

Implicaciones ontológicas en el método y la epistemología de Popper

Ontological implications on Popper's method and epistemology

Alberto Alonso Liard*

* Doctor en Derecho y Ciencias Sociales por la Universidad de la República, Uruguay.

✉ alonsoliard@gmail.com.

RECIBIDO: 4.12.2015

ACEPTADO: 26.5.2016

Resumen

Este artículo trata del método y la epistemología de Karl R. Popper (1902-1992), en cuanto revela profundas raíces ontológicas. Recorre la copiosa bibliografía que nos ha dejado este epistemólogo austríaco que, emigrado a causa de la Segunda Guerra Mundial, desarrolló su vida académica principalmente en el Reino Unido. Se tuvieron en cuenta especialmente los aspectos que ponen de manifiesto las implicaciones ontológicas y estas se contextualizaron en el pensamiento filosófico contemporáneo, rastreando con la mayor fidelidad posible las fuentes de su vasto y rico pensamiento. Bernard Bolzano, Alexius Meinong, Gottlob Frege, Edmund Husserl y Franz Brentano son, entre otros, sus más destacados inspiradores, y se ha tratado de referir y analizar aquellos aspectos en que más directamente influyeron. Popper ocupó el centro del debate académico de la filosofía de la ciencia durante la segunda mitad del siglo xx. Desde muy temprano se apartó del neopositivismo y del empirismo lógico que dominaban en su tiempo, para autodefinirse como *racionalista crítico* y anclar el fundamento de la ciencia en lo que denominó *realismo metafísico*; definiciones estas que, ubicadas en la perspectiva objetivista de su epistemología, hacen que su pensamiento entronque con el realismo aristotélico. El autor de este artículo —que intenta dar una visión

del aspecto más original y profundo de la obra de Karl R. Popper— está convencido de que su pensamiento ha pesado, y habrá de pesar aún más, en la recomposición de los fundamentos filosóficos de la ciencia.

Palabras clave: epistemología, ciencia de la ciencia, ontología, método científico, Karl, Popper.

Abstract

This article deals with the method and epistemology of Karl R. Popper (1902-1992), as it reveals profound ontological roots. It moves along the copious bibliography left by this Austrian epistemologist who, due to the Second World War, emigrated, and developed his academic life mostly in the United Kingdom. Aspects specially taken into account are those revealing ontological implications, which were contextualized in the cotemporary philosophical view, tracing the sources of his vast and rich thinking with the greatest possible accuracy. Bernard Bolzano, Alexius Meinong, Gottlob Frege, Edmund Husserl and Franz Brentano, among others, were highly inspirational, and directly influenced on some aspects that are analyzed and referred to in this article. During the second half of the twentieth century, Popper took center stage in the academic philosophical debate of science. He soon opted out of neo-positivism and logical empiricism that dominated at that time, and defined himself as a “critical rationalist”, anchoring the fundamentals of science in what he named “metaphysic realism”. These definitions, placed in an objective perspective of his epistemology, directly link his thinking to the Aristotelian realism. The author of this article, in which he intends to bring a vision of the most original and profound aspects of Karl R. Popper’s work, is convinced of the fact that Popper’s thinking has already influenced and is going to influence even more on the restoration of the philosophical fundamentals of science.

Keywords: epistemology, science of science, ontology, scientific methods, Karl, Popper.

En medio del «océano para el cual no tenemos ni barca ni vela» la humanidad se ha establecido en la ciencia. La ciencia es un témpano flotante. Es sólido, dicen los hombres prácticos, dando con el pie; y, en efecto, es sólido y se ensancha más cada día. Pero, por todos lados se encuentra el agua; y si se ahonda bien en cualquier parte se encuentra el agua; y si se analiza cualquier trozo del témpano resulta hecho de la misma agua del océano para el cual no hay ni barca ni vela. La ciencia es Metafísica solidificada.

Vaz Ferreira, *Fermentario*

La epistemología de Popper (1902-1992) no es positivista ni empirista. Su *racionalismo crítico* abarca todo el ámbito del conocimiento, no solo el de las ciencias empíricas, para las que propone el *falsacionismo* o método hipotético deductivo. Su filosofía de la ciencia (*realismo metafísico*) restablece el fundamento metafísico de la ciencia.

El método de la ciencia. Crítica al positivismo y al inductivismo

El método es la necesaria puerta de entrada al pensamiento de Popper, que, lejos de agotarlo, es quizá periférico, cuando se ahonda en las raíces de su ontología. Y, aunque me reservo para explayarme sobre estas una vez que haya esbozado una visión global de su epistemología, advierto que me resulta inevitable que asomen intuiciones que anticipen la perspectiva filosófica en la que se inscribe. Por lo pronto, resulta imposible considerar el método sin referencia a su epistemología, pues nos obliga a considerar los fundamentos epistemológicos de la inducción que él descalifica.

Su rechazo del *inductivismo* como método de la ciencia, pero sobre todo del empirismo en que aquel se sustentaba, no solo lo separa de los neopositivistas del Círculo de Viena, sino que además —me atrevo a adelantarlo, aunque, como veremos, para ello es necesario agregar otros ingredientes de su vasto pensamiento— lo coloca fuera de otras corrientes que reciben influencia o se emparentan con los neopositivistas y que podrían englobarse en la llamada *filosofía analítica*, como Wittgenstein, particularmente en la primera etapa —la del *Tractatus*, al que critica abiertamente—, y Bertrand Russell —sobre todo en su empirismo lógico—, así como en la filosofía del lenguaje, a la que critica en sus versiones más típicas.

Es más, estas definiciones de Popper ya las encontramos en su temprana obra *La lógica de la investigación científica*, como se la conoce en su versión española. Originariamente publicada en alemán en 1934, a partir de la edición inglesa de 1959 y del impacto que produjo su difusión Popper se colocó en el centro del debate académico de la filosofía científica durante la segunda mitad del siglo xx. Y entonces se pudo comprender, o empezar a comprender —algo que, en mi concepto, está muy lejos de haber culminado—, todo el alcance de su original y rico pensamiento.

Por lo pronto, es de destacar que haya marcado distancia con el empirismo en la Viena de las primeras décadas del siglo pasado, académicamente dominada por el neopositivismo de base empirista. Para los miembros del Círculo de Viena, las proposiciones científicas, o son formales (tautológicas o analíticas), como ocurre en la lógica y en la matemática (ciencias formales), o en último análisis se reducen a observaciones o verificaciones empíricas, como ocurre en las ciencias de la naturaleza (la física, la biología, la química, etcétera), plural este último que en cierta medida cuestionaban, porque aspiraban a la unificación de la ciencia. En esta (o estas) la lógica proporciona la forma (inducción y deducción) que relaciona los enunciados entre sí (la sintaxis en sentido lógico) y la formalización de las observaciones (semántica), pero la fuente última del conocimiento es la experiencia, fuera de la cual cualquier proposición carece de sentido o es una *pseudoproposición* y, consecuentemente, toda la metafísica es un *sinsentido*. Y a la experiencia, base de la inducción, se la describe en forma de observaciones singulares o protocolarias. «Una palabra solo tiene significado cuando las proposiciones en las que

puede aparecer solo pueden retrotraerse a proposiciones protocolares» (Carnap, 1933). Y Otto Neurath, en los mismos años, decía: «[...] todas las predicciones, en cuya confirmación o rechazo vemos la medida de la ciencia, son reductibles a enunciados de observación, a enunciados que comprenden individuos percipientes y objetos que ejercen estímulos». Y agregaba: «procesos que tienen lugar en el sistema nervioso central» (Neurath, 1932). Con esta reducción última a la empirie así formulada, resuelven los inductivistas de la escuela de Viena el problema de la demarcación entre ciencia y no ciencia, esto es, para ellos, entre proposiciones *con sentido* y *sin sentido*.

Popper hace un giro notable; parte de las teorías, hipótesis conjeturales para resolver un problema explicativo, elaboradas en principio intuitivamente, ya que no propone ningún método para estas primeras manifestaciones del proceso epistémico que tienen como característica fundamental el ser *falsables*. Uso este neologismo que se ha impuesto en la literatura de la epistemología popperiana, a pesar de que, como destaca Klimovsky, la expresiones castellanas adecuadas serían *refutable* y *refutabilidad* (Klimovsky, 1997). Este rasgo, el de la *falsabilidad*, es el que confiere carácter científico al método propuesto y configura el nuevo criterio para resolver el problema de la demarcación de la ciencia, sustituyendo al de la *inducción* de los neopositivistas. La *falsabilidad* es la posibilidad de que las teorías puedan ser refutadas una vez sometidas a contrastación, básicamente empírica, aunque no exclusivamente, pues la refutación puede resultar también de consideraciones sistemáticas de la propia teoría o de la comparación con otras teorías mejores, más explicativas o que han probado su *temple* y dan transitoria satisfacción a ciertas necesidades explicativas. Además, la demarcación tiene un significado muy diferente; no se trata del límite entre enunciados *con sentido* y enunciados *sin sentido*, *absurdos* o *pseudoproposiciones*. Para Popper es un criterio que permite distinguir entre las ciencias empíricas, el mundo de la experiencia posible y la metafísica, pero no abre juicio negativo contra esta última, ya que «la metafísica se define como no empírica» (Popper, 2008, p. 43), y rechaza en este punto la posición de los positivistas, que califica de errónea y dogmática, «de intentar el asesinato de la metafísica por medio de nombres infamantes» (Popper, 2008, p. 47).

Las teorías se anticipan a la experiencia, no resultan de la inferencia inductiva, son hipótesis conjeturales, que se formulan a partir de un problema —y en sí mismas están en estado de problema— y que el investigador somete a contrastación en un paso ulterior del proceso cognitivo. Es recién en este momento, ya formulada la teoría, que aparece la *empirie*. El método que propone no es otra cosa que la expresión científica del método precientífico usualmente denominado *de ensayo y error*. Explica esto con una metáfora que lo hizo célebre: «Las teorías son redes que lanzamos para apresar aquello que llamamos “el mundo”: para racionalizarlo, explicarlo y dominarlo. Y tratamos de que la malla sea cada vez más fina» (Popper, 2008, p. 71).

Propone sustituir la inducción por la deducción, que asegura certeza en la contrastación del hecho singular derivado de la premisa universal; por ello su método también

se denomina *hipotético deductivo*. Los enunciados universales no son jamás deducibles de enunciados singulares, pero sí pueden estar en contradicción con estos. Consecuentemente, su método consiste en formular enunciados universales, las teorías, de las cuales deduce enunciados básicos, singulares, que somete a contrastación valiéndose del *modus tollens* de la lógica clásica, cuyo resultado permite saber algo acerca de la validez de las formulaciones anticipadas.

