

SECCIÓN DE OBRAS DE FILOSOFÍA

EL ANÁLISIS FILOSÓFICO EN AMÉRICA LATINA

JORGE J. E. GRACIA • EDUARDO RABOSI
ENRIQUE VILLANUEVA • MARCELO DASCAL

EL ANÁLISIS FILOSÓFICO EN AMÉRICA LATINA



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición, 1985

21001

A53

M. 385796

BIBLIOTECA CENTRAL
U. N. A. M.

D. R. © 1985, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA, S. A. DE C. V.
Av. de la Universidad, 975; 03100 México, D. F.

ISBN 968-16-1339-2

Impreso en México

Pues si alguien compone y une en el entendimiento lo que la naturaleza no tiene unido, nadie ignora que eso es falso, como si alguien uniera en la imaginación caballo y hombre y construyera un centauro. Pero si lo hace por división y abstracción, la cosa no sería como la idea. No obstante la idea no sería falsa en lo más mínimo.

BOECIO, *Segundo Comentario a la "Isagoge" de Porfirio*, lib. I;
PL 64, 84.

BC. 4114948

PRÓLOGO

Los historiadores de la filosofía latinoamericana han prestado poca atención al desarrollo del análisis filosófico en América Latina. Dos pueden ser las razones de tal abandono: Primero, se han concentrado principalmente en el estudio del periodo formativo del desarrollo filosófico, particularmente en el estudio de los llamados "fundadores" de la filosofía latinoamericana. Y, segundo, hasta hace poco, el análisis filosófico no fue una corriente digna de atención en la América Latina. Es verdad que algunos filósofos latinoamericanos se interesaron, desde muy temprano, en la obra de filósofos como Moore y Russell, en la de aquellos que pertenecieron al Círculo de Viena y en la de otras figuras importantes del movimiento analítico. Pero éstos fueron casos aislados que carecieron del esfuerzo continuado y el fundamento suficientemente amplio que hubiera sido indispensable para tener un efecto importante en el desarrollo de la filosofía latinoamericana. Hoy la situación es otra. No sólo hay muchos filósofos que realizan su actividad dentro de la tradición analítica, sino también varias revistas e institutos dedicados al modo analítico de filosofar. Resulta apropiado, por lo tanto, el publicar una colección de artículos que introduzcan al lector al material analítico más representativo producido hasta ahora. Además, no sólo es apropiado, sino también necesario, ya que la mayoría de la literatura publicada hasta el momento está diseminada en varias revistas, algunas de difícil acceso. Por otra parte, no todo lo publicado es característico de lo mejor que se ha producido y del potencial que esta perspectiva tiene en la América Latina; la mayoría de las publicaciones son simplemente el resultado de un esfuerzo por absorber ideas ya propuestas en otros lugares, careciendo, por ende, de la originalidad suficiente para que se tomen como contribuciones importantes a la filosofía. El propósito de esta colección es, entonces, no sólo presentar al lector una corriente filosófica vital en la filosofía latinoamericana contemporánea, sino también dar a conocer algo de lo que a juicio de los editores es el mejor material que ha producido el análisis filosófico en la América Latina hasta la fecha.

El criterio usado en el proceso de selección tuvo poco que ver con periodos o temas. El análisis filosófico es una corriente nueva y, por consiguiente, la mayoría de los que participan en ella son filósofos jóvenes o a lo más maduros; sólo unos pocos pasan de los sesenta años. Además, en lugar de establecer límites artificiales en lo temático o lo temporal, decidimos empezar con una lista provisional de los autores que habían consistentemente producido y que todavía están produciendo un material de tipo analítico,

para después seleccionar de sus escritos los que nos parecieran mejores y más apropiados para una colección de este tamaño y con este propósito. No todos los autores incluidos, sin embargo, pueden o aceptarían ser clasificados como filósofos analíticos. Algunos dirían —con razón— que la orientación filosófica de algunos o aun de muchos de sus trabajos publicados no es analítica. No obstante, todos los autores que aquí se incluyen han contribuido hasta cierto punto al desarrollo y la divulgación del análisis filosófico. En general, excluimos tanto trabajos muy extensos o técnicos, así como aquellos cuyo fin principal es la exposición o crítica de la postura de otros autores. Buscamos estilo claro, originalidad y accesibilidad a una audiencia filosófica amplia.

La selección se hizo bajo la dirección general de Jorge J. E. Gracia, a quien se debe la idea de publicar un volumen como éste, y quien además coordinó los esfuerzos de los editores, mantuvo la comunicación entre ellos y formuló y preservó la perspectiva general del volumen. Los editores se responsabilizaron por áreas geográficas predeterminadas; no obstante, también cooperaron entre sí en la selección de los diversos artículos. Eduardo Rabossi, en particular, trabajó estrechamente con el editor general en la selección de los artículos y la formulación de criterios.

Para facilitar la comprensión de la conexión entre los trabajos de los autores seleccionados, y el marco ideológico en que se desarrollan, éstos se clasificaron en cinco grupos de acuerdo con el país o el área geográfica donde residen. Los filósofos de la Argentina, México y Brasil constituyen los tres primeros, ya que en estos países es donde se ha dado el mayor número de filósofos analíticos. El cuarto grupo comprende autores del resto de la América Latina y el quinto incluye a los filósofos latinoamericanos que trabajan en los Estados Unidos y Canadá. Los artículos están ordenados alfabéticamente de acuerdo con el apellido de los autores. Una breve introducción que estudia el desarrollo del análisis filosófico en la respectiva región y que presenta algunas de las ideas de los textos incluidos precede cada grupo de artículos. Una introducción general al principio presenta una corta descripción del análisis filosófico y resume su situación actual en la América Latina.

La preparación de un volumen como éste implicó extensas consultas, no sólo entre los que participaron en su preparación y aquellos cuyos trabajos se incluyen en él, sino también con otros que por su interés en la filosofía latinoamericana o su conocimiento del análisis filosófico, pudieron aconsejar a los editores. Agradecemos a todos ellos su colaboración, pero en particular deseamos mencionar a Risieri Frondizi, Alberto Cordero, Teresa Salas, Oscar Martí, Ezequiel de Olaso, Iván Jaksic y Eloy Neira.

INTRODUCCIÓN

I. EL ANÁLISIS FILOSÓFICO

Uno de los problemas más difíciles que encara el filósofo analítico o aun el historiador del movimiento analítico es la caracterización del análisis. Pues, una vez que esta cuestión se plantea, se vuelve más y más difícil encontrar una solución satisfactoria, dado que la mayoría de los filósofos analíticos difieren sustancialmente en sus opiniones no sólo sobre asuntos filosóficos fundamentales, sino aun, y quizás en particular, sobre lo que el análisis es o supone ser en sí mismo. En efecto, desde un punto de vista no histórico, es difícil encontrar algo que haya sido aceptado uniformemente por todos, o que haya sido común a todos los llamados "filósofos analíticos". No parecen tener en común nada más que un cierto aire de familia, como diría Wittgenstein.¹ Pero entonces surge un problema: si no se encuentra un grupo de características comunes, ni siquiera una característica en que todos participan, ¿cómo se puede distinguir al grupo analítico de otras tradiciones filosóficas?

Los problemas filosóficos e históricos tan complejos que esta cuestión implica ocuyen su investigación adecuada y aun superficial en un ensayo introductorio como el presente. Nos contentaremos con una tarea más restringida, o sea la presentación de algunas de las ideas y actitudes que dieron origen al movimiento. Confiamos que esto muestre por lo menos algunos de los supuestos básicos del análisis filosófico y que esto sea suficiente para indicar la dirección a seguir si se deseara completar la caracterización del movimiento. Ayudará también a descubrir las semejanzas y diferencias entre las condiciones que lo originaron en Europa y las condiciones que hicieron que algunos filósofos lo adoptaran en la América Latina. Sin embargo, dadas las limitaciones de espacio que se nos han impuesto, la tarea de descubrir tales semejanzas y diferencias habrá que dejarla para otra ocasión.²

Lo que se conoce hoy como "análisis filosófico" es un movimiento que se originó en la actividad y las reflexiones filosóficas de Bertrand Russell y G. E. Moore en Inglaterra y de los miembros del Círculo de Viena en Austria. Los dos filósofos ingleses en particular reaccionaron en contra de los excesos de la filosofía posthegeliana, aunque la reacción tomó dife-

¹ No he sido el primero en describir esta característica común de los filósofos analíticos como un cierto aire de familia. Véase, E. Rabossi, *La filosofía analítica y la actividad filosófica* (Buenos Aires: CNICT, 1972), p. 4.

² He tratado de identificar algunas de éstas en el contexto latinoamericano en "Philosophical Analysis in Latin America", *History of Philosophy Quarterly* 1 (1984).

rentes derrotados, y los miembros del Círculo de Viena lo hicieron en contra de las teorías metafísicas de algunos de sus compatriotas. En efecto, de acuerdo con sus propósitos explícitos, es poco lo que uno podría esperar que tuvieran en común. No obstante, de alguna manera, si no en puntos de vista, por lo menos en la forma en que procedieron a presentarlos y en los problemas que les interesaban crearon una base común en que se desarrolló el diálogo y se fundó una tradición.

El valor relativo de las ideas de los participantes en el movimiento es un asunto problemático y marginal a nuestra tarea presente. Lo que nos importa aquí es la contribución básica que cada uno de estos individuos o grupos hizo al movimiento. Tampoco es necesario que hagamos un bosquejo del desarrollo de este movimiento desde su origen hasta el presente o que nombremos todos los filósofos que han participado en él. Para nuestros propósitos será suficiente que indiquemos algunas ideas y actitudes básicas que contribuyeron a la formación de esta tradición, aun cuando algunas de esas ideas y actitudes fueron abandonadas más tarde.

A) G. E. Moore

Si se buscara nombrar el filósofo más representativo del movimiento en su origen estoy seguro que la mayoría escogería a G. E. Moore. Su efecto en el curso del movimiento analítico fue enorme. No obstante, este efecto parece haber sido más de personalidad que de opinión, pues no fueron tanto las conclusiones a que llegó, algunas de las cuales fueron provisionales y luego las descartó, para sorpresa de sus colegas, sino la forma en que llegó a ellas que cambió el curso de la filosofía. Además, sobre la noción misma del análisis, es sólo después que el análisis como movimiento estaba ya consolidado que él intentó aclarar lo que el método implicaba.

Quizá la mejor manera de describir el fin que Moore perseguía sea como la *búsqueda de aclaración* a través del análisis. La búsqueda de aclaración hay que entenderla en el contexto de la confusión que le causaba lo que los otros filósofos decían. A él no le preocupaban en particular los puntos de vista científicos o de sentido común. Encontraba éstos perfectamente claros y aceptables. Lo que le molestaba era lo que decían otros filósofos cuando hablaban sobre el mundo o las ciencias. Lo explica así:

Pienso que el mundo o las ciencias nunca me habrían planteado ningún problema filosófico. Lo que me ha planteado problemas filosóficos son las cosas que otros filósofos han dicho sobre el mundo o las ciencias.³

Uno de los problemas que surge de lo que los filósofos han dicho es que con frecuencia contradicen proposiciones generalmente aceptadas, que, como ex-

³ *The Philosophy of G. E. Moore*, ed. Paul A. Schilpp (Chicago Northwestern University Press, 1942), p. 14.

plica Moore, "sé con certeza que son verdad". Tómese, por ejemplo, el dicho de Kant según el cual no somos capaces de rechazar las dudas o de dar una prueba satisfactoria de la opinión que propone que hay cosas fuera de nosotros. Claro, es evidente que hay algunas cosas sobre las que se puede dudar que sean cosas "que existen fuera de nosotros", pero obviamente hay muchas que, siempre que existan, serían de ese tipo. La prueba de Moore: "Aquí hay una mano; aquí hay otra: por consiguiente hay por lo menos dos cosas que existen fuera de nosotros".⁴

La mejor manera de aclarar el misterio que circunda muchos dichos filosóficos, a juicio de Moore, es a través del análisis. Lo que este método es, sin embargo, y cómo se ha de usar, es una cuestión que se convirtió en un problema serio para Moore. Él, con característica honestidad, fue uno de los primeros que señaló sus deficiencias.

Dos cosas quedan claras sobre el método. La primera es el supuesto según el cual el análisis opera sobre algo complejo cuyas partes o elementos hay que distinguir y cuya relación a esas partes hay que aclarar. La segunda es el hecho de que, aunque el objeto completo del análisis no es una entidad lingüística, el análisis tiene que ver con el lenguaje.

Al fin de su carrera, Moore intentó explicar lo que quería decir con el término "análisis", señalando las condiciones de su uso:

Si tienes que "hacer un análisis" de un *concepto* dado, que es el *analysandum*, has de mencionar como tu *analysans*, un *concepto* tal que a) nadie pueda saber que el *analysandum* se aplica a un objeto sin saber que el *analysans* se le aplica, b) nadie pueda verificar que el *analysandum* se aplica sin verificar si el *analysans* se aplica, c) cualquier expresión que exprese el *analysandum* debe ser sinónima con cualquier expresión que exprese el *analysans*.⁵

Según este punto de vista hay, por ejemplo, cuatro maneras de analizar el concepto de cantante:⁶ 1) "El concepto 'ser un cantor' es idéntico al concepto 'ser un cantante varón'", 2) "La función proposicional 'x es un cantor' es idéntica a la función proposicional 'x es un cantante varón'", 3) "Decir que una persona es un cantor es la misma cosa que decir que una persona es un cantante varón". Y 4) "Ser un cantor es la misma cosa que ser un cantante varón".

Está claro entonces que el fin del análisis filosófico no es el descubrimiento de datos sobre el mundo. Esa parece ser la función de la ciencia. Al análisis le preocupa tan sólo la aclaración de conceptos y proposiciones. Además, esta aclaración implica una división de tales conceptos o proposi-

⁴ *Proof of the External World*, Hertz Annual Philosophical Lecture (Londres: Milford). Citado por G. J. Warnock en *English Philosophy since 1900* (Londres: Oxford University Press, 1958), p. 19.

⁵ "Reply to my Critics", en *The Philosophy...*, p. 663.

⁶ El concepto que Moore analiza es el de *brother*. Este ejemplo no funciona en castellano. Por esa razón lo he sustituido por el concepto de "cantante" que se ajusta a las condiciones requeridas.

ciones en elementos más simples, y se aplica a las expresiones lingüísticas que expresan conceptos o proposiciones.

B) *Bertrand Russell*

Russell, a diferencia de Moore, nunca explicó lo que quería decir con análisis, no obstante algunos lo consideran "el exponente más importante del método".⁷ Además, el fin del análisis era diferente para Russell que para Moore. El último andaba en busca de aclaración; Russell andaba en busca de los elementos básicos de la realidad. Como tal, su búsqueda era, obviamente, metafísica aun cuando rechazaba las opiniones que consideraba exageradas de parte de otros metafísicos, tales como Bradley y los idealistas. Moore, por otro lado, no estaba particularmente interesado en construir una perspectiva sobre la realidad. A decir verdad, nunca sostuvo que la única función de la filosofía fuese la aclaración. Aceptó como legítimo el propósito de otros filósofos de "dar una descripción general de todo el universo",⁸ pero es evidente que él mismo no lo intentó hacer. Los esfuerzos de Russell, al contrario, estuvieron dirigidos fundamentalmente hacia ese fin. Lo que Moore y Russell tenían en común, por otro lado, era que los dos consideraron el análisis como la manera de realizar sus respectivos fines: para Moore, la aclaración de las proposiciones; para Russell, el descubrimiento de los elementos básicos del universo.

Lo que se ha de analizar en la búsqueda por los elementos simples, según Russell, son datos:

Las cosas en este mundo tienen propiedades, y tienen varias relaciones unas con otras. El que tengan estas propiedades y relaciones son *datos*, y las cosas, sus cualidades y relaciones claramente son en algún sentido u otro elementos de los datos de que ellas tienen esas cualidades o relaciones. El análisis de cosas aparentemente complejas... se puede reducir de muchas maneras, al análisis de datos que son aparentemente sobre esas cosas. Por lo tanto, nuestra consideración del problema de la complejidad debe comenzar con el análisis de *datos*.⁹

Los datos, entonces, constituyen el objeto del análisis, pero, ¿cómo se llega a ellos? El procedimiento usado por Russell indica que es a través de proposiciones. Los datos se expresan en proposiciones y son los datos los que hacen que las proposiciones sean verdaderas o falsas. Y la estructura de las proposiciones revela de alguna forma la estructura de los datos. Este punto de vista se presenta claramente en la doctrina de lo que Russell llamó

⁷ Morris Weitz, "Analysis, Philosophical", en *The Encyclopedia of Philosophy*, vols. 1-2 (Nueva York: Macmillan, 1967), p. 97a.

⁸ *Some Main Problems of Philosophy* (Londres: Allen and Unwin, 1953; conferencias desde 1910 a 1911), p. 1.

⁹ *Logic and Knowledge* (Londres: Allen and Unwin, 1956), p. 192.

"proposiciones atómicas", i.e. proposiciones que afirman que una cosa posee una cualidad o relación. Por ejemplo, "Esto es rojo". A cada proposición atómica corresponde un dato atómico. El énfasis de Russell sobre los datos atómicos y sobre el análisis lógico de las estructuras básicas del lenguaje y del mundo le dio su nombre a esta filosofía: *atomismo lógico*.

En este sistema, como es natural, el descubrimiento de la estructura real del lenguaje es muy importante. Esto se lleva a cabo, en parte, mediante la creación de lo que Russell llamó un "lenguaje lógicamente perfecto" que sirve de modelo para desenmarañar los problemas creados por el lenguaje ordinario.¹⁰ El lenguaje perfecto adquiere la forma de una notación en que se construyen fórmulas compuestas basadas en elementos simples, de manera que el valor-verdad del complejo depende solamente del valor-verdad de lo simple. Russell y los que estaban de acuerdo con su punto de vista supusieron que esta notación incorporaba la *esencia* del lenguaje, y que cuando los lenguajes diferían o el lenguaje ordinario parecía diferente, lo que pasaba era simplemente que "el esqueleto esencial se encontraba oculto".¹¹

Quizá el mejor ejemplo del análisis de Russell se encuentra en la aplicación de la teoría de las descripciones. Russell comenzó a preocuparse mucho por ciertas proposiciones y expresiones que niegan la existencia o que tratan de objetos irreales o contradictorios tales como "el círculo cuadrado existe", "el actual rey de Francia", y otras semejantes. El problema planteado por estas proposiciones es que para negar la existencia de un objeto, pareciera necesario proponer en primer lugar al objeto como teniendo ser en algún sentido. Para poder decir que el actual rey de Francia no existe parece que se requiere la existencia en algún sentido del actual rey de Francia. De otra forma, ¿cómo podríamos hablar de él? Pero, si existe, caemos en una contradicción: el objeto existe y no existe al mismo tiempo.

La solución russelliana a este problema es introducir una distinción entre dos tipos de símbolos. Uno es llamado nombre propio. Este es un tipo de símbolo simple tal como "Scott", que designa un individuo. El otro es llamado descripción. Las descripciones son símbolos complejos, tales como "el autor de *Waverley*"; no designan individuos directamente y son por lo tanto incompletos. El significado de las descripciones sólo se da en un contexto, lo cual quiere decir que no se refieren a una entidad actual como es el caso de "Scott". Luego, el análisis se aplicará a los símbolos complejos que son completos, o sea, a las proposiciones tales como "Scott es el autor de *Waverley*" y no a los símbolos complejos incompletos tales como "el autor de *Waverley*". El análisis que Russell ofrece de esta proposición en particular es el siguiente:

- 1) "x escribió *Waverley*" no es siempre falsa;

¹⁰ *Ibid.*, p. 198.

¹¹ Warnock, *op. cit.*, p. 38.

- 2) "si x y y escribieron *Waverley*, x y y son idénticos" es siempre verdadera;
- 3) "si x escribió *Waverley*, x era Scott" es siempre verdadera.

Estas tres proposiciones traducidas al lenguaje ordinario dicen:

- 1) por lo menos una persona escribió *Waverley*;
- 2) a lo menos una persona escribió *Waverley*;
- 3) el que escribió *Waverley* fue Scott.¹²

Este análisis revela, según Russell, que la simplicidad de la proposición "Scott era el autor de *Waverley*" es especiosa y que la descripción "el autor de *Waverley*" no nombra ninguna cosa real. Lo mismo pasa con otras expresiones problemáticas tales como "el actual rey de Francia" o "círculo cuadrado". Es evidente, además, que lo que ha desorientado a los filósofos llevándolos a proponer todo tipo de entidades no existentes como si existieran es su escasa comprensión del lenguaje; "la gramática los ha desorientado".¹³ Un análisis cuidadoso del lenguaje hace que desaparezcan muchos de estos problemas filosóficos.

C) *El Círculo de Viena*

Mientras que Moore dejó abierta la cuestión sobre la naturaleza de la filosofía y Russell claramente entró en la especulación metafísica, los miembros del Círculo de Viena explícitamente repudiaron la metafísica e identificaron la filosofía con el análisis. Ellos se llamaron a sí mismos "positivistas lógicos"; positivistas porque rechazaron la metafísica como ilegítima y enfatizaron la ciencia; lógicos porque el método filosófico que propusieron era formal. Los miembros más importantes del grupo fueron Moritz Schlick, Rudolph Carnap, Kurt Gödel, Herbert Feigl y Friedrich Waismann. Ludwig Wittgenstein no era miembro del grupo, pero residía cerca y tenía conversaciones frecuentes con ellos. Su *Tractatus Logico-Philosophicus* (1919) fue discutido a profundidad por los miembros del Círculo de Viena.

La piedra angular del punto de vista del Círculo es el llamado Principio de Verificación, que se interpretaba como un criterio de sentido: El sentido de una oración depende de su verificabilidad. Si es verificable, la oración tiene sentido cognoscitivo; si no lo es, entonces es una tautología o no tiene sentido. Se daba por sentado generalmente que la verificabilidad tenía que ver con la observación empírica o los datos de los sentidos.

La aplicación rigurosa de este criterio saca del medio con facilidad casi todas las oraciones contenidas en los libros de filosofía tradicional. Sólo quedan los dichos científicos, que son, por supuesto, verificables empíricamente, y los dichos tautológicos contenidos en las ciencias formales, tales

¹² *Introduction to Mathematical Philosophy* (Nueva York: Macmillan, 1930), p. 177.

¹³ *Ibid.*, p. 168.

como las matemáticas y la lógica. Luego, el quehacer filosófico se simplifica enormemente. Su función, a juicio de Carnap, por ejemplo, no tiene nada que ver con el significado de los términos y oraciones y su relación al mundo, sino, más bien, con el análisis de relaciones sintácticas.¹⁴ La filosofía trata del análisis lógico de las oraciones, términos y conceptos usados por la ciencia. También revela las engañosas estructuras gramaticales de oraciones metafísicas tradicionales. Por ejemplo, puede mostrar que la oración "La rosa es una cosa" es engañosa. Pues, a simple vista, esta oración se parece en estructura a la oración empírica, "La rosa es roja". Pero de hecho es semejante en contenido a la oración sintáctica, "La palabra 'rosa' es una palabra-cosa". Es la semejanza que tiene con las oraciones empíricas la que origina la dificultad. La oración es, en efecto, sintáctica y así se debe traducir.

La tarea del Círculo de Viena se puede considerar, entonces, como la *búsqueda de las condiciones de la certeza* a través del análisis. Sólo tenemos certeza del valor-verdad de oraciones tautológicas, cuya verdad depende del significado de sus términos, y de oraciones científicas, cuya verdad depende de datos empíricos. Son este fuerte énfasis empírico, científico y lógico y el rechazo de toda especulación metafísica lo que constituyen las contribuciones más importantes del Círculo de Viena al movimiento analítico.

D) *Resumen*

Moore, Russell y los miembros del Círculo de Viena estaban todos de acuerdo en: 1) que el análisis tiene un papel importante en la filosofía, y 2) que está relacionado al lenguaje de alguna forma, aunque no estaban de acuerdo necesariamente sobre la naturaleza precisa del método, las razones por las que se debe usar, o los resultados que éste da. Estas fueron las razones por las cuales la validez del método mismo se puso en tela de juicio desde el principio. Moore mismo planteó la llamada "paradoja del análisis", la cual iba a convencer a muchos de que el análisis, como método, era por lo menos inadecuado en algunos aspectos y aun quizá completamente inútil, y Wittgenstein, después que volvió a Cambridge en 1929, comenzó un proceso de autocritica que iba a sacudir las bases mismas de sus opiniones anteriores tal como las había presentado en el *Tractatus* y tal como habían sido aceptadas por los miembros del Círculo de Viena. Desde entonces muchos han tratado de modificar el análisis y presentarlo con otros ropajes como "análisis lingüístico", "análisis del lenguaje ordinario", etc., mientras otros simplemente han abandonado el término y lo han sustituido por otros, tales como "elucidación". No obstante, el hecho es

¹⁴ Véase *Philosophy and Logical Syntax* (Londres: Kegan and Paul, 1935).

que estos cambios han ocurrido dentro de la tradición filosófica establecida por Moore, Russell, los miembros del Círculo de Viena y Wittgenstein, y que fueron sus estudiantes y discípulos los que los llevaron a cabo. Hay, por lo tanto, una continuidad histórica que justifica el uso del término "análisis filosófico", de tal forma que incluya figuras tan diferentes como el segundo Wittgenstein, Austin, Ryle, Quine, Chisholm, Strawson, y muchos otros. Hay además ciertos supuestos básicos que parecen ser comunes a todos los miembros del movimiento: la preocupación por el lenguaje y la aclaración de su significado, el interés en la lógica y su uso en el discurso filosófico, una actitud positiva hacia la ciencia, y el presentimiento de que las proposiciones no empíricas de tipo no sintáctico son problemáticas. Estas y otras características, asentadas en una tradición reciente pero no obstante bien establecida, distinguen al análisis filosófico de otros movimientos tradicionales o contemporáneos.¹⁵ Además, permiten que el movimiento se perciba como un giro hacia el desarrollo de una manera más científica y rigurosa de filosofar.

II. EL ANÁLISIS FILOSÓFICO EN LA AMÉRICA LATINA

En la América Latina, antes de 1940, se le presta poca atención al análisis filosófico. Excepto por las traducciones al castellano de la *Ética* de Moore y de los *Problemas de la filosofía* de Russell (Buenos Aires, 1928) y del segundo libro al portugués (São Paulo, 1939), se encuentra poco que evidencie un interés por el análisis. La América Latina está todavía rechazando el positivismo del siglo anterior. Esta es la época en que el vitalismo y el efecto de Bergson son mayores, aunque el espiritualismo alemán está ya haciendo incursiones serias debido a la popularidad de Ortega y de su *Revista de Occidente*. Esta reacción vitalista y espiritualista de origen franco-alemán neutraliza el efecto científicista del positivismo que podría haber servido como base para la corriente analítica de origen anglosajón, creando un obstáculo para la introducción y desarrollo del análisis.

En la década de los cuarentas, los "filósofos" latinoamericanos amplían su esfera de interés y comienzan a tomar en cuenta algunas de las ideas básicas del análisis filosófico, pero su conocimiento es todavía reducido. En 1947, Frondizi, refiriéndose a las revistas filosóficas de la Amé-

¹⁵ Esto quizá no difiera mucho de lo que piensa Max Black en *Philosophical Analysis: A Collection of Essays* (Englewood Cliff: Prentice-Hall, 1963), p. v, cuando escribe: "The label of 'analysis', ... serves well enough to identify philosophers who share a common intellectual heritage and are committed to the clarification of basic philosophical concepts". Para más información sobre el análisis, véase A. J. Ayer, *Russell and Moore: The Analytical Heritage* (Cambridge: Harvard, 1971), M. J. Chalesworth, *Philosophy and Linguistic Analysis* (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1961), E. Rabossi, *op. cit.* Javier Muguerza, *La concepción analítica de la filosofía* (Madrid: Alianza Editorial, 1981, 2a. ed.), y J. O. Urmson, *Philosophical Analysis* (Oxford: Clarendon, 1956).

rica Latina, escribe en el *Handbook of Latin American Studies*: "Llama la atención la falta total de interés y de información que hay sobre el positivismo lógico y la semántica que tanto agitan los círculos norteamericanos."¹⁶ El había dicho lo mismo sobre la lógica y la epistemología en 1943.¹⁷ Los dos congresos que se llevaron a cabo en esta década, la Primera Conferencia Interamericana de Filosofía y el Segundo Congreso Interamericano de Filosofía, prácticamente no prestaron atención al análisis. Aun la gran mayoría de textos de lógica y de trabajos sobre epistemología publicados en esta época pasan por alto el trabajo de lógicos contemporáneos que pertenecen al movimiento analítico. La *Lógica viva* de Vaz Ferreira, publicada a principios de siglo y reimpressa aun en 1945, no tiene nada que ver con lógica matemática, ignorando los descubrimientos más importantes en este campo hechos por el movimiento analítico. Y lo mismo se puede decir acerca de la *Lógica y nociones de teoría del conocimiento* escrita conjuntamente por Francisco Romero y Eugenio Pucciarelli. La mayoría de los textos de lógica escritos en este periodo siguen modelos escolásticos. Además, lo que se escribe sobre las teorías contemporáneas de corte analítico es principalmente negativo. Frondizi escribe una de las primeras críticas serias al empirismo lógico publicadas en la América Latina en su libro *El punto de partida del filosofar* (1945).¹⁸ Y Vaz Ferreira ataca la lógica moderna en *Trascendentalizaciones matemáticas ilegítimas y falacias correlacionadas* (1940).