Empírica o falsable es aquella teoría que divide todos los enunciados básicos en dos subclases no vacías: la clase de los enunciados básicos incompatibles con la teoría, los *posibles falsadores* de esta, y la clase de los enunciados básicos compatibles con la teoría. «Podemos expresar esta definición de una forma más breve diciendo que una teoría es falsable si la clase de sus posibles falsadores no es una clase vacía» (Popper, 2008, p. 102). Y una teoría es mejor, más valiosa, cuando la clase de sus posibles falsadores es más amplia. Cuanto más falsable, más nos dice sobre el mundo.

El método no es tan simple y no me detendré en describirlo, porque no es tema de este artículo, que procura abordar la epistemología de nuestro autor desde sus fundamentos ontológicos. Solo diré, para completar una breve visión del método, que al científico, para invalidar una teoría, no le bastan una o varias contrastaciones. Se requiere que estas tengan cierta amplitud y coherencia, de tal modo que sea posible configurar una hipótesis o una teoría de bajo nivel. No es concluyente o suficientemente claro, por cuanto no determina cuándo una teoría se puede considerar suficientemente *corroborada* o justificado su *temple*. Son aspectos cuya consideración —no exenta de controversia— nos llevaría a extensos desarrollos, carentes de interés para nuestro tema, cuyos límites se indicaron al comienzo de este párrafo. Por la misma razón no abordaré sus importantes aportes al método en las ciencias sociales —me limito a mencionarlo—, para lo cual propuso la construcción de modelos introduciendo en ellos un principio *metodológicamente* infalsable: el principio de razonabilidad de los agentes.¹

No obstante, antes de seguir adelante quiero subrayar dos aspectos esenciales de su método: a) las teorías y todas las leyes de la ciencia son hipotéticas, conjeturales, siempre sometidas a la posibilidad de ser sustituidas por otras más falsables, más explicativas, de tal modo que la ciencia está —lo afirma en más de una oportunidad— como asentada en el barro, edificada sobre pilotes, y b) todo paso, particularmente toda contrastación, es un hecho intersubjetivo, de tal modo que la ciencia es un fenómeno social y sus leyes son *instituciones*.

Pero hay una tercera precisión, que no incluyo como un tercer literal en el párrafo anterior porque condiciona todo sobre el método, que trasciende a la epistemología de la ciencia, entendida esta como ciencia empírica. Me refiero al *racionalismo crítico*, al que Popper se afilia de modo expreso. Y digo que trasciende la ciencia empírica —única que admite la epistemología de los neopositivistas, ya que fuera de ella solo admiten la lógica, que para ellos no

1 Al respecto puede consultarse Popper (2005b, pp. 191-223).

encierra más que tautologías— porque Popper acepta la legitimidad de la filosofía, y veremos que no solo se ocupa de ella, sino que es en ese campo, en el de la filosofía de la ciencia y específicamente en el de su fundamento metafísico, donde se encuentran su originalidad y su mejor aporte en la epistemología contemporánea. En este apartado estamos tratando del método y no sería oportuno adelantar asuntos que se desarrollarán más adelante, pero, en lo estrictamente metodológico, es necesario precisar que, fuera de la ciencia empírica, las contrastaciones o refutaciones no pueden nunca, y por obvia razón competencial, referir a la empirie, sino a la razón o a la crítica racional. Como se ha visto *supra*, reconoce Popper que la filosofía se define como no empírica. Pero en este punto lo mejor es dejarlo hablar, como lo hace en el prefacio de la edición inglesa de su *Lógica de la investigación científica*:

[...] estoy dispuesto a admitir que existe un método al que podría llamarse el único método de la filosofía. Pero no es característico solamente de esta, sino que es, más bien, el único método de toda *discusión racional*, y es por ello tanto de las ciencias de la naturaleza como de la filosofía: me refiero al de enunciar claramente los propios problemas y de examinar *críticamente* las diversas soluciones propuestas. He escrito en cursiva las palabras *discusión racional* y *críticamente* con el objeto de subrayar que hago equivalentes la actitud racional y la actitud crítica. (Popper, 2008, p. 22)

La epistemología y sus implicaciones ontológicas

La epistemología científica, que parte de las teorías y no de las percepciones, *impresiones* o *ideas*, en el sentido de Hume, lo separa abiertamente del empirismo. La teoría, que, como vimos, es formulada antes de toda contrastación con la experiencia, tiene en Popper incuestionable valor epistémico; son anticipaciones, formulaciones universales, que por anticiparse a la experiencia no resultan de esta. Es más: el dato empírico —este es otro aspecto de su teoría que veremos con más detalle— supone teoría; de lo contrario, al hecho en bruto no podríamos interpretarlo. Ello nos lleva a preguntarnos dónde han quedado las *ideas* como origen del conocimiento, que el filósofo escocés define como «las imágenes débiles de las impresiones cuando razonamos y pensamos», y a las *impresiones* como «las percepciones que entran con mayor fuerza y violencia» en la mente (Hume, 2008, p. 43). Para la construcción inicial de la teoría, Popper dice de modo expreso, y en reiterados pasajes de su literatura, que no existe un método y que las fuentes de inspiración pueden ser las más variadas. Sin embargo, en este punto cabe tener muy en cuenta una apelación medular que hace a Bergson: «Puede expresarse mi parecer diciendo que todo descubrimiento contiene un “elemento irracional” o una “intuición creadora” en el sentido de Bergson» (Popper, 2008, p. 39).

Aunque la *falsabilidad* y la *falsación* como método de la ciencia es aquello por lo que más se lo conoce, está muy lejos de ser lo medular de su pensamiento, que he caracterizado, de acuerdo con su autodefinición, de *realismo crítico*. Y es precisamente ubicándolo

en esa perspectiva que es posible comprender el alcance y la profundidad del método y hasta relacionarlo con la experiencia *prehumana*, que a partir del lenguaje pudo hacerse *intersubjetiva* y por ello también objetiva e histórica. Esta intersubjetividad permitió dotar de carácter científico al procedimiento de *ensayo y error* (originariamente instintivo y después racional). Por ello, más importante que el método en sí mismo, que puede merecer críticas o reservas —sobre todo esto último, en mi opinión—, es esta perspectiva epistemológica, así como la ontología que involucra y que está destinada a incorporarse al mejor acervo de la filosofía contemporánea.

En el campo estrictamente metodológico —característica distintiva de los enunciados científicos es que son susceptibles de revisión—, pueden siempre estar sometidos a crítica y ser sustituidos por otros mejores (Popper, 2008, p. 60). Las teorías, una vez corroboradas o *probado su temple*, como suele decir, son siempre provisionarias, jamás definitivas —afirmación que no sale del ámbito metodológico, que no hay que confundir con el de la metafísica—. Por eso Popper no es un relativista. Su concepto de *verdad* no es otro que la correspondencia entre el pensamiento y la realidad, no obstante la búsqueda sin término, que es el camino de la ciencia.

Esta idea se respira en toda su obra, a tal punto de que cuesta resistir la tentación de asignarle la definición aristotélica de verdad —*adæquatio rei et intellectus*, en el lenguaje escolástico—. Ello, sin embargo, obliga a una precisión. Cuando Popper, en la primera y más conocida de sus obras, se remite al concepto aristotélico, al que adhiere y no vacila en calificar de «verdad absoluta», lo hace en una nota al pie en la que se extiende sobre la opinión que al respecto sostiene Alfred Tarski (Popper, 2008, p. 322).² Es por lo menos dudoso que Tarski coincida con este concepto, particularmente en los términos en que lo hace Popper, como lo destacó en el Curso de Epistemología la profesora María Laura

2 La cita fue agregada al pie de página en la edición inglesa. Para que el lector pueda apreciar el sentido de las expresiones citadas, transcribo a continuación dos párrafos medulares de los que fueron extraídas: «Nunca subrayaremos demasiado que la idea tarskiana de la verdad (para cuya definición en los lenguajes formalizados ha dado Tarski un método) es la misma en que pensaba Aristóteles, y en la que piensa casi todo el mundo (excepto los pragmatistas), la de que *la verdad es la correspondencia con los hechos* (o con la realidad) [...] Gracias a la doctrina de Tarski ya no vacilo en hablar de “verdad” o “falsedad”. Y como ha ocurrido con las opiniones de casi todo el mundo (a menos de ser un pragmatista), resultó que mis opiniones eran coherentes con la de Tarski de la verdad absoluta, como era natural; así pues, así como esta teoría ha revolucionado mis tesis sobre la lógica formal y su filosofía, las correspondientes a la ciencia y su filosofía no han sufrido alteración esencial, si bien han quedado más claras». Años más tarde, en su libro autobiográfico, Popper vuelve sobre esta referencia y es muy explícito en el siguiente pasaje: «La teoría de la verdad como correspondencia, que Tarski puso a salvo, es una teoría que considera la verdad como *objetiva*: como una propiedad de las teorías, más que como una experiencia o creencia o algo subjetivo semejante. Es también algo *absoluto*, y no relativo a algún conjunto de suposiciones (o creencias); porque podemos preguntar de cualquier conjunto de suposiciones si estas suposiciones son verdaderas» (Popper, 2006: 226-229).

Martínez.³ Entiendo que Popper avala esta conjetura; años más tarde, en 1971, vuelve sobre el tema y dice algo muy sugerente al respecto:

Nunca sabré con exactitud cuál era la actitud de Tarski hacia el realismo [...] Puesto que yo era un realista de sentido común consciente del hecho de que, por tanto, sostenía una teoría «metafísica», estaba muy interesado por un aspecto de la teoría de la verdad de Tarski que me parecía realista, aspecto cuya mera existencia sospecho que él habría negado. (Popper, 2010, pp. 377-378)⁴

Para el caso, no interesa la opinión de Tarski, ni si Popper interpretó correctamente, sino la opinión de este último. Leámosla:

[...] la idea [...] es la misma en que pensaba Aristóteles, y en la que piensa casi todo el mundo (excepto los pragmatistas), es la que *la verdad es la correspondencia con los hechos* (o con la realidad). (Popper, 2008, p. 322, nota al pie)⁵

No cabe duda de la adhesión a la idea aristotélica de verdad. Sin embargo, hay un desplazamiento terminológico que no se debe pasar por alto, al menos si se compara con la versión escolástico-latina de la definición clásica, puesto que *hechos* no es lo mismo que *cosa (res)*, sobre todo si tenemos en cuenta a Wittgenstein (2002, 1.1): «el mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas», y si bien es cierto que en la propia *Lógica de la investigación científica* critica Popper a Wittgenstein con relación precisamente a esta definición, no lo hace por su contenido —ya que se refiere a ella como «el prometedor comienzo del Tractatus»—, sino por la inconsecuencia de su autor que «anula» esta sentencia al final de su obra (sentencia 6549).⁶ No obstante esta precisión, considero que la adhesión de Popper a la definición aristotélica de verdad, incluso en la versión latina que mencioné, debe considerarse categórica y sin reservas. *Res*, cuyo genitivo singular (*rei*) utiliza la versión que consideramos, significa ‘cosa’ en latín clásico, pero también

3 Curso del primer semestre de Historia y Filosofía de la Ciencia I, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad de la República.

4 La edición inglesa de esta obra (*Objective Knowledge*) data de 1971, y en ella da cuenta de que tuvo contacto con Tarski en Praga y en Viena en 1934 y 1939.

5 Siempre que no se indique lo contrario, el destaque de las citas corresponde al original.

6 Nota al pie de la página 62. Es del caso tener en cuenta que Popper considera que «la teoría figurativa del lenguaje» del *Tractatus* en nada se asemeja a la correspondencia, teoría que califica de «ignominiosamente errónea» (Popper, 2006: 226); asimismo, se extiende largamente en la crítica a la posición antimetafísica de Wittgenstein en el capítulo III de su obra *Realismo y el objetivo de la ciencia* (Popper, 2011).

‘hecho’ y ‘realidad’, y es precisamente esta última acepción la que le atribuye Popper en la aclaración entre paréntesis.

La teoría de la correspondencia tiene una significación metafísica (como *inteligibilidad del ente*) cuyo origen la tradición filosófica ancla en el concepto aristotélico que venimos considerando (Ferrater Mora, 2004, pp. 3661 ss.) y que no limita la idea al campo puramente gnoseológico y en particular referido a la verdad de los enunciados. Para esta última limitación podemos servirnos de una cita expresa del estagirita: «Falso es, en efecto, decir que lo que es, no es, y que lo que no es, es; verdadero, que lo que es, es, y que lo que no es, no es» (Aristóteles, 2011, 1011b, 26). Esta referencia a la verdad de los enunciados (o *el valor de verdad* de estos) es a lo que parecen limitarse las consideraciones de Tarski; no así las de Popper, no solo por su calificación de *verdad absoluta* y por su referencia a la *realidad* en la definición del concepto, sino, muy especialmente, por el entusiasmo con que Popper adhiere a esta teoría en el texto que comento, y por vincularla de una manera por demás diáfana a los fundamentos de su epistemología y su filosofía de la ciencia. Leamos este pasaje de la misma cita, que estimo muy significativo:

[...] así, pues, si bien esta teoría ha revolucionado mis tesis sobre la lógica formal y su filosofía, las correspondientes a *la ciencia y su filosofía*, *no han sufrido alteración esencial*, si bien han quedado más claras. (Popper, 2008, p. 322, nota al pie; cursivas añadidas)

Estas consideraciones, si las relacionamos con la concepción metafísica que desarrolla Popper en el *Post scriptum*, que abordaré más adelante, impiden poner en duda que las expresiones de *verdad absoluta* y de *realidad*, empleadas en el texto, refieran a la *verdad cósmica* o *realidad del universo* como asunto filosófico-metafísico. Pero para ello tenemos que adentrarnos un poco más en nuestro autor.

Hay, por lo pronto, algunas conclusiones que anotar de modo definitivo: Popper no es un relativista ni un antimetafísico y para él la ciencia, no obstante la provisoriedad de sus corroboraciones, es una incansable búsqueda de la verdad. No solo por estas expresiones —*verdad absoluta*—, con las que se refiere al concepto aristotélico, sino porque las *comprobaciones* provisorias son todas ellas aproximaciones a aquella *verdad* que es el objeto de la *búsqueda sin término* de la ciencia.⁷ «Una teoría es siempre hipotética y conjetural y se mantiene siempre en calidad de barrunto. Y no hay teoría que ignore el acoso de problemas» (Popper, 2005b, p. 194).

No estamos ante la *cosa en sí* de Kant, ante la que la *razón* se resigna; la verdad o, más precisamente, la realidad es el motor de la ciencia y del conocimiento.

7 Ese es el título de una de sus obras, la que contiene su biografía.

La ontología de los objetos del *mundo 3*

El método de ensayo y error es precientífico. Es el mecanismo cognitivo del hombre desde que existe. Es la manera más rudimentaria de resolver problemas, desde los más elementales hasta los más complejos. *Problema* es cómo encender el fuego, cómo huir del peligro, cómo procurarse alimentos. *Problema* está siempre en el inicio del proceso cognitivo. Constatación primera del investigador científico o del hombre en el conocimiento precientífico o del organismo, si se tienen en cuenta los ensayos prehumanos de la vida para abrirse paso en el universo: «La ameba tiene problemas», dice Popper (2005b, p. 193). En *La racionalidad de las revoluciones científicas* sostiene que «desde el punto de vista biológico o evolutivo, la ciencia puede considerarse un medio que emplea la especie humana para adaptarse al medio: para invadir nuevos nichos ecológicos» (Popper, 2005c, p. 19). Y subraya —lo que interesa al concepto epistemológico al que vengo haciendo referencia— que, incluso en la etapa genética de este desarrollo, lo que él llama *la instrucción* proviene del interior del organismo, no del medio ambiente, de modo que podemos hablar de *adaptación por el método de ensayo y error*. Divide este proceso biológico o evolutivo en tres niveles y dice: «En los tres niveles —*adaptación genética, comportamiento adaptativo y nivel científico*— el mecanismo de adaptación es fundamentalmente el mismo» (Popper, 2005c, p. 22). Y agrega: «[...] en los tres niveles la *instrucción* proviene desde dentro de la *estructura*»; instrucción que, según el nivel al que corresponda, es heredada genéticamente o por tradición. La tradición corresponde al último estadio de la evolución; constituye el acervo cultural, en el cual es necesario ubicar a la ciencia. Un universo objetivo, que él denomina el *mundo 3* (que diferencia de otros dos: el de los objetos físicos y el de los procesos o estados de conciencia), capítulo fundamental de la ontología popperiana. En el apartado «Contextualización de la ontología de los objetos del mundo 3» veremos la tradición filosófica que da cuenta de esta ontología.

Este universo objetivo parte de la distinción entre los pensamientos como procesos psicológicos, hechos psíquicos subjetivos, y su contenido, los enunciados, las teorías. Los enunciados en sí mismos están en relaciones lógicas ente sí; los procesos subjetivos de pensamiento solo pueden estar en relaciones psicológicas; «los pensamientos en el sentido de contenidos o enunciados en sí mismos y los pensamientos en el sentido de procesos del pensamiento pertenecen a dos “mundos” enteramente *diferentes*» (Popper, 2006, p. 292). Llama *mundo 1* al de las *cosas* o de los objetos físicos, *mundo 2* al de los procesos psíquicos y *mundo 3* al de los enunciados o pensamientos en sí mismos, o contenidos de aquellos procesos psíquicos. Dice que dentro de este último habría que ubicar los libros, las revistas, las bibliotecas, pero no como cosas materiales, que pertenecen al mundo de los objetos físicos, sino a los pensamientos que contienen y que decodificamos con nuestra lectura para captarlos.

Se pregunta: ¿cuál es el estatuto ontológico de estos objetos? Y decididamente se pronuncia por la *realidad*, así como por su *autonomía*. Son de nuestra invención, de

nuestra creación, pero no nos pertenecen; incluso puede que verifiquen *consecuencias inevitables e imprevisibles*. Los hombres inventamos los números naturales o el método de proceder sin fin en la serie de números naturales.

Pero la existencia de números primos (y la validez del teorema de Euclides, según el cual no hay un primo máximo) es algo que *descubrimos*. Está ahí, no podemos cambiarlo [...]. Cosas como los números primos, o los números cuadrados, y muchas otras más, son así «producidas» por el mundo 3 mismo [...]. (Popper, 2006, p. 299)

Y suma una tercera característica de estos objetos, que relaciona con su autonomía, la *intemporalidad*:

Si un enunciado formulado sin ambigüedad es verdadero ahora, entonces es verdadero siempre, y por siempre será verdadero: la verdad es intemporal (así también la falsedad). Las relaciones lógicas tales como contrariedad o compatibilidad, son asimismo y más obviamente, intemporales. (Popper, 2006, p. 299)

Aquí se apresura a poner distancia con el universo eidético de Platón. Ello supondría, dice:

[...] que tendríamos un mundo 3 intemporal, existente antes de que emergiera la vida y después de que la vida haya desaparecido [...] Yo propongo una concepción diferente —que he hallado que es sorprendentemente fecunda—: *considero el mundo 3 como producto esencialmente de la mente humana*. Somos nosotros los que creamos los objetos del mundo 3. Que estos objetos tengan sus propias leyes inherentes o autónomas, que creen consecuencias no pretendidas o imprevisibles, es solo una instancia (aunque muy interesante) de una regla más general, la regla de que todas nuestras acciones tienen tales consecuencias. (Popper, 2006, p. 300)

Es necesario retener esta última precisión porque cuando consideremos las fuentes conceptuales de este aspecto de la ontología de Popper (sección «Contextualización de la ontología de los objetos del mundo 3»), este es un punto en que se aparta de dichas fuentes.

El lenguaje, que es inquilino de este mundo 3, es el que lo hace posible (Popper, 1999, p. 137). Es el que permite que las teorías se puedan formular y así ser susceptibles de contralor intersubjetivo. Contralor intersubjetivo que es lo que confiere objetividad al conocimiento científico y permite hablar de una «epistemología sin sujeto cognoscente» (Popper, 2010, p. 133). Esta posibilidad resulta de que el lenguaje humano tiene cuatro funciones —a diferencia del lenguaje animal, que solo tiene las dos primeras—, a saber: 1) de *expresión*; 2) de *comunicación*; 3) de *descripción*, y 4) de *argumentación* (Popper, 2010, pp. 148 ss.). Las dos últimas son las funciones superiores del lenguaje (Popper, 1999, p. 105).

Postula, así, un universo ontológico tripartito: el físico (que incluye el cuerpo humano), el de la mente y el de las creaciones humanas, en recíproca interacción, pero no reductibles.

La mayoría de los materialistas o fisicalistas o reduccionistas afirman que, de estos tres mundos, solo existe el mundo 1, y que es, por tanto autónomo. Sustituyen el mundo 2 por la conducta y el mundo 3, particularmente, por la conducta verbal [...] es una de esas maneras demasiado fáciles de resolver el problema mente-cuerpo [...] la otra forma igualmente fácil es la del inmaterialismo de Berkeley y de Mach: la tesis de que solo existen las sensaciones y que la materia no es más que un constructo de sensaciones. (Popper, 1999, pp. 175-176)

Comparte el dualismo cartesiano, si bien lo considera insuficiente por cuanto no advirtió la existencia del mundo 3 y su incidencia sobre los otros dos.