Sin embargo, hay excepciones a esta actitud; Vicente Ferreira da Silva publicó un libro titulado *Elementos de lógica matemática* en 1940 en Brasil. Éste es el primer esfuerzo de este tipo en la América Latina. Unos años más tarde Francisco Miró Quesada lleva a cabo la misma tarea para el público hispano en su *Lógica* (1946), en el cual toma en cuenta desarrollos angloamericanos. Estas obras, sin embargo, tratan principalmente sobre lógica y no implican necesariamente un interés correspondiente en el análisis como tal. Además, son casos aislados dentro de un ambiente filosófico no analítico. Sin embargo, y quizá como resultado de un temprano interés en lógica simbólica en Brasil, Quine fue invitado al país a principios de la década y, aunque no encontró o dejó discípulos analíticos en el país, desde entonces los filósofos brasileños han tomado nota de la obra de los miembros del movimiento analítico. Parte de su legado fue un libro, *O sentido da nova lógica*, publicado en São Paulo en 1944. Además, en la Argentina, Hans A. Lindemann, miembro del Círculo de Viena, mantuvo vivo el interés en la filosofía analítica por muchos años.¹⁹ Por esta época un grupo de filósofos de Buenos Aires comenzaron a estudiar

¹⁶ Vol. 14 (1947), p. 204.

¹⁷ *Ibid.*, vol. 9 (1943), p. 463.

¹⁸ Véase mi "Philosophical Analysis in Latin America", citado en la p. 11, n. 2.

¹⁹ Véase Victor Kraft, *The Vienna Circle* (Nueva York: Philosophical Library, 1953), p. 9.

y analizar trabajos de Russell y otros filósofos analíticos, y algunos de ellos se tradujeron (por ejemplo, *Our Knowledge of the External World*, 1946, y *An Inquiry into Meaning and Truth*, 1946, ambos de Russell). El grupo contaba con Gregorio Klimovsky y Julio Rey Pastor entre otros.

Es en Buenos Aires, entonces, donde primero se siente el efecto del análisis filosófico en la América Latina. Pero la fuerza del efecto es limitada. Las corrientes filosóficas latinoamericanas preferidas son la fenomenología, el existencialismo y el tomismo. Las dos primeras, en particular, son muy fuertes. Hay que recordar que esta es la década en que los emigrados españoles, fugitivos de la guerra civil, llegan a nuestro continente. Entre ellos, un distinguido grupo de filósofos, como Joaquín Xirau, Juan David García Bacca, José Gaos, Eduardo Nicol, José Echavarría, Eugenio Imaz y otros, traen consigo las ideas de Ortega y sus discípulos y con ellas la influencia germana.²⁰ Algunos de éstos, sin embargo, como García Bacca, estaban al tanto del progreso de la filosofía analítica y por lo tanto contribuyeron a la diseminación de estas ideas en la América Latina. En efecto, el conocido *Diccionario de filosofía* de Ferrater Mora fue una de las fuentes de información sobre el análisis filosófico en el continente.

La actividad filosófica crece considerablemente en la década de los cincuenta. En 1941 Frondizi se quejaba en el *Handbook of Latin American Studies* de que en aquella época no había siquiera una sola revista dedicada enteramente a la filosofía en toda la América Latina. A mediados de la década de los cincuenta, sin embargo, había más de una docena. Además, muchas reuniones regionales y cuatro congresos interamericanos se llevaron a cabo en esos diez años. La Sociedad Interamericana de Filosofía se fundó en 1954. Con el incremento de la actividad filosófica, crece también el interés en el análisis filosófico. Varios trabajos de Cohen, Hans Reichenbach, Russell, Nagel y otros se traducen en este periodo. En 1959, los *Principia Ethica* de G. E. Moore se publican en México y en 1950 se había traducido *The Analysis of Mind* de Russell. Además, hay un nuevo interés en la tradición empirista británica, especialmente en Berkeley, Locke y Mill, y en el pragmatismo angloamericano. Pero el existencialismo y el tomismo predominan todavía. La mayoría de los artículos que tratan sobre ideas o figuras del movimiento analítico son críticos, aunque generalmente la crítica se limita al positivismo lógico que algunos latinoamericanos confunden con el análisis filosófico aún hoy. El interés en la lógica contemporánea y el análisis filosófico está restringido a pequeños núcleos en Argentina, Brasil, Chile y México o a figuras aisladas en el resto de la América Latina (Miró Quesada en Perú, Castañeda en Guatemala y los Estados Unidos). En el Quinto Congreso Interamericano de Filosofía (1959) hay solamente cuatro latinoamericanos que adoptan una

²⁰ Véase J. L. Abellán, *Filosofía española en América* (1936-1966) (Madrid: Guadarrama, 1967).

postura analítica o que tratan sobre ideas propuestas por analistas: Bunge (Argentina), Castañeda (Guatemala-Estados Unidos), Miró Quesada (Perú) y Torretti (Chile).

La situación cambia considerablemente en la década de los sesentas. Este periodo no puede describirse ya como una época de *asimilación* sino como un periodo de *consolidación*. En 1967, Villoro, Rossi y Salmerón fundan *Crítica*, el órgano más importante de la corriente analítica en la América Latina hasta el presente. Además, se difunde el interés en el análisis filosófico. A mediados y a finales de la década de los sesentas se extiende a la mayoría de los países que tienen una actividad filosófica normal. Y aunque la reacción es principalmente negativa en algunos (v.gr. Colombia), la mayoría cuenta por lo menos con dos o tres filósofos analíticos productivos. Trabajos importantes comienzan a salir como resultado de estos esfuerzos, como *Causalidad* de Bunge (1961), *Formas lógicas realidad y significado* (1964) de Thomas Moro Simpson, que se publican en la Argentina; y *La filosofía y las matemáticas* de Fernando Salmerón y José Adem que se publica en 1968 en México. Entre tanto, el proceso de traducción y diseminación continúa. La Universidad de Buenos Aires publica traducciones de Carnap, Cohen, Goodman, Kaplan, Ryle, Strawson y Max Black, entre otros, para facilitar su estudio, y otros trabajos, como el texto de lógica simbólica de Leónidas Hegenberg (Brasil, 1966), se publican en otros países.

Pero no es hasta la década de los setentas cuando el análisis filosófico puede considerarse como una corriente filosófica influyente en la América Latina. Pues es en este periodo que la calidad de las publicaciones alcanza un nivel satisfactorio y que su número llega a constituir lo que podríamos llamar "una masa crítica". El nivel de los artículos incluidos en este volumen es prueba suficiente de la calidad alcanzada por los autores latinoamericanos. Con respecto a la cantidad, se puede encontrar suficiente material no solamente en *Crítica*, sino también en casi cualquier revista filosófica publicada en la América Latina durante este periodo. Mientras que diez años antes era difícil encontrar rastro del análisis filosófico en las revistas, ahora es difícil notar su presencia.

Por todo esto se puede concluir que en la América Latina el análisis filosófico está bien establecido. Después de periodos de *asimilación* en la década de los cincuentas y de *consolidación* en la década de los sesentas, se ha logrado una cierta *estabilidad* en los setentas. Lo cual se puede probar además por el hecho de que, como se mostrará en las introducciones específicas a cada país, la perspectiva analítica y los problemas relacionados con el análisis encuentran día a día mayor atención en el currículo universitario. A esto se puede añadir que el interés en el análisis ha contribuido a, y a su vez se ha alimentado de, una creciente inquietud por la lingüística a pesar de la resistencia de algunos elementos reaccionarios e ideológicos. Esto sucede, en particular, en las décadas de los sesentas y setentas,

cuando se inicia el desarrollo de la gramática transformacional y otros temas relacionados. En Brasil especialmente hay un grupo importante de lingüistas que publican artículos de tipo analítico en revistas internacionales de filosofía. El centro de la actividad analítica en el país es el Centro de Lógica, Epistemología e Historia de la Ciencia en Campinas. El Centro publica una revista de tendencia analítica, *Manuscrito*, fundada en 1977, y una serie titulada, "Cadernos de Filosofia da Ciência". En México es el Instituto de Investigaciones Filosóficas el que lleva a cabo la actividad analítica. Además de *Crítica* publica una serie de traducciones titulada "Cuadernos de Crítica", fundada en 1977. En la Argentina, la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico comenzó la publicación de una revista, *Análisis Filosófico*, en 1981, y la *Revista Latinoamericana de Filosofía* le presta considerable atención al análisis, como también lo hacen *Diálogos*, publicada en Puerto Rico, y *Discurso*, publicada en São Paulo. Además, en otras partes de América Latina, centros y revistas dedicadas a la filosofía analítica están apareciendo.

Lo que se ha dicho es suficiente como bosquejo general del desarrollo del análisis en la América Latina. Los ensayos introductorios de cada sección contienen más información sobre el desarrollo específico del análisis en cada país.

JORGE J. E. GRACIA

Primera Parte

ARGENTINA

I. EL ANÁLISIS FILOSÓFICO EN ARGENTINA

EDUARDO RABOSI

Los trabajos incluidos en esta sección ofrecen una muestra bastante fiel del tipo de problemas que interesan a los filósofos argentinos emparentados con la filosofía analítica, y del nivel técnico que han alcanzado en su elaboración. También testimonian la extensión que ha alcanzado en la Argentina el empleo de técnicas analíticas. Es evidente desde hace algún tiempo que la actividad filosófica asociada a la tradición analítica (mayoritariamente concentrada en Buenos Aires) ha adquirido una importancia muy grande. También es evidente que, a regañadientes, los medios filosóficos tradicionales argentinos han tenido que reconocer ese hecho.

En esta breve nota introductoria deseo registrar algunos datos referentes al desarrollo de la filosofía analítica en la Argentina. Estoy consciente de que al hacerlo deslizaré una interpretación personal. Creo que ello es inevitable en este tipo de temas. Puedo alegar en mi favor, sin embargo, que me he esforzado por ser lo menos personal posible.

I

La reacción contra el positivismo del siglo XIX tuvo en la Argentina rasgos comunes a la reacción que se produjo, de manera coincidente, en otros países latinoamericanos. Junto con la creación de estándares de profesionalidad (la fundación de facultades de filosofía apuntó a lograr tal cosa), se "adoptaron" monotemáticamente posiciones en boga en Alemania y en Francia. Asimismo, se otorgó a la práctica de la filosofía un tono metafísico peculiar, de inclinaciones herméticas, que consiguió alejarla de los límites lógicos formales y del saludable contacto con el saber científico.

Es en este ambiente, en este contexto, que durante la década de los cuarentas comienzan a producirse las primeras manifestaciones de interés por la obra de algunos filósofos analíticos. Comienza así la primera etapa del proceso de asimilación de la filosofía analítica en la Argentina —la denominaré "etapa de recepción"—, que se extiende hasta mediados de la década de los cincuentas.

No es fácil reconstruir esos comienzos,¹ aunque es claro que debe rastreárselos básicamente en la actividad de grupos informales de estudio y

¹ Agradezco a Mario Bunge y a Gregorio Klimovsky los datos que me han facilitado para ayudarme a componer la etapa de recepción. Agradezco también a José Babini el haberme facilitado la colección de la revista *Minerva*.

de discusión, ansiosos por tomar contacto con cierta bibliografía, novedosa a la sazón, de filósofos preocupados por la fundamentación del saber científico, por el análisis metódico de los conceptos en juego, por el rechazo de toda forma de metafísica especulativa. Uno de los primeros síntomas de afán informativo es un artículo de Hans A. Lindemann publicado en *Minerva*, en 1944, y dedicado a exponer la naturaleza y las tesis del Círculo de Viena.² Lindemann había emigrado a la Argentina con sus padres y en 1927 fue enviado a Austria a terminar sus estudios. En Viena asistió a reuniones del Círculo y frecuentó a sus componentes. Tuvo pues un conocimiento de primera mano del positivismo lógico. El artículo es interesante, entre otras cosas porque describe las controversias internas entre un grupo formalizante encabezado por Rudolf Carnap y un grupo "influido" por Wittgenstein, formado por Moritz Schlick y Frederik Waismann (advértase que la existencia de estas controversias internas sólo se ha manifestado en la historiografía reciente acerca del Círculo y de la influencia de Wittgenstein).

A partir de 1945, miembros del Grupo Argentino de la Academia Internacional de Historia y Filosofía de la Ciencia realizan reuniones para discutir obras de Bertrand Russell y de Carnap. Asisten a ellas, entre otros, Julio Rey Pastor, Carlos Prelat, Erberto Puente, Gregorio Klimovsky. En 1952 comienza a funcionar, en el Instituto Libre de Estudios Superiores, un grupo interesado en cuestiones de lógica y filosofía de las ciencias. Lo forman, entre otros, Vicente Fatone, Gregorio Klimovsky y Rolando García.³ También en 1952 comienza a funcionar el Círculo Filosófico de Buenos Aires, que preside Mario Bunge, y que realiza reuniones de discusión. En 1954 Bunge somete a un grupo del Círculo los primeros borradores de lo que será más tarde su libro *Causalidad*. Constituyen el grupo Enrique Mathov, Hernán Rodríguez, Manuel Sadovsky y José Westerkamp. También en 1954, Carlos Cossio organiza en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales (Universidad de Buenos Aires) un seminario sobre el trabajo de H. von Wright, "An Essay in Modal Logic", e impone como requisito la lectura y estudio del libro de A. Tarski, *Introducción a la lógica y a la metodología de las ciencias deductivas*. De tal manera, también en el área de la filosofía del derecho se toma contacto con filósofos analíticos.

² H. A. Lindemann, "El 'Círculo de Viena' y la filosofía crítica", *Minerva* 1 (1944), pp. 123-151. *Minerva - Revista Continental de Filosofía* fue fundada y dirigida por Mario Bunge. Tuvo una vida efímera (1944-1945), pero constituyó un intento serio de fundar una revista filosófica regida por pautas profesionales. Su meta fue "la defensa de la razón" y su política fue pluralista. Colaboraron, entre otros, R. Mondolfo, R. Frondizi, L. Farré, J. Rey Pastor y F. Romero. Es interesante señalar, como dato histórico, que en 1944 Bunge no militaba todavía en la línea marcada por el Círculo de Viena. En un interesante artículo ("¿Qué es la epistemología?", *Minerva* 1 [1944], pp. 27-43) tacha al neopositivismo de "escuela híbrida".

³ García fue uno de los más entusiastas difusores de las tesis del Círculo de Viena. A partir de 1970, paralelamente con cierta conversión política, se transformó en un crítico acerbo del positivismo lógico y, en general, de la filosofía analítica.

Estas referencias son, por cierto, muy incompletas. Sirven, sin embargo, para dar una idea de lo que fue la etapa de recepción de la filosofía analítica en la Argentina. Frente a la impermeabilidad de la "filosofía de las facultades (de filosofía)", reacia a reconocer siquiera la existencia de posiciones que pudieran llegar a afectar su *statu quo* teórico, se constituyen grupos que pretenden (por razones diversas) estar a tono con desarrollos filosóficos recientes, adoptando una actitud receptiva pero crítica. Por cierto que no todos los participantes de tales grupos son filósofos analíticos; tampoco todos llegan a serlo. Hay casos como los de Fatone y Cossio que mantuvieron siempre una actitud crítica hacia la filosofía analítica. Pero lo importante, aun en ellos, es la actitud receptiva, el admitir como parte de las reglas del juego filosófico el confrontarse, y confrontar a otros, con las ideas novedosas que en ese momento propone el Círculo de Viena y otros núcleos analíticos.

El verdadero desenvolvimiento de la filosofía analítica en la Argentina se produce a partir de 1956. En ese momento comienza una nueva etapa, que denominaré "etapa de desarrollo", que se extiende hasta 1966. En 1956 Bunge es nombrado profesor de Filosofía de la Ciencia en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Al año siguiente, Klimovsky asume la cátedra de Lógica. En Córdoba, Andrés Raggio asume la cátedra de Lógica y más tarde la de Filosofía de la Ciencia. En la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, Ambrosio Gioja sucede a Cossio y aunque milita como él en la fenomenología, no sólo permite sino que en cierto modo incita, a través de su actitud polémica, a la formación de un fuerte grupo analítico.

Merecen un párrafo aparte las actividades que Bunge y Klimovsky desarrollan durante este período en la Facultad de Filosofía y Letras. Rápidamente forman discípulos que comienzan a colaborar en tareas docentes, dictan seminarios, fomentan grupos de estudio y discusión. Bunge, de modo característico, lleva a cabo una tarea muy eficaz: impone a sus colaboradores niveles profesionales estrictos, crea la colección *Cuadernos de Epistemología* que llega a constar de casi media centena de fascículos con traducciones de los artículos más importantes para estudiantes, y protagoniza más de una lid con la "filosofía de la Facultad".

También en este período comienzan a traducirse al castellano obras de filósofos analíticos, y aparecen dos libros que creo son las dos primeras obras analíticas importantes producidas en Latinoamérica: *Causalidad* de Bunge (Buenos Aires: Eudeba, 1961) y *Formas lógicas, realidad y significado* de Tomás Simpson (Buenos Aires: Eudeba, 1964). En 1956 se funda la Agrupación Rioplatense de Lógica y Filosofía Científica (ARLYF) con el fin de reunir a filósofos y científicos argentinos y uruguayos interesados en el desarrollo de una actitud filosófica racional y crítica. La agrupación organiza numerosas reuniones para la lectura y discusión de trabajos de

sus miembros. Entre sus participantes se cuentan Bunge, Klimovsky, Alchourrón, Raggio, Rabossi, Reis, Germani, Sadovsky y otros.⁴

Esta etapa de desarrollo también abarca algunas de las provincias del país. En Córdoba, Raggio influye en el campo de la lógica formal, los fundamentos de la matemática y la filosofía de las ciencias. También en Córdoba, Ernesto Garzón Valdés constituye un activo grupo analítico en la Facultad de Derecho. En Tucumán, Roberto Rojo hace conocer la obra de Wittgenstein, Carnap, Quine.

Al igual que en la etapa de recepción, es importante destacar en esta etapa la actitud de filósofos que no siendo analíticos contribuyen con una actitud amplia y profesional al desarrollo de los grupos analíticos. Ya he mencionado el caso de Gioja. Cabe citar además a Fatone y a Risieri Frondizi que como directores del Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, muestran en todo momento una actitud comprensiva respecto a la importancia del movimiento analítico en la Argentina. También participa en esta actitud Eugenio Pucciarelli.

Lamentablemente esta etapa de desarrollo se detiene de manera brusca. En 1965 Bunge decide continuar su carrera filosófica en el exterior. En 1966 se produce la intervención militar a las universidades nacionales y su violencia provoca una ola de renunciadas. Prácticamente, todo el grupo analítico de la Facultad de Filosofía renuncia a sus cátedras. Raggio permanece en Córdoba, pero en 1968 también decide radicar en el exterior. Gioja, y con él el grupo analítico alojado en su cátedra, son jaqueados en la Facultad de Derecho. A partir de 1968, Alberto Coffa radica en Estados Unidos. Entre 1968 y 1971, Eugenio Bulygin, Genaro Carrió, Tomás Simpson y Rabossi, radican momentáneamente en Oxford, donde realizan tareas de investigación. En la Argentina, sólo Klimovsky realiza una intensa tarea que mantiene vivos los fuegos analíticos.

La década de los setentas es, sin duda, la década más negra de la Argentina contemporánea. A una inestabilidad y frustración política impensables, se une una gravísima crisis económica y la eclosión de un fanatismo político rayano en la demencia. La violencia toma carta de ciudadanía. Y como suele ocurrir en tales circunstancias, la filosofía sólo se concibe como un instrumento lisa y llanamente ideológico. Desde 1970 a 1974, aproximadamente, invade al país una ola de marxismo catequístico. Desde 1977 en adelante hay signos de una invasión similar, pero esta vez de tomismo catequístico. Curiosamente, en una situación tan poco propicia para el ejercicio mesurado de la razón filosófica, la filosofía de extracción analítica adquiere una fuerza hasta entonces inédita. Puede hablarse así de una

⁴ Casi quince años más tarde, Bunge describe a la ARLYF como una "entidad que se esforzara por apuntalar la filosofía iluminista en un medio en el que cualquier oscuridad traducida del alemán o del francés gozaba de mayor prestigio que el análisis conceptual". (*Ética y ciencia*, Buenos Aires: Siglo Veinte, 1972, 2a. ed., p. 9.)

tercera etapa —que denominaré “etapa de asentamiento”—, que se inicia a comienzos de la década de los setentas y se prolonga hasta la actualidad.

Un factor importante en esta reafirmación de la tradición analítica es la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico (SADAF). Es fundada en 1972 por un grupo de filósofos que se inspiran en el modelo de la Aristotelian Society. El fin de la entidad es organizar reuniones para la exposición y discusión de trabajos de sus miembros y de invitados especiales. La posibilidad de asociarse es amplia y no depende de adhesiones filosóficas específicas. La única exigencia es someterse a las pautas de la discusión racional. En poco tiempo la SADAF cuenta con un número considerable de asociados, cuyas cuotas (único ingreso) permiten cubrir los gastos esenciales. Al inaugurar un local propio la SADAF comienza a desarrollar otras actividades: cursos de especialización, seminarios, grupos de estudio. Actualmente la SADAF cuenta con un Instituto de Investigaciones Filosóficas que organiza a través de varios centros y seminarios de posgrado. Además, mantiene activas relaciones con filósofos y con centros filosóficos extranjeros. En particular, ha establecido estrechas relaciones con el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. A través del mismo ha formalizado un convenio de colaboración con la revista *Crítica*. La SADAF es miembro de la Sociedad Interamericana de Filosofía y de la *Fédération Internationale des Sociétés de Philosophie*. A partir de 1981 publicará semestralmente la revista *Análisis Filosófico*.

No voy a extenderme en consideraciones acerca de los logros de este periodo. Sugiero recorrer los trabajos aquí incluidos y leer los antecedentes de sus autores. Como ya he señalado, ello da un buen panorama de la situación actual de la filosofía analítica en la Argentina. Sólo quiero apuntar dos cosas. La primera es que resulta evidente la elevación, en este periodo, del nivel profesional medio. Hace quince años resultaba totalmente impensable la posibilidad de reunir un conjunto de trabajos de esta índole. La segunda es que también es clara, en este periodo, la proliferación de temas y de enfoques teóricos. En los comienzos —en la etapa de recepción—, ser filósofo analítico en la Argentina equivalía a ser, de una u otra manera, positivista lógico y, consiguientemente, interesarse fundamentalmente en cuestiones lógicas, de filosofía de la lógica y de filosofía de la ciencia. En la segunda etapa —la etapa de desarrollo—, se comenzaron a perfilar tendencias contrapuestas en relación con el empleo de técnicas analíticas y también en cuanto a áreas específicas de interés. En esta tercera etapa se produce una notable diversificación temática y una clara liberalización respecto a ortodoxias metodológicas.

Este es, en una apretada síntesis, el curso de la filosofía analítica en la Argentina.

En nuestro país, como en casi todas partes, el empleo del título "filosofía analítica" ha sido motivo de discrepancias y de críticas. Para los practicantes de ciertas variaciones telúricas del marxismo y del tomismo, para los heideggerianos y hegelianos locales, para los practicantes de la insulsa "filosofía de las facultades", la expresión "filosofía analítica" constituye antes que nada un término falaz que conviene evitar o usar con cautela. La razón implícita es que con esa expresión se quiere encubrir y disimular el hecho de que los autodenominados "filósofos analíticos" son practicantes, en realidad, de un *positivismo* liso y llano. Es preferible aplicarles, pues, el concepto (mejor, el calificativo) que se merecen: positivistas (positivistas lógicos, empiristas lógicos). Qué se suele entender por "positivismo" y "positivista" en este contexto, es cosa poco clara. La connotación más corriente es una heterogénea y confusa mezcla de tesis del positivismo del siglo XIX, empleo de técnicas formales, posturas "cientificistas", desafíos antimetafísicos, etc. Lo que sí es claro, en cambio, es que "positivismo", "positivista", se usan peyorativamente, como identificadores de una *bête noire* filosófica que, de una u otra manera, merece ser combatida.

Este tipo de interpretaciones descansa en una serie de errores históricos y técnicos muy evidentes. No sólo muchos filósofos analíticos no son positivistas en un sentido estándar del término, sino que el "positivismo lógico" (al que se tiene por paradigma de la filosofía analítica) es una de las tendencias abarcadas por el término genérico de "filosofía analítica". Una lectura desprejuiciada de la bibliografía relevante es suficiente para probar estos extremos. (Por cierto que no tiene caso argumentar con quienes han decidido emplear las denominaciones filosóficas como instrumentos para encomiar o para denigrar.)

Pero el significado de "filosofía analítica" ha sido motivo de discrepancias (de otra índole, por supuesto) aun entre sus propios cultores. Para algunos (Bunge, por ejemplo), "filosofía analítica" debe hacer referencia a la "filosofía del lenguaje ordinario" ("filosofía de Oxford", "filosofía lingüística", "filosofía terapéutica"). Para otros, "filosofía analítica" debe referirse a los aportes de Russell, Moore y Wittgenstein y a su culminación en el positivismo lógico. Los desarrollos teóricos que se producen a partir de la segunda Guerra Mundial implican —se dice— rompimiento de la noción tradicional del análisis filosófico y, consiguientemente, una ruptura de la filosofía analítica. Para otros, por fin, "filosofía analítica" debe usarse como un *título genérico* que abarca el momento fundacional protagonizado por Russell, Moore y Wittgenstein, las contribuciones del Círculo de Viena y, después de la segunda Guerra Mundial, los aportes de los llamados "formalistas" (por ejemplo, Carnap, Quine, Nagel, Hempel, etc.) y de los llamados "no formalistas" (por ejemplo, Ryle, Austin, Wittgenstein (*Phil. Untersuchungen*)). Este uso extendido se fundamenta en los lazos íntimos

que se han dado entre estos movimientos, en las influencias mutuas que por acción o reacción han tenido, en la existencia de rasgos comunes (pese a sus discrepancias): cautela hacia la metafísica, interés por los logros científicos, interés por el plano lingüístico, utilización de técnicas de análisis que se proponen producir análisis conceptuales nítidos. Este uso extendido es el que predomina en la Argentina. Es el que está presupuesto en los comentarios de la sección 1.⁵

Una de las ventajas de esta acepción amplia de "filosofía analítica" es que permite contar con un *criterio de adscripción* bastante útil. Es posible, pues, considerar *filósofo analítico* a quien exhiba en su producción filosófica una *metodología* y una *temática* emparentadas con la que se practica y analiza en alguno de los movimientos mencionados. Es claro que todos los trabajos aquí incluidos satisfacen este *test* (dejo al lector la tarea de realizar las adscripciones específicas que correspondan). Pero conviene advertir que el *test* también lo pasan otros filósofos argentinos cuyos trabajos, por razones de espacio, no aparecen en esta compilación. Me refiero a Telma Barreiro, Juan Carlos D'Alessio, Martín Farrell, Ricardo Guibourg, Oscar Nudler, Gladys Palau, Juan Rodríguez Larreta, Ricardo Rojo, Félix Schuster, y a Graciela De Pierris (Berkeley), Mario del Carril (Georgetown), Ernesto Garzón Valdés (Bonn), Ricardo Gómez (Indiana), Abel P. Iannone (Texas) y Antonio Martino (Pisa).

Cabe mencionar por último la existencia de un fenómeno importante que ha comenzado a tomar cuerpo en la Argentina: el reconocimiento, por parte de filósofos no analíticos, de que filosofar a la manera analítica es uno de los modos de hacer buena filosofía, y de que no pueden discutirse con fundamento los problemas filosóficos sin tomar en cuenta la bibliografía analítica relevante. No puedo precisar con exactitud la magnitud de este fenómeno. Sólo puedo apuntar que hay síntomas claros de su existencia. Y esto es lo importante, pues implica que esa manera de filosofar ha tomado carta de ciudadanía en nuestro ambiente filosófico.

III

Durante la tercera etapa —la etapa de asentamiento—, la filosofía de inspiración analítica ha sido jaqueada en la Argentina de manera muy especial. Se ha continuado usando con obcecación el término "positivismo" ("positivismo lógico") como sinónimo de "filósofo analítico". Pero también se introdujeron algunos recursos novedosos. Durante el periodo 1970 a 1974 fue común acusar a "los analíticos" de pecar de "cientificismo", de ser

⁵ En mi libro *Análisis filosófico, lenguaje y metafísica* (Caracas, Monte Ávila, 1977, Primera Parte), intento trazar un panorama de la filosofía analítica que recoge este uso extendido del término.

"cientificistas". Por supuesto que estas expresiones se usaron también como "positivismo" y "positivista", de manera vaga y con ánimo descalificador. Entre otras cosas, lo que se intentó denunciar con ellas fue, por un lado, el que los analíticos no tomaran en cuenta los factores ideológicos supuestamente en juego en toda cuestión filosófica y, por otro lado, el que los analíticos no se preocuparan por resistir el condicionamiento ideológico supuestamente involucrado en las tesis filosóficas sostenido por los mentores analíticos anglosajones. A partir de 1976, las críticas han sido otras (el panorama político ha sido otro). Por un lado, la obvia extracción racionalista de la filosofía analítica ha despertado suspicacias. Por otro lado, las inclinaciones pluralistas y la actitud crítica, rasgos típicos de "los analíticos", ha movido a algunos a acusarlos de peligrosos *adláteres* del "marxismo internacional". El llamado Primer Congreso Mundial de Filosofía Cristiana, celebrado en Córdoba en 1979, utilizado —entre otras cosas— para exorcisar a la filosofía analítica, tomando como base esos "argumentos".

Este tipo de críticas sólo son merecedoras, en condiciones normales, de alguna referencia anecdótica. En la convulsionada Argentina de la década de los setentas poseen en cambio un carácter diferente. Hay que computarlas porque constituyen los mecanismos operativos que subyacen, en el ámbito académico al menos, a ciertas postergaciones, al no reconocimiento de méritos, aun a exclusiones. Paradójicamente, también subyacen —en parte, al menos— al gran atractivo actual de la filosofía analítica. Hacer filosofía analítica en la Argentina de hoy lleva asociada ineludiblemente la sensación de que, además de hacer filosofía en serio, se forma parte de una cruzada iluminista, se ofrecen modelos de la estructura racional de un pensamiento progresista, se muestra cómo el análisis conceptual es un requisito indispensable de todo intento de entender y modificar la realidad.

Espero que estos comentarios resulten de utilidad para ubicar históricamente a los filósofos aquí incluidos y, también, para evaluar sus méritos comunitarios. Si se desea entender el proceso de asentamiento de la filosofía analítica en la Argentina, es absolutamente indispensable comprender esta última dimensión del problema.

II. ¿HAY REALMENTE UN DESACUERDO ENTRE STRAWSON Y RUSSELL RESPECTO A LAS DESCRIPCIONES DEFINIDAS?*

CARLOS E. ALCHOURRÓN

EN SU artículo "On Referring", Strawson esboza una teoría acerca de los actos lingüísticos, el significado, la verdad y la falsedad de lo que llama *statements*, y en particular una teoría lógica acerca de los enunciados que contienen descripciones definidas. Es corriente considerar que la teoría allí expuesta pone de manifiesto algunos errores de la teoría de Russell sobre el mismo tema.

Me propongo mostrar que la teoría de Strawson es sustancialmente la misma que la de Russell, y que Strawson y muchos de sus lectores han sido inducidos a pensar que son diferentes porque la presentación y terminología son distintas, y porque cuando se las compara no se considera una parte fundamental de la teoría de Russell. Me refiero a la distinción entre las figuraciones primarias y secundarias de las frases descriptivas en los enunciados en que aparecen. Tomando en cuenta esta distinción, cada caracterización de Strawson es el exacto reflejo de otra igualmente perfilada anteriormente por Russell.

Frente a la oración "El rey de Francia es sabio" Strawson está de acuerdo con Russell en aceptar:

1) Que la oración es significativa (y que si alguien la emitiera ahora estaría emitiendo una oración significativa).

2) Que si alguien emitiera ahora la oración, estaría formulando una aseveración verdadera sólo si, de hecho, existiera en la actualidad un único rey de Francia y dicho rey fuera sabio.

Por el contrario Strawson sostiene que Russell se equivoca cuando sostiene:

3) Que cualquiera que la emitiera ahora estaría formulando una aseveración verdadera o falsa.

4) Que parte de lo que estaría aseverando sería que en la actualidad existe un rey de Francia y sólo uno.

Esta última afirmación tiene, como mostraremos, por lo menos dos interpretaciones diferentes. En la primera, que consideraré *in extenso*, se sostiene que según Russell:

4') "El rey de Francia es sabio" implica "Existe un rey de Francia y sólo uno".

* *Diánoia* (1976), pp. 44-51.

En cambio Strawson dirá que la primera oración no implica la segunda sino que solamente la presupone.

Así en lugar de 4') Strawson sostendrá que:

5) "El rey de Francia es sabio" presupone pero no implica "Existe..."
En lo que sigue trataré de mostrar que:

6) En el sentido en que 5) es verdadera, 5) no es incompatible con nada de lo que Russell sostiene, sino que por el contrario, se desprende de su teoría de las descripciones.

7) Que en otro sentido 5) es contradictoria y que 4') es verdadera, y que nuevamente en esto Russell se anticipó a Strawson.

8) Que en un sentido 3) es verdadera, tanto para Russell como para Strawson, pero que en otro sentido 3) es falsa, y que de la teoría de Russell se seguiría igualmente su falsedad.

En síntesis, que la teoría de Strawson no innova nada con relación a la de Russell, y que en la medida en que la de Russell estuviera equivocada, también lo estaría la de Strawson.

En consecuencia Strawson se equivoca cuando cree haber demostrado un error en la teoría de Russell.

Pasaré a continuación a exponer primero la teoría de Strawson y luego la de Russell (en los puntos pertinentes) estableciendo la correspondencia entre ambas.

I. EL ESQUEMA TEÓRICO DE STRAWSON

Strawson analiza las relaciones entre las oraciones, que llamaré predicativas, en las que figura una descripción definida (oraciones del tipo "El rey de Francia es sabio"), y las oraciones que llamaré existenciales (oraciones del tipo "Hay en Francia un rey y sólo uno").

Su esquema conceptual se desarrolla en el metalenguaje de un lenguaje en que figuran tales oraciones.

En este sentido usaré S_1 , S_2 , etc., como nombres (o variables, según sea el caso) metalingüísticos de oraciones del lenguaje objeto.

Para indicar el tipo de dependencia lógica entre las oraciones predicativas y las existenciales Strawson utiliza la relación que llama de presuposición diciendo que una oración S_1 presupone a otra S_2 cuando la verdad de S_2 es condición necesaria de la verdad o la falsedad de S_1 , es decir:

10) S_1 presupone S_2 si y sólo si Si S_1 es V o S_1 es F entonces S_2 es V (de aquí en adelante "V" abrevia "Verdadero", y "F" "Falso"). Otras formas equivalentes de expresar lo mismo son:

11) S_1 presupone S_2 si y sólo si { a) Si S_1 es V entonces S_2 es V, y
b) Si S_1 es F entonces S_2 es V.

12) S_1 presupone S_2 si y sólo si Si S_2 no es V entonces S_1 no es V ni F (S_1 no es V y S_1 no es F).

Una de las tesis fundamentales de Strawson es que si S_1 es una oración predicativa y S_2 la correspondiente existencial entonces S_1 presupone S_2 .

Para comprender mejor esta tesis es necesario aclarar cuándo para Strawson una oración predicativa es verdadera y cuándo es falsa.

Sea S_1 una oración predicativa,

13) S_1 es verdadera (V) si y sólo si la descripción que contiene describe un objeto¹ que tiene la propiedad indicada en el predicado de S_1 .

En cuanto a la falsedad Strawson ha reconocido (aunque no en el artículo que comentamos) que hay dos sentidos en que puede decirse que una oración predicativa es falsa. El primer sentido —el único reconocido en el artículo que comentamos— estaría caracterizado por:

14) S_1 es falsa (F_1) si y sólo si la descripción que contiene describe un objeto que no tiene la propiedad indicada en el predicado. (Uso aquí " F_1 " para distinguir este sentido de falsedad del próximo que identificaré con " F_2 ".)

En otro sentido,

15) S_1 es falsa (F_2) si y sólo si no se da la condición para que S_1 sea verdadera (V).

En las caracterizaciones anteriores de la noción de presuposición, la noción de falsedad que en ellas figura es la indicada en 14), es decir, F_1 , pues es en este sentido que si S_2 no es V (es decir, si la descripción contenida en S_1 no describe entidad alguna), S_1 no es verdadera (V) ni es falsa (F_1), ya que tanto para la verdad (V) como para la falsedad (F_1) de S_1 se requiere que la descripción que contiene describa una entidad, es decir que S_2 sea verdadera.

Pasemos ahora a analizar la noción de implicación. Un sentido razonable de esta noción es:

16) S_1 implica₂ S_2 si y sólo si Si S_1 es V entonces S_2 es V, o equivalentemente

17) S_1 implica₂ S_2 si y sólo si Si S_2 no es V entonces S_1 no es V, pero como

18) S_1 no es V si y sólo si S_1 es F_2 .

Otra formulación equivalente de 16) es:

19) S_1 implica₂ S_2 si y sólo si Si S_2 no es V entonces S_1 es F_2 .

He identificado a este sentido de implicación con el subíndice "2" para indicar que puede ser caracterizada usando la segunda noción de falsedad (F_2).

Con este sentido de implicación resulta contradictorio afirmar que un enunciado presupone pero no implica a otro pues, resulta verdad que:

20) Si S_1 presupone S_2 entonces S_1 implica₂ S_2 (Compárese 11a) y 16).)

¹"La descripción que contiene S_1 describe un objeto" abrevia de aquí en adelante a "Hay un y sólo un objeto que tiene la propiedad indicada por el predicado contenido en la descripción contenida en S_1 ".

En este sentido cuando S_1 es una oración predicativa y S_2 la correspondiente oración existencial, resulta que:

21) S_1 presupone S_2 y S_1 implica₂ S_2 .

Pero hay otro sentido de implicación que probablemente sea el que Strawson ha tenido en cuenta cuando afirma que S_1 presupone S_2 pero no la implica.

Este sentido se obtiene partiendo de 19) y remplazando " F_2 " por " F_1 " en " S_1 es F_2 ". De este modo resulta:

22) S_1 implica₁ S_2 si y sólo si Si S_2 no es V entonces S_1 es F_1 .

Obsérvese que de acuerdo con los sentidos de " V ", " F_1 ", y " F_2 " resultan:

23) Si S_1 es F_1 entonces S_1 no es V.

24) Si S_1 es F_1 entonces S_1 es F_2 .

De 22), 24) y 19) o de 22), 17) y 23) se infiere:

25) Si S_1 implica₁ S_2 entonces S_1 implica₂ S_2 .

Para obtener la relación converso de 25) haría falta la converso de 23).

26) Si S_1 no es V entonces S_1 es F_1 ,

que de darse equivaldría al principio de tercero excluido con la noción de falsedad correspondiente a F_1 , pues 26) equivale a:

27) S_1 es V o S_1 es F_1 .

Cuando Strawson sostiene que las oraciones predicativas pueden no ser verdaderas ni falsas, lo hace precisamente porque F_1 es su concepto de falsedad para tales oraciones. En este sentido, obviamente 26) y 27) son falsas y ello implica que la relación de implicación₁ es más fuerte que la de implicación₂, pues 25) es verdadera pero no su converso.

Otra consecuencia de este sentido de falsedad es que si S_1 es una oración predicativa y S_2 su correspondiente existencial

28) Si S_2 no es V entonces S_1 no es F_1 (consecuencia de 21) y 12).

De esto se concluye para todo S_2 que no sea necesariamente verdadero, que:

29) S_1 no implica₁ S_2 .

Así se consigue el sentido de implicación en el que resulta que las oraciones predicativas presuponen pero no implican las existenciales.

En síntesis, puede resumirse la teoría de Strawson con referencia a la relación de las oraciones predicativas y las existenciales en las siguientes tesis:

TS1) S_1 presupone S_2

TS1.0) Si S_1 es V o S_1 es F_1 entonces S_2 es V

TS1.1) Si S_1 es V entonces S_2 es V (S_1 implica₂ S_2) (TS1 y 11)) (TS1 y 20))

TS1.2) Si S_1 es F_1 entonces S_2 es V (TS1 y 11))

TS1.3) Si S_2 no es V entonces S_1 no es V y S_1 no es F_1 (TS1 y 12))

TS1.4) S_1 es V o S_1 es F_2 (TS1.1 y 18))

TS2) S_1 no implica₁ S_2 (cuando S_2 no es necesariamente V) (29))

De este modo se sustentan las tesis de presuposición y no implicación (TS1 y TS2), (4) e igualmente (3) que no siempre la oración predicativa es verdadera o falsa, ya que TS1.3 muestra la circunstancia en que no es verdadera ni falsa.

II. ESQUEMA TEÓRICO DE LA TEORÍA DE RUSSELL

Cuando Russell analiza las oraciones predicativas y las existenciales y sus correspondientes relaciones lógicas, no lo hace como Strawson en un metalenguaje acerca de un lenguaje en el que ellas figuren, sino a través de la traducción de tales oraciones al lenguaje de *Principia Mathematica* introduciendo en el mismo, considerado como lenguaje objeto, las distinciones que él cree indispensables y que, como veremos, corresponden en forma directa y muy obvia a las hechas por Strawson.

Como es sabido Russell simboliza las oraciones predicativas por medio del esquema

$$30) \quad G(1x)Fx$$

que define por

$$31) \quad (Ey) [(x) (Fx \equiv x = y) \cdot Gy]$$

de modo que en forma análoga a lo que se establece en 13) resulta

32) "G(1x)Fx" es V si y sólo si la descripción que contiene ("(1x)Fx") describe un objeto que tiene la propiedad indicada por el predicado ("G").

Luego considera la situación que resulta cuando una oración predicativa figura dentro del contexto de otra oración. Detecta aquí una ambigüedad que en algunos escritos la presenta distinguiendo lo que llama figuraciones primarias de lo que llama figuraciones secundarias de una descripción y que en *Principia Mathematica* elimina mediante lo que llama el operador de alcance de una descripción. No expondré esta teoría en toda su extensión sino solamente para el caso en que la oración predicativa figure negada.

En este orden de cosas, cuando un enunciado como 30) es negado hay dos sentidos en que puede considerarse su negación: 1) el que corresponde a lo que Russell llama la figuración secundaria, que simbolizaremos con

$$33) \quad \neg G(1x)Fx$$

y que es verdad si y sólo si 31) no lo es, es decir, cuando se da

$$34) \quad \neg(Ey) [(x) (Fx \equiv x = y) \cdot Gy]$$

o sea

$$35) \quad "G(1x)Fx" \text{ es V si y sólo si } "G(1x)Fx" \text{ es } F_2$$

en la terminología que usamos al exponer a Strawson. 2) El segundo sentido corresponde a lo que sería la figuración primaria frente a la negación, que simbolizaremos por

$$36) \quad \neg G(1x)Fx$$

que es verdad si y sólo si se da

$$37) \quad (Ey) [(x) (Fx \equiv x = y) \cdot \neg Gy]$$

que en forma análoga a lo que se indica en 14) resulta verdadera si y sólo si la descripción " $(1x) Fx$ " describe un objeto que no tiene la propiedad indicada en el predicado " G ", es decir

38) " $\neg G(1x) Fx$ " es V si y sólo si " $G(1x) Fx$ " es F_1 en la terminología usada para exponer a Strawson.

De este modo se ve con claridad que los dos sentidos de falsedad que distingue Strawson corresponden perfectamente a las dos formas de negación (primaria y secundaria) que encontramos en Russell. Aunque a decir verdad Strawson, en su artículo originario, no parece haberse percatado de estos dos sentidos en que puede usarse la noción de falsedad, manejando sólo el que llamamos F_1 . Tampoco parece haberse dado cuenta de la importancia de las dos formas de figuración que analiza Russell, por cuanto ni siquiera las menciona.

Las oraciones existenciales Russell las simboliza por

39) $\exists! (1x) Fx$

que define por

40) $(\exists y) (x) (Fx \equiv x = y)$

y en forma análoga a lo indicado en 15").

41) " $\exists! (1x) Fx$ " es V si y sólo si hay un objeto y sólo uno que " $(1x) Fx$ " describe.

De este modo expondré, con la terminología indicada, algunas de las leyes características de la lógica de Russell para las proposiciones que contienen descripciones.

42) $[G(1x) Fx \vee \neg G(1x) Fx] \supset \exists! (1x) Fx$.

Que en virtud de 32), 38), 41), y traducciones obvias de los conectivos proposicionales es equivalente a

43) si " $G(1x) Fx$ " es V o " $G(1x) Fx$ " es F_1 entonces " $\exists! (1x) Fx$ " es V que si se toma S_1 como nombre de " $G(1x) Fx$ " y S_2 de " $\exists! (1x) Fx$ " no es más que TS1.0) y que a su vez es equivalente a

44) " $G(1x) Fx$ " presupone " $\exists! (1x) Fx$ "

que no es más que TS1) la tesis fundamental de Strawson.

Otros teoremas, consecuencias obvias de 42), son

45) $G(1x) Fx \supset \exists! (1x) Fx$

46) $\neg G(1x) Fx \supset \exists! (1x) Fx$

47) $\neg \exists! (1x) Fx \supset [\neg G(1x) Fx \cdot \neg \neg G(1x) Fx]$

48') $G(1x) Fx \vee \neg G(1x) Fx$

que pueden formularse, por lo indicado anteriormente

45') Si " $G(1x) Fx$ " es V entonces " $\exists! (1x) Fx$ " es V (o " $G(1x) Fx$ " implica " $\exists! (1x) Fx$ ")

46') Si " $G(1x) Fx$ " es F_1 entonces " $\exists! (1x) Fx$ " es V

47') Si " $\exists! (1x) Fx$ " no es V entonces " $G(1x) Fx$ " no es V y " $G(1x) Fx$ " no es F_1

48') " $G(1x) Fx$ " es V o " $G(1x) Fx$ " es F_2 .

Como es claro éstas corresponden a TS1.1), TS1.2), TS1.3) y TS1.4).

En cambio, no son tesis de *Principia*

49) $G(1x)Fx \vee \neg G(1x)Fx$

50) $\sim \exists! (1x)Fx \supset \neg G(1x)Fx$.

La primera (49)), corresponde al rechazo de Strawson del principio de tercero excluido con la noción de F_1 , o sea de

49') " $G(1x)Fx$ " es V o " $G(1x)Fx$ " es F_1

la segunda (50)), al rechazo de la implicación₁ indicado en TS2), o sea, el rechazo de

50') " $\exists! (1x)Fx$ " implica₁ " $G(1x)Fx$ ".

El único caso en que 49) y 50) son tesis de *Principia* es cuando el enunciado " $\exists! (1x)Fx$ " es necesario, como, por ejemplo, si fuera " $\exists! (1x)(x=z)$ " ya que es teorema de *Principia Mathematica*. " $(z) \exists! (1x)(x=z)$ ", pero la misma excepción debe hacerse en la teoría de Strawson.

En síntesis, la teoría de Strawson no difiere de la de Russell en la medida en que tocan temas comunes. Lo que Russell expresa con la figuración primaria de una descripción en el contexto de una negación (" " en nuestro simbolismo simplificado) es lo que Strawson expresa metalingüísticamente con su noción de falsedad₁ (F_1) y lo que Russell expresa con la figuración secundaria es lo que Strawson expresa con la noción de falsedad₂ (F_2), el resto es sólo diferencia de formulación, sin más alcance que un cambio de terminología.

De este modo creo haber justificado que Strawson no ha mostrado ninguna falla en la teoría de Russell, por cuanto la suya se limita a reproducir, con terminología diferente, parte de la teoría de Russell, que por cierto, es mucho más amplia que la de Strawson.

Hay otro sentido de 4), el rechazo de Strawson de que cuando se afirma "El rey de Francia es sabio" parte de lo que se estaría afirmando es que en la actualidad existe un rey de Francia y sólo uno.

Esto depende de una teoría acerca de los actos lingüísticos de afirmar una oración (en este caso predicativa) y no del análisis lógico de las oraciones objeto de la afirmación, en otras palabras, de lo que suele llamarse una lógica de la afirmación. Simbolicemos con

51) $A \times S$

el enunciado que describe la afirmación que un individuo x hace de (o con) la oración S . La pregunta que puede aquí formularse es: Cuando

52) S implica lógicamente a S'

¿se sigue de ello que

53) $A \times S'$?

Hay sentidos de la expresión "afirmar" en los que no es verdad que cuando alguien afirma algo necesariamente afirma todo lo implicado por su afirmación, aunque normalmente no se excluya que algo de lo implicado por lo afirmado es igualmente afirmado; y hay sentidos en los que todo lo implicado por lo afirmado es igualmente afirmado.

Cuando Frege afirmó las tesis de su teoría lógica, ¿afirmó una contradic-

ción? ¿Debería concluirse tal cosa de la demostración de Russell de que de ellas se implicaba una contradicción?

Este es un tema que no deseo discutir aquí pues no tiene nada que ver con el problema de la teoría lógica de los enunciados que contienen descripciones, sino con lo que, como indiqué, sería una lógica de la afirmación, o una teoría de los actos lingüísticos de afirmar. Cualquiera sea el resultado de tal teoría, en nada incidirá en lo que pueda responderse frente a las preguntas referidas a las relaciones lógicas (Verdad, Falsedad, Implicación, Presuposición, etc.) entre los enunciados. A la inversa, es sólo cuando se tiene una lógica clara para las oraciones que pueden empezarse a plantear con claridad los problemas relacionados con el tema de la afirmación.

Una última aclaración: muchas veces una descripción es usada en un enunciado predicativo sólo para identificar el objeto motivo de la predicción, de modo que para la verdad de tal enunciado no se requiere que el objeto identificado tenga la propiedad correspondiente al predicado contenido en la descripción. En tales casos un enunciado predicativo no implica en ningún sentido el enunciado existencial, pero en tales casos tampoco lo presupone. Obviamente no es para el caso de descripciones así usadas, que Strawson ha desarrollado su teoría, pues al aceptar 2) supone que la verdad del enunciado existencial es condición necesaria para la verdad del enunciado predicativo y entonces excluye tal situación.

III. OMNIPOTENCIA, OMNISCENCIA Y LIBERTAD*

EUGENIO BULYGIN

1. A PESAR de sus obvias repercusiones teológicas, el presente trabajo es de carácter exclusivamente lógico. Sólo me interesa elucidar las relaciones lógicas entre determinados conceptos, en particular entre los conceptos de omnipotencia, omniscencia y libertad. Por razones obvias, estos conceptos tienen mucha importancia para la teología y, por lo tanto, los resultados de esta investigación lógica pueden tener cierta relevancia para las discusiones teológicas sobre Dios y su relación con el hombre y el mundo. Pero también tiene su interés filosófico, con independencia de las creencias religiosas y de la teología. Lo muestra el hecho de que muchos filósofos contemporáneos de tendencia analítica se han ocupado intensamente de estos temas; así lo atestiguan los escritos de Prior, Von Wright, Mackie, Kenny, Plantinga, Flew, MacCloskey y muchos otros.

No me interesa discutir aquí la *verdad* de proposiciones tales como "Dios existe" o "Dios es omnipotente y omnisciente" o "Algunas acciones de los hombres son libres", etc. Sólo me interesa el *significado* de algunos de los términos que aparecen en ellas y sus implicaciones lógicas. Teniendo en cuenta esta advertencia, podemos ya abordar nuestro tema.

2. Como se sabe, Leibniz ha tratado de demostrar que nuestro mundo es el mejor de los mundos posibles, para lo cual ha usado un argumento que podría reformularse así:

- 1) Si Dios es omnipotente, puede crear cualquier mundo posible.
- 2) Si Dios es omnisciente, sabe cuál es el mejor de los mundos posibles.
- 3) Si Dios es bueno, elige siempre la mejor alternativa.
- 4) Dios es omnipotente, omnisciente y bueno.
- 5) Dios ha creado este mundo.
- ∴ 6) Este mundo es el mejor de los mundos posibles.

La conclusión de Leibniz es un tanto desconcertante: nuestro mundo parece ser bastante malo y cuesta creer que sea el mejor de los mundos posibles. Sin embargo, el argumento es lógicamente válido. ¿Quiere decir esto que uno no debe confiar en la lógica, ya que nos puede llevar —mediante argumentos que los lógicos consideran válidos— a conclusiones por

* Este trabajo fue presentado en la reunión académica de la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico del 4 de septiembre de 1976 y publicado en *Crítica* X, 28 (1978), páginas 33-52.

lo menos dudosas? Ciertamente, no. Antes de llegar a tal conclusión escéptica, debemos analizar mejor lo que el argumento de Leibniz prueba y lo que no prueba.

En primer lugar, el argumento *no* prueba que este mundo sea el mejor de los mundos posibles. Lo que prueba es que *si* Dios es omnipotente, omnisciente, bueno, si ha creado este mundo, etcétera, *entonces* este mundo es el mejor de los mundos. Es decir, la proposición de que este mundo es el mejor de los mundos sólo está demostrada en tanto las premisas del argumento de Leibniz son verdaderas.

La validez lógica del argumento quiere decir precisamente esto: si sus premisas son verdaderas, entonces lo es también la conclusión; si la conclusión es falsa, entonces una de las premisas ha de ser falsa. Ahora bien, las tres primeras premisas parecen ser analíticas y por lo tanto verdaderas. La quinta es empírica, pero podemos concederla sin dificultad. El problema se centra en la premisa cuarta, que de ninguna manera es obvia. Esto abre la posibilidad para un uso distinto del mismo argumento: en vez de probar, partiendo de los atributos de Dios, que este mundo es el mejor de los mundos, podríamos tratar de demostrar que alguna de las premisas, en particular la 4), es falsa, suponiendo la falsedad de la conclusión. Es lo que trató de hacer Voltaire en su *Candide*: mostrando que este mundo contiene una apreciable cantidad de mal, quiso probar la falsedad de la conclusión del argumento leibniziano y, por consiguiente, la falsedad de su premisa 4).

Para colocar la crítica de Voltaire en la perspectiva correcta, hay que tener en cuenta, sin embargo, otra cosa que el argumento de Leibniz *no* prueba, a saber, que este mundo sea bueno. El argumento sólo prueba que éste es el *mejor* (concepto comparativo) de los mundos posibles, es decir, que cualquier otro mundo posible sería peor que éste, pero eso no equivale a decir que este mundo es bueno (concepto absoluto): puede ser el mejor de los mundos posibles y ser al mismo tiempo un mundo malo. De manera que la prueba de que este mundo sea malo, no demuestra la falsedad de las premisas de Leibniz. Para probar que esas premisas son necesariamente falsas (es decir, contradictorias) hay que probar que el mundo no es el mejor de los mundos posibles, esto es, que hay un mundo posible tal, que es mejor que el mundo nuestro.

Sin duda, se podría argumentar así: 1) En este mundo existe el mal (lo cual prueba ser una verdad empírica incontrovertible). 2) Es posible un mundo en el cual no existe el mal; 3) un mundo en el cual no existe el mal es mejor que un mundo en el cual hay mal; por lo tanto, 4) éste no es el mejor de los mundos posibles.

También este argumento es válido, pero, ¿son verdaderas todas sus premisas? Los teólogos han centrado su defensa de los atributos de Dios en el cuestionamiento de la premisa 3); para eso introducen el argumento de la libertad.

El concepto del mal presupone el de la libertad. Sólo un ser libre puede obrar bien o mal: es decir, los conceptos de lo moralmente malo y de lo moralmente bueno presuponen la existencia de un agente libre que puede optar entre alternativas. Si no hay libertad, no hay acciones buenas, ni acciones malas: en suma, sólo las acciones libres pueden ser calificadas como buenas o malas. (Aquí se toma en cuenta exclusivamente el mal moral; dejo deliberadamente fuera de la discusión el llamado mal físico, es decir, el mal que se origina en hechos que no son acciones humanas, tales como terremotos, pestes, etcétera.)

Ahora bien, Dios no sólo ha creado al hombre, sino que lo ha dotado de libertad; esto quiere decir que el hombre puede cometer acciones malas, pero también puede realizar actos buenos. Un mundo en el cual hay hombres libres contiene una cierta dosis de mal, pero también contiene el bien. Si el hombre fuese un autómeta cuyas acciones estuvieran determinadas de antemano, entonces no habría mal en el mundo, pero tampoco habría bien. Por lo tanto, Dios ha preferido crear un mundo tal que en él haya hombres libres y este mundo —siempre que la cantidad de bien causado por los hombres sea superior a la cantidad de mal— es mejor que un mundo en el cual el hombre fuera un mero autómeta y, por lo tanto, no existieran el bien ni el mal. Este argumento prueba que la existencia del mal en el mundo no excluye la posibilidad de que éste sea el mejor de los mundos posibles.

Si queremos insistir en usar el argumento de Leibniz para demostrar la falsedad de al menos una de sus premisas, tenemos que probar que su conclusión es falsa; es decir, que es posible un mundo que sea mejor que el actual. John L. Mackie, filósofo australiano radicado en Oxford, ha intentado llevar a cabo una prueba de este tipo en un artículo relativamente reciente, que ha tenido mucha repercusión.¹ Veamos su argumento.

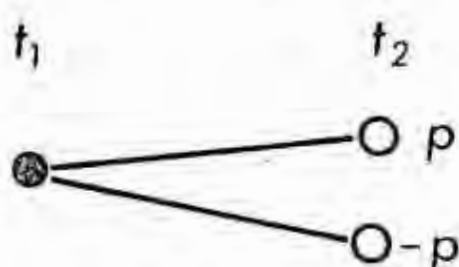
Si el hombre es libre, dice Mackie, entonces puede escoger sus acciones y obrar bien o mal. Siendo libre, puede elegir el bien en una ocasión determinada. Si puede elegir el bien en una ocasión, también puede elegir el bien en todas las ocasiones. No parece haber ninguna imposibilidad lógica en ello. Por lo tanto, un mundo en el cual todos los hombres eligen libremente el bien en todas las ocasiones es lógicamente posible. Tal mundo —lo llamaré el *mundo de Mackie*— sería indudablemente superior al mundo nuestro, en el cual los hombres, por lo menos en algunas ocasiones, eligen el mal. Siendo el mundo de Mackie lógicamente posible, Dios pudo haberlo creado. Si no lo ha hecho es porque no es omnipotente, o no es omnisciente, o bien no es bueno. Por lo tanto, concluye Mackie, todos los que creen en un Dios de las características apuntadas, sustentan creencias contradictorias, es decir, necesariamente falsas.