Así, pues, yo propongo una forma de interaccionismo psicofísico. Esto supone (como lo vio Descartes) la tesis de que el mundo 1, físico, no está causalmente cerrado, sino abierto al mundo 2, abierto a los estados mentales y a los sucesos mentales. (Popper, 1999, p. 177)

Ahora bien, la existencia del mundo 3, las construcciones del hombre, sus teorías, su ciencia, su arte, que actúa —a través del mundo 2— sobre el mundo físico, es lo que hace del mundo un universo abierto. Popper postula en el segundo volumen del *Post scriptum* —*El universo abierto*— el indeterminismo físico, lo que llama la «incompletud de toda ciencia», pero dice que esto no basta, que el «indeterminismo» no es suficiente; la presencia del hombre en el universo es lo que asegura que este sea «abierto». Ese mundo cuyas «regularidades» —como veremos en el apartado siguiente— hacen posible el conocimiento está incidido por el hombre, de modo que la inclusión de este determina que sea un «universo abierto».

El realismo metafísico

Voy a ingresar en la metafísica de Popper, metafísica de la ciencia y de la naturaleza, que él rotula —creo que con insuperable acierto— como *realismo metafísico*. No obstante, a modo de recapitulación, hago algunas referencias finales al aspecto epistemológico, a riesgo de ser reiterativo, porque estimo necesario tenerlo presente al ingresar en lo que considero la capa más profunda del pensamiento de nuestro autor. Popper rechaza el concepto receptivo o pasivo del conocimiento, que vemos caracterizado en la opinión de Neurath que cité más arriba y que aquí reitero en lo medular: «enunciados que comprenden

a individuos percipientes y objetos que ejercen estímulos». Su diferencia con el empirismo es profunda y con importantes consecuencias ontológicas. Dice en su autobiografía:

Pero yo contemplaba el conocimiento humano de un modo harto diferente al de los filósofos clásicos. Retrocediendo hasta Hume, Mill y Mach, la mayoría de los filósofos tomaron el conocimiento humano como algo establecido. Incluso Hume, que se consideraba un escéptico y que escribió el *treatise*, con la esperanza de revolucionar las ciencias sociales, casi identificó el conocimiento humano con los hábitos. El conocimiento humano era lo que casi todo el mundo conocía: que el gato estaba sobre la estera; que Julio César había sido asesinado; que la hierba era verde, todo lo cual me resultaba increíblemente falto de interés. Lo interesante era el conocimiento problemático, el aumento del conocimiento – el *descubrimiento*. (Popper, 2006, pp. 144-145)

En el primer volumen del *Post scriptum*, que titula *Realismo y el objetivo de la ciencia* —cuya edición inglesa data de 1982, si bien aclara en su autobiografía que fue escrita entre 1951 y 1956—, amplía una idea que ya estaba en su *Lógica...* de 1934 y que explica con amplitud el fundamento ontológico de su epistemología, en contraposición con el empirismo, pero no en su aspecto gnoseológico, sino contra la metafísica que está implícita en aquella. Cabe destacar, antes de proceder al desarrollo de esta idea fundamental de Popper, que él mismo es quien subraya que ya estaba en su temprana obra: «[...] en LIC declaré que creía en el realismo metafísico (cf. el segundo párrafo de la sección 79, y el final de las secciones 4 y 28). *Y sigo creyendo en el realismo metafísico*» (Popper, 2011, I, pp. 120-121).⁸ Y un poco más adelante: «Este sólido, aunque esencialmente implícito realismo que impregna LIC es uno de los aspectos por los que siento cierto orgullo». Asistimos al centro del pensamiento de Popper y a lo que considero su mejor aporte a la filosofía contemporánea, por cuanto reafirma la objetividad del conocimiento y reubica la ciencia sobre bases metafísicas.

Me veo obligado, antes de resumir esta concepción medular de nuestro autor, a insertar una extensa cita de esta obra:

La intención de los filósofos empíricos, desde Bacon hasta Hume, Mill y Russell, era práctica y realista. Con la posible excepción de Berkeley, todos querían ser realistas con los pies en la tierra. Pero sus epistemologías subjetivistas chocaban con sus intenciones realistas. En lugar de atribuir a la experiencia de los sentidos la importante, pero limitada, capacidad de contrastar o comprobar nuestra teorías sobre el mundo, esas epistemologías sostenían «la teoría de que todo conocimiento se deriva de la experiencia de los sentidos». (Popper, 2011, I, pp. 120-121)⁹

8 Con la sigla LIC hace referencia a *La lógica de la investigación científica*.

9 En nota al pie de página aclara que el entrecomillado corresponde a la definición de empirismo de la

La idea básica de esta crítica ya había sido adelantada en la primera sección de su *Lógica* de 1934, en lo que concibe como la confusión de problemas psicológicos con problemas epistemológicos. El «problema de la inducción» planteado por Hume no se puede resolver como hacen los inductivistas, aceptando que las inferencias inductivas, aun no siendo estrictamente válidas, pueden alcanzar cierto grado de seguridad o de probabilidad. Este probabilismo de los enunciados científicos, que en la oportunidad ilustra con una cita de Reichenbach pero atribuye a todos los inductivistas, al propio tiempo que incurre en incongruencia o contradicción con la base empirista que invoca, conduce en definitiva a una regresión al infinito. El error está en no haber abordado frontalmente el «problema de Hume» y su teoría psicológica del conocimiento sustentada «en la experiencia de los sentidos», y que, no obstante su pretendido realismo, conduce al idealismo subjetivista.

Reconoce Popper que sin los sentidos el conocimiento sería imposible. Es más —dice—: «la vida sería imposible». Lo que se niega a aceptar es que seamos puramente receptivos, que la mente sea una especie de *tabula rasa*; él utiliza la imagen «teoría de la mente como un cubo» (Popper, 2011, I, p. 139), donde se acumulan las observaciones que ingresan por los sentidos. «Así todo el conocimiento se convierte en lo que está ocurriendo en nuestras mentes. *Sobre esta base subjetiva no puede construirse ninguna teoría objetiva*: el mundo viene a ser la totalidad de nuestras ideas, de mis sueños» (Popper, 2011, I, p. 122). El error de esta concepción es que reconoce uno solo de los dos aspectos que es necesario reconocer en el hombre y en todo organismo superior. En su disposición innata encontramos, por un lado, su capacidad para actuar, para reaccionar, su capacidad reactiva, su «reactividad», y, por el otro, su capacidad para recibir estímulos, su «sensibilidad». Ahora bien, no existe la *tabula rasa*, no se parte de cero, ya los sentidos tienen teorías. Cuando observamos algo, o ya sabemos qué es, o nos preguntamos qué es. Y ello se acrecienta a medida que avanza el conocimiento. «Todos los conceptos universales incorporan teorías. Y aunque algunas de ellas puedan ser contrastadas, nunca pueden serlo exhaustivamente (y no pueden ser verificadas nunca)». La más sencilla observación protocolar, «veo un vaso de agua», supone un

Encyclopædia Britannica, citada por Russell. La exclusión de Berkeley en esta lista, si bien no la explica Popper en este pasaje, obedece seguramente a que este autor, aunque típico representante de la tradición británica del empirismo, no participa de la intención de ser «realista», habida cuenta de que en él el idealismo subjetivista es expreso: «[...] todos esos cuerpos que componen la poderosa estructura del mundo carecen de una subsistencia fuera de la mente, [...] su ser consiste en ser percibidos o conocidos». «Su *esse* es su *percipi*» (*Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, pp. 58 y 56 respectivamente). Es del caso señalar que, en este mismo volumen del *Post scriptum*, Popper se ocupa largamente de Berkeley, a quien considera el inspirador del instrumentalismo, concepción que combate por sustituir la verdad como objeto de la ciencia por la «mera instrumentalidad» de las teorías.

sinnúmero de contrastaciones; solo «agua», desde el punto de vista químico, constituye «un comportamiento legiforme» (Popper, 2011, I, p. 148).

Ahora bien, la solución al «problema de Hume» es metafísica, porque el problema en sí mismo lo es. Contra el escepticismo del filósofo escocés, Popper opone la aserción metafísica de que el mundo existe y «existen regularidades en la naturaleza». Hemos visto que la epistemología empirista conduce al idealismo —«el mundo es la totalidad de mis ideas, de mis sueños»—, lo cual desemboca en el escepticismo, que es tan metafísico como el realismo y como la negación del realismo. Hemos visto que para Popper, a diferencia de los neopositivistas, los enunciados de la metafísica no son, *per se*, sin sentido; el criterio de demarcación de las ciencias empíricas no es este, sino la falsabilidad o no falsabilidad. Los enunciados metafísicos para Popper tienen o pueden tener sentido si son razonables, solo que acerca de ellos no podemos emitir juicios definitivos de verdad o falsedad. Son sintéticos —salvo los que pertenecen a la lógica, que son analíticos—, pero su no falsabilidad impide incorporarlos a la ciencia empírica, lo que está de acuerdo con su definición, ya que la metafísica se define como *no empírica*. Ahora bien, concluye Popper, el idealismo es irrefutable, del mismo modo que lo es el realismo. «De la irrefutabilidad del idealismo se sigue la indemostrabilidad del realismo y viceversa». Es entonces con estas bases conceptuales que enfrenta el problema:

El argumento lógico de Hume contra la inducción simplemente no atañe directamente a nuestra aserción metafísica de que existen regularidades en la naturaleza. No obstante, es perfectamente cierto que tendremos que defender esta aserción metafísica contra Hume. Pero no contra su *lógica*; más bien contra su *metafísica*. (Popper, 2011, I, p. 116)

Tenemos así dos ideas metafísicas contrapuestas, que son en sí mismas irrefutables. Una deriva del subjetivismo de las ideas de Hume, que Popper, como vimos, resume en que «el mundo son nuestras ideas» y que conduce al escepticismo; la otra es la del realismo metafísico, que afirma que el mundo existe y que presenta regularidades, que son las que hacen posible nuestro conocimiento.