¹ J. L. Mackie, "Evil and Omnipotence", *Mind*, 64 (1955), pp. 202-212; reproducido en Basil Mitchell (ed.), *The Philosophy of Religion*, Oxford, 1971.

Es un argumento poderoso; sin embargo, no creo que sea decisivo. Voy a tratar de demostrar 1) que el mundo de Mackie, es decir, el mundo en el cual todos los hombres eligen libremente el bien, no puede ser creado por Dios, y 2) que tal imposibilidad es compatible con la omnipotencia divina.

Tenemos que esclarecer primero la noción de omnipotencia. Ya un somero análisis es suficiente para revelar que en la frase "Dios puede hacerlo todo" el pronombre "todo" debe someterse a ciertas restricciones. Por lo pronto, parece evidente que Dios es omnipotente si puede crear todo lo que es posible crear, pero sería excesivo exigir que pudiera también crear lo imposible. Pero, ¿acaso hay algo imposible para un ser todopoderoso? La respuesta no puede ser sino afirmativa: ni siquiera un dios omnipotente puede crear lo que es lógicamente imposible; las leyes lógicas ponen un límite aun a la omnipotencia divina. Dios no puede crear un mundo contradictorio, por ejemplo, un mundo en el cual hay hombres libres y no hay hombres libres. Tal mundo no es lógicamente posible y, por consiguiente, no puede ser creado; ni siquiera por Dios. Nuestra primera conclusión es, pues, que Dios es omnipotente en el sentido de que puede crear todos los mundos lógicamente posibles. Pero aun esto no es suficiente; hay que introducir una restricción mayor, pues como lo prueba Plantinga² hay mundos lógicamente contingentes que no pueden ser creados por Dios. Plantinga cita como ejemplo el mundo que no ha sido creado por Dios; tal mundo es lógicamente posible, sin embargo, no puede ser creado por Dios, pues sería un mundo contradictorio. Tenemos que concluir, por consiguiente, que la omnipotencia significa que Dios puede crear todo mundo lógicamente posible que sea lógicamente compatible con Su creación.

Consideramos ahora un ejemplo: Pérez ha encontrado un portafolios repleto de dinero y se ve enfrentado al siguiente dilema: o bien devuelve el portafolios a su dueño (cuyo nombre y dirección conoce), o bien se queda con todo el dinero, lo que le permitirá resolver sus angustiosos problemas económicos. Sea "p" la proposición "Pérez devuelve el dinero". Podríamos representar la situación mediante el siguiente diagrama:



El círculo negro representa el estado total del mundo en el momento en que Pérez debe tomar su decisión (t_1). Para el momento siguiente (t_2) se

² Alvin Plantinga. "The Free Will Defence", en el libro citado en la nota anterior pp. 105-120.

abren dos alternativas o mundos posibles, representados en el diagrama por dos círculos blancos: el mundo en que es verdad que p (abreviado: mundo p) y el mundo en que es verdad que $\neg p$ (abreviado: mundo $\neg p$). Supongamos, además, que el acto p es libre.

Que el acto p sea libre significa que no está determinado por ninguna causa antecedente y depende tan sólo de la decisión de Pérez. Si Pérez decide hacer p , hará p ; si decide no hacerlo, lo omitirá, y Pérez puede optar por cualquiera de las dos alternativas.

La pregunta que se nos plantea es: ¿puede Dios crear el mundo p en el momento t_2 ? ¿Qué quiere decir "crear" el mundo p ? Obviamente, crear el mundo p es hacer que la proposición p sea verdadera. Pero p es acerca de Pérez: por lo tanto, parece que sólo Pérez puede hacerla verdadera, devolviendo el dinero. ¿Cómo puede Dios hacer verdadera la proposición p ? Pareciera que la única manera de hacerlo es *causar* de algún modo que Pérez haga p , es decir, devuelva el dinero. Pero esto es incompatible con nuestra hipótesis de que el acto p es libre, en el sentido de que no está causado por nada excepto la decisión de Pérez. Resulta, pues, que si Dios crea el mundo p , entonces Pérez no es libre para devolver o no el dinero: Pérez devuelve el dinero, pero no puede haberlo omitido. Por consiguiente, si Pérez es libre y el acto p no está determinado por ninguna causa externa a Pérez, Dios no puede crear el mundo p . Por idénticas razones no puede crear el mundo $\neg p$. Sólo Pérez puede crear uno de estos dos mundos, en el sentido de que es él quien al devolver el portafolios hace verdadera la proposición p y actualiza de este modo el mundo p , o bien, al quedarse con el dinero, hace verdadera la proposición $\neg p$ y actualiza el mundo $\neg p$. Dios no puede actualizar (crear) ninguno de estos dos mundos sin destruir la libertad de Pérez. En consecuencia, si Dios quiere que Pérez sea libre, no puede crear ninguno de los dos mundos p y $\neg p$. La libertad del hombre implica lógicamente que Dios no puede crear ciertos mundos (sin aniquilar tal libertad). Esto es, si Dios quiere que el hombre sea libre, debe renunciar a la posibilidad de crear determinados mundos, delegando esta facultad en el hombre.

De ahí se sigue que Dios no puede crear un mundo en el cual el hombre elige libremente el bien en una ocasión determinada: sólo el hombre puede "crearlo" precisamente eligiendo el bien. *A fortiori*, Dios no puede crear un mundo en el cual los hombres elijan libremente el bien en todas las ocasiones. Lo cual prueba que el mundo de Mackie no puede ser creado por Dios. Esto no quiere decir que el mundo de Mackie sea imposible; tal mundo es lógicamente posible, pero no puede —por razones lógicas— ser creado por Dios. Aquí la situación es análoga a la que se da respecto del mundo no creado por Dios: también este mundo es lógicamente posible, pero Dios no puede crearlo.

La imposibilidad de crear ciertos mundos lógicamente contingentes no afecta, sin embargo, la omnipotencia divina: Dios puede crear el mundo p y puede también crear a Pérez, dotándolo de la libertad; lo que no puede

es hacer ambas cosas a la vez, pues esto sería contradictorio. Y nadie puede exigir que Dios cree mundos contradictorios, es decir, lógicamente imposibles.³

3. Volviendo al argumento de Leibniz: las consideraciones precedentes prueban —si es que prueban algo— que Dios *no puede graduar el monto del mal* causado por las acciones libres de los hombres, pues esto sólo depende de ellos. Lo único que Dios puede hacer es optar entre dos alternativas: crear un mundo de autómatas sin mal (y sin bien) o un mundo con hombres libres, corriendo el riesgo de que éstos cometan actos malos. Si se considera que esta última alternativa es mejor, resulta que nuestro mundo es, después de todo —y siempre que en verdad haya sido creado por un dios omnipotente y bueno— el mejor de los mundos posibles, entendiendo por "posibles" los mundos que Dios puede crear.

El argumento de la libertad justifica o al menos neutraliza la existencia del mal en el mundo y hace posible sostener que Dios es omnipotente y bueno (ya que eligió el mejor de los mundos que pudo crear). Pero, ¿qué ocurre con su omnisciencia?

¿Puede Dios prever, es decir, conocer con anticipación las acciones libres de los hombres? ¿No es tal conocimiento incompatible con la libertad? Pues si Dios sabe de antemano que Pérez devolverá el portafolios, entonces parece que Pérez no puede dejar de devolverlo y su acción no es, por lo tanto, libre. En efecto, no puede darse el caso de que Dios sepa que Pérez devolverá el portafolios y que Pérez no lo devuelva, pues lo que Dios sabe tiene que ser verdadero y, por consiguiente, si Dios sabe que *p*, es verdad que *p*. Y si es verdad que *p*, entonces Pérez no es libre para no devolver el dinero y, por lo tanto, cuando Pérez devuelve el dinero no lo hace libremente. Parece pues, que si Dios puede prever todas las acciones humanas, ninguna de tales acciones puede ser libre.

Este es un viejo problema que ha sido ampliamente discutido por los escolásticos y muy en especial por Santo Tomás y por Occam. En realidad, el problema de la previsión de las acciones libres es un caso especial de un problema más general: el del conocimiento de los futuros contingentes, y así lo plantea Santo Tomás. Los *contingentia futura* son los acontecimientos futuros que no son necesarios ni imposibles; en otras palabras que pueden darse o no. Obviamente, las acciones libres pertenecen a esta categoría. La pregunta es, entonces: ¿puede Dios conocer los futuros contingentes (y entre ellos las futuras acciones libres)?

Las soluciones propuestas para este problema pueden ser clasificadas en dos grandes grupos: a) las ortodoxas, que pretenden preservar tanto la libertad del hombre como la omnisciencia de Dios, para lo cual debe

³Creo que mi argumento es sustancialmente similar al de Plantinga, desarrollado en el artículo citado en la nota anterior y más extensamente en su libro *The Nature of Necessity*, Oxford, 1974, cap. ix. Pero el mío tiene la virtud de ser mucho más breve.

demostrar que los dos conceptos no son incompatibles; y *b*) las soluciones heterodoxas que admiten la incompatibilidad lógica entre ambas ideas y, por lo tanto, niegan una de las dos, ya sea la libertad del hombre, ya sea la omnisciencia de Dios.

Ahora bien, los ortodoxos han creído a menudo que para sostener la compatibilidad entre la libertad y la omnisciencia es necesario probar: 1) que existen futuros contingentes, 2) que Dios puede conocerlos, y 3) que tal conocimiento no los priva de su contingencia, es decir, no los vuelve necesarios.

Creo que se trata de un planteo radicalmente equivocado; considero que para arribar a una solución ortodoxa del problema, es decir, para sostener la compatibilidad lógica entre la libertad y la omnisciencia, no hace falta probar la verdad de las proposiciones indicadas, en especial de las proposiciones 2) y 3). El no haberlo advertido ha sido la fuente principal de las dificultades de los filósofos ortodoxos: han tratado de probar algo que, en mi opinión, es falso, y además innecesario para aquello a lo que se quiere llegar.

El supuesto básico de los filósofos ortodoxos consiste en creer que si Dios no conoce los futuros contingentes, entonces no es omnisciente. Este supuesto es el que quiero cuestionar.

Voy a sostener que el concepto de libertad es lógicamente compatible con el de la omnisciencia; en este sentido —pero sólo en este sentido— la solución que propongo es perfectamente ortodoxa. Argumentaré, sin embargo, que Dios no puede conocer los futuros contingentes y, *a fortiori*, no puede conocer las futuras acciones libres de los hombres. (Si se considera que la posición ortodoxa implica sostener la previsión de las acciones libres, mi solución no es ortodoxa.) Pero así como la imposibilidad de crear el mundo de Mackie no afecta la omnipotencia de Dios, creo que la imposibilidad de prever las acciones libres de los hombres no afecta para nada su omnisciencia.

4. El problema del conocimiento de los futuros contingentes nos lleva al problema de la verdad de las proposiciones acerca de tales acontecimientos. En efecto, el conocimiento supone —entre otras cosas— la verdad: conocer un hecho implica que la proposición que lo describe es verdadera. Esto forma parte del concepto de conocimiento y es totalmente independiente de quién sea el sujeto cognoscente.

Por lo tanto, si hay conocimiento de los futuros contingentes, las proposiciones que se refieren a ellos tienen que ser verdaderas. La verdad de las proposiciones acerca del futuro nos lleva a un viejo problema filosófico que se remonta a Aristóteles y es conocido en la tradición filosófica como el problema de la batalla naval.⁴ El problema consiste en que la

⁴ El problema tiene su origen en algunas observaciones de Aristóteles en *De Interpretatione* (capítulo 9), y ha sido muy discutido tanto por los escolásticos como por los modernos, especialmente en los últimos veinte años.

verdad de las proposiciones acerca del futuro junto con la ley del tercero excluido parece implicar que los hechos futuros están determinados y, por consiguiente, no son contingentes. El argumento puede formularse así: En virtud de la ley del tercero excluido, de la que la siguiente proposición es una mera ejemplificación, podemos afirmar que mañana habrá una batalla naval o no habrá una batalla naval. Esta proposición es necesariamente verdadera y es, por lo tanto, verdadera hoy, con total independencia de lo que suceda mañana. De ahí se infiere que o bien es verdad hoy que mañana habrá una batalla naval, o bien es verdad hoy que mañana no habrá una batalla naval. Una de las dos proposiciones tiene que ser verdadera (aunque nosotros no sepamos cuál). Supongamos que sea la primera; resulta entonces que hoy es verdad que mañana habrá una batalla naval y, por lo tanto, ésta es ineludible: no puede sino producirse. Si es verdadera la segunda, el resultado es análogo: en tal caso es verdad hoy que mañana no habrá una batalla y ésta resulta igualmente determinada, ya que no puede producirse. Resulta entonces que los acontecimientos futuros están determinados (son causalmente necesarios o imposibles) y la apariencia de su contingencia es mero fruto de nuestra ignorancia. Para un ser omnisciente no hay hechos contingentes. Esto es, los hechos futuros sólo son contingentes en un sentido epistemológico; desde el punto de vista ontológico, todos los hechos son determinados y, por lo tanto, causalmente necesarios.

Resulta, sin duda, chocante inferir el determinismo de la ley de tercero excluido y los filósofos han dedicado no pocos esfuerzos para resolver o disolver esta dificultad. Uno de los trabajos más interesantes sobre el tema proviene de Von Wright.⁵ Von Wright prueba —a mi modo de ver en forma concluyente— que la inferencia es falaz y que la falacia reside en pretender inferir el determinismo de la verdad de las proposiciones acerca del futuro, siendo que tales proposiciones sólo son verdaderas cuando se refieren a hechos determinados, y si se refieren a hechos contingentes no son ni verdaderas ni falsas. Se trata, pues, de una petición de principio.

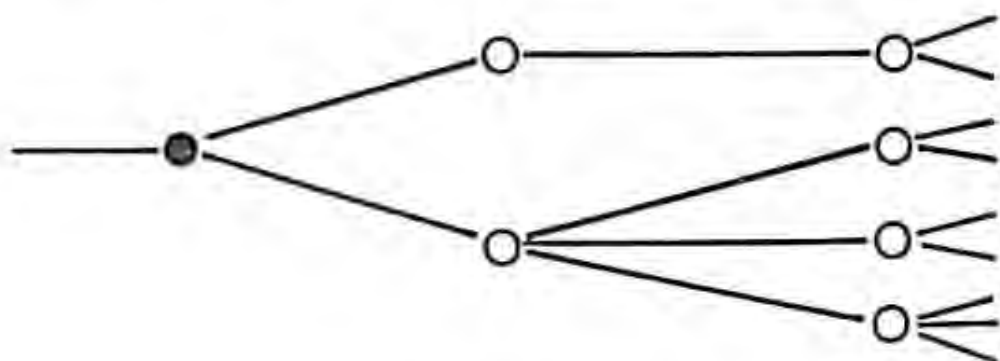
No puedo reproducir aquí en detalle el argumento de Von Wright, pero esquemáticamente su razonamiento es como sigue:

El pasado es una sucesión lineal de situaciones; suponiendo que el tiempo es discreto, se podría representar el pasado mediante el siguiente esquema topológico, donde cada círculo representa el estado total del mundo en un momento dado y el último círculo de la serie representa el mundo en el momento actual (presente):



⁵ G. H. Von Wright, "Determinismus, Wahrheit und Zeitlichkeit", *Studia Leibniziana*, VI, 2 (1974).

Pero el futuro puede tener una estructura ramificada: puede estar abierto a diversas posibilidades, de las que una sola puede actualizarse; al hacerse actual y luego pasado, el futuro adquiere una estructura lineal. Pero mientras son futuras, las situaciones (posibles) son varias. Podríamos representar esta situación mediante el siguiente árbol topológico:



El círculo negro representa el estado actual (presente) del mundo y los círculos blancos los futuros estados posibles.

Desde luego, no todos los estados lógicamente posibles lo son también desde el punto de vista causal; algunas situaciones pueden estar causalmente determinadas y entonces sus negaciones son causalmente imposibles. Decir que un estado de cosas p está causalmente determinado en un momento dado es afirmar que p forma parte de todos los mundos posibles en ese momento. Si todos los estados de cosas están determinadas en t_1 , entonces hay un solo mundo posible en t_1 . La tesis del determinismo consiste en afirmar que todos los estados de cosas están determinados; por lo tanto, si la tesis determinista es verdadera, en cada momento hay un solo mundo posible en el futuro: el futuro no es ramificado sino lineal.



Para el determinismo no hay futuros contingentes y, por ende, no hay acciones libres. A lo sumo puede haber una indeterminación en el plano del conocimiento: podemos no saber qué sucederá mañana, porque no conocemos la totalidad del mundo de hoy (ni todas las leyes causales), pero para una mente que lo sabe todo no hay alternativas en el futuro. Esta idea es expresada por Wittgenstein (*Tractatus*, 5.1362): "La libertad de la voluntad consiste en que no podemos conocer ahora las acciones futuras".

Sea p una proposición acerca de un hecho futuro, por ejemplo, "Hay una batalla naval el 1o. de julio de 1980". Sea t_1 el 30 de junio de 1980 y t_2 el 1o. de julio de 1980.

Si no se presupone la verdad del determinismo, para la proposición p

pueden darse tres posibilidades: 1) que p sea verdadera en todos los mundos posibles en t_2 ; 2) que no sea verdadera en ninguno y 3) que sea verdadera en algunos y falsa en otros. (Este último caso es excluido por el determinismo.)

En el primer caso, es decir, si p es verdadera en todos los mundos posibles en t_2 , también es verdadera en t_1 , es decir, el 30 de junio ya es verdad que el 1.º de julio ocurrirá un hecho, si este hecho no puede dejar de ocurrir. En el segundo caso, si p es falsa en todos los mundos posibles en t_2 también es falsa en t_1 . Pero en el tercer caso, en el cual p es verdadera en algunos mundos posibles en t_2 y falsa en otros, ¿cuál será su valor de verdad en t_1 ? De las múltiples posibilidades del futuro sólo una se va a actualizar, es decir, se va a convertir en presente, pero mientras éstas sean futuras no está determinado cuál. Por lo tanto, en el momento t_1 cuando t_2 está en el futuro, no está determinado si p será verdadera o no en t_2 cuando t_2 esté en el presente. En esta hipótesis, la proposición "El 1.º de julio hay una batalla naval" no es ni verdadera ni falsa el 30 de junio, es decir, mientras el 1.º de julio esté en el futuro.

Veamos ahora qué pasa con la proposición "Mañana hay (habrá) batalla naval o no hay batalla naval" en símbolos: $F(p \vee \neg p)$. Esta proposición es verdadera hoy, pues el estado de cosas $p \vee \neg p$ es tautológico y, por lo tanto, se da en todos los mundos posibles. Pero la proposición disyuntiva $Fp \vee F\neg p$ ("Mañana hay una batalla naval o mañana no hay una batalla naval") no es verdadera hoy, a menos que el estado de cosas p esté determinado. En efecto, si p es contingente, se da en algunos de los mundos posibles mañana y no se da en otros y lo mismo ocurre con $\neg p$. Por consiguiente, el primer término de la disyunción (Fp) no es verdadero y tampoco lo es el segundo ($F\neg p$). Se sigue que la disyunción tampoco lo es. Por lo tanto, la expresión temporal "mañana" (el modalizador F) no se distribuye respecto de la disyunción y de $F(p \vee \neg p)$ no se infiere $Fp \vee F\neg p$. Tal inferencia solamente es válida si el estado de cosas p está casualmente determinado, es decir, no es contingente. La validez de la inferencia presupone la verdad del determinismo. Por lo tanto, éste no puede ser inferido de aquélla.

La moraleja que podemos extraer de la argumentación de Von Wright es que las proposiciones acerca de futuros contingentes no son ni verdaderas ni falsas (únicamente lo son las proposiciones acerca de futuros no contingentes, es decir, determinados).⁹ Pero si tales proposiciones no son ni verdaderas ni falsas, no se las puede conocer, pues como ya hemos visto el conocimiento implica la verdad de la proposición conocida: sólo se puede conocer verdades. Y si no es posible conocerlas, tampoco las puede conocer Dios. Por consiguiente, Dios no tiene conocimiento de los futuros

⁹ A. N. Prior, en "The Formalities of Omniscience" (*Papers on Time and Tense*, Oxford, 1968), llega a una conclusión similar.

contingentes y, en consecuencia, no conoce las futuras acciones libres de los hombres (puede conjeturar y acertar en sus conjeturas, pero una conjetura —por acertada que haya resultado— no es conocimiento).

5. Hemos llegado a una tesis negativa: Dios no puede conocer con anticipación las acciones libres de los hombres. En esto concuerda con muchos de los filósofos heterodoxos. Pero ellos pretenden inferir de esta tesis negativa que Dios no es omnisciente. No estoy dispuesto a acompañarlos en este segundo paso. Muy por el contrario, sostengo que Dios puede ser omnisciente a pesar de que no pueda conocer los futuros contingentes ni, por ende, las futuras acciones libres de los hombres.

Para disipar el aire de paradoja que esta afirmación conlleva, tenemos que preguntarnos qué significa exactamente la palabra "omniscencia". La omniscencia de Dios no significa, seguramente, que Dios conoce todas las proposiciones. Si dijéramos

(p) Dios conoce que p

tal formulación sería sin duda alguna falsa, pues Dios no conoce las proposiciones falsas. Por ejemplo, no se puede decir que Dios conoce (sabe) que $2 \times 2 = 5$, pues si Dios creyera que $2 \times 2 = 5$, tal creencia no sería conocimiento, sino error. Tenemos que reformular, pues, la tesis de la omniscencia diciendo:

(p) si p es verdadera, Dios conoce que p .⁷

Pero si la omniscencia de Dios consiste en que Dios conoce todas las proposiciones verdaderas, no se ve de qué manera puede inferirse que Dios no es omnisciente del hecho de que no conoce las proposiciones que no son verdaderas. Habiendo llegado a la conclusión de que las proposiciones acerca de futuros contingentes no son ni verdaderas ni falsas, de donde se sigue que no son verdaderas, resulta evidente que no pueden ser conocidas por Dios. La omniscencia consiste en conocer todo lo que puede ser conocido, no en conocer lo que no puede ser conocido. Por consiguiente, no hay nada de paradójico en mi afirmación de que Dios es (o puede ser) omnisciente y al mismo tiempo no conoce los futuros contingentes.

6. He dicho que mi solución es ortodoxa y lo es no sólo porque sostiene la compatibilidad lógica entre los conceptos de omniscencia y libertad, sino también por apoyarse en la autoridad de Santo Tomás de Aquino. No quiero decir con esto que Santo Tomás aceptaría sin reservas la solución que propongo, pero creo que hay suficientes elementos de juicio en los escritos del Doctor Angélico para sostener que mi solución concuerda al menos en parte con la doctrina tomista.

⁷ Cfr. Prior, *op. cit.*, p. 26 y ss.

En su apoyo puedo esgrimir dos argumentos. En primer lugar, Santo Tomás es muy enfático en afirmar que Dios no puede hacer lo que es lógicamente imposible y que tal imposibilidad no afecta su omnipotencia. En otras palabras, para Santo Tomás la omnipotencia no consiste en que Dios puede hacerlo todo sin restricciones; exigir tal cosa sería absurdo. La omnipotencia consiste en poder hacer lo que es lógicamente posible. Es verdad que Tomás no distingue explícitamente entre la posibilidad (o necesidad) lógica y otros tipos de posibilidad, por ejemplo, causal o empírica. Pero sus argumentos y sus ejemplos muestran muy claramente que se refiere a lo que los lógicos modernos llaman posibilidad lógica. Así en la *Summa Theologica* (Ia, 25, 3, *conclusio*) dice expresamente: "Pudiendo Dios hacer todas las cosas que pueden hacerse, mas no las que implican contradicción, con razón se llama omnipotente." Y discute, como ejemplo, si Dios puede hacer que las cosas pasadas no hayan existido, llegando a la conclusión de que "la omnipotencia de Dios no puede hacer que lo que fue no haya sido, porque esto es contradictorio..." (Ia, 25, 4).

Pues bien, yo no hago sino aplicar este mismo criterio tomista a la omnisciencia. Si la omnipotencia de Dios es compatible con la imposibilidad de hacer las cosas lógicamente imposibles, su omnisciencia ha de ser compatible con la imposibilidad de conocer lo que es lógicamente imposible conocer. Y conocer una proposición que no es verdadera es lógicamente imposible (contradictorio). Creo que estoy pisando terreno firmemente tomista en este punto.

En segundo lugar, la tesis que he llamado negativa, es decir, que Dios no puede conocer los futuros contingentes, es implícitamente sostenida por Santo Tomás. El Doctor Angélico dice textualmente (Ia, 14, 13, *ad* 3): "...nosotros conocemos las cosas sucesivamente en el tiempo... pero Dios las conoce en la eternidad, que está sobre el tiempo. Por lo cual para nosotros, que conocemos los futuros contingentes *en cuanto tales* [cursivas mías], éstos no pueden ser ciertos; y sí sólo para Dios, cuyo entender es en la eternidad, la cual excede al tiempo". Y agrega su famosa metáfora: "Así como el que marcha por un camino no ve a los que vienen detrás, mientras que el que desde una altura contempla todo el camino, ve de una mirada a todos los que transitan por el".

De ahí se sigue que los futuros contingentes no pueden ser conocidos en cuanto tales, ni por nosotros ni por Dios, porque Él los conoce no como futuros, sino como presentes. En esto Santo Tomás es explícito: "Por lo tanto, lo que nosotros sabemos es forzosamente necesario, aun según es en sí mismo; porque las cosas que en sí son futuros contingentes no pueden sernos conocidas; mas lo que Dios sabe *es preciso que sea necesario* [cursivas mías], según su modo de ser en la *ciencia divina*" [cursivas del autor].⁸

⁸ S. Th. Ia, 14, 13, *ad* 3.

Resulta claro, pues, que en la teoría de Santo Tomás no es posible conocer los futuros contingentes; los hombres sólo pueden conocer hechos futuros necesarios (es decir, determinados) y Dios también, con la diferencia de que aquellos hechos que para nosotros son futuros contingentes y, por ende, no cognoscibles, para Dios son presentes (en la eternidad) y como tales cognoscibles.

En consecuencia, cabe distinguir dos partes en la teoría de Santo Tomás: 1) Que nadie, ni los hombres ni Dios, puede conocer los futuros contingentes (y en esto estamos en total acuerdo); 2) que aquello que para nosotros es futuro contingente, para Dios no está en el futuro, sino en el presente y, por lo tanto, no es contingente, sino en cierto sentido necesario.

Esta segunda tesis me parece objetable por varias razones, aducidas por Kenny y por Prior.⁹

En primer lugar, dicha tesis implica que el carácter futuro o presente de un hecho es relativo al sujeto cognoscente. Esto es muy difícil de aceptar; no se ve cómo el carácter temporal pueda depender del sujeto que conoce el hecho. Y es tanto más dudoso, cuanto que precisamente Santo Tomás insiste en que el futuro tiene una estructura abierta a alternativas de las que el pasado carece; tal apertura no puede estar presente para un observador y ausente para otros; existe o no existe.¹⁰

En segundo lugar, esta tesis —como lo señala Kenny—, lejos de significar una defensa de la previsión de las acciones libres, implica su negación. En efecto, aun para Santo Tomás, Dios no puede, en rigor, conocer los futuros contingentes, por lo tanto no tiene conocimiento *anticipado* de las acciones libres. Un defensor de Santo Tomás podría decir que esto no importa, pues Dios conoce todos los hechos, aun cuando algunos de esos hechos sean futuros para nosotros, no para Él. Pero esta defensa no responde a la objeción. Tomemos la proposición "Carter ganará las elecciones". De acuerdo con Santo Tomás nosotros no podemos conocerla, pues se refiere a un hecho futuro contingente; tampoco puede conocerla Dios, pero para Dios el hecho referido por esta proposición (las elecciones norteamericanas) está presente. Por lo tanto, Dios conoce la proposición "Carter gana las elecciones". Pero sucede que esta última proposición es simplemente falsa (Carter no ha ganado las elecciones; las ganará en el futuro, o no) y, por consiguiente, no puede ser conocida por nadie, ni siquiera por Dios.

En tercer lugar, la tesis que criticamos no sólo implica la negación de la previsión divina, sino también la de su omnisciencia. En efecto, si Dios está fuera del tiempo y para Él no hay ni pasado ni futuro, no se le puede atribuir ningún conocimiento calificado temporalmente. Así a la pregunta

⁹ Anthony Kenny, "Divine Foreknowledge and Human Freedom", en *Aquinas* (editado por A. Kenny), Londres, 1970, y Prior, *op. cit.*

¹⁰ Prior, *op. cit.*, pp. 43-44.

"¿Qué sabe Dios hoy?" deberíamos responder "nada"; a la pregunta "¿Qué sabía Dios ayer?", también "nada", y la misma respuesta deberíamos dar a la pregunta "¿Qué sabrá Dios mañana?" Esto, como observa Prior, es una forma un tanto extraña de afirmar la omnisciencia de Dios.

Por último, si para Dios no hay tiempo, no se advierte de qué manera Dios puede hacer cosas, pues el concepto de acción supone sucesión temporal. (Lo muestra muy claramente el hecho de que todas las lógicas de acción desarrolladas últimamente están basadas en una lógica de tiempo.) Sin embargo, Dios parece haber realizado diversas acciones: ha creado el mundo, ha hecho revelaciones, ha formulado profecías. Todo parece indicar que lo ha hecho en un determinado momento temporal y que podemos distinguir entre el tiempo en que no había mundo (antes de la Creación) y el tiempo en que existe el mundo (después de la Creación). Ciertamente, estas situaciones no pueden ser simultáneas, no pueden estar ambas presentes; tal cosa sería contradictoria.

Resumiendo, creo que la tesis de la atemporalidad del conocimiento de Dios de las cosas temporales es racionalmente insostenible, pues lleva a contradicciones; parece mucho más razonable abandonarla, máxime que tal abandono no nos obliga —como he tratado de mostrar— a renunciar a la omnisciencia divina.¹¹

Una última observación en previsión de posibles críticas. Uno de los supuestos básicos en que descansa el presente trabajo es la validez irrestricta de las leyes lógicas, aun para Dios. Si alguien me dijera que la lógica que nosotros conocemos sólo vale para la razón finita del hombre y que la razón divina, siendo infinita, tiene su propia lógica que nosotros no conocemos y no podemos conocer, respondería con Wittgenstein: "Acerca de lo que no se puede hablar, más vale guardar silencio".

Para terminar, volvamos una vez más al argumento de Leibniz. Creo que los argumentos expuestos en este trabajo muestran que sus premisas no son contradictorias. Se puede sostener coherentemente que Dios es omnipotente, omnisciente, bueno y que ha creado este mundo. Y si estas premisas son además verdaderas (cosa que ciertamente no he probado, ni he intentado hacerlo), entonces nuestro mundo es, a pesar de todo, el mejor de los mundos posibles.

¹¹ Guillermo de Occam es más honesto en este sentido, cuando dice: "Es imposible expresar claramente la manera en que Dios conoce los futuros contingentes". (*Tractatus de Praedestinatione et de Praescientia Dei et de Futuris Contingentibus*, ed. P. Boehner, Franciscan Institute, 1954.)

IV. PRINCIPIOS JURIDICOS Y POSITIVISMO JURIDICO*

GENARO R. CARRIO

I. INTRODUCCIÓN

EL TÍTULO de esta conferencia, "Principios jurídicos y positivismo jurídico", es inquietante. Amenaza con una poderosa tiniebla, con palabras sonoras, con copiosas abstracciones. Sólo yo soy culpable de haberlo elegido. Para aliviar mi conciencia y disipar las aprensiones de quienes me escuchan voy a comenzar hablando de fútbol. No procedo así para congraciarme con ustedes, siguiendo el camino fácil de la paradoja. Sucede que el derecho, en cuanto estructura normativa, comparte algunos problemas con estructuras de tipo análogo. La utilización de modelos no jurídicos suele ayudar a ver con claridad dificultades que no sabemos o no podemos superar en el campo del derecho. En algunos casos contribuye a resolverlas o a disolverlas. Eso basta —creo— para explicar por qué comenzaré hablando de fútbol. En un segundo tiempo, como quien dice, hablaré de otras cosas.

II. UN MODELO NO JURÍDICO

Supongo que la mayoría de ustedes están suficientemente familiarizados con el juego de fútbol como para saber que hay en él reglas de diverso tipo. Señalemos por ahora dos tipos de ellas:

1) Las que prohíben y sancionan una conducta precisa, específicamente determinada, por ejemplo: la regla de la "mano", según la cual a todos los jugadores, salvo al arquero dentro del área penal, les está prohibido tocar intencionalmente la pelota con la mano. La sanción es un tiro libre directo ejecutado desde el lugar donde se cometió la infracción.

2) Las que prohíben y sancionan una variedad físicamente heterogénea de comportamientos, que no están definidos en forma específica y precisa sino por referencia a una pauta amplia. Tal es la regla que sanciona con un tiro libre indirecto a los futbolistas que juegan "en forma peligrosa" o la que dispone que un jugador será amonestado "si su conducta es incorrecta a juicio del árbitro".

Es fácil encontrar análogos jurídicos para estos dos tipos de reglas. Las primeras, que llamaré reglas específicas, son análogas a las que sancionan el homicidio y el robo. Las segundas, que llamaré *standards*, son análogas a las que prohíben causar daño a otro con culpa o negligencia.

Dentro del fútbol hay por lo menos una regla que desempeña una fun-

* Buenos Aires, 1971.

ción distinta a las de las señaladas, diverge de éstas respecto a la persona de sus destinatarios y tiene consecuencias normativas diferentes. Sus análogos jurídicos, por ello, son distintos a los de las otras, y lo son en todos esos aspectos.

Los árbitros del mundo entero aplican hoy sin vacilar, aunque con distinto hincapié, una regla que puede ser enunciada así: no debe sancionarse una infracción (una mano, un *foul*, un *off side*, una jugada peligrosa) cuando como consecuencia de ello resultaría beneficiado el bando infractor y perjudicado el bando víctima de la infracción. Se la conoce familiarmente con el nombre de "ley de la ventaja".

Esta regla tiene numerosas aplicaciones. Avanza un delantero del equipo A. Un defensor del equipo B, para despojarlo de la pelota o hacerle perder el control de ella, le comete un claro *foul*. El delantero trastabilla pero no pierde el balón y sigue su marcha con posibilidades de riesgo para la valla rival. En ese supuesto el árbitro *debe abstenerse* de castigar el *foul*, por manifiesto que haya sido, porque si lo castigara cortaría el avance del equipo A y beneficiaría de ese modo a B, el bando infractor.

Tengo entendido que esa regla no figuraba en el reglamento oficial del fútbol. Fue incorporada formalmente a él bastante después que los árbitros comenzaran a emplearla con frecuencia. Pasó a integrar con toda naturalidad la reglamentación efectiva del juego por la vía, si podemos llamarla así, de la "jurisprudencia referil".

Esa regla posee cuatro características centrales:

i) Versa sobre la aplicación de otras reglas del juego (mano, *foul*, *off side*, jugada peligrosa). Se la puede considerar, pues, como una regla de segundo grado.

ii) Se dirige primordialmente a los árbitros, o a quienes hacen sus veces, y no a los jugadores en cuanto tales, en el sentido de que impone un deber a los primeros —el de no sancionar ciertas infracciones— sin alterar, por lo menos en lo que aquí interesa, el *status* normativo de los segundos. Habría mucho que decir acerca de esto, pero no cabe duda de que no sólo sería falso sino también *absurdo* —sin sentido— sostener que porque en virtud de la ley de la ventaja no se sanciona el *foul* ineficaz del defensor de nuestro ejemplo, ella confiere a dicho jugador el *derecho* a cometer *fouls* ineficaces y sólo le veda incurrir en jugadas bruscas exitosas.

iii) Sirve para justificar la introducción de excepciones a las reglas de primer grado (mano, *foul*, *off side*, jugada peligrosa): para restringir el alcance de éstas; para justificar la actitud del árbitro cuando no sanciona algo que, según esas reglas, constituye una infracción patente.

iv) Presenta cierto grado de neutralidad tópica o, con otras palabras, de indiferencia de contenido, toda vez que se la usa para restringir el ámbito de reglas que prohíben conductas heterogéneas (por ejemplo: tocar la pelota intencionalmente con la mano; hacerle una zancadilla a un jugador

contrario; levantar excesivamente la pierna cerca de un integrante del equipo rival; etcétera).

La "ley de la ventaja" es, sin duda alguna, una de las reglas del fútbol. Hoy forma parte del reglamento del juego tal como ha sido aprobado por la autoridad competente. Era una regla del juego aún antes de su incorporación formal a ese reglamento en cuanto los árbitros la aplicaban de manera regular, en un contexto normativo de crítica y justificación reflexivas, que permitía afirmar que era aplicada y seguida como una *regla* del juego y no como un simple hábito o como una censurable corruptela.

III. UN SIGNIFICADO DE LA EXPRESIÓN "PRINCIPIO JURÍDICO"

Ya vimos que es fácil encontrar análogos jurídicos a reglas específicas tales como la de la "mano" o a *standards* tales como los que prohíben las jugadas peligrosas o el comportamiento incorrecto de los jugadores. ¿Ocurre lo mismo con la ley de la ventaja? ¿Hay en el derecho pautas o criterios que presentan características similares a esta última?

La respuesta es afirmativa. Nada costaría, con un poco de ingenio, elaborar una situación imaginaria en la que resultase "natural", por así decirlo, que los jueces de una comunidad aplicaran una pauta equivalente a la ley de la ventaja para evitar que un infractor recibiera beneficios de su transgresión y se sintiera estimulado a reincidir en ella y otros a imitarlo. Pero no hace falta forzar la imaginación en busca de analogías de contenido. Hay analogías funcionales y eso basta a los fines que persigo.

Usaré un ejemplo extraído del derecho norteamericano. Se trata del famoso caso *Riggs vs. Palmer* (115 N. Y. 506; 22 N. E. 188), resuelto en 1899 por un tribunal de Nueva York. X había otorgado testamento; en él dejaba un importante legado a su nieto Y. Sabedor de esta circunstancia, Y asesinó a X para heredarlo. Sobrevino un pleito entre el homicida, que pretendía recibir el legado, y los herederos *ab intestato* de X que, por supuesto, se oponían a ello. El tribunal destacó que si se interpretaban literalmente las normas relativas a los efectos de los testamentos y las reglas generales del derecho sucesorio, de suerte que en ningún caso pudiera restringirse su alcance, no cabía otra solución que entregar el legado al homicida. Ninguna de esas normas obstaba en forma explícita a la pretensión de éste. Sin embargo el tribunal la rechazó.

Entre otros argumentos la sentencia hizo el siguiente. Sostuvo que "todas las leyes, así como todos los contratos, pueden ser controlados en su aplicación por máximas generales y fundamentales del *common law*. A nadie debe permitírsele obtener provecho de su propio fraude o sacar ventajas de su propia transgresión. ... Estas máximas están inspiradas por consideraciones que atañen al orden público, tienen su fundamento en el derecho universal administrado en todos los países civilizados y no han sido dero-

gadas por las leyes". Seguidamente el tribunal citó diversos casos judiciales de aplicación de la "máxima" que establece que a nadie debe permitírsele sacar beneficio de su propio dolo u obtener provecho de su propio fraude. Agregó que, "aunque ninguna ley les ha dado vigencia, estas máximas controlan con frecuencia los efectos de los testamentos y prevalecen sobre el lenguaje de éstos".

Prescindamos de la peculiar fraseología con que el tribunal de Nueva York envolvió su uso efectivo de la "máxima" en cuestión. Limitémonos por ahora a indagar si existe alguna similitud funcional entre el papel que se le hizo desempeñar en *Riggs vs. Palmer* y el que la ley de la ventaja desempeña en el fútbol. Ampliando un poco la perspectiva diré que esta "máxima", junto con muchas otras que se invocan en la práctica cotidiana del derecho, presentan las siguientes características:

i) Presuponen la existencia de otras reglas y se refieren a ellas. Son, por eso, pautas de segundo grado. La que se usó en *Riggs vs. Palmer*, por ejemplo, versa sobre las normas concernientes a la validez y fuerza obligatoria de los testamentos, contratos y otros actos jurídicos.

ii) Se dirigen a quienes se encuentran en situación de justificar en concreto decisiones, reclamos, defensas, etc., con base en las reglas de primer grado. Con muchas salvedades y precisiones podríamos decir que se dirigen primordialmente a los jueces y sólo secundariamente a los súbditos.

(No puedo desarrollar aquí todos los argumentos que sería menester introducir para elucidar adecuadamente este aspecto del problema. Sólo señalaré que lo que en la ley de la ventaja salta a la vista, a saber, que ella es concebida de manera mucho más natural si la vemos como dirigida al árbitro o a quienes hacen sus veces, en la "máxima" que reza que a nadie debe permitírsele obtener ventajas de su propia transgresión eso mismo aparece en forma atenuada.

En efecto, ya vimos que es absurdo decir que la ley de la ventaja limita el deber de los jugadores frente a las reglas de la "mano", del *foul*, etc., en cuanto por virtud de ella resultaría que sólo deben abstenerse de cometer "manos" o *fouls* eficaces. En cambio, no es absurdo decir que la "máxima" usada en *Riggs vs. Palmer* prohíbe a los súbditos obtener beneficios mediante la comisión de transgresiones. Sin embargo esta manera de describir la situación dista de ser satisfactoria, ya que lo prohibido —y por otras normas— es cometer transgresiones. La fórmula alternativa según la cual la "máxima" en cuestión impone a los súbditos el deber de abstenerse de reclamar los beneficios que deriven de sus transgresiones y el de restituir todo aquello que represente una ventaja así obtenida, no es del todo satisfactoria. No lo es porque esa fórmula, expresada como está en términos de deberes, oscurece o distorsiona una potestad judicial que no es reducible a ellos.)

iii) Proporcionan una guía acerca de cómo y cuándo han de usarse las reglas sobre las que versan; qué alcance darles; cómo combinarlas; cuándo

otorgar precedencia a algunas de ellas, etc. Además, y en ciertas circunstancias, indican cómo colmar las lagunas que dejan ciertos grupos de reglas de primer grado o, con otras palabras, cómo justificar, dentro del proceso de decisión, nuevas reglas específicas para dar solución —*lato sensu*— a casos no considerados por aquéllas.

iv) Exhiben un cierto grado de neutralidad tópica, o de relativa indiferencia de contenido, en el sentido de que trasponen los límites de distintos campos de regulación jurídica.

Encontramos aquí, *mutatis mutandi*, las cuatro notas o propiedades funcionales que nos permitieron, dentro del fútbol, distinguir la ley de la ventaja de reglas específicas como la "mano" o de *standards* como el de la jugada peligrosa.

Aunque no siempre con igual nitidez, y muchas veces con variaciones importantes de matiz o hincapié, podemos encontrar características semejantes en una vasta familia de pautas jurídicas. A ella pertenecen, entre muchas otras, pautas tales como la que sirve para poner coto al ejercicio abusivo de los derechos; la que niega protección jurisdiccional a quien invoca su propia torpeza; la que proscribe la interpretación analógica de las leyes penales; la que reza que las leyes sociales —de jubilaciones y pensiones, de accidentes del trabajo, etc.— deben aplicarse con criterio amplio; la que en materia de tenencia de hijos, tutela, adopción, etc., ordena consultar ante todo el interés de los menores; la que establece la presunción de legitimidad de los actos del poder público; la que en lo concerniente a la aplicación de leyes impositivas prescribe atender a la realidad económica sustancial y no a las formas jurídicas que la encubren; la que en materia de servicios públicos dispone que debe asegurarse la continuidad del servicio; la que circunscribe la potestad jurisdiccional de declarar la inconstitucionalidad de las leyes a aquellos casos en que tal declaración sea inevitable; la que en lo concerniente a documentos negociables por endoso manda asegurar la celeridad de las transacciones; la que veda decretar la nulidad por la nulidad misma; la que ordena estar a la amplitud de la prueba; la que dice que los contratos se firman para ser cumplidos; la que dispone que en caso de duda acerca de la procedencia o improcedencia de un gravamen debe estarse a favor del contribuyente; la que en materia de seguros establece que este contrato debe ser resarcitorio y no constituirse en fuente de lucro; la que en materia de interpretación de las normas de derecho marítimo dispone que debe favorecerse todo aquello que tienda a que el buque siga en navegación; la que en materia de leyes de previsión social expresa que los fines que las inspiran deben prevalecer sobre "el puro rigor de razonamientos lógicos de interpretación"; la que reza que los privilegios son de carácter excepcional y de interpretación restrictiva, por lo que no pueden ser acordados al margen de lo establecido por la ley, ni siquiera aunque medie consentimiento del deudor; la que prescribe que las normas que declaran la nulidad de actos jurídicos deben interpretarse

restrictivamente; la que establece que la interpretación de las leyes debe practicarse de modo que éstas concuerden con los principios, derechos y garantías consagrados por la Constitución Nacional en cuanto sea posible sin violación de su letra y de su espíritu; la que dice que la interpretación de las leyes relativas al contrato de trabajo debe ser hecha a fin de favorecer la estabilidad del vínculo y no su disolución; y muchísimas otras más.

Todas estas pautas, y sus semejantes, pueden ser denominadas "principios jurídicos" y distinguidas de las reglas específicas y de los *standards* variables. Cuando las llamamos así no nos apartamos del uso corriente. Debemos agregar, sin embargo, que esa expresión tiene muchos otros sentidos que luego examinaremos. De todos modos aquí tenemos un primer uso de ella.

¿En qué sentido de la palabra "jurídico" son jurídicos estos principios? X puede ser jurídico: 1) porque el derecho de una comunidad se refiere a X acordándole una calificación o un *status* o atribuyéndole ciertas consecuencias (se habla así de hechos jurídicos y de actos jurídicos); 2) porque X se refiere al derecho de la comunidad, versa sobre él (se habla así de un libro jurídico, de una teoría jurídica) y 3) porque X es parte del derecho de una comunidad (se habla así de una norma jurídica).

Nuestros principios, ya lo hemos visto, son pautas de segundo grado que versan sobre reglas jurídicas de primer grado. Por lo tanto son jurídicos, ello es indudable, en el segundo de los sentidos que acabamos de distinguir. ¿No podrá sostenerse con buenas razones que, además, lo son en el tercero de esos sentidos, es decir, como *partes* del derecho? ¿Hemos de definir el derecho de una comunidad en forma tal que ya incluya en él, al lado de las reglas específicas y de los *standards*, que incuestionablemente lo integran, los principios jurídicos que indican cómo deben entenderse, manejarse y complementarse esas otras pautas? ¿Son estos principios jurídicos parte del derecho de una comunidad en forma tal que se incluya en él, al lado de las del fútbol?

Por ahora dejaré estas preguntas sin respuesta. Provedo así no sólo para introducir un elemento de suspenso, sino porque sería prematuro intentar contestarlas antes de dar varios pasos previos. Uno de ellos consiste en examinar en qué otros sentidos se suele hablar de principios jurídicos.

IV. OTROS SIGNIFICADOS DE LA EXPRESIÓN "PRINCIPIOS JURÍDICOS"

No siempre que se habla de "principios" en contextos jurídicos esa palabra es empleada con el alcance que acabo de señalar. Muy lejos de ello. Si pretendiera que he caracterizado *el* significado de la expresión "principio jurídico" estaría en realidad apoyándome en una definición estipulativa que sólo homologaría *uno* de los sentidos corrientes de aquélla o, en todo caso,

le atribuiría una posición privilegiada. No es ese, por supuesto, el único sentido con que se emplea dicha fórmula verbal. Conviene examinar esos otros significados. Sólo entonces tendremos un panorama más claro y podremos decir algo de provecho acerca de la relación entre los principios jurídicos y el positivismo jurídico.

En el lenguaje ordinario el concepto de principio se vincula, por lo menos, a siete focos de significación. Podemos decir que ese concepto está emparentado:

I) Con las ideas de "parte o ingrediente importante de algo", "propiedad fundamental", "núcleo básico", "característica central";

II) Con las ideas de "regla, guía, orientación o indicación generales";

III) Con las ideas de "fuente generadora", "causa" u "origen";

IV) Con las ideas de "finalidad", "objetivo", "propósito" o "meta";

V) Con las ideas de "premisa", "inalterable punto de partida para el razonamiento", "axioma", "verdad teórica postulada como evidente", "esencia", "propiedad definitoria";

VI) Con las ideas de "regla práctica de contenido evidente"; "verdad ética incuestionable";

VII) Con las ideas de "máxima", "aforismo", "proverbio", "pieza de sabiduría práctica que nos viene del pasado y que trae consigo el valor de la experiencia acumulada y el prestigio de la tradición".

Estos siete focos de significación han tenido y tienen relevancia dentro del campo del derecho. Los juristas se apoyan en mayor o menor medida en ellos, o en combinaciones derivadas de ellos. La palabra "principio" se usa en contextos jurídicos con sentidos diversos que espejean tales focos de significación y forman una familia compleja unida por intrincados lazos de parentesco. Ello ocurre en relación con las distintas actividades que tienen que ver con el derecho. Esto es, con la exposición del mismo, con su crítica, justificación y reforma y con su manejo práctico. Trataré de mostrarlo. El tema merece un análisis minucioso. Aquí sólo me haré cargo de distinciones más bien gruesas.

Además del uso que examiné en el apartado anterior —que llamaremos uso 1) — la expresión "principio jurídico" se emplea:

2) Para aislar rasgos o aspectos importantes de un orden jurídico que no podrían faltar en una descripción suficientemente informativa de él. (Por ejemplo, el llamado principio de la separación de los poderes, el de la inamovilidad de los jueces, el de la indisolubilidad del matrimonio, el de la socialización de la propiedad raíz y de los medios de producción.) Este uso se vincula al foco de significación I).

3) Para expresar generalizaciones ilustrativas obtenidas a partir de las reglas del sistema. (Por ejemplo, el principio de que no hay responsabilidad sin culpa, el de que no hay responsabilidad penal por hechos ajenos, o el de buena fe en las transacciones.) Este uso se vincula a los focos de significación I) y II).

4) para referirse a la *ratio legis* o *mens legis* de una norma dada o de un conjunto dado de normas, esto es, a su propósito, objetivo, meta, *policy*, etc. Este uso está ligado al foco de significación IV).

5) Para designar pautas a las que se atribuye un contenido intrínseco y manifiestamente justo. (Por ejemplo, el principio que prohíbe discriminar entre los seres humanos por motivos raciales o religiosos o el que proscribía la esclavitud.) Este uso está ligado al foco de significación VI).

6) Para identificar ciertos requisitos formales o externos que —se dice— todo orden jurídico debe satisfacer. (Por ejemplo, que las normas deben ser generales, no retroactivas, suficientemente claras, no contradictorias, que deben ser promulgadas, que no deben requerir cosas imposibles; etc. Son las exigencias que menciona Lon Fuller bajo el rótulo de "la moralidad del derecho".¹ Este uso está ligado a los focos de significación V) y VI).

7) Para hacer referencia a guías dirigidas al legislador que sólo tienen un carácter meramente exhortatorio. (Por ejemplo, algunas cláusulas constitucionales no operativas, como lo son, al menos en parte, las del Art. 14 bis de la Constitución argentina.) Este uso está ligado al foco de significación II).

8) Para aludir a ciertos juicios de valor que recogen exigencias básicas de justicia y moral positivas y que se dicen sustentados en la "conciencia jurídica popular". Este uso está ligado a los focos de significación II) y III).

9) para referirse a máximas que provienen de la tradición jurídica. Este uso está ligado al foco de significación VII).

Por último, la palabra "principio" es empleada en contextos jurídicos con alcances muy peculiares, que han sido blanco de duras críticas. Estos usos están asociados —conscientemente o no— a dos corrientes de pensamiento que pese a haber sido declaradas difuntas siguen muy activas.

10) El primero acusa la influencia de la escuela histórica del derecho. La palabra principio se emplea a veces para designar una misteriosa fuente generadora que se encuentra, por así decirlo, por debajo de grupos de reglas del sistema y que, tal como engendró a éstas, sigue engendrando reglas nuevas. Este uso está ligado al foco de significación III).

11) El segundo acusa la influencia de la jurisprudencia de conceptos. La palabra "principio" se emplea a veces para aislar enunciados que, según se pretende, derivan de una enigmática esencia de los conceptos jurídicos considerados como entidades. (Por ejemplo, el principio de que no hay patrimonio sin sujeto ni sujeto sin patrimonio, o el que expresa la esencial unidad de todo patrimonio.) Este uso está ligado al foco de significación V).

¹ Lon L. Fuller, *The Morality of Law*, 1964, Yale University Press, 1964, cap. II. (Hay traducción castellana, *La moral del derecho*, de Francisco Navarro; Editorial F. Trillas México, 1967.)

Quiero defenderme de una objeción anticipable: entre estos usos puede haber superposiciones porque la lista que he formulado no pretende poner orden y claridad sistemática en el manejo de una expresión. Sólo procura recoger ese manejo con fidelidad.

V. LOS PRINCIPIOS JURÍDICOS Y EL POSITIVISMO JURÍDICO: PRIMERA APROXIMACIÓN AL TEMA

En los dos apartados precedentes he exhibido una lista rapsódica de los distintos usos que en contextos jurídicos se hace de la palabra "principios". No pretendo que sea completa aunque no me disgustaría que lo fuera.

¿En qué medida esos usos son compatibles con la actitud frente al derecho que vagamente se llama "positivismo jurídico"? Para contestar esta pregunta hay que aclarar qué se entiende por "positivismo jurídico". Esta expresión no es unívoca. Comencemos a desbrozar el terreno sobre la base de dos caracterizaciones negativas de ella.

1) En el más amplio y menos preciso de sus sentidos la expresión "positivismo jurídico" se usa para *excluir* aquella actitud según la cual la descripción y, en general, el manejo del derecho, exigen tomar en cuenta pautas que necesariamente integran todo orden jurídico porque son intrínsecamente justas o porque derivan del significado mismo de la expresión "orden jurídico". Si por positivismo jurídico entendemos la actitud que se limita a negar eso, es decir, a rechazar el jusnaturalismo en todas sus formas, el positivismo jurídico sólo es incompatible con los usos 5) y 6) de la expresión "principios jurídicos" y es compatible con los restantes.

2) En un segundo sentido de "positivismo jurídico" esa expresión excluye no sólo las diversas formas de jusnaturalismo, sino también toda referencia a entidades metafísicas tales como fuerzas generadoras subyacentes o esencias ocultas y demás mobiliario de estancias supraempíricas. Si por "positivismo jurídico" entendemos esto, el positivismo jurídico es incompatible no sólo con los usos 5) y 6), de "principios jurídicos" sino también con los usos 10) y 11), y es compatible con los restantes.

Es decir, es compatible i) con el empleo de esa expresión para referirse a características importantes del orden jurídico, a generalizaciones ilustrativas obtenidas a partir de sus reglas y a reglas no operativas dirigidas al legislador (usos 2, 3 y 7); ii) con el empleo de esa expresión para referirse a nuestros principios jurídicos, es decir, a las pautas de segundo nivel que cumplen la función que analizamos a partir del modelo de la ley de la ventaja (uso 1); y iii) con el empleo de esa expresión para referirse a objetivos, propósitos y *policies* atribuibles a las reglas del sistema, a exigencias de justicia y moral positivas y a máximas legadas por la tradición jurídica (usos 4, 8 y 9).

Después de haber usado el filtro de las caracterizaciones negativas de

"positivismo jurídico" nos quedan, pues, tres grupos de significado de la expresión "principio jurídico" que son compatibles con la actitud positivista, así entendida. El primero de ellos carece de interés. Concentremos nuestra atención en los otros dos. Ellos constituyen dos importantes núcleos de significado de la palabra "principio" usada en contextos jurídicos. Vale la pena repetirlos y darles mayor precisión.

Según uno de ellos, los principios jurídicos son pautas de segundo nivel, funcionalmente análogas a la ley de la ventaja del fútbol, que indican cómo deben entenderse, aplicarse y, a veces, complementarse las reglas de primer grado. De aquí en adelante llamaré a éstos "Principios₁".

Según el otro, los principios jurídicos son los propósitos, objetivos, metas o *policies* de una regla o conjunto de reglas del sistema, ciertas exigencias fundamentales de justicia y moral positivas y ciertas máximas o piezas de sabiduría jurídica tradicionales. Aquí introduciré un elemento provisional de legislación, por así decir, y, para pensar con más claridad, agregaré el requisito de que estos principios no sean "Principios₁". Los llamaré "Principios₂".

Si nos limitamos a utilizar la caracterización negativa de "positivismo jurídico" adoptada más arriba, parece claro que ambos modos de entender la expresión "principios jurídicos" son compatibles con esa caracterización. Nada hay en el positivismo jurídico, así entendido, que vede hablar de principios jurídicos en esos dos sentidos. Sin dejar de adherir al positivismo, dentro de esa caracterización negativa, uno puede utilizar ambos conceptos de "principios jurídicos" como herramientas de descripción, crítica y aplicación del derecho.

Las dificultades comienzan cuando queremos dar un contenido afirmativo a la noción de "positivismo jurídico". O, para decirlo con palabras de Alf Ross, cuando, habiendo tomado conciencia de la ambigüedad de la palabra "positivismo", queremos pasar del significado de ella que la hace equivalente de "lo apoyado en la experiencia" al significado que la hace equivalente de "lo que está formalmente establecido".²

En esa tarea nos encontramos con enfoques tales como los que representan las contribuciones de Kelsen y Hart. Estos dos juristas son considerados los adalides contemporáneos de una forma de positivismo jurídico vinculada —se piensa— al punto de vista de Austin. Por ello, para muchos, ambos pensadores están situados en la línea de la más pura tradición positivista. En sus aportes —se nos dice— debemos ver al positivismo jurídico por excelencia.