Ambas teorías son indemostrables (y sintéticas) y también irrefutables, son *metafísicas*. Pero hay una diferencia importantísima entre ellas. El idealismo metafísico es falso y el realismo metafísico es verdadero. No *sabemos* esto en el sentido de que $2 + 3 = 5$; es decir, no lo sabemos en el sentido del conocimiento demostrable. Tampoco lo sabemos en el sentido del conocimiento científico contrastable. Pero esto no significa que nuestro conocimiento no sea razonado o razonable. Por el contrario, no hay conocimiento factual que esté apoyado por más argumentos o por argumentos más fuertes (aunque no sean concluyentes). (Popper, 2011, I, pp. 122-123)

Es necesario, ahora, abordar la explicación que en parte dejé en suspenso en el apartado II de este artículo, al considerar el calificativo de *verdad absoluta* que emplea Popper para referirse a la teoría de la correspondencia de Tarski, que relaciona con Aristóteles. En una primera y superficial lectura, el calificativo puede sorprender y prestarse a mala interpretación o a hacerle decir lo que no dijo. En su oportunidad me limité a subrayarlo y a vincularlo a su metafísica, a su realismo metafísico, que acabamos de abordar. La teoría aristotélica de la verdad, también denominada *teoría clásica de la verdad*, tiene dos maneras de ser considerada, y quien la acepta en profundidad acepta ambas —como considero que no es dudoso en el caso de Popper, sobre todo luego de una atenta lectura del primer volumen de su *Post scriptum*—. Una es gnoseológica: se trata de la correspondencia del intelecto con el hecho o el segmento de la realidad que tiene ante sí. La otra es metafísica y supone el realismo, la afirmación de que el mundo existe, que es real, que tiene regularidades y que es, como dice Popper, «lo que hace posible el conocimiento». La primera de estas aplicaciones del concepto (gnoseológica) es la de la ciencia, que en la concepción popperiana es falsable, susceptible de refutación. La segunda no es falsable; es una verdad de razón, que no es demostrable ni experimentable, pero que, sin embargo, está presente en cada avance de la ciencia, avance hacia la verdad, con lo cual este concepto deviene un *factor regulador*.

En una conferencia, años más tarde, refiriéndose al proceso de la ciencia por el cual se sustituyen unas teorías por otras, Popper vuelve sobre esta idea en términos que aportan mayor claridad sobre el significado de verdad como *factor regulador*, y emplea nuevamente estas expresiones de *verdad absoluta* (Popper, 2005b, p. 199).¹⁰ *Verdad absoluta* que es el fundamento del conocimiento, de la ciencia toda; el piso sobre el que anda el conocimiento.

Dije, además, en la sección «La Epistemología y sus implicaciones ontológicas», que Popper, al adherir a este concepto del Estagirita, pensaba en el cosmos o en el universo como asunto filosófico-metafísico. No otro sentido podría darse a aquellas expresiones de *verdad absoluta*, de correspondencia con *la realidad*, y sobre todo sus palabras con las que claramente celebra el hallazgo de una coincidencia o confirmación con los fundamentos de su epistemología y de su filosofía de la ciencia. Recordémoslas: «Así pues, si bien esta teoría ha revolucionado mis tesis sobre la lógica formal y su filosofía, las correspondientes a *la ciencia y su filosofía*, no han sufrido alteración esencial, si bien han quedado más claras».

No es una ocurrencia arbitraria o ligera de mi parte esta conclusión. Es Popper quien sienta plaza en esta perspectiva en el prefacio a la edición inglesa de su *Lógica*:

10 «Por el contrario, al compararlas, tratamos de encontrar la que juzgamos más cercana a la verdad (desconocida). Así, la idea de verdad (*de una verdad absoluta*) desempeña un papel sumamente importante en nuestras discusiones. Es nuestra principal idea reguladora. Aunque nunca podamos justificar la afirmación de haber alcanzado la verdad, podemos a menudo dar buenas razones, o justificación, de por qué se debiera juzgar una teoría más próxima que otra a la verdad».

Los analistas del lenguaje creen que no existen auténticos problemas filosóficos; o que los problemas filosóficos, si es que hay alguno, son problemas de uso lingüístico o del sentido de las palabras. Creo, sin embargo, que, al menos, existe un problema filosófico por el que se interesan todos los hombres que reflexionan: es el de la cosmología, *el problema de entender el mundo —incluidos nosotros y nuestro conocimiento como parte de él—*. Creo que toda la ciencia es cosmología, y, en mi caso, el único interés de la filosofía, no menos que el de la ciencia, reside en las aportaciones que ha hecho a aquella; en todo caso, tanto la filosofía como la ciencia perderían todo sentido para mí si abandonasen tal empresa. (Popper, 2008, p. 21).

El mundo, que es «cosmos y no caos», en cuanto observamos en él regularidades, no es, sin embargo, determinista —como ha quedado claro en el apartado precedente, que es una pieza esencial de la metafísica popperiana—. No solo por la «incompletud de la ciencia» (es imposible conocer todas las leyes y todas las condiciones iniciales dada la infinitud del universo), sino, además y sobre todo, por la presencia del hombre, que actúa sobre el mundo físico y cuya conducta es impredecible.

Si el determinismo es verdad, debería ser posible, en principio, que el físico o el fisiólogo que no sabe nada de música predijera, al estudiar el cerebro de Mozart, los lugares del papel en los que Mozart iba a poner su pluma. (Popper, 1999, p. 51)

Contextualización en la filosofía contemporánea de la epistemología de Popper

Vamos a encuadrar a Popper en la filosofía contemporánea, algo a lo que tal vez él se resistiera. Es cierto que tenía muy claro que la ciencia, y desde luego la filosofía, es un hecho social y que las teorías «son instituciones», pero es que hay buenas razones para pensar que le gustaba la soledad. Sus escasas citas —aunque veremos que, no por pocas, ilustran mucho—, su manera de escribir, siempre explicándose, en ocasiones hasta con cierta exhaustividad, parecen indicar que no quiere que se escudriñe en el origen o la inspiración de su rico pensamiento. Tal vez sea el deseo de despistar —algo instintivo en quienes sufrieron en carne propia la persecución— o quizá la añoranza de las cumbres de su Austria natal, en las que, a buen seguro, echó al vuelo sus primeros pensamientos.

Empiezo situándome en el campo epistemológico: la intuición de los universales y la objetividad de estos. Sabemos que el empirismo, como el positivismo, reduce el conocimiento a experiencias atómicas. Vimos que Popper rechaza con firmeza y con exhaustiva fundamentación esta concepción, pero ¿dónde encuentra fundamento su afirmación de que el conocimiento comienza con teorías? Porque estas son universales, lo que está

fuera de duda en sus extensos desarrollos. Klimovsky, si bien sostiene que las hipótesis no siempre son universales —puede haberlas singulares y pone como ejemplo las que son de uso en la criminología— aclara que Popper, en su método hipotético-deductivo, siempre tiene universales presentes (Klimovsky, 1997, p. 59). Por otra parte, más allá de la universalidad o singularidad de la hipótesis, ya en la observación atómica, en la experiencia singular, está presente el universal, pues vimos que para Popper en esta hay teorías: no es posible observación o experiencia cognitiva sin reducción legiforme. Ahora bien, ¿dónde anclan el fundamento y la legitimidad de la intuición de los universales y su objetividad? Sobre ello nos da una pista muy valiosa en su autobiografía. Entre 1928 y 1929 —en este último año presenta su tesis doctoral en el Instituto Pedagógico de Viena— bullían en él sus críticas al positivismo y al psicologismo inductivista, entonces, dice:

[...] comencé a acentuar mi realismo, mi convicción de que hay un mundo real, y que el problema del conocimiento es el problema de cómo descubrir ese mundo [...] de que si queremos razonar sobre él no podemos partir de nuestras experiencias sensibles [...] sin caer en las trampas del psicologismo, idealismo, positivismo, fenomenalismo y hasta solipsismo —concepciones todas que yo me negaba a tomar en serio. (Popper, 2006, pp. 120-121)

Y fue entonces que comunicó sus inquietudes a Henrich Gomperz, que profesaba en Viena y por el que tenía especial aprecio, quien lo remitió a la lectura de Alexius Meinong, *Sobre suposiciones* (*Über Annahmen*, de 1902), y a propósito de este autor consigna Popper:

[...] asumía implícitamente —como hizo Husserl en sus *investigaciones lógicas* (*Logische Untersuchungen*, 1900, 1901)— que las teorías científicas eran verdaderas. Durante años he comprobado que la gente tenía gran dificultad en admitir que las teorías fuesen, consideradas lógicamente, lo mismo que las hipótesis. (Popper, 2006, p. 129)

Creo que aquí hemos hallado una importante cantera para extraer precioso metal para nuestra investigación.

Estos dos autores —más conocido el segundo por ser el fundador de la fenomenología— tienen en común haber profundizado en una perspectiva cuyo origen está en Franz Brentano (1838-1917), del que ambos fueron discípulos cuando este profesó en Viena. Esta perspectiva fue abierta por Brentano en el campo de la psicología descriptiva, pero Meinong (1853-1920) y Husserl (1859-1938) la hicieron valer en el campo de la epistemología, depurándola de la base psicologista; en el caso de Husserl, con una despiadada crítica al psicologismo en lógica y epistemología, cuya directa influencia en Popper es muy notoria. Brentano —concienzudo estudioso de Aristóteles y acérrimo crítico del idealismo alemán, incluido Kant—, aunque se ocupó más de la psicología, tuvo mayor influencia

en la epistemología y en la filosofía de los valores (García Morente, 2002). A diferencia de los hechos físicos, que meramente nos son dados, los actos psíquicos, según Brentano, *refieren a* un objeto, son intencionales. «Lo que caracteriza todo fenómeno psíquico es lo que los escolásticos de la Edad Media llamaron la presencia (*inexistenz*) intencional [...], relación a un contenido, dirección a un objeto (sin que por ello deba entenderse una realidad), u objetividad inmanente» (Brentano, 1944, p. 102).¹¹ En la representación, cierto objeto es representado; en el juicio, admitido o negado; en el amor, cierto objeto es amado; en el odio, odiado. «Ningún fenómeno físico presenta nada semejante. Podemos entonces definir los fenómenos psíquicos diciendo que son los fenómenos que contienen intencionalmente un objeto en ellos» (Brentano, 1944, p. 102).