Ha llegado el momento de formularnos la pregunta crucial que el título de esta charla sugiere. Hemos limitado los significados de "principios jurídicos" a dos núcleos: los "Principios₁" y los "Principios₂". Para dar mayor

² Alf Ross, *On Law and Justice*, Stevens & Sons, Londres, apartado XIX, *in fine*. (Hay traducción castellana de Genaro R. Carrió, *Sobre el derecho y la justicia*, Eudeba, Buenos Aires, 1963.)

claridad a la exposición hemos añadido, en forma provisional, el ingrediente artificial de que ambas categorías, aunque no exhaustivas, son excluyentes. Además, aceptando una opinión generalizada, hemos erigido en paradigma de lo que hoy se entiende por positivismo jurídico a las contribuciones de Kelsen y de Hart, que tienen importantes puntos de contacto, no obstante sus importantes diferencias. Por las razones que se verán más adelante usaré la concepción de Hart. Pues bien, ¿en qué medida los "Principios₁" y/o los "Principios₂" caben dentro de una concepción que ve el derecho de una comunidad como un conjunto de reglas o normas identificadas por medio de una regla de reconocimiento aceptada (o de una *Grundnorm* presupuesta) que especifica los criterios que deben satisfacer las reglas o normas particulares para ser consideradas como parte del sistema?

En lo que sigue, y hasta concluir, procuraré contestar esta pregunta.

VI. EL "MODELO DE REGLAS"

El positivismo jurídico y, en particular, la obra de Hart, ha sido recientemente objeto de una seria crítica. Ella se funda, precisamente, en que ese modo de ver el derecho es ciego frente al papel central que desempeñan los principios en la experiencia cotidiana de los tribunales. Tal es, en tosca síntesis, la posición expuesta por Ronald M. Dworkin, profesor titular de Filosofía del Derecho en la Universidad de Oxford, en su lúcido e incitante artículo "The Model of Rules".³

Según esa crítica Hart emplea un modelo insatisfactorio para entender el derecho. Ese esquema conceptual, o "modelo de reglas", puede ser caracterizado —se dice— de la siguiente manera:

a) El derecho de una comunidad es un conjunto de reglas. Por "regla" se entiende una pauta del tipo de "la velocidad en las carreteras no puede sobrepasar los 80 km por hora" o "un testamento válido necesita la firma de tres testigos". Se aplican a la manera "todo o nada". Es decir, que si se dan los hechos que la regla contempla pueden ocurrir dos cosas: o bien ella es una norma válida del sistema y entonces determina totalmente el resultado, o bien no lo es, y entonces nada tiene que ver con la decisión del caso. Si una regla prescribe la consecuencia C cuando concurren las condiciones X, Y y Z no puede ser que concurren estas últimas y no deba aplicarse C. Una regla puede tener excepciones; en tal caso su enunciación es incorrecta si no las expresa a todas. Esto siempre es posible en teoría. Mientras más excepciones enumeremos más completa será la enunciación de

³ Publicado originariamente, bajo ese título, en 35 *University of Chicago Law Review*, 14 (1967), y reproducido bajo el título "Is Law a System of Rules" en *Essays in Legal Philosophy*, volumen compilado por Robert S. Summers, Blackwell, Oxford, 1968, pp. 25-60.

la regla. Una regla se aplica o no se aplica. Si dos reglas están en conflicto una de las dos no puede ser válida.

b) Decir que una regla es válida significa que satisface los criterios establecidos en una regla suprema, o "regla de reconocimiento", aceptada por la comunidad. Esos criterios no se refieren al contenido de las reglas particulares sino a su origen o *pedigree*. Esto es, a la manera como han sido adoptadas. La regla de reconocimiento, según palabras de Hart, especifica "alguna característica o características cuya posesión por una regla... es considerada como una indicación afirmativa concluyente de que ésta es una regla" del sistema.

Si se quiere ser congruente —sugiere Dworkin—, el único criterio que la regla de reconocimiento puede incorporar es la aprobación de las reglas particulares por una autoridad competente en un acto deliberado de creación jurídica. Se sigue de aquí que en realidad no hay más normas particulares que las leyes y que las contenidas en los precedentes. Si se admiten otras —por ejemplo: normas consuetudinarias o jurisprudenciales— hay que abandonar la teoría de la regla de reconocimiento.

c) Nada que no sea una regla, así caracterizada y así identificable, puede integrar el orden jurídico. En particular, el derecho de una comunidad no está integrado por principios tales como, por ejemplo, el que reclama que a los fabricantes de automóviles se les apliquen *standards* de responsabilidad más severos que a los que fabrican objetos menos peligrosos, o el que establece que nadie puede beneficiarse con su propia transgresión. Los principios son *lógicamente* diferentes de las reglas.

d) Cuando los jueces deben enfrentar un caso no cubierto claramente por una regla el derecho no les proporciona indicación alguna. En tal supuesto deben ejercer una discreción no guiada por pautas jurídicas. Si su fallo impone una obligación o confiere un derecho, ni aquella ni éste son la actualización o el reconocimiento de una obligación o un derecho preexistentes.

Tal es, en síntesis, el "modelo de reglas" que el profesor Dworkin expone y critica. Antes de examinar qué ofrece en su remplazo veamos cuál es la médula de su crítica. El concepto de "regla" que maneja el positivismo y el método que emplea para identificar las unidades que integran el derecho no le permiten ver el riquísimo mundo de los principios. Éstos concuerdan sustancialmente con lo que he llamado "Principios₂": son objetivos, metas, propósitos sociales, económicos, políticos, etc., y exigencias de justicia, equidad y moral positivas. Los principios son distintos de las reglas y no pueden ser identificados de la manera simple sugerida. Integran el derecho, en una acepción de "derecho" que los positivistas "*à la*" Hart no están dispuestos a aceptar. La admisión de la existencia de principios como rodajes indispensables de todo orden jurídico importa el colapso del positivismo y de su "modelo de reglas". Sólo si admitimos que los principios integran el derecho y desempeñan en él un papel central podremos hacer

justicia a la complejidad de aquél y representarnos adecuadamente la tarea de los jueces, quienes están siempre guiados por principios jurídicos y únicamente ejercen discreción en un sentido muy trivial de esta palabra. El positivismo, con su "modelo de reglas", nos proporciona una imagen empobrecida del orden jurídico y una visión distorsionada de la labor judicial. Ello ocurre porque se asoma a los fenómenos desde una perspectiva artificialmente estrecha.

Veremos ahora qué se nos ofrece en remplazo del "modelo de reglas".

VII. UN MODELO "ANTIPOSITIVISTA"

En sustitución del llamado "modelo de reglas" el profesor Dworkin aboga por una concepción que exhibe las siguientes características:

a) El derecho de una comunidad es un agregado de reglas y principios. Estos últimos, a diferencia de las primeras, pueden ser descritos así:

i) Los principios no exigen un comportamiento específico. Establecen una meta por alcanzar —como el principio de la mayor responsabilidad de los fabricantes de automóviles—, por lo general "una mejora en algún aspecto económico, político o social de la comunidad" (*policies*), o bien —como el principio de que nadie debe beneficiarse con su propia transgresión— consagran "una exigencia de justicia o de equidad (*fairness*) o de alguna otra dimensión de la moral positiva" (principios en sentido estricto).

ii) Los principios no son aplicables a la manera "todo o nada". No establecen condiciones que hagan necesaria su aplicación ni consecuencias que se sigan automáticamente de ciertas condiciones. Más bien enuncian una razón para decidir en determinado sentido, sin obligar a una decisión particular. Pueden concurrir otros principios que den una razón para decidir en sentido distinto. Cuando afirmamos que algo es un principio de nuestro derecho sólo queremos decir que los funcionarios deben tenerlo en cuenta como una consideración que apunta en cierto sentido.

Por ello es que los contra-ejemplos de un principio no son tratados como excepciones al mismo y no son susceptibles de ser enunciados exhaustivamente, ni siquiera en teoría.

iii) Los principios poseen una dimensión de "peso" o "importancia". Para resolver el conflicto entre dos principios hay que tomar en cuenta el peso o importancia relativo de ellos en el contexto del caso concreto. Un principio que es desplazado por otro de más peso sobrevive intacto aunque en esa ocasión no prevalezca.

iv) El test del origen o *pedigree* no sirve para identificar a los principios. La regla de reconocimiento sólo sirve para identificar reglas que, como las leyes o los precedentes, son el producto de un acto deliberado de creación jurídica. El concepto de validez, que funciona respecto a las reglas así creadas, no funciona respecto a los principios. Es un concepto que, como

el de regla, opera a la manera "todo o nada"; esta manera de operar es incompatible con la dimensión de "peso" o "importancia" que tienen los principios. La afirmación de que éste o aquel principio es un principio de nuestro derecho no se sustenta en una verificación tan simple (o simplista) como la que propone la teoría de la regla de reconocimiento. Se sustenta en una compleja argumentación que exige apreciar una rica variedad de *standards*, prácticas, creencias y actitudes.

b) Ese agregado de reglas y principios en que consiste el derecho excluye la discreción judicial. Los jueces están siempre guiados por principios. Es verdad que éstos no determinan la decisión de la manera como lo hacen las reglas. Pero en todos los casos, aun en los más arduos, proporcionan una orientación suficiente. Por lo tanto, los jueces *nunca* tienen que buscar el fundamento de sus decisiones en pautas que no integran el derecho.

c) No sólo las reglas confieren derechos o imponen obligaciones. Esa función es cumplida también por la operación combinada de un conjunto de principios. Habría que decir, quizás, que existe la obligación jurídica de hacer algo cuando el argumento que sustenta la existencia de esa obligación, en términos de principios jurídicos de tipos diferentes, es más fuerte que el argumento en sentido contrario.

Este modelo "antipositivista", que presenta como idea central la de que los "Principios₂" son parte del derecho, cancela la útil distinción entre fuentes formales y materiales de aquél y lo disuelve en un continuo de factores e ingredientes sociales. No hay lugar o papel para la regla de reconocimiento. Las *policies* y las exigencias de justicia y moral positivas que integran el derecho sólo son identificables como partes de él en función de su efecto real o probable en el proceso de adjudicación. El derecho de una comunidad es una heterogénea aglomeración de pautas y criterios de muy variado origen y textura. Cualquier intento de dar a la palabra "derecho" mayor precisión requeriría hacer distinciones artificiales en un continuo que no las tolera.

Queda por ver si esta imagen del derecho es la única alternativa posible frente al "modelo de reglas" que ella se propone suplantarlo. ¿Es verdad que *tenemos* que elegir entre ese rígido y austero molde conceptual y esta abrumadora masa amorfa? Trataré de demostrar que no. Al intentarlo procuraré también contestar otras preguntas que fueron quedando sin respuesta en lo que llevo dicho.

VIII. UN MODELO DE REGLAS ESPECÍFICAS, "STANDARDS" Y PRINCIPIOS

Pienso que un positivista de la línea de Hart, animado del deseo de afirmar el espíritu de la concepción de éste sin hacer violencia a su letra, puede rechazar por igual el "modelo de reglas" y el "modelo antipositivista" con base en argumentos y consideraciones del tipo siguiente:

f) *Reglas*. El derecho de una comunidad es un conjunto de reglas. La palabra "regla" no sólo designa pautas semejantes a "la velocidad en las carreteras no debe exceder los 80 km por hora" o "para que un testamento sea válido debe llevar la firma de tres testigos". Estas son reglas específicas; sólo constituyen un tipo dentro de la variedad de reglas que forman parte de un orden jurídico. Además de ellas hay *standards* muy generales que limitan de manera peculiar las atribuciones de cuerpos administrativos encargados de aplicarlos y hay *standards* variables que, como el de *due care* (debido cuidado) no requieren conductas específicas de parte de sus destinatarios. Esos *standards* también son reglas, en sentido amplio (véase Hart, *El concepto de derecho*, pp. 163-166 y 316).⁴ Nada hay en este sentido amplio de la palabra regla que impida ver en una pauta del tipo de "no debe permitirse que una persona se beneficie con su propia transgresión" una regla perteneciente a un sistema jurídico determinado. Que lo sea o no depende de otras cosas.

ii) *Reglas y excepciones*. Todas las reglas, incluso las específicas, poseen una textura abierta. Por ello tienen excepciones que no son exhaustivamente especificables por adelantado (Hart, *op. cit.*, p. 173). "Una regla que concluye con la expresión 'a menos que...' sigue siendo una regla" (Hart, *op. cit.*, p. 174). "No podríamos considerar deseable, ni aun como un ideal, la concepción de una regla tan detallada que la cuestión sobre si ella se aplica o no a un caso particular estuviera siempre resuelta de antemano..." (Hart, *op. cit.*, p. 160).

iii) *Reglas y principios*. De lo expuesto se sigue que no existe la pretendida "diferencia lógica" entre las reglas jurídicas y las pautas del tipo de la que expresa que a nadie debe permitírsele beneficiarse con su propia transgresión. No es cierto que las reglas son siempre aplicables de la manera "todo o nada". Tampoco es cierto que las reglas permiten, al menos en teoría, enumerar de antemano todas sus excepciones. Para ello habría que imaginar de antemano todas las circunstancias posibles de aplicación lo que, obviamente, es imposible. Por otra parte, los conflictos entre reglas no siempre se resuelven negando la validez de una de ellas; muchas veces es menester fundar la decisión —que puede incluso asumir la forma de un compromiso— en algo muy semejante al "peso" relativo de una y otra pauta en el contexto particular del caso que da lugar al conflicto (Hart, *op. cit.*, pp. 160-161). La dimensión de "peso" no es propiedad exclusiva de pautas como la que establece que a nadie debe permitírsele sacar ventajas de su transgresión.

iv) *Textura abierta de la regla de reconocimiento*. Es cierto que las reglas del sistema son identificables por referencia a una regla de reconoci-

⁴ Esta cita y las que siguen corresponden a la traducción castellana de *The Concept of Law* (Oxford University Press, 1961) hecha por Genaro R. Carrió y publicada bajo el título de *El concepto de derecho* (Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1963).

miento aceptada que especifica disyuntivamente los criterios que aquéllas deben satisfacer. La regla de reconocimiento, como toda regla de derecho, es periféricamente indeterminada. Posee una textura abierta (Hart, *op. cit.*, pp. 152-153, 120-121, 183-184).⁵

Esta característica de la regla de reconocimiento se manifiesta, en lo que aquí nos interesa, de la siguiente manera. Es posible que frente a una regla particular tengamos dudas razonables acerca de si ella integra o no el derecho de la comunidad. La pregunta "¿es esta pauta una regla del sistema?" no puede siempre responderse con un categórico "sí" o con un categórico "no".

Aunque enunciemos la regla de reconocimiento con la mayor precisión posible, ella no determinará cuántas veces debe observarse una concreta pauta de comportamiento para que sea considerada *ya* una costumbre jurídica, ni cuántas veces los jueces deben fundar su decisión en una regla general para que ésta sea considerada *ya* una norma jurisprudencial, ni cuántas veces debe dejar de observarse una ley para que ella no sea *ya* una norma del sistema (en aquellos órdenes jurídicos cuya regla de reconocimiento acuerda carácter derogatorio a la *desuetudo*).

El carácter periféricamente indeterminado de la regla de reconocimiento no excluye, por supuesto, la existencia de casos centrales a cuyo respecto los criterios que ella incorpora permiten afirmar, con total seguridad, que una regla determinada es parte del sistema. Es en esos casos que la posesión de la característica o características establecidas en la regla de reconocimiento "es tomada como una indicación afirmativa concluyente" de que la regla particular en cuestión integra el sistema. Pero de la existencia de casos claros no se sigue que todos los casos sean claros. Tal situación es perfectamente compatible con la existencia de casos dudosos, frente a los cuales la regla de reconocimiento no proporciona ninguna indicación afirmativa (ni negativa) concluyente.

Esta indeterminación de la regla de reconocimiento puede afectar la identificación de reglas específicas, de *standards* variables y de cualquier otro tipo de reglas de cuya pertenencia al sistema se trate.

v) *Regla de reconocimiento y principios.* Los "*principios de derecho positivo*". La regla de reconocimiento, con su núcleo central de significado claro y su periferia de casos dudosos, constituye el criterio último que el sistema ofrece para identificar las reglas particulares del mismo, ya se trate de reglas específicas, de *standards* o de reglas de otro tipo. Nada hay en la noción de una regla de reconocimiento que obste a que una pauta del tipo de la que dice que a nadie debe permitírsele beneficiarse con su propia

⁵ Véase además Hart "Scandinavian Realism" en *Cambridge Law Journal*, noviembre de 1959, pp. 239-240, donde hace referencia a la vaguedad o indeterminación de los criterios del sistema para identificar las reglas particulares y a la consiguiente penumbra de incertidumbre que rodea a los enunciados de validez.

transgresión sea una regla del sistema si satisface los requisitos establecidos en aquella regla última.

Con más generalidad, nada obsta a que sean reglas del sistema aquellas pautas de segundo nivel, primordialmente dirigidas a los jueces, que sirven para ajustar, ampliar, restringir, etc., las reglas de primer nivel y exhiben un cierto grado de neutralidad tópica o indiferencia de contenido (Principios₂). Nada obsta, además, a que sean reglas del sistema aquellas metas, objetivos, *policies*, exigencias de justicia, de equidad y de moral positivas que he llamado "Principios₂", siempre que sean formulables como "Principios₁", es decir, como reglas que posean las características de éstos, o utilizables como *standards* del sistema.

Los "Principios₁" (y los "Principios₂" reducibles a ellos o utilizables como *standards*) que satisfacen los requisitos de la regla de reconocimiento son principios jurídicos en el sentido de que forman parte del derecho positivo como las restantes reglas del sistema. Para evitar confusiones los llamaré en adelante "principios de derecho positivo".

vi) *Los criterios de la regla de reconocimiento y los principios de derecho positivo.* Es muy posible, eso sí, que las características de las pautas de segundo grado que he llamado "Principios₁" hagan inaplicable, a su respecto, algunos de los criterios establecidos en la regla de reconocimiento. Así, por ejemplo, resulta claro que el precedente único, que en los países del *common law* basta para incorporar una regla al sistema, es insuficiente para incorporar un "Principio₁", toda vez que el precedente único, ligado como está a los hechos específicos del caso, sólo vale como regla para casos de ese tipo, regla que, por ello, carece de la relativa indiferencia de contenido que caracteriza a los "Principios₁". Por ejemplo, todo lo que como precedente único el caso *Riggs vs. Palmer* —el del nieto apurado— autoriza a inferir, es la regla específica de que el que mata a otro para heredarlo no lo hereda.

En el mismo orden de ideas, parece dudoso que la costumbre general —como cosa distinta de la costumbre judicial o jurisprudencia— pueda constituirse en fuente de "Principios₁" pues éstos, como vimos, están primordialmente dirigidos a los jueces. La costumbre judicial o jurisprudencia parece ser la forma más adecuada de "positivización" de los "Principios₁". Con otras palabras, entre los criterios de la regla de reconocimiento el del *usus fori* es el que mejor se adecua a la naturaleza de ellos. Cabe observar, sin embargo, que nada en la naturaleza de los "Principios₁" obsta a que se incorporen al derecho de una comunidad por vía de sanción legislativa.

Por otro lado se puede concebir como posible que la regla de reconocimiento de un sistema admita entre sus criterios algunos que sean únicamente aplicables a la identificación de "Principios₁" e inaplicables a la de otras reglas. Tal podría ocurrir, por ejemplo, con la doctrina preponderante o con la tradición jurídica.

vii) *Principios jurídicos que no son partes del derecho.* Los principios

que no satisfacen los requisitos de la regla de reconocimiento —sean "Principios₁" o "Principios₂"— quedan fuera del derecho. No son "principios de derecho positivo": Pueden ser llamados "principios jurídicos" en cuanto se refieren a aquél pero no en cuanto partes de él. El uso judicial de ellos puede conferirles, en el mejor de los supuestos, el rango de candidatos a integrar el sistema, una vez que ese uso adquiriera consistencia, regularidad y carácter normativo suficientes como para considerar que las pautas aplicadas son normas jurisprudenciales en vigor. Sólo por vía de decisión arbitraria puede determinarse con precisión cuántas veces debe aplicarse un criterio, y por cuántos tribunales, para que el mismo pase a integrar el derecho jurisprudencial de la comunidad a que esos jueces pertenecen. Pero esta indeterminación no excluye la manifiesta existencia de casos claros de principios de derecho positivo y, además, ella no afecta exclusivamente a los principios. También puede afectar, como vimos, a las reglas de otro tipo.

viii) *Fuentes permisivas y principios de derecho positivo.* No toda exigencia formulada en una regla es concebida en términos de deber. Que lo sea o no depende del grado de presión social que se ejerce para procurar la conformidad y del tipo de reacción que originan las desviaciones (Hart, *op. cit.*, pp. 107-108 y 269). Así, si bien es cierto que hay una regla que dice que debemos mandar un telegrama de felicitación cuando un conocido nos participa su casamiento, sería por lo menos una exageración decir que tenemos el deber de hacerlo. Esto, que vale para las reglas en general, vale también para las reglas jurídicas, en especial para algunas de las que tienen como destinatarios a los jueces. No todos los cánones y pautas aplicables a la faena judicial son concebidos en términos de deber. Hay reglas que el juez debe seguir para dictar una *buena* sentencia, pero ni la presión social que en ese respecto se ejerce sobre él tiene la suficiente insistencia, ni las críticas y censuras a que da lugar la no observancia de la regla tienen la suficiente fuerza, como para que concibamos como deber lo que ésta requiere. Precisamente por ello se puede distinguir entre fuentes jurídicas obligatorias y fuentes jurídicas permisivas.⁶ Estas últimas, en caso de silencio de las primeras, proporcionan una guía u orientación que puede bastar para justificar una decisión concreta sin que, paralelamente, el hecho de

⁶ "En los sistemas en que la ley es una fuente formal o jurídica de derecho, los tribunales, al decidir los casos, están obligados a tomar en cuenta una ley relevante aunque, sin duda, tienen una considerable libertad para interpretar el significado del lenguaje legislativo. Pero a veces el juez tiene mucho más que libertad de interpretación. Cuando él considera que ninguna ley u otra fuente formal de derecho determina el caso a decidir, puede fundar su fallo, p. ej. en un texto del Digesto, o en la obra de algún jurista francés... El sistema jurídico no lo obliga a usar estas fuentes, pero está aceptado como cosa perfectamente correcta que lo haga. Ellas son, por lo tanto, más que meras influencias históricas o causales, pues tales textos son considerados como 'buenas razones' para los fallos. Quizás podríamos llamar a tales fuentes 'fuentes jurídicas permisivas' para distinguirlas tanto de las 'obligatorias' o formales, como la ley, como de las históricas o materiales." (Hart, *op. cit.*, p. 312.)

que no se las siga baste para descalificar una decisión concreta en sentido distinto.

Pues bien, las "exigencias" de *algunos* principios de derecho positivo parecen más naturalmente concebibles al modo como son concebidos los "requerimientos" emanados de fuentes meramente permisivas. Esto no afecta el hecho incuestionable de que en todo sistema de derecho hay un núcleo central de reglas, *standards* y principios cuya observancia es obligatoria.

ix) *Discreción judicial*. En todo aquello en que el orden jurídico —con sus reglas específicas, *standards* y principios— no guía o pone límites a la labor judicial, los jueces deben fundar sus sentencias en pautas razonables que no son parte del derecho. El caso queda librado a su discreción, que no es sinónimo de antojo o capricho, sino de sensatez, cordura, buen juicio. Es decir, deben fundar sus fallos en pautas razonables que no son parte del derecho.

No se ve cómo la existencia de principios que, se admite, entran frecuentemente en conflicto con otros de "peso" semejante, puede bastar para eliminar la discreción de los jueces. A menos que se postule la existencia de otros principios de un nivel superior que indicaran cuándo debe darse preferencia a un principio respecto a otro, y así hasta el infinito.

x) *El modelo de reglas específicas, standards y principios y la definición de "derecho"*. Puede parecer que al rechazar el rígido concepto de regla que el "modelo de reglas" incluye, al admitir el carácter periféricamente indeterminado de la regla de reconocimiento y al aceptar la distinción entre fuentes obligatorias y permisivas y el papel de ambas, hemos desdibujado en demasía el derecho y cancelado la posibilidad de definirlo.

Esto último, empero, no debe preocuparnos demasiado. Frente a la persistente pregunta "¿qué es derecho?" quizás lo más saludable es admitir de entrada que "nada lo suficientemente conciso como para ser considerado una definición puede proporcionarle una respuesta satisfactoria. Las cuestiones subyacentes son demasiado distintas entre sí y demasiado fundamentales para ser susceptibles de este tipo de solución" (Hart, *op. cit.*, pp. 19-20; ver también p. 296).

IX. CONCLUSIÓN

Comencé hablando de fútbol y terminé hablando de cosas muy distantes, muchas de ellas cuestionables. Lamentaría que ustedes se fueran con la idea de que hubiese sido mejor que no abandonara el fútbol. Para concluir quiero formular tres observaciones:

1) Me preocupó saber si las pautas o criterios llamados "principios jurídicos" son parte del derecho tal como se ve a éste desde el punto de vista del positivismo jurídico. Para eso analicé los distintos sentidos de aquella expresión y los reduje a los únicos *prima facie* compatibles con ese enfoque y, a la vez, interesantes. Como paradigma del positivismo jurídico usé la

versión más reciente de él. A saber, la que expone Hart en su libro *El concepto de derecho*. La otra versión contemporánea del positivismo, la de Kelsen, quedó tácitamente descartada por cuanto no permite dar los pasos necesarios para alojar a los principios dentro del orden jurídico con el rango que me pareció justo reconocerles.

2) Se puede objetar que el enfoque de Hart, porque permite dar esos pasos y en la medida en que permite darlos, no constituye una variante del positivismo jurídico sino una cosa distinta. Con otros términos, que la defensa de ese enfoque sólo sirve para demostrar que para dar cabida a los principios hay que maquillar de tal manera al positivismo jurídico que éste queda irreconocible. Para medir la solidez de este cargo habría que saber cuál es la imagen del positivismo que se tiene en mente y por qué se la acepta como la vera efigie de esa actitud frente a los problemas jurídicos. Analizar esto me obligaría a usurpar vuestra atención, o lo que a esta altura de las cosas queda de ella, durante un tiempo tan largo como el que llevo consumido hasta ahora. De más está decir que no lo haré.

3) Sea cual fuere la fuerza de esa objeción, lo cierto es que la crítica antipositivista que examinamos dirige su artillería a un llamado "modelo de reglas" que difiere sustancialmente de la teoría que pretende abatir. Aunque se cuestionen los títulos que esta última tiene para ser llamada positivista, es indudable que ella sobrevive indemne al ataque, por la sencilla razón de que éste ha equivocado el blanco.

V. EL MÉTODO HIPOTÉTICO-DEDUCTIVO Y LA LÓGICA*

GREGORIO KLIMOVSKY

EL OBJETO de este trabajo es examinar la función de la lógica en los sistemas científicos, e indicar posibles analogías entre la naturaleza gnoseológica de las hipótesis científicas y la de las reglas de la lógica.

Una vieja tradición divide a las disciplinas científicas en dos tipos: las formales y las fácticas. En las primeras encontramos resabios de la idea de ciencia demostrativa que expone Aristóteles en los Segundos Analíticos, mientras que en las otras encarnaría el modo de pensar empirista que hace de la ciencia un resumen de observaciones obtenidas por medio de la percepción. Naturalmente, el límite que separa las unas de las otras depende de la posición filosófica que se adopte. Un racionalista en el sentido más amplio posible no admitiría la existencia de ciencias fácticas y, más aún, consideraría a la expresión "ciencia fáctica" como una *contradictio in adjecto* que chocaría con la definición misma de ciencia; desde un punto de vista así, todas las ciencias deberían adecuarse a la estructura demostrativa, desde la matemática y la física hasta la ética, por ejemplo. Por el contrario, un empirista radical advertiría en las más formales de las ciencias meras generalizaciones de los hechos que nos ofrece la experiencia sensorial o práctica. Entre ambos extremos, lo común consiste en maneras de ver según las cuales la matemática queda de un lado y las ciencias naturales del otro, restando tal vez dudas acerca de si la física debe o no escindirse en dos disciplinas, la física matemática y la física experimental o natural, quedando la primera como "formal" y la otra como "natural".

Hoy día esta distinción no despierta entusiasmo, y si la traemos a colación es porque asociada a ella está una concepción de la lógica según la cual el empleo de procedimientos lógicos en ciencia —especialmente los de tipo deductivo— es esencial en las disciplinas formales, pero no en las empíricas; más aún, la lógica misma, en el caso de que se la considere como a una disciplina científica, estaría clasificada como formal. Una versión algo más atenuada de esta opinión, y que se adecua mejor al punto de vista que actualmente se tiene acerca de lo que es una ciencia empírica, es la que considera como esencial el empleo de procedimientos lógicos también en las disciplinas fácticas, aunque sin alterar por ello el carácter formal intrínseco de la lógica. Por el contrario, nosotros sostenemos que es perfectamente compatible creer en la importancia de la lógica para la ciencia empírica sin reconocer diferencias esenciales entre el tipo de conocimiento que brindan las ciencias fácticas y el que brinda la lógica. En este trabajo se discutirán someramente algunas de las razones que pueden llevar a pensar así.

* Publicado por el Instituto de Lógica y de Filosofía de las Ciencias de la Universidad Nacional de La Plata, S. I. F.

Que los procedimientos deductivos tienen igual importancia en las disciplinas tradicionalmente consideradas formales como en las fácticas es hoy un hecho casi obvio, si bien en su momento fue necesario insistir bastante para hacerlo ver.¹ La razón por la cual se asociaban estrechamente los conceptos de "lógica" y de "ciencia formal" está en el papel fundamental que la idea de "demostración" desempeña en las disciplinas formales. En cierto modo, si se piensa que ambos tipos de disciplinas buscan la verdad, en las formales ésta aparecería ligada a la noción de "teorema" o sea de "proposición demostrada". En una concepción empirista radical que haga a las proposiciones de las ciencias naturales meros resúmenes o generalizaciones de verdades singulares, nada parecido a la demostración existe. Pero esta concepción es ya anticuada; hoy se sabe que las disciplinas científicas fácticas encuentran su expresión en los llamados "sistemas hipotético-deductivos". La contrastación de hipótesis, medio por el cual se controla la validez o aceptabilidad de las teorías científicas (y cuya posibilidad es tomada por algunos como definitoria de la característica de ser "hipótesis científica"), se lleva a cabo deduciendo consecuencias observacionales. Sin deducción no existiría manera de refutar teorías o de confirmar hipótesis. Por ello puede decirse que —curiosamente— las orientaciones racionalistas aparentarían después de todo no estar equivocadas, ya que tanto en la matemática como en la ciencia natural encontraríamos estructuras deductivas similares. Pero, como algunos epistemólogos admiten que hay una diferencia entre los dos casos, éste sería el momento oportuno para preguntar por ella. Vamos a examinar esto con algún detalle.

Una organización deductiva de una disciplina científica, tanto en la manera de pensar tradicional como en la contemporánea, consistiría en un cuerpo de proposiciones² de las cuales algunas se aceptan como punto de partida de la estructura deductiva (los principios) y las demás se obtienen como consecuencias lógicas de deducciones o cadenas de deducciones que parten de tales principios (los teoremas o proposiciones derivadas). Estas proposiciones se referirían a ciertos objetos o entidades cuyo estudio es el propósito de la disciplina en cuestión. Así planteadas las cosas, si se desea seguir admitiendo la diferencia entre ciencias formales y ciencias fácticas, habrá que ingeniarse para señalarlas dentro del marco de la estructura así descrita. Tres posibles criterios pueden proponerse para establecer la distinción, cada uno de ellos basado en alguno de los siguientes aspectos del problema:

¹ La insistencia acerca del carácter hipotético-deductivo de las teorías fácticas es relativamente reciente y se debe, entre otros, a Duhem, Poincaré y Popper. Puede encontrarse una argumentación ya clásica en este sentido en Popper (13) y Popper (14).

² En este trabajo "proposición" se refiere a lo que ahora es costumbre llamar "sentencia", no a una entidad abstracta o de pensamiento. Acerca de "sentencia" véase Carnap (4), p. 235.

- 1) La naturaleza de los objetos estudiados;
- 2) La función semántica de las proposiciones;
- 3) El *status* gnoseológico de los principios.

Examinemos de cerca lo que involucra cada una de estas alternativas. Comencemos por 1). Para establecer una diferencia entre ciencias formales y ciencias fácticas podría admitirse que hay dos tipos de entidades: formales y fácticas. Esto es tentador, y si así hiciéramos nos colocaríamos dentro de una tradición epistemológica que arranca de Platón. Por razones que examinaremos en 2), esto no es considerado como necesario para la filosofía de la matemática actual —en virtud de la naturaleza del método axiomático formal— y, por otra parte, no es visto con simpatía alguna por los pensadores empiristas o nominalistas. Sin embargo, no es una concepción en sí contradictoria, y no vemos nada que imposibilite considerar a las modernas teorías de conjuntos, por ejemplo, como teorías acerca de objetos formales.³ La discusión acerca de si los términos de las teorías de conjuntos designan “realmente” o “virtualmente”⁴ entidades recuerda otra similar acerca de si los términos teóricos de las hipótesis científicas de alto nivel son “realmente” designativas o poseen solamente valor instrumental; en cierto modo, uno podría considerar a los símbolos de conjuntos como un tipo particular de términos teóricos. Es verdad, como observa Nagel,⁵ que la discrepancia puede no tener valor científico si es que el aceptar una cosa o la otra no afecta la capacidad predictiva, la demostrabilidad o la contrastabilidad de la teoría. Pero desde el punto de vista filosófico la diferencia es importante, y lo es aun dentro de la ciencia misma si se admite que no sólo lo predicativo sino lo explicativo es importante en ciencia y que una proposición científica no explica igual si se interpretan sus términos instrumentalísticamente⁶ o si se lo hace de manera realista. En tal

³ Muchos lógicos y matemáticos contemporáneos comparten esta manera de pensar (Gödel, por ejemplo) y aducen que la existencia de diversas teorías de conjuntos señala los defectos de todas ellas para asir de manera exacta las propiedades de los conjuntos. En vista de lo que aquí argumentamos, y si es cierto que las teorías de conjuntos pueden verse como sistemas hipotético-deductivos que se refieren a las propiedades de los conjuntos, no sería incompatible esto con la existencia de sistemas alternativos para la teoría, de igual modo a lo que sucede en física, donde hay teorías alternativas para un mismo tema.

⁴ Un conjunto es “real” si el símbolo que lo denota es realmente designativo; cuando es meramente un símbolo incompleto —y eliminable mediante definiciones contextuales— diremos que es virtual (naturalmente, ésta es una manera incorrecta de hablar, aunque bastante en boga; habría que clasificar así signos, no entidades, pues en el caso contrario se tiene la paradoja de hipostatizar como existente a los conjuntos virtuales, es decir, precisamente los que no deberían existir). Véase Quine (12), p. 218.

⁵ Véase Nagel (11), p. 141 ss.

⁶ Una posición instrumentalista sería por ejemplo la de Skolem, como resultado de la conocida paradoja que lleva su nombre. Véase Fraenkel-Bar-Hillel (8), p. 107. En cuanto a la posición de Hilbert, admitiendo por un lado el carácter ideal de los términos con-

sentido, interpretar a los términos de la matemática como refiriéndose a entidades formales podría dar a sus afirmaciones un valor explicativo que está ausente en la concepción que hace de esta disciplina un mero artificio instrumental auxiliar de la ciencia natural.

No es nuestra intención discutir aquí si existen o no entidades formales. Sí vale la pena hacer notar que la distinción entre los dos tipos de entidades sería verdaderamente interesante sólo en el caso de que ella afectara el *status* gnoseológico de los principios admitidos en los respectivos tipos de disciplinas científicas. Pues, si las razones que garantizan la verdad de los principios son las mismas tanto para las teorías que se ocupan de objetos formales como para las que se refieren a objetos concretos, no valdría la pena distinguir metodológicamente entre unas y otras (y toda nuestra discusión se haría ociosa). Sería como distinguir química de medicina, probablemente. Por consiguiente, la posibilidad de usar la distinción 1) sería significativa sólo si la distinción propuesta en 3) es importante. Como 3) se analizará en seguida, suspendemos el argumento aquí y pasamos a 2).

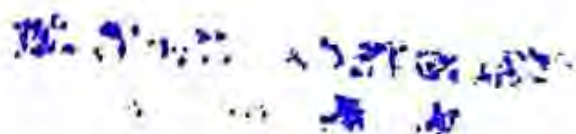
La posibilidad de encontrar una diferencia de carácter semántico entre las proposiciones de las disciplinas formales y las de las ciencias fácticas constituye uno de los descubrimientos más originales de la epistemología contemporánea, y sus consecuencias filosóficas son tan notables como numerosas. Nos referimos a la aparición del "método axiomático".⁷ En cierto modo, la actitud "oficial" que se adopta actualmente acerca de la eventual existencia de alguna diferencia entre las ciencias formales y las otras se basa en lo siguiente: las proposiciones de las ciencias fácticas son genuinas proposiciones, es decir, describen hechos, situaciones, o estados de cosas, mientras que las proposiciones de las ciencias formales sólo lo son en un sentido meramente sintáctico ("sintáctico" es usado aquí en el sentido de Morris⁸ y Carnap,⁹ es decir, haciendo sólo referencia a las propiedades de las expresiones lingüísticas que no involucren usuarios ni significaciones). Los sistemas deductivos de la matemática son meros cálculos, es decir, reglas para pasar de combinaciones de signos a otras combinaciones de signos. Así concebidos, tales sistemas se conocen con el nombre de *sistemas axiomáticos*, los "principios" se convierten en "axiomas" (donde esta pa-

juntísticos, pero sosteniendo al propio tiempo que la verdadera parte designativa de la matemática formal está constituida por los números naturales exclusivamente, parece oscilar entre los dos puntos de vista.

⁷ El método axiomático es, desde los trabajos de Hilbert, el método "oficial" de la matemática contemporánea. Para ser justos, debemos reconocer que los métodos genéticos y constructivos encuentran su expresión en la edificación conjuntística de la matemática, que vendría a constituir el otro aspecto característico de la matemática actual. Pero la teoría de conjuntos debe ella misma fundamentarse axiomáticamente, lo cual finalmente parece indicar que el primer método es el más importante.

⁸ Véase Morris (10), p. 13.

⁹ Véase Carnap (3), p. 16.



labra no conserva su sentido primigenio de verdad primaria, evidente y apodíctica, sino que ahora meramente significa "punto de partida en el juego de ir obteniendo expresiones lingüísticas mediante transformaciones de otras expresiones"), las consecuencias lógicas de los principios en "teoremas" (donde esta palabra ahora únicamente quiere decir "resultado obtenido transformando expresiones en expresiones partiendo de los axiomas"). Un hecho importante para comprender la utilidad de este método es que, aunque las proposiciones se tomen ahora en sentido meramente sintáctico y como meras sucesiones de signos, su estructura debe corresponder a la de las auténticas proposiciones usadas en el lenguaje ordinario de la ciencia fáctica. Para decirlo de otro modo, su estructura gramatical debe ser tal que si a sus términos se les da designación se obtiene una proposición en el sentido semántico. Veamos por qué:

De las proposiciones de un sistema axiomático no puede decirse que sean verdaderas o falsas. "Verdadero" y "falso" son nociones semánticas que implican algún tipo de correspondencia o inadecuación con lo fáctico.¹⁰ La única noción que cabe en los sistemas axiomáticos es la de "demostrable", una proposición es demostrable, o es teorema, cuando puede deducirse de los axiomas. Las reglas de deducción las da la lógica. Esto puede sorprender, pues de ordinario se supone que la lógica se ocupa de deducciones entre auténticas proposiciones y no de la transformación de agrupamientos sintácticos de signos. Sin embargo, recordando que hemos impuesto a las expresiones del sistema la condición de que su forma gramatical sea correcta y corresponda a las mismas reglas de formación que permiten construir proposiciones fácticas, la cosa no resulta tan extraña. Pues las reglas de la lógica son "formales", en el sentido de garantizar la deducción atendiendo a la sintaxis de las expresiones¹¹ y no a los designados de los térmi-

¹⁰ Como se trata de una decisión acerca del uso de las palabras, no hay nada que impida usar "verdad" en un sentido meramente sintáctico, como sinónimo de "demostrable sintácticamente". Así, por ejemplo, Carnap emplea en (4), p. 168, la denominación "C-verdad". Epistemológicamente esto no parece conveniente, crea confusiones innecesarias (pues la palabra "demostrable" ya cumple las funciones para tal noción) y no constituye una verdadera elucidación del concepto aristotélico de "verdad". Para "elucidación" véase Carnap (5), p. 3.

¹¹ Si por "forma de expresión" entendemos el resultado de sustituir en ella sus términos designativos por variables, una ley lógica es una forma de expresión tal que si se sustituyen sus variables por términos designativos se obtiene siempre una proposición verdadera. Una regla lógica es una sucesión de tales formas que tiene la siguiente propiedad: si se sustituyen las variables por términos designativos, y si todas las proposiciones que se obtienen menos la última son verdaderas, la última también. Pero, para garantizar que las sustituciones no llevan a disparates, es necesario que el dominio de las variables coincida con una categoría semántica, de modo que no aparezcan relaciones donde se habla de propiedades, o propiedades donde se menciona a individuos. Las reglas lógicas y gramaticales indican cómo ensamblar las categorías semánticas si se desea evitar sinsentidos. De ahí que, si en los sistemas axiomáticos se desea que el paso de los axiomas a los teoremas se haga de modo que se garantice la conservación de la verdad en toda posible interpretación, es inevitable indicar cuál es la categoría de los signos, ya que,

nos (lo cual suele decirse también afirmando que las reglas lógicas no atienden al "contenido"). Por consiguiente, es totalmente posible hacer deducciones en los sistemas axiomáticos. El único requisito que hay que cumplir es el de asociar a cada término del sistema, ya que no un designado —puesto que sólo trabajamos con expresiones consideradas sintácticamente—, al menos una categoría semántica o gramatical que indique el tipo de designado que el término puede adquirir si deseamos dárselo. Pues si no hicieramos así, no podríamos hablar de forma gramatical correcta, ya que para juzgar si una expresión es correcta por su forma sin conocer los designados de sus integrantes es necesario saber qué categoría de cosas pueden nombrarse con esos términos y si esas categorías están ensambladas "como es debido". Vale la pena mencionar una posible extensión de la idea de "sistema axiomático", la de "sistema sintáctico";¹² en estos sistemas, en lugar de proposiciones sintácticamente correctas pueden emplearse expresiones cualesquiera, y en lugar de reglas de deducción, "reglas sintácticas de inferencia" o sea procedimientos arbitrarios para transformar expresiones en expresiones. Aunque en la lógica contemporánea se usa más la noción de sistema sintáctico, en matemática lo normal es emplear la de sistema axiomático. Y podemos preguntarnos ya para qué sirven los sistemas axiomáticos, y, al contestar, encontrar indicadores para apreciar las ventajas que pueden tener respecto a los sistemas sintácticos en general.

Si los sistemas axiomáticos se estudian por su interés sintáctico intrínseco, entonces no difieren demasiado de juegos como el ajedrez donde hay posiciones iniciales, movimientos y posiciones privilegiadas; aquí tendríamos axiomas, reglas de inferencia y teoremas. Lo que ocurre es que además es posible interpretar semánticamente un sistema axiomático, dándole designación a los términos (pero respetando las categorías de los mismos). Cuando eso se hace, las proposiciones se transforman en genuinas afirmaciones y pueden resultar verdaderas o falsas. Si los axiomas resultan verdaderos, en cuyo caso los teoremas también por haberse obtenido deductivamente de ellos, decimos que la interpretación es "adecuada" o que hemos obtenido un "modelo".¹³ El interés del método axiomático es que un mismo sistema axiomático puede admitir diversos modelos, de modo que su estudio es una manera de considerar simultáneamente aspectos deductivos

en cierto modo, éstos se desempeñan como variables tales que cada interpretación asigna un valor, como si entonces se transformara en constante designativa. La indicación de las categorías semánticas en los signos es el único resabio "semántico" que hay en los sistemas axiomáticos, además del vocabulario lógico no designativo (conectivas, operadores, etc.) que forzosamente debe estar para permitir actuar a los mecanismos lógicos. En los sistemas sintácticos estos componentes semánticos desaparecen por completo.

¹² Véase Carnap (6); y Carnap (4), p. 15.

¹³ "Modelo" es un vocablo que tiene acepciones diversas y aun opuestas (por ejemplo, algunos epistemólogos se inclinan por llamar modelo a lo que aquí llamamos "sistema axiomático"). La acepción que aquí se usa es la "matemática-lógica", que parece irse convirtiendo en la normal. Véase Suppes (16), p. 163.

de diferentes campos fácticos (cada uno de esos campos correspondiendo a cada una de las interpretaciones adecuadas posibles). La ventaja de los sistemas axiomáticos respecto de los sintácticos está en que para reconocer que la interpretación es adecuada basta ver que los axiomas quedan convertidos en proposiciones verdaderas. Pues el requisito de respetar categorías y formas gramaticales, y el de emplear deducción lógica correcta, basta para garantizar que los productos de la transformación de los axiomas —es decir, los teoremas—, serán también verdaderos. En los sistemas sintácticos es necesario además probar que las "reglas de inferencia sintácticas" conservan la verdad (lo cual, si son arbitrarias, puede muy bien no ser cierto o ser muy difícil de establecer).¹⁴ Todo esto muestra el papel central que la lógica tiene para el método axiomático; ella nos ayuda a obtener los teoremas y a garantizar que éstos son verdaderos en toda interpretación en que los axiomas lo sean.

Debido a que es muy frecuente que campos de investigación distintos posean análogas propiedades estructurales, la idea de emplear sistemas axiomáticos comunes para estudiar éstas, de modo que tales campos constituyan modelos comunes para esos sistemas, resulta muy ventajosa y explica lo difundido del método. Es interesante notar que la noción aristotélica de "ciencia demostrativa" y la concepción de "ciencia formal" vienen en cierto modo a reencontrarse en la noción de "sistema axiomático". Pero notemos que cuando se exige que el lenguaje científico sea significativo y semánticamente informativo es necesario sobrepasar esta metodología dirigiendo nuestra atención hacia interpretaciones y modelos, es decir, hacia la ciencia fáctica. Pero en un modelo los axiomas vuelven a ser principios, y los teoremas proposiciones derivadas. Es decir, en el momento en que el lenguaje científico vuelve a ser significativo, la diferencia entre ciencia fáctica y formal se desvanece nuevamente. De otro modo: si existen disciplinas formales (en el sentido caracterizado por el método axiomático) ellas no serían legítimamente ciencias expresables en lenguaje comunicativo o informativo; viceversa, disciplinas genuinas que describen hechos particulares o generales no serían formales.

Volviendo momentáneamente al problema de cuál es la relación de la lógica con la ciencia, es oportuno ya hacer ciertas observaciones. Si pensamos en la lógica como teniendo que establecer reglas correctas de deducción, es perfectamente posible preguntarse si la lógica, como disciplina encargada de tal tarea, es o no formal. La pregunta parece un tanto obvia, pues podría argüirse que todo el mundo sabe que la lógica, o al menos una parte bastante característica de ella, es "formal". Pero ésta es una confusión

¹⁴ Las reglas de inferencia de un sistema sintáctico son arbitrarias. Si se elige una interpretación, no podrá saberse de inmediato si se transforman en procedimientos correctos de deducción, pues no vienen asociadas a categorías ni a formas (véase nota 11). Por consiguiente, será necesario demostrar un "metateorema" sobre el caso, lo cual puede ser muy difícil.

entre "formal" cuando hace referencia a las categorías y no a las designaciones de los términos que figuran en premisas y conclusiones a las que aluden las reglas, y "formal" en el sentido de "sistema axiomático". Aunque es perfectamente posible construir sistemas axiomáticos para la lógica, es bueno advertir que la lógica misma es una colección de afirmaciones significativas acerca de cuáles son las transformaciones admisibles de proposiciones auténticas que conservan la verdad. En este sentido puede decirse paradójicamente que la lógica formal no es una disciplina formal (no es un sistema axiomático). Razonamientos un tanto parecidos a los que acabamos de hacer mostrarían también que, en contra de lo que muchos epistemólogos "formalistas" aducen, la matemática no se reduce exclusivamente al método axiomático y al desarrollo de los correspondientes sistemas axiomáticos, sino que hay también una matemática no formal (algo semejante aduce Russell contra la axiomática de Peano para mostrar que el sentido ordinario de la aritmética —cuando usamos números en la vida cotidiana para contar conjuntos— no es el que encontraríamos en un sistema axiomático formal).¹⁵

Ahora bien, los que persistan en concebir la lógica y la matemática como disciplinas formales, en el sentido tradicional de "ciencia formal", extraerán conclusiones interesantes del párrafo anterior. Ellos pueden aducir que la distinción entre sistemas axiomáticos y modelos (o, en lugar de modelos, disciplinas fácticas, en general) no refleja totalmente la distinción entre "formal" y "fáctico", pues habría una lógica y una matemática que en ese sentido serían fácticas, pese a que siguiendo una tradición habría que seguir considerándolas con un carácter formal que la física o la biología ordinarias no poseen.¹⁶ De ser así, se requiere volver a encontrar una diferencia que no sea semántica. Una posibilidad sería recaer, como al discutir la posibilidad 1), en la diferencia entre objetos formales y no formales. La lógica se ocuparía de objetos formales como las proposiciones y las deducciones, y la matemática de números y conjuntos, entre otras cosas. Pero ya hicimos notar que esto es poco prometedor, si la diferencia no se refleja en el *status* gnoseológico de los principios de la lógica y de la matemática. Pues si la garantía de verdad que se posee al investigar deducciones o conjuntos no es diferente que al estudiar péndulos o genes, la diferencia entre disciplinas formales o no formales sería meramente de temas y no de otra cosa. Como ya dijimos, sería tanta la diferencia entre matemática y física como la de ésta con la biología. Pero esto no parece ser así; los que creen que vale la pena mantener la dualidad entre lo formal y lo fáctico piensan que lo que ocurre es que en nuestro caso la diferencia de tema

¹⁵ Véase Russell (15), p. 8 y ss.

¹⁶ Es decir, si comenzamos por distinguir los sistemas axiomáticos de los auténticos sistemas deductivos, habría que encarar luego una división de estos últimos en formales y fácticos. Como todos los sistemas deductivos son sistemas semánticos, la diferencia no parecería provenir de aspectos semánticos.

involucra una diferencia en el *status* gnoseológico de los principios de ambos tipos de ciencia. Como se ve, luego de nuestra excursión por 1) y 2), desembocamos en 3) forzosamente.

Los que intentan establecer un límite divisorio entre ciencia formal y ciencia empírica se apoyan frecuentemente en la creencia de que existe una diferencia esencial entre el *status* gnoseológico de los principios de una y otra. La verdad de los principios de las ciencias formales sería necesaria, la de los principios de la ciencia fáctica sería contingente. Recordemos que hemos admitido que la estructura de ambas ciencias es deductiva, en el sentido de cristalizar en sistemas deductivos; por ello es que basta discutir qué ocurre con los principios. Comencemos por manifestar que la epistemología contemporánea acepta la distinción en cuestión siempre que se recuerde que sólo se admite un único tipo de necesidad intrínseca para los enunciados científicos, y es el que corresponde a las leyes lógicas o a las meras tautologías (incluidas las verdades "definicionales" y las "analíticas"). De ser así, podría caracterizarse a la ciencia formal como aquella que investiga sistemas deductivos cuyos principios son verdades lógicas; ciencia fáctica sería la que estudia sistemas deductivos cuyos principios son afirmaciones contingentes. Que esta distinción es gnoseológica y no meramente lógica se ve al considerar que el tipo de método por el cual conocemos que el primer tipo de principios es verdadero es distinto de aquél por el cual conocemos la validez del segundo tipo (hechos singulares fácticos intervienen en la justificación de los segundos, pero no en la de los primeros). Así planteadas las cosas, y recordando que los sistemas deductivos fácticos pueden obtenerse como modelos de sistemas sintácticos, reencontramos la distinción propuesta por Carnap entre interpretaciones lógicas e interpretaciones descriptivas —o fácticas—;¹⁷ las ciencias formales serían interpretaciones lógicas de sistemas sintácticos, mientras que las ciencias fácticas serían interpretaciones descriptivas de tales sistemas. Esto muestra que las ciencias formales no son triviales, puesto que la lógica y la matemática son útiles pese al carácter no fáctico de la verdad de sus principios, o quizá debido a ese mismo carácter. Admitida la diferencia, vamos a examinar algunas de sus consecuencias.

En el caso de las ciencias fácticas, es bueno hacer notar que la observación y experimentación proporcionan métodos empíricos para justificar proposiciones singulares cuyos términos designen elementos de la base empírica, es decir, de la esfera de entidades cuyo conocimiento se considera directo para la disciplina en cuestión. Por desgracia, los principios de la ciencia empírica no son proposiciones así, y no son singulares sino generales, o bien hacen referencia a objetos no observables, que no están en la base empírica.¹⁸ En tal caso, no hay método directo para verificar o refutar

¹⁷ Véase Carnap (3), p. 22.

¹⁸ Es decir, emplearían lo que los epistemólogos denominan actualmente "términos

tales principios. En contra de una vieja e inexacta tradición acerca de la naturaleza gnoseológica de los principios de la ciencia fáctica, ellos pueden no verificarse totalmente y son, en cierto sentido, aún menos seguros¹⁹ que las proposiciones singulares antes mencionadas —que llamaremos a partir de ahora, *proposiciones observacionales*—. Por ello, el valor de verdad de los principios no es en general concluyentemente conocido. De ahí que en general el *status* de los principios sea el de *hipótesis*, o sea, el de proposiciones cuyo valor de verdad es desconocido, pero que se suponen verdaderas (la suposición se pondrá a prueba por sus implicaciones, que darán indicación de su aptitud para describir lo real). Los sistemas deductivos en cuestión se transforman en sistemas *hipotético-deductivos*, donde los principios son ahora *hipótesis fundamentales* del sistema y donde los teoremas serán de dos clases: a) *hipótesis derivadas*, es decir, proposiciones generales o teóricas que se deducen de las hipótesis fundamentales (y cuya verdad o falsedad es por lo tanto también desconocida, pero que estamos obligados a admitir como verdaderas si es que somos consecuentes con la decisión de suponer verdaderas las hipótesis fundamentales de las que son consecuencias deductivas) y b) *consecuencias observacionales*, que son proposiciones observacionales que se dejan deducir de los principios. Las consecuencias observacionales también deben ser admitidas como verdaderas (por la razón antes expuesta de que las consecuencias de los principios, que se suponen verdaderos, deben ser también supuestas verdaderas. "Admitido" significa aquí lo mismo que "supuesto"), pero —a diferencia de las hipótesis derivadas— son en principio susceptibles de verificación o de refutación conclusiva mediante acceso directo a la base empírica. Si las observaciones coinciden, es decir, si las consecuencias observacionales contrastadas hasta el momento resultan verdaderas, las hipótesis fundamentales, y el sistema todo, se dice "corroborado"; en caso contrario, es decir, si alguna consecuencia observacional resulta falsa, se tiene que alguna de las hipótesis fundamentales (aunque no pueda precisarse cuál) es falsa y que el sistema queda refutado. Esto tiene importantes consecuencias: 1) los sistemas hipotético-deductivos no se aceptan de una vez para siempre; 2)

teóricos", y que ya antes mencionamos. Las entidades que estos términos designan se denominan "entidades teóricas". Véase Nagel (11), p. 106 y ss.

¹⁹ Popper, en (13), p. 93 y ss., considera a las proposiciones observacionales tan poco seguras como a las hipótesis. Aprovechamos la oportunidad para aclarar que nuestros enunciados observacionales pueden ser proposiciones atómicas o moleculares. Algunos autores —Nagel por ejemplo en (11), p. 31— parecen referirse solamente a las atómicas. Pero entonces tendría razón Popper al decir que de las leyes científicas no pueden deducirse enunciados observacionales salvo que otros enunciados tales se hayan empleado en las premisas. Pero los enunciados moleculares pueden comprobarse usando tablas de verdad si es que se han contrastado los atómicos, por lo cual no se ve razón alguna para no emplearlos. Además, en virtud del teorema de la deducción (véase Mendelson [2], p. 61), si hay enunciados observacionales en las premisas pueden pasar como antecedentes de un condicional molecular que constituye la conclusión. Véase Carnap (7).

no se sabe conclusivamente si sus hipótesis son verdaderas; 3) cuando son defectuosos puede saberse conclusivamente que contienen hipótesis falsas; 4) son controlables mediante la experiencia a través de las consecuencias observacionales de sus hipótesis fundamentales; y 5) no admiten una justificación inductiva, es decir, no hay procedimiento para verificar las hipótesis fundamentales a partir de observaciones (pues, aunque es posible ir de generalizaciones a casos particulares por caminos deductivos, lo inverso no es posible. La deducción lógica garantiza que la verdad de los principios fuerza la de las consecuencias, pero al revés no, y ello porque la corrección lógica no impide el caso en que las premisas sean falsas y la conclusión verdadera. Como se sabe, no hay ningún procedimiento deductivo o lógicamente garantizable llamado "inducción", pese a lo que la tradición establece).²⁰ Además, en lugar de hablar de una ciencia empírica deberíamos hablar de los diversos sistemas hipotético-deductivos admisibles en su campo (hay quien prefiere decir "teorías"). En general, son posibles diversos sistemas no equivalentes y aun incompatibles dentro de una misma disciplina. El control empírico va eliminando muchas, pero siempre quedan varias. Los sistemas hipotético-deductivos no se utilizan aisladamente; un sistema de física presupone geometría, uno de biología presupone química. Cuando un sistema presupone otro, se dice que las hipótesis fundamentales de éste son hipótesis presupuestas del otro. Cuando se somete una teoría al control de la experiencia y el resultado es negativo, debe tenerse en cuenta que la "hipótesis culpable" puede estar entre las presupuestas.