Meinong sigue a pie juntillas esta posición: «[...] nadie ignora que este peculiar *estar dirigido hacia algo* le sobreviene al acontecimiento psíquico tan extraordinariamente que induce a conjeturar allí un factor característico de lo psíquico frente a lo no-psíquico» (Meinong, 2008, p. 47). Ahora bien, esto, llevado al conocimiento, tiene un rendimiento extraordinario en manos de este agudo autor. Y vamos a encontrar aquí un sólido punto de apoyo para las teorías y las hipótesis o conjeturas de Popper, no derivadas de experiencias atómicas o reductibles a estas. Ello es posible porque, como destaca Meinong —y hace de ello el centro de su teoría del objeto—, el objeto o los objetos del conocimiento trascienden la realidad, y no solo porque hay objetos ideales, «que no podrían en ningún sentido ser reales»; así, la igualdad y la diversidad, de las que dice que tal vez subsistan entre realidades, pero no son nunca un segmento de la realidad; tampoco el número existe fuera de lo contado, si es que esto último existe, pues también se puede contar lo que no existe (Meinong, 2008, pp. 50-51). Pero no solo porque hay objetos ideales es que el conocimiento trasciende la realidad. Basta pensar en «que cualquier no-existente debe estar en condiciones de proveer de objeto, al menos para aquellos juicios que captan ese no-ser» (Meinong, 2008, p. 54). No puedo extenderme más sobre este autor; lo reseñado es suficiente para otorgar legitimidad epistémica a las hipótesis de Popper, y el recuerdo que de él consigna en su autobiografía indica que fue leído con provecho.

En Husserl la intencionalidad del acto cognitivo fija el objeto al cual se dirige, como unidad ideal. La intuición tanto puede dirigirse a un universal o a un objeto individual concreto, o al «momento» de un universal en el concreto del caso. Así, a la rojez como especie, como universal, o a este rojo en este objeto individual, o al objeto concreto en el cual se da ese rojo. Se trata de tres intuiciones diferentes, cuya diferencia está dada por el *objeto* al que en cada caso se dirige la *intencionalidad* del acto.

11 La versión francesa que traduzco en el texto conserva entre paréntesis la expresión *inexistenz* y agrega una nota al pie que transcribo en castellano: «Nosotros traducimos imperfectamente y en cierta manera convencionalmente *inexistenz* (existencia *en*) por *presencia*. Se ve por el contexto que se trata de la *intento* escolástica». Entiendo que la versión latina que corresponde es *in existere*, 'existir en'.

Mentado es lo universal, la unidad ideal y no estas singularidades, no estos muchos. [...] Reconozco este papel como papel y como blanco y veo con claridad el sentido universal de las expresiones *papel* y *blanco*, sin tener que ejecutar ningunas intuiciones de igualdad, ni comparaciones. [...] Se ve claramente que, sin tener ya la unidad de la especie sería inevitable un *regressus ad infinitum*. (Husserl, 2006, pp. 300-302)

La crítica que hace Husserl de la tradición empirista sobre este punto abarca varios capítulos de su densa obra. Analiza los distintos matices y modalidades de las teorías empiristas de los universales (Locke, Berkeley, Hume, Mill), a partir de lo que llama «la hipótesis psicológica de los universales», que atribuye a Locke, con su famoso *triángulo universal* y la crítica consiguiente de Berkeley y luego de Hume, y que condujo al nominalismo moderno, que niega toda realidad a los universales fuera de la expresión nominal que los nombra o el pensamiento que los piensa. También encara la teoría de la abstracción de John Stuart Mill, que rechaza como un esfuerzo inútil por resolver la unidad de la especie que la concepción psicologista pulveriza. Cita algunos pasajes medulares de la lógica de Mill, así la que transcribo y que rechaza: «*Los nombres de atributos son, en último análisis, nombres de las semejanzas entre nuestras sensaciones* (u otros sentimientos)». A ello contesta Husserl: «cada una de esas semejanzas mienta no el *feeling* (sentimiento) de la semejanza, que es un sentimiento individual y momentáneo, sino el idéntico *uno en lo múltiple* —lo cual presupone lo que había que explicar» (Husserl, 2006, p. 303). Objetos ideales, cuya objetividad lleva a no confundirlos con el acto psíquico que los contiene temporalmente, hecho, este último, real, un aquí y un ahora, no así el contenido, que es un ser ideal. «Dicho de otro modo: no negamos, sino más bien acentuamos que dentro de la unidad conceptual del ser (o, lo que es lo mismo, del objeto en general), existe una diferencia categorial fundamental; de la que justamente nos hacemos cargo al distinguir entre ser ideal y ser real, ser como especie y ser como individualidad» (Husserl, 2006, p. 309).

Encontramos aquí sustento y legitimidad para las leyes de la ciencia natural como reglas universales, tal como lo sostiene la epistemología de Popper. La influencia de estos autores (Meinong y Husserl) se evidencia con claridad meridiana si recurrimos a los escritos de la época en que dice haberlos leído. *Los dos problemas fundamentales de la epistemología*, publicado en inglés en 1975, recoge los manuscritos de los años 1930-1933, en los que el tema central es precisamente el problema de los universales, donde se pronuncia, con extensas consideraciones, por una posición objetivista, en el campo estrictamente epistemológico, que él separa de la consideración psicológica del problema. Rechaza el empirismo en cuanto hace depender el conocimiento de las experiencias singulares, en una palabra, del sensualismo; pero tampoco admite que el racionalismo clásico pueda llevar por sí solo a verdades definitivas acerca de la realidad, esto es, a enunciados sintéticos a priori acerca de esta, incluso mediante la evidencia en sentido cartesiano; siempre, desde luego, con referencia a la realidad, a la naturaleza. Asimismo rechaza el apriorismo de Kant que, si bien admite con el racionalismo los enunciados sintéticos a priori, los reduce a juicios

puramente *formales*, rechazando el apriorismo en los juicios materiales del racionalismo clásico. Popper se ubica en una posición intermedia: «Con el racionalismo sostiene —así define esa posición «intermedia»— que los enunciados más generales (axiomas) de las ciencias de la naturaleza se establecen sin ninguna fundamentación, ni lógica, ni empírica, pero en contraposición al racionalismo no se admiten como *verdaderos* a priori (en nombre de su pretendida evidencia), sino que se formulan como hipótesis (conjeturas), *problemáticas* y provisionales» (Popper, 2012, p. 59). Estas *anticipaciones* —expresión de la que hace uso reiteradamente—, de cuya naturaleza conjetural participan todas las teorías puesto que nunca son definitivas, son objetos universales, intuitos sin previa inferencia de experiencias atómicas. A estas intuiciones de objetos universales prestan apoyo, en cuanto a su validez epistémica, las teorías objetivistas, de Meinong y Husserl.

Ahora bien, ¿qué tienen en común los autores que sustentan la orientación epistemológica de Popper, en cuanto a la intuición y objetividad de los universales, a los que podríamos sumar a G. Frege, quien también distingue los pensamientos como objetos atemporales de los procesos psíquicos que los contienen? Lo común a estos autores es que, dentro de la filosofía contemporánea, afirman concepciones epistemológicas y ontológicas que se apartan del subjetivismo idealista, tanto en su forma empirista, como en el apriorismo kantiano. Todos ellos trabajan en una perspectiva que afirma la reversión de la inversión copernicana que supuso la filosofía idealista. En cambio, el neopositivismo o positivismo lógico, del cual se aparta Popper, hunde sus raíces en el empirismo y en tal sentido resulta una regresión al idealismo subjetivista de la filosofía moderna.

Contextualización de la ontología de los objeto del *mundo 3*

Es un tema tardío en su sistema; recién aparece publicado en su libro *Conocimiento objetivo*, cuya versión inglesa es de 1971, si bien el capítulo que corresponde al tema fue adelantado en una ponencia presentada el 25 de agosto de 1967 en el Tercer Congreso Internacional de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia (Popper, 2010, p. 133). En esta cuestión, las referencias a sus fuentes también están tomadas de su libro autobiográfico, aunque, como veremos, no del todo ajustadas a sus puntos de vista. Reseñaré primero estas referencias, para luego considerar su incidencia y los ajustes o diferencias que Popper introdujo en estos antecedentes. Veamos:

En su *Wissenschaftslehre* Bolzano habló de «verdades en sí mismas» y, más generalmente, de «enunciados en sí mismos» en contradicción a aquellos procesos (subjetivos) de pensamiento por los que un hombre puede pensar, o captar verdades; o, más precisamente, captar enunciados verdaderos o falsos. La distinción del Bolzano [...] me ha parecido siempre de la mayor importancia. (Popper, 2006, p. 292)

Cuando se interroga acerca del estatuto ontológico de los objetos del *mundo 3*, vuelve a hacer referencias de interés para nuestro tema.

Cuando hace unos cuarenta y cuatro años [escribe en 1974], Henrich Gomperz me previno diciéndome que yo era, potencialmente, no solo un realista en el sentido de creer en la realidad de mesas y sillas, sino también en el sentido de Platón, que creía en la realidad de formas e ideas —de conceptos y sus significados y esencias—, no me agradó la sugerencia [...] Pero me he convertido en un realista con respecto al mundo 3 de los *problemas, teorías y argumentos críticos*. [...] Bolzano dudaba, creo yo, del estatuto ontológico de sus enunciados en sí mismos; y Frege, a lo que parece era un idealista, o estaba muy cerca de serlo. También yo, como Bolzano, dudé por largo tiempo, y no publiqué nada acerca del mundo 3 hasta haber llegado a la conclusión de que sus habitantes eran reales; y por cierto tan reales como las mesas y sillas. (Popper, 2006, p. 296)

Como veremos, Popper no interpreta correctamente a estos autores, y tiene, por otra parte, diferencias con ellos, así como con Meinong y Husserl, que en este punto se inscriben en la misma tradición. Por lo pronto, nunca hubieran empleado el término *realidad*, sino *objetividad*, para referirse al estatuto ontológico de estos objetos, lo que en modo alguno es una cuestión terminológica.

Bernhard Bolzano (1781-1848), filósofo, teólogo, lógico y matemático nacido en Praga, en cuya universidad profesó, es conocido sobre todo por los autores en los que ha influido: Brentano, que fue quien lo sacó del olvido; Husserl y Meinong, que lo citan con frecuencia y en temas medulares de sus sistemas, y es notable la influencia en Frege. Además, Bolzano es uno de los inspiradores —tal vez el primero— del proceso de despsicologización de la lógica que tuvo lugar a fines del siglo XIX, con epicentro en Austria y Alemania, proceso en el que participaron los autores mencionados. La obra que interesa para nuestro tema es precisamente la que cita Popper, *Wissenschaftslehre* (*Teoría de la ciencia*), voluminoso tratado de cuatro densos volúmenes. He accedido a dos recopilaciones de esta obra: una en inglés (1972), que traduce del alemán una selección dirigida epistolarmente por propio Bolzano, inédita en la vida de este, que resume la obra originaria publicada en 1837, y otra en francés (2011), que traduce del alemán una compilación hecha por Federich Kambartel de las partes medulares de la *Teoría de la ciencia*. De la lectura de estas obras no se saca la conclusión de que Bolzano tuviera dudas acerca del estatuto ontológico de los objetos que aquí consideramos. A fin de dar una idea concisa de su pensamiento en lo que a estos concierne, tomaré un pasaje del artículo que Ferrater Mora le dedica:

Las proposiciones en sí son la materia —materia lógica— del pensamiento (*Wissenschaftslehre*, 122). Puede decirse que las proposiciones en sí son como puras esencias —bien que no necesariamente platónicas—; su modo de ser es

objetivo y hasta puede decirse que es *un objetivo* en el sentido que le dio Meinong a este término. Junto a las proposiciones en sí, Bolzano examinó las *representaciones en sí*, pero no exigen tampoco en principio un sujeto pensante, con lo cual el vocablo *representación* no debe ser interpretado en sentido psicológico, sino lógico-epistemológico. (Ferrater Mora, 2004, p. 404)

Esta cita creo que resume muy bien el pensamiento de Bolzano en lo que aquí nos interesa. Solo agregaré, para aclarar más el punto, basándome en la lectura de las recopilaciones que referí *supra*, que la «representación en sí» u «objetiva», como también la denomina, no se confunde con el objeto al cual refiere la representación, que tanto puede ser algo existente en el tiempo y el espacio como no existente; así, una figura geométrica o el teorema de Pitágoras (Bolzano, 2011, p. 147). Pero tampoco se confunde con el acto psicológico que la contiene; este acto puede multiplicarse sin que aquella se altere en su unicidad: «Ello no ocurre en la representación *objetiva* o *representación en sí*, [...] del hecho de que uno, dos, tres o más seres la piensen, no se multiplica como las representaciones subjetivas que le corresponden. De ahí la denominación: *objetiva*» (Bolzano, 2011, p. 145). Afirma de modo concluyente —lo que disipa cualquier duda acerca del estatuto ontológico de estos objetos— que «la representación en sí no es nada existente» (Bolzano, 2011, p. 148). Son objetos lógicos que forman parte de estructuras lógicas, de las «proposiciones en sí», las que son *verdaderas* o *falsas*, calificativos que no son aplicables a las *representaciones*. Pero estas, como aquellas, no son cosas existentes, no están en el tiempo ni el espacio; son objetos que se distinguen del acto psíquico que los contiene y no es posible que se multipliquen si varios seres piensan el mismo objeto. «Yo creo poder sostener no solo la *objetividad* de este concepto, sino también la necesidad de introducirlo en lógica» (Bolzano, 2011, p. 150).

Gottlob Frege (1848-1925) trabaja mucho la distinción entre lo que es pensamiento como contenido del pensar, y el hecho psíquico, temporal, del pensar que *capta* el pensamiento. «El pensamiento no pertenece ni a mi mundo interior, como representación, ni tampoco al mundo exterior, al mundo de las cosas perceptibles de los sentidos» (Frege, 1998b, p. 221). «Entiendo por pensamiento no el acto subjetivo del pensar, sino su contenido objetivo, que es capaz de ser propiedad común de muchos» (Frege, 1998c, p. 91). Las *representaciones* como acto psíquico no pueden ser vistas como los objetos del mundo exterior. No pueden ser tocadas ni vistas; son interiores, íntimas, pertenecen a alguien y en sí mismas son intransferibles, pero hay dos caracteres que las hacen reales: *están en tiempo*, están ahora, pero, así como están, dejan de estarlo, no bien la atención del sujeto se centra en otra cosa o se distrae, porque —y esta es la segunda característica esencial de su realidad— *requieren un portador*. Son *temporales* y requieren un *sujeto portador*, aunque no sean visibles, ni tangibles, como los objetos físicos. Pero el pensamiento en sí mismo se distingue del acto psíquico que lo contiene o puede contenerlo; no es posesión de nadie y, si es comunicado, no se multiplica según el número de personas que lo capten. De lo contrario, habría que concluir que hay tantos *doses* como el número de personas

que piensan en el número dos. «Los pensamientos ni son cosas del mundo exterior, ni representaciones. Debe admitirse un tercer reino» (Frege, 1998b, p. 212). Hasta aquí Popper coincide con Frege, en cuanto sostiene la independencia, autonomía y atemporalidad del pensamiento. Donde se produce la disonancia es cuando dice que son «reales, como mesas y sillas». Frege, como Meinong, Husserl y Bolzano, hablan de objetividad. Solo podríamos salvar la diferencia si pensamos que esta grosera impropiedad no es más que una metáfora, sobre todo si tenemos presente que Popper afirma que son atemporales.

Hay coincidencia, no solo en la independencia de los pensamientos en sí y en la atemporalidad; también en la atemporalidad de su valor de verdad (verdaderos o falsos). Me refiero, desde luego, a los pensamientos aseverativos (no entran los ruegos, deseos, interrogaciones, etcétera). Ya vimos (sección «El realismo metafísico») la posición de Popper. Para Frege el *valor de verdad* de un pensamiento, ya sea de un nombre o de una oración asertiva, es su referencia; son solo dos: verdadero o falso; no hay otros valores de verdad (Frege, 1998c, pp. 91-93). Y la verdad y falsedad son atemporales, «ese pensamiento, cuando es verdadero, no lo es hoy o mañana, sino atemporalmente verdadero. De este modo en el *es verdadero* no se refiere al presente del que habla, sino que es, si se me permite la expresión, un tiempo de la atemporalidad» (Frege, 1998b, pp. 91-93).

En cuanto a los números, la idea de Popper no coincide con Frege. Hace este dos refinamientos conceptuales, el primero de los cuales es compatible con Popper, pero no así el segundo, como veremos: 1) El primero refiere a la diferencia entre el signo aritmético trazado en el papel y el número como objeto representado por el signo. «Las figuras que llamamos *signos numéricos* —dice Frege— tienen por el contrario, propiedades físicas o químicas que dependen del medio utilizado para escribirlas». Esta distinción es aceptada por Popper, y el signo en este caso pertenece al mundo físico, al *mundo 1* de su división tripartita. 2) El segundo resulta de la distinción del número como *objeto genuino* de toda *referencia* numérica. Veamos las siguientes reflexiones de Frege que aclaran el punto: «Quizá se está hablado de una definición; pero no hay ninguna definición que sea creadora en el sentido de dotar a una cosa de propiedades que no tenga de antemano, si exceptuamos esta: la de expresar y designar aquello de lo que, en virtud de la definición, es un signo» (Frege, 1998a, pp. 57-58). Y ejemplifica: «Hay que distinguir sentido y referencia. “2^a” y “4 × 4” tienen ciertamente la misma referencia, es decir, son nombres propios del mismo número, pero no tienen el mismo sentido» (Frege, 1998a, p. 64). Los números, en sí mismos, no son creaciones nuestras. Sí lo son los sistemas de numeración (decimal, binario, etcétera), estructuras culturales como el lenguaje, no así los números a los que refieren. Ahora bien, los números o, más bien, la ciencia de ellos, la aritmética, tiene leyes que tal vez —Frege lo intentó— se reduzcan a la lógica, pero, sea así o no, lo cierto es que estas leyes son aprioricas. No son *creación de los números*, ni nuestras por haber inventado los números.

Salvando estas diferencias, se advierte que Popper en parte coincide y en parte se acerca a una perspectiva ontológica y epistemológica en la que convergen en aspectos

medulares Bolzano, Frege, Meinong, Husserl y quienes les siguen en el continente europeo y en Hispanoamérica.

Tal vez el lector se pregunte: ¿Por qué durante tantos años retuvo en silencio esta idea del mundo 3, que «siempre le había parecido de la mayor importancia»? ¿Qué razón tuvo para mantenerla *in pectore* por tanto tiempo? Dice que no lo hizo hasta estar convencido de la realidad de los habitantes del mundo 3. ¿Será que el juicio de Gompers, que «no le agradó», lo convenció o lo puso en duda? ¿O será que primó una razón estratégica, ya que hubiera sido un plato difícil de digerir para sus colegas positivistas y empiristas lógicos del ambiente académico en que le tocó actuar? No estamos en condiciones de preguntárselo, pero, si así fuera, no dudamos en perdonarlo, habida cuenta de que se batió contra una cruzada antimetafísica.

Una digresión: sobre el antiesencialismo

En varios pasajes de su extensa obra, Popper se define como *antiesencialista* (Popper, 2006, sección 7; 2008, p. 502; 1999, II, p. 157, 182; 2011, I, p. 175-179; 2010, pp. 234 ss.) y menciona, por lo menos en una ocasión (Popper, 2006, p. 32), a Husserl como opuesto a su concepción en este punto. Interesa aclarar qué entiende por esencialismo o antiesencialismo, sobre todo porque, como hemos visto, en su epistemología es coincidente con algunos conceptos del fundador de la fenomenología. Veamos cómo se explica:

La doctrina que he denominado *esencialismo* sostiene que la ciencia debe buscar explicaciones últimas en términos de esencias; si podemos explicar el comportamiento de una cosa en términos de su esencia —de sus propiedades esenciales—, entonces no puede plantearse ninguna cuestión ulterior (excepto, quizá, la cuestión teológica del Creador de las esencias). [...] Yo no creo en la doctrina de la explicación última [...] Mantengo que toda explicación puede ser más explicada por una teoría de mayor universalidad. (Popper, 2011, pp. 175-176)

Y agrega en otro lugar:

Una vez que renunciamos a la teoría de la explicación última, nos damos cuenta de que siempre podemos continuar preguntando *¿por qué?* Las preguntas de *por qué* nunca llevan a una respuesta última. (Popper, 1999, II, p. 182)

Como vemos, esta postura que nuestro autor denomina *antiesencialismo* se desliza en el campo epistemológico y no ontológico; pertenece al conocimiento de la realidad y no a esta última, que, según tenemos visto, para Popper es trascendente al conocimiento, que este «descubre» avanzando críticamente sobre ella. Ahora bien, así situados en el

ámbito epistémico, sin mengua de la coherencia que guarda Popper con su sistema, entiendo que la crítica no alcanza a Husserl. Desarrollando el concepto de *intencionalidad* que Brentano toma de la escolástica (véase sección «Contextualización en la filosofía contemporánea de la epistemología de Popper»), Husserl opone dos momentos en el proceso cognitivo: a) la *intención significativa* que *tiende* al objeto, y b) el *cumplimiento intuitivo*, objetivante o contenido *impletivo*¹² del acto (Husserl, 2006, I, p. 251). Este cumplimiento puede darse en el mismo acto del significar, o desplazado en el tiempo, o simplemente quedar abierto (emplea Husserl la metáfora de la letra girada, que puede o no ser pagada). El conocimiento supone la reunión de estos dos momentos. Ahora bien, en la sección 1.^a de la Investigación Sexta (*Las intenciones y los cumplimientos objetivantes. El conocimiento como síntesis de cumplimiento y sus grados*), admite y se extiende sobre los grados del conocimiento y los avances y frustraciones, lo cual disipa la objeción de Popper (Husserl, 2006, II, pp. 645 ss.).

En cuanto a la idea de esencia en Aristóteles y si esta resulta cuestionada en la opinión de Popper, no corresponde considerarlo porque él no entra en ello. Por otra parte, el concepto de *esencia* acuñado por Aristóteles ha sido un cruce de caminos en la filosofía a lo largo de dos mil quinientos años y ha dado lugar a disensiones profundas en cuanto a su alcance y significado. No obstante, me atrevo a arriesgar que el concepto de esencia como *quididad*, aquello que hace que algo sea lo que es, resulta por lo menos dudoso que suponga, en el gran Estagirita, clausura epistémica de investigación ulterior, él que sostuvo «los hombres —ahora y desde el principio— comenzaron a filosofar al quedarse maravillados ante algo» (Aristóteles, 2011, 982b 13).

Ahora bien, ubicados en el campo estrictamente epistemológico, el «antiesencialismo» parece resultar una superflua o redundante reafirmación del valor hipotético o conjetural de las teorías científicas por las que aboga Popper. Reafirma su posición contraria al nominalismo lingüístico o filosofía del lenguaje, cuyas posiciones rechaza, en ocasiones con visible mal humor. Esta perspectiva está claramente abordada en su autobiografía. Formula la reflexión a partir de un consejo de su padre (un abogado vienés), quien le advertía sobre el error de dejarse llevar por las cuestiones de palabras y la necesidad de atenerse a los hechos:

En lo que sigue me referiré a estas líneas de autoadvertencia como una *exhortación al antiesencialismo*. Aparte de la referencia a teorías e hipótesis, que verosímilmente son de fecha mucho más tardía, esta exhortación no puede situarse muy lejos

12 En nota al pie de página los traductores, Manuel García Morente y José Gaos, aclaran: «Formamos la palabra *impletivo*, derivándola del latín, *implere* (llenare, cumplir). Significamos con esta voz: lo que cumple o llena la intención significativa. Sentido impletivo es, pues, el que cumple o llena la intención significativa de la expresión».

de una articulación de los sentimientos que yo abrigaba cuando tomé conciencia por primera vez de la trampa tendida por las preocupaciones y querellas sobre las palabras y sus significados. Aún sigo pensando que este es el camino más seguro para la perdición intelectual: el abandono de los problemas reales por mor de los problemas verbales. (Popper, 2006, p. 30)

Es en este encuadre del nominalismo lingüístico y con cita del texto a que hago referencia, que Ferrater Mora ubica el antiesencialismo de Popper (Ferrater Mora, 2004, p. 1075).

El legado

Ahora bien, estas consideraciones acerca de las fuentes de inspiración —o, tal vez, convergencias y coincidencias— relativas a la epistemología de Popper y a la ontología de los objetos del denominado *mundo 3*, ¿es todo lo que se puede esbozar acerca del contexto filosófico de su pensamiento y de su significación en la filosofía contemporánea? Entiendo que no, que lo más importante es su metafísica, lo que constituye su principal aporte y que está destinado a perdurar, en cuanto supone reasentar la ciencia sobre sus fundamentos filosóficos: el *realismo metafísico*, así calificado en su primera obra (1934). Al poner como fundamento último del conocimiento científico y del conocimiento en general la afirmación de que «el mundo existe y tiene regularidades» —concepto que pertenece a la *filosofía primera*—, Popper entronca con el realismo aristotélico.

Se trata de una idea tan antigua como la filosofía, pero lo importante es que en esta oportunidad haya venido del seno de la epistemología científica, cuando esta estaba dominada por el positivismo y el empirismo lógico. Desde luego que no es una postura que sea aceptada pacíficamente y sin controversia. Hace ya medio siglo que, de signo contrario, se abre camino una nueva epistemología, que en líneas muy generales se puede calificar de relativismo historicista con recaídas en el pragmatismo. Tomas S. Kuhn (1922-1992), «el más popular de los *nuevos epistemólogos*, aunque quizá no el más ingenioso», según lo caracteriza Klimovsky (1997, p. 357), se ubica en el centro de esta tendencia; introdujo como estructura disciplinar de la ciencia el concepto de *paradigma*, que define, no sin ambigüedad, «logros científicos universalmente aceptados que durante algún tiempo suministran modelos de problemas y soluciones a una comunidad de profesionales» (Kuhn, 2007, p. 50). Pues bien, en uno de sus últimos escritos, este autor ha sido muy preciso en ubicar en el centro del debate epistemológico la cuestión que he considerado medular en el pensamiento de Popper:

Aunque la racionalidad y el relativismo están implicados de alguna manera, lo que está en cuestión fundamentalmente es más bien la teoría de la verdad como correspondencia, la noción de que la meta, cuando se evalúan leyes o teorías

científicas, es determinar si se corresponde o no con el mundo externo, objetivo. Yo estoy convencido de que esta es la noción que, en una forma absoluta o probabilística, debe desvanecerse junto con el fundamentalismo. Lo que la remplace todavía requerirá una concepción fuerte de la verdad, pero no, excepto en el sentido más trivial, la verdad como correspondencia. (Kuhn, 2001, p. 119)

Para este autor, la respuesta a la pregunta de si un enunciado es verdadero o falso es *lexicodependiente* (Kuhn, 2001, p. 124).

Como vemos, el tema está en el tapete, pero viene muy al caso traer el testimonio de un epistemólogo más reciente y de notable predicamento para corroborar esta conclusión: Ian Hacking (1934), crítico de Popper y también de Kuhn, de quien dice que su libro *La estructura de las revoluciones científicas*, publicado en 1960, «inspiró una crisis de racionalidad» en la filosofía científica (Hacking, 1996, pp. 20-21). Decididamente pragmatista —«soy un realista sobre la base más pragmática» (Hacking, 1996, p. 20)—, se ubica en la tradición del pragmatismo estadounidense (Peirce, W. James, J. Dewey). Establece como base de su filosofía de la ciencia la distinción entre «el realismo de las teorías y el realismo de las entidades»; es en estas últimas en las que él cree, y sostiene que lo que nos obliga a creer que existen no es la experimentación, sino «la *manipulación* de un ente, para hacer experimentos en algo diferente» (Hacking, 1996, p. 292). «Son herramientas, instrumentos para hacer y no para pensar» (Hacking, 1996, p. 291). Pues bien, este autor, que como vemos está muy lejos de Popper, dice algo que confirma el punto de vista que vengo sosteniendo en este parágrafo. Comienza su libro más conocido, publicado en 1983, diciendo estas palabras, muy significativas al respecto: «La racionalidad y el realismo son los dos temas principales de los filósofos de la ciencia contemporáneos» (Hacking, 1996, p. 11).

Popper, de ello estoy convencido, contribuyó de modo decisivo a colocar en el centro de la filosofía científica la cuestión del fundamento metafísico de la ciencia. Unos la aceptan, otros la rechazan o pretenden relegarla, pero unos y otros de ella se ocupan, y tengo para mí que con creciente interés.

Referencias bibliográficas

- ARISTÓTELES (2011). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- AYER, A. J. (1993). *El positivismo lógico*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BERKELEY, G. (1995). *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*. Barcelona: Altgaya.
- BOLZANO, B. (2011). *Théorie de la science* (recopilación de Friederich Kambartel). París: Gallimard (versión en inglés: *Theory of science*, Los Ángeles, University of California Press, 1972).

- BRENTANO, F. (1944). *Psychologie du point de vue empirique*. París: Montaigne.
- (2002). *El origen del conocimiento moral*, trad. Manuel García Morente, estudio preliminar de Juan Miguel Palacios, Madrid: Tecnos.
- CARNAP, R. (1933). «La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje». En A. J. AYER (1993). *El positivismo lógico*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 66-87 (publicado originalmente en *Erkenntnis*, órgano oficial del Círculo de Viena).
- FERRATER MORA, J. (2004). *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Ariel.
- FREGE, G. (1998a). «Función y concepto». En *Ensayos de semántica y filosofía de la lógica* (recopilación de Luis M. Valdez Villanueva). Madrid: Tecnos.
- (1998b). «El pensamiento: una investigación lógica». En *Ensayos de semántica y filosofía de la lógica* (recopilación de Luis M. Valdez Villanueva). Madrid: Tecnos.
- (1998c). «Sobre sentido y referencia». En *Ensayos de semántica y filosofía de la lógica* (recopilación de Luis M. Valdez Villanueva). Madrid: Tecnos.
- GARCÍA MORENTE, M. (2002). «Presentación». En FRANZ BRENTANO. *El origen del conocimiento moral*, trad. Manuel García Morente, estudio preliminar de Juan Miguel Palacios. Madrid: Tecnos.
- HACKING, I. (1996). *Representar e intervenir*. México: Paidós.
- HUME, D. (2008). *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Tecnos.
- HUSSERL, E. (2006). *Investigaciones lógicas*. Madrid: Alianza.
- KLIMOVSKY, G. (1997). *Las desventuras del conocimiento científico. Una introducción a la epistemología*. Buenos Aires: AZ.
- KUHN, T. S. (2001). *El camino desde La estructura. Ensayos filosóficos*. Barcelona: Paidós.
- (2007). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- MEINONG, A. (2008). *Teoría del objeto y presentación personal*. Madrid: Miño y Dávila.
- MUNGUÍA, S. S. (2006). *Nuevo diccionario etimológico latín-español*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2006.
- NEURATH OTTO (1932). «Sociología en fisicalismo». En A. J. AYER, *El positivismo lógico*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 287-322 (publicado originalmente en *Erkenntnis*, órgano oficial del Círculo de Viena).
- POPPER, K. (1999). *El universo abierto. Un argumento a favor del indeterminismo*. *Post scriptum*, vol. II. Madrid: Tecnos.
- (2005a). *El mito del marco común*, Barcelona: Paidós.
- (2005b). «Modelos, instrumentos y verdad». En KARL POPPER. *El mito del marco común*, Barcelona: Paidós.
- (2005c). «La racionalidad de las revoluciones científicas». En KARL POPPER. *El mito del marco común*, Barcelona: Paidós.
- (2006). *Búsqueda sin término. Una autobiografía intelectual*, Madrid: Alianza.
- (2008). *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Tecnos.

- (2010). *Conocimiento objetivo*, Madrid: Tecnos.
 - (2011). *Realismo y el objetivo de la ciencia. Post Scriptum a la Lógica de la investigación científica*, vol. I. Madrid: Tecnos.
 - (2012). *Los dos problemas fundamentales de la epistemología*. Madrid: Tecnos.
- WITTGENSTEIN, L. (2002). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid: Alianza.