Esta metodología es atractiva, pues despoja a la ciencia fáctica de dogmatismo, y semeja a una marcha por aproximaciones sucesivas al conocimiento de lo real (mediante la refutación de teorías defectuosas y su remplazo por teorías más refinadas), en la elección de principios no hay mera inducción sino también creación intelectual, la cual no se reduce a especulación, pues puede controlarse por la experiencia. Pero en todo esto la lógica desempeña otra vez un papel fundamental, ya que sin ella no existiría vinculación entre principios (hipótesis fundamentales) y consecuencias observacionales. Y este es el momento de volver a preguntar por el tipo de conocimiento que brinda la lógica, y compararlo con el conocimiento hipotético-deductivo que obtenemos en las ciencias fácticas. ¿Son tipos de conocimiento diferentes? En este caso, las ciencias fácticas poseerían un ingrediente no fáctico, las reglas lógicas que vinculan principios y teoremas, mientras que las ciencias formales ofrecerían principios de naturaleza tan lógica como la de las reglas de deducción utilizadas para obtener sus teore-

²⁰ La exposición de Popper sobre el tema en (13) es ya clásica. Sin embargo, nótese que nada se opone a que existan sistemas hipotético-deductivos para la noción de la probabilidad o para inferencias inductivas, y que ellas sean usadas como sistemas subyacentes en ciencia. En este caso la situación no sería muy diferente de la que describiremos en seguida para la lógica deductiva, y las demostraciones de Popper quizá no sean entonces muy concluyentes.

mas. Las ciencias formales ofrecerían así un tipo de pureza y homogeneidad que las ciencias fácticas no poseerían. Además serían seguras, toda vez que se supone que el conocimiento de las leyes y reglas lógicas tiene un grado de seguridad absoluta, que no encontramos para el de las hipótesis empíricas.²¹

¿De dónde se obtiene el conocimiento de la verdad de las leyes y reglas lógicas? Contestar que la lógica misma puede organizarse como sistema deductivo de modo que tales reglas y leyes se obtengan como teoremas no es concluyente, ya que el sistema partiría de todos modos de principios y usaría reglas especiales de deducción, de donde sería posible preguntarse por la razón para admitir tales reglas y principios. Llega el momento en que debemos preguntarnos cómo conocemos la verdad de los primeros principios lógicos, y de las primeras reglas lógicas. Como el método hipotético no puede aplicarse aquí —al menos es lo que de ordinario se piensa— y no es posible hablar de justificaciones lógicas sin caer en un círculo vicioso, parecería que en este punto habría que recurrir a un tercer procedimiento, ni lógico ni fáctico. Hay diversos procedimientos mediante los que se intenta fundamentar esta etapa del conocimiento; no entraremos a detallarlos, pues entendemos que la historia de las ciencias formales está obligada a descartar este modo de pensar. En efecto, las antinomias lógicas, especialmente en el campo de las lógicas superiores o en el de las teorías de conjuntos, ha mostrado claramente que los procedimientos "seguros" para validar los principios y reglas lógicas son un mito.²² Sistemas de lógica formal con principios "evidentes" quedaron refutados por sus propios teoremas, lo cual en cierto modo sería la manera más "infamante" en que puede sucumbir un sistema: no tanto por contradicción con los hechos como por inconsistencia consigo mismo. Hoy día es habitual el espectáculo de diversos sistemas de lógica que contienen leyes o reglas alternativas y no equivalentes coexistiendo en el campo de las ciencias formales contemporáneas. Lógicas bivalentes, polivalentes, intuicionistas, o probabilísticas en lógica elemental, teorías de tipos, sistemas zermelianos o quineanos en teoría de conjuntos o lógica superior, muestran una notable variedad de caminos. Pero entonces, esta pluralidad se reflejaría en la existencia de diversas aritméticas, ya que según la lógica adoptada no serán los mismos los principios y reglas que estemos autorizados a utilizar para establecer los teoremas. E igual sucedería en el caso de los sistemas hipotético-deductivos: aun partiendo desde las mismas hipótesis fundamentales se llegaría a distintas hipótesis derivadas, pues las reglas de deducción no son siempre las mismas, y, lo que es peor, tampoco se llegaría a las mismas consecuencias observacionales, de lo cual resultaría que la corroboración o refutación

²¹ Pero esta manera de pensar sería inexacta en caso de ser cierto lo que finalmente afirmamos.

²² Véase Beth (2), parte vi, y los sistemas expuestos en Fraenkel-Bar-Hillel (8). Véase también Beth (1), p. 117.

de una teoría puede variar según la lógica subyacente utilizada. Es decir que, según sea nuestro conocimiento lógico, será nuestro conocimiento de la realidad empírica o fáctica, lo cual en apariencia va en contra de cierta aparente independencia que debería haber entre lo lógico y lo fáctico.²³ Es realmente interesante pensar que en el caso de obtenerse una consecuencia observacional falsa a partir de hipótesis fundamentales, habría tres tipos de sospechosos que considerar. Podría pensarse que alguna hipótesis fundamental es falsa. Como ya se dijo, pudiera ser también que hubiera alguna hipótesis presupuesta falsa. Pero, y esta es la novedad, podría pensarse que todas las hipótesis en cuestión son verdaderas pero que hemos empleado alguna regla de lógica incorrecta que nos llevó desde los principios verdaderos a consecuencias observacionales falsas. De modo que la inconsistencia interna no sería el único procedimiento mediante el cual es posible descartar un sistema de lógica; pudiera ser que nos viéramos inclinados a descartarlo por su inadecuación para ayudarnos a hacer predicciones correctas a partir de los principios científicos. Puede resultar molesto pensar así para quienes conciben el "testeo" de las consecuencias observacionales como un método con el que se controlan los principios de las teorías científicas. Ahora resulta que uno controla al propio tiempo los principios pero también la lógica usada.

No cabe duda entonces de que una regla lógica o una ley lógica, o una simple verdad lógica, pueden tener carácter hipotético. Entonces su verdad o falsedad no se conoce de por sí (la creencia apriorística en contrario quedó desmentida por la historia de la lógica y por la suerte corrida por sistemas aparentemente evidentes y "verificados"), pero es supuesta a los efectos de poder construir sistemas de lógica y, sobre todo, para poder hacer funcionar los sistemas hipotético-deductivos. Para poder completar esta idea, es necesario preguntarse si, a pesar de ser todos los sistemas deductivos de la ciencia del mismo tipo hipotético-deductivo, no existiría de cualquier manera alguna diferencia que permitiera distinguir la lógica de los sistemas empíricos, los sistemas formales de los no formales.

En primer lugar, hagamos notar que siempre nos queda la posibilidad de reservar la palabra "formal" para los sistemas axiomáticos y sintácticos, dejando la característica "fáctica" para todos los sistemas deductivos que empleen hipótesis. Entre paréntesis, es oportuno advertir que para formalizar los sistemas de lógica será necesario utilizar sistemas sintácticos y no meramente axiomáticos. Pues las reglas de transformación de expresiones ya no pueden estar prefijadas unívocamente, sino que tienen tanta arbitrariedad como las hipótesis de la lógica que uno quiera elegir. Visto en sentido inverso, podríamos decir que si se constituye un sistema sintáctico de

²³ Dicho de otro modo, el que una proposición se deduzca lógicamente de otra no es el fundamento de su verdad, aunque es el medio para conocerla en muchos casos. La verdad de un enunciado empírico está en su concordancia con los hechos. Intrínsecamente, esto permitiría pasarse sin lógica.

modo tal que una posible interpretación de sus proposiciones sea de tipo lógico, el saber si se está o no ante un modelo es cuestión de hipótesis. Puede uno suponer al hacer esa interpretación que los axiomas son válidos, y que las reglas de inferencia conservan la verdad.²⁴

Pero si se persiste en decir que la distinción entre formal y fáctico debe hacerse para los sistemas hipotético-deductivos, no está muy claro cómo esto puede conseguirse. O se recurre otra vez a la diferencia de tema, que ya hemos calificado de no significativa, o no se ve diferencia entre el *status* gnoseológico de los principios de unas u otras, según acabamos de argüir. La única diferencia que pudiera utilizarse sería la de examinar la relación jerárquica que existe entre los sistemas. Puede decirse que un sistema hipotético-deductivo tiene mayor jerarquía formal que otro si éste necesita presuponer hipótesis de aquél para desarrollarse pero no viceversa. En tal sentido puede pensarse que los sistemas de lógica tienen más jerarquía formal que los de la física, pues éstos presuponen lógica pero no viceversa.²⁵ A este criterio puede agregarse otro: puede suceder que un sistema hipotético-deductivo no posea contenido empírico, es decir, que no tenga consecuencias observacionales (de modo que todos sus teoremas serían hipótesis derivadas). Si esto ocurre, pero existe algún sistema hipotético-deductivo con contenido empírico (es decir, con consecuencias observacionales) que presuponga las hipótesis del primer sistema, diremos que éste es formal, a secas. El criterio es tentador, pero —igual que el otro— encierra dificultades y obliga a ciertas precauciones. Es cierto que la lógica vendría a constituir un sistema (o conjunto de sistemas alternativos) presupuesto por todo otro sistema. Pero hay sistemas matemáticos que presuponen otros sistemas, o que obviamente presuponen lógica, y uno no los consideraría por ello menos formales. Tampoco está claro que los sistemas de lógica no tengan consecuencias observacionales (o contenido empírico); fácil es ver cómo extraer de leyes lógicas consecuencias observacionales. Ciertamente es que se tiene la tentación de decir que las únicas consecuencias observacionales que pueden surgir así son tautológicas, y que lo verdaderamente interesante es extraer consecuencias no tautológicas. Pero eso es un error; el carácter tautológico de los principios lógicos es meramente hipotético, y por ello también el de las consecuencias. Para medir la fuerza de este aspecto hipotético no hay más remedio que poner a prueba las consecuencias observacionales. Si ellas resultan verdaderas, las hipótesis podrán seguir manteniéndose, y se habrá corroborado (aunque nunca verificado) su carácter tautológico como también el de las consecuencias observacionales.

Consecuencia de toda esta discusión es que la distinción entre ciencia

²⁴ En realidad, los modelos de los sistemas axiomáticos serían siempre hipotético-deductivos, por lo cual sería más exacto decir que son modelos-hipotéticos (es decir que no estamos seguros de que sean modelos y sólo lo suponemos).

²⁵ Esta manera de pensar vendría a coincidir con la idea de Gonsseth de "la lógica como física del objeto cualquiera".

cómo se desempeñan los actos supererogatorios en el contexto de una moral concebida como un sistema de reglas de conducta hacia terceros. Parece, sin embargo, que la explicación más plausible de nuestra actitud hacia este tipo de actos exige concebir a la moral como una combinación de reglas de conducta y de ideales de excelencia humana.³ La omisión de un acto supererogatorio, o sea el abstenerse de realizar un acto heroico o generoso, no viola las reglas de conducta de nuestro sistema moral que prescriben ciertos deberes mínimos hacia terceros, pero la realización de ese tipo de actos mostraría al agente como satisfaciendo exigencias de un ideal subyacente de excelencia humana. Por el contrario, un individuo que se atuviera estrictamente al cumplimiento de sus deberes, negándose, en cambio, a ejecutar todo acto que vaya más allá de lo que las reglas morales exigen, no sería una persona inmoral que desconoce derechos legítimos de los demás, sino un hombre poco virtuoso que no ha desarrollado suficientemente su carácter moral. De este modo, la negativa a incurrir en todo acto supererogatorio que beneficiaría a terceros tiene efectos análogos a la realización de actos moralmente indignos que no perjudican a terceros (como dedicarse habitualmente al juego); en ambos casos tiene lugar una especie de "autodegradación" moral del sujeto, y nuestra crítica hacia él no está basada en lo que nos ha hecho o dejado de hacer sino en lo que él *es*, en lo que él ha hecho de sí mismo.

Los casos especiales de omisiones con efectos perjudiciales que el sentido común no concibe como meras abstenciones de eventuales actos supererogatorios, son aquellos en que existe una obligación particular de salvaguardar los intereses o el bienestar de la persona afectada. Por cierto que la madre que omite alimentar a su hijo recién nacido, dejándolo morir por inanición, no será juzgada como si meramente se hubiera abstenido de incurrir en un acto supererogatorio; nuestra reacción hacia ella será casi idéntica a la que tendríamos si hubiera estrangulado a su hijo; incluso estaríamos dispuestos a decir que ha "matado" a su hijo, lo mismo que en el caso del estrangulamiento. Esta diferencia con la mera abstención de un acto supererogatorio se da en todos los casos en que existe una obligación particular de velar por los intereses ajenos, pero cuando la obligación no es tan imperiosa como la de la madre es posible que se mantenga alguna diferencia entre nuestra actitud hacia la omisión que frustra la obligación en cuestión y nuestra actitud hacia una acción positiva que tuviera exactamente los mismos efectos. Si un bombero, por ejemplo, deja intencionalmente de salvar a alguien que está amenazado por las llamas —quizá porque es un enemigo personal— su conducta será acentuadamente reprensible, pero no tanto como si hubiera empujado a su enemigo hacia una hoguera, y no es tan claro que en este caso estemos dispuestos a decir que el agente ha

³ Véase C. S. Nino, *Una teoría liberal del delito. Presupuestos filosóficos y examen comparativo*, Bs. As., por publicarse, cap. iv.

formal y ciencia fáctica no parece legítima (o, como en el punto 1), poco significativa epistemológicamente. Si la ciencia se expresa por sistemas de proposiciones semánticamente significativas, estos sistemas serían todos hipotético-deductivos, incluidos los de la lógica y los de las matemáticas. En todos estos sistemas las proposiciones y las reglas de deducción tendrían carácter hipotético, en el sentido de suponerse que son verdaderas o que conservan la verdad —respectivamente—. Hay además proposiciones observacionales mediante las que se pone a prueba el sistema entero de reglas e hipótesis. En caso de refutación, es que hay una hipótesis o una regla que falla, y el problema es localizarla. Las "leyes lógicas" que integran un sistema de lógica, y las "reglas lógicas" que en ellas se admitan no escapan a este procedimiento de "testeo". Ello explica la multiplicidad de sistemas no equivalentes o incompatibles que existen actualmente. Si se admite que los sistemas sintácticos y axiomáticos constituyen ciencia, entonces la única distinción valedera entre ciencia formal y empírica es la que hay entre estos sistemas y los hipotético-deductivos. Los últimos constituirían la parte semántica e informativa de la ciencia. Los sistemas sintácticos son importantes en virtud de sus modelos. Transformando sus expresiones en proposiciones genuinas se metamorfosean en sistemas hipotético-deductivos. Los sistemas formales de lógica, es decir, los sistemas sintácticos de la lógica interesan porque se transforman en sistemas hipotético-deductivos de la lógica.²⁶

BIBLIOGRAFÍA

- (1) Beth, E. W., *Les Fondements Logiques des Mathématiques*, Gauthier-Villars Nauwelaerts, París y Lovaina, 1950.
- (2) —, *The Foundations of Mathematics*, North-Holland P. C., Amsterdam, 1959.
- (3) Carnap, R., *Foundations of Logic and Mathematics*, University of Chicago Press, Chicago, 1939.
- (4) —, *Introduction to Semantics*, Harvard University Press, 1942.
- (5) —, *Logic Foundations of Probability*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1937.
- (6) —, *The Logical Syntax of Language*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1937.
- (7) —, "The methodological character of theoretical concepts". En *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, ed. por Feigl y Scriven. University of Minnesota, 1956, vol. 1.
- (8) Frankel, A. A. y Bar-Hillel, *Foundations of Set Theory*, North-Holland P. C., 1958.

²⁶ Todo lo cual tiene como consecuencia para la lógica o, mejor, para los sistemas lógicos, que valen los puntos 1) a 5) ya señalados para los sistemas hipotético-deductivos. Es decir, un sistema lógico no se acepta de una vez para siempre, no se sabe si sus principios son verdaderos; puede ser falso y en tal caso conocerse ello de manera conclusiva; puede controlarse por la experiencia y no admite justificación inductiva (y, vale la pena agregar, tampoco apriorística).

- (9) Mendelson, E., *Introduction to Mathematical Logic*, Van Nostrand C., 1964.
- (10) Morris, Ch. W., *Foundations of the Theory of Signs*, University of Chicago Press, Chicago, 1938.
- (11) Nagel, E., *The Structure of Science*, Harcourt, Brace & World, Inc., 1961.
- (12) Quine, W., *O Sentido da Nova Lógica*, Martins, São Paulo, 1944.
- (13) Popper, K., *The Logic of Scientific Discovery*, Hutchinson de Londres, 1959.
- (14) ———, *Conjectures and Refutations*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1963.
- (15) Russell, B., *Introduction to Mathematical Philosophy*, Macmillan Co., 1919.
- (16) Suppes, P., "A Comparison of the Meaning and Uses of Models in Mathematics and the Empirical Sciences", en *The Concept and the Role of the Model in Mathematics and Natural and Social Sciences*, Reidel P. Co., Dordrecht, Holanda, 1961.

VI. ¿DA LO MISMO OMITIR QUE ACTUAR?*

CARLOS SANTIAGO NINO

I

Si se quisiera dar un ejemplo de un caso en que hay una coincidencia casi absoluta entre las convicciones morales de la gente, difícilmente se podría encontrar uno mejor que el que se refiere a nuestra diferente valoración moral de los actos positivos y de las omisiones que tienen los mismos efectos perjudiciales.

La idea de que una omisión es, salvo en casos especiales, menos mala, desde el punto de vista moral, que una acción positiva que tiene exactamente las mismas consecuencias nocivas parece gozar de una aceptación prácticamente universal. Pocas opiniones nos parecerían tan claramente exageradas como la afirmación de que, por ejemplo, un ministro de Hacienda que no asigna fondos suficientes a los hospitales, con el resultado previsible de que cierto número de pacientes morirá por falta de atención médica adecuada, es *tan* moralmente reprehensible como si pusiera una bomba en un hospital matando a igual número de pacientes. Como dice Philippa Foot,¹ si bien consideramos que hay algo de malo en, por ejemplo, negarse a contribuir con donativos para comprar comida para algunos niños de la India que, de otro modo, morirán de hambre, todos estaríamos de acuerdo en que actuaríamos mucho peor si contribuyéramos con donativos para comprarles comida envenenada, aunque el número de víctimas sea el mismo en los dos casos.

Nuestra explicación espontánea de la diferente actitud que tenemos frente a uno y otro caso es que, mientras el envío de comida envenenada a los niños de la India viola el deber moral de no matar, la negativa a contribuir con donativos para alimentarlos no viola ese deber moral o ningún otro, ya que no tenemos la obligación de actuar positivamente para evitar la muerte de gente que no tiene ninguna relación particular con nosotros.

Los filósofos han acuñado la terminología de "actos supererogatorios" para denominar a este tipo de acciones que son moralmente elogiables a pesar de que su omisión, si bien hasta cierto punto criticable, no infringe ningún deber moral.² Se han propuesto diferentes hipótesis para explicar

* Revista Jurídica Argentina *La Ley*, 5 de julio, 1979.

¹ "The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect", *The Oxford Review*, 1967.

² Véase una lúcida caracterización de este tipo de actos en J. O. Urmson, "Saints and Heroes", en *Essays in Moral Philosophy*, A. I. Melden (ed.), Washington, 1958.

cómo se desempeñan los actos supererogatorios en el contexto de una moral concebida como un sistema de reglas de conducta hacia terceros. Parece, sin embargo, que la explicación más plausible de nuestra actitud hacia este tipo de actos exige concebir a la moral como una combinación de reglas de conducta y de ideales de excelencia humana.³ La omisión de un acto supererogatorio, o sea el abstenerse de realizar un acto heroico o generoso, no viola las reglas de conducta de nuestro sistema moral que prescriben ciertos deberes mínimos hacia terceros, pero la realización de ese tipo de actos mostraría al agente como satisfaciendo exigencias de un ideal subyacente de excelencia humana. Por el contrario, un individuo que se atuviera estrictamente al cumplimiento de sus deberes, negándose, en cambio, a ejecutar todo acto que vaya más allá de lo que las reglas morales exigen, no sería una persona inmoral que desconoce derechos legítimos de los demás, sino un hombre poco virtuoso que no ha desarrollado suficientemente su carácter moral. De este modo, la negativa a incurrir en todo acto supererogatorio que beneficiaría a terceros tiene efectos análogos a la realización de actos moralmente indignos que no perjudican a terceros (como dedicarse habitualmente al juego); en ambos casos tiene lugar una especie de "autodegradación" moral del sujeto, y nuestra crítica hacia él no está basada en lo que nos ha hecho o dejado de hacer sino en lo que él *es*, en lo que él ha hecho de sí mismo.

Los casos especiales de omisiones con efectos perjudiciales que el sentido común no concibe como meras abstenciones de eventuales actos supererogatorios, son aquellos en que existe una obligación particular de salvaguardar los intereses o el bienestar de la persona afectada. Por cierto que la madre que omite alimentar a su hijo recién nacido, dejándolo morir por inanición, no será juzgada como si meramente se hubiera abstenido de incurrir en un acto supererogatorio; nuestra reacción hacia ella será casi idéntica a la que tendríamos si hubiera estrangulado a su hijo; incluso estaríamos dispuestos a decir que ha "matado" a su hijo, lo mismo que en el caso del estrangulamiento. Esta diferencia con la mera abstención de un acto supererogatorio se da en todos los casos en que existe una obligación particular de velar por los intereses ajenos, pero cuando la obligación no es tan imperiosa como la de la madre es posible que se mantenga alguna diferencia entre nuestra actitud hacia la omisión que frustra la obligación en cuestión y nuestra actitud hacia una acción positiva que tuviera exactamente los mismos efectos. Si un bombero, por ejemplo, deja intencionalmente de salvar a alguien que está amenazado por las llamas —quizá porque es un enemigo personal— su conducta será acentuadamente reprensible, pero no tanto como si hubiera empujado a su enemigo hacia una hoguera, y no es tan claro que en este caso estemos dispuestos a decir que el agente ha

³ Véase C. S. Nino, *Una teoría liberal del delito. Presupuestos filosóficos y examen comparativo*, Bs. As., por publicarse, cap. iv.

"matado" —literalmente— a la víctima. Pero esta diferencia, si bien real, es obviamente de matiz, y hay casos intermedios entre el de la madre y el del bombero en que ella es prácticamente imperceptible (pensemos, por ejemplo, en el caso de la niñera que deja intencionalmente morir ahogado en una fuente al niño que tiene a su cuidado).

Este tratamiento que el sentido común hace de las omisiones presenta una dificultad conceptual. En el caso de enviar comida envenenada a los niños de la India hemos dicho que se infringe el deber moral de no matar; en cambio, en el caso de no enviar donativos para comprar comida a tales niños se sostiene que no se viola ese deber moral y ningún otro. Ahora bien, se ha visto que el caso de la madre que no alimenta al recién nacido es distinto al último ejemplo, ya que aquí la madre tiene el deber de salvaguardar el bienestar de su hijo, y al privarle de alimento, infringe ese deber. Pero la madre no es reprochable sólo por violar esta obligación particular sino que su caso se asimila al primer ejemplo mencionado y se considera que ha infringido también el deber de no matar. Su conducta es diferente, y mucho más grave, que si hubiera meramente renunciado a velar por el bienestar de su hijo, entregándolo, por ejemplo, a un asilo. Esto es problemático, porque si el caso de la omisión de ayudar a los niños famélicos, que, por hipótesis, da lugar a que algunos de ellos, que de otro modo hubieran sobrevivido, mueran, no está alcanzado por la prohibición de matar, esto parece ser así porque esa prohibición está sólo dirigida a actos positivos que producen la muerte y no a omisiones con igual resultado; entonces no se comprende bien cómo la mera violación de *otra* obligación en el caso de la madre puede tener el efecto automático de representar una infracción a la prohibición de matar. Esta dificultad puede presentarse también como un problema terminológico: La palabra "matar" —a diferencia de, por ejemplo, "asesinar"— parece tener un significado puramente descriptivo que no designa propiedades valorativas o normativas; el hecho de que una persona se encuentre en una relación normativa particular con otra —por ejemplo, se encuentra bajo el deber de velar por su bienestar— no parece ser relevante para describir o no su conducta hacia ella como una acción de matar. O sea que lo que nos permite decir que, mientras el que se niega a hacer el donativo para los niños de la India no mata a tales niños, la madre que no alimenta a su hijo sí lo mata, no parece ser la presencia de un deber particular en el caso de la madre. Pero, ¿qué otra diferencia hay entre los dos casos? Si sostenemos que la palabra "matar" denota sólo actos positivos que provocan la muerte, ni el donante potencial remiso ni la madre desnaturalizada matan; si aceptamos, en cambio, que "matar" denota tanto actos positivos como omisiones que tienen como resultado la muerte de alguien, el que niega su donativo a los niños hambrientos mata a éstos, tanto como lo hace la madre respecto a su hijo a quien no alimenta. Por ahora no vamos a tratar de resolver esta dificultad; más tarde veremos que su eventual solución está intrínseca-

mente vinculada a una distinción de la que depende la plausibilidad del punto de vista de sentido común que estamos comentando.

Este punto de vista de sentido común, según el cual, salvo casos excepcionales, una omisión es menos grave que una conducta comisiva que da lugar al mismo resultado, parece estar padeciendo un rápido y profundo descrédito en el pensamiento filosófico. Cada vez hay más filósofos que cuestionan la idea encapsulada en el viejo aforismo inglés *thou shalt not kill, but needst not strive officiously to keep alive*.

Por ejemplo, Peter Singer⁴ cuestiona la posición de un "objetante de conciencia" que desobedece la ley por motivos morales, pero se abstiene de hacer lo posible para que los demás lo imiten, sobre la base de que esta posición sólo podría justificarse con la idea de que hay una distinción moral significativa entre actos y omisiones, pero que esta distinción no tiene fundamento racional en el contexto de una moral utilitarista.

Pero el trabajo en que se ha atacado con más fuerza y minuciosidad la llamada "doctrina de los actos y omisiones" es el libro de Jonathan Glover, *Causing Death and Saving Lives*.⁵ Según este autor, la distinción valorativa entre actos y omisiones es uno de los principales obstáculos para un tratamiento racional, desde una perspectiva utilitarista, de problemas tales como el aborto, la eutanasia, el suicidio, la pena de muerte y la guerra.

Glover advierte que no cuenta con un argumento formal para mostrar que la distinción tradicional entre actos y omisiones es autocontradictoria o, en algún sentido, incoherente. Pero cree que puede mostrar que los argumentos que se pueden dar en su apoyo se originan en ciertas confusiones, y que, una vez que éstas son puestas de manifiesto, la distinción tradicional pierde mucho de su fuerza y atractivo.

De este modo, Glover señala causas de confusión tales como la de no distinguir diferentes tipos de omisiones y comparar, por ejemplo, actos intencionales con omisiones negligentes; la asociación ilegítima de actos y omisiones, por un lado, con utilitarismo positivo y utilitarismo negativo, por el otro; la de pensar que siempre el resultado de una omisión es menos cierto que el de un acto positivo o que siempre éste tiene peores efectos colaterales que la primera; la de suponer que en la omisión la víctima es siempre indeterminada y que éste es un factor relevante; la confusión consistente en asumir que con un acto positivo se interfiere más con el curso natural de las cosas que con una omisión; la de pensar que el rechazo de la distinción nos haría cargar con la responsabilidad por todos los males del mundo sin posibilidad de eximirnos de ella; la de suponer que toda distinción que hace razonablemente el derecho y la moral convencional debe reflejar necesariamente una diferencia en la moral crítica o ideal, etcétera.

⁴ En *Democracy and Disobedience*, Oxford, 1973, p. 98.

⁵ Publicado en Harmondsworth (Inglaterra), 1977; véase especialmente el cap. 7.

II

Este planteo constituye un alegato poderoso en favor de modificar profundamente nuestras convicciones morales corrientes, y, como todo cuestionamiento de ideas consagradas que se aceptan sin mayor discusión, tiene el efecto saludable de obligarnos a revisar los fundamentos de nuestros lugares comunes.

Glover muestra, en efecto, que la mayoría de los argumentos que más rápidamente acuden a nuestra mente cuando tratamos de justificar la diferencia moral entre actuar y omitir carecen de plausibilidad. Una distinción basada en las diferentes actitudes subjetivas presentes en uno y otro caso, o de la mayor o menor probabilidad del resultado dañoso, o de los diversos efectos colaterales, o de la diferencia entre promover el bienestar y reducir la miseria, parece apoyarse en factores contingentes que no son suficientes para justificar una discriminación radical entre toda omisión y todo acto positivo. Otros argumentos en favor de la diferencia moral entre ambos tipos de comportamiento, como el que se refiere a las diferentes actitudes reactivas que una omisión y un acto positivo provocan, o el que está asociado con nuestra resistencia a dañar a alguna gente para impedir que otros se perjudiquen más, parecen efectivamente presuponer la distinción que pretenden justificar. Hay, tal vez, otros argumentos que aparentemente conservan alguna fuerza, como los que se refieren al absurdo de que se nos haga responsables por prácticamente todos los males del mundo, o a la imposibilidad de reflejar en el derecho las exigencias de semejante concepción moral, o a los efectos socialmente perturbadores que tendría el que la gente llegara a asimilar ciertos actos positivos a las omisiones con iguales consecuencias. Pero estos argumentos parecen ser de naturaleza pragmática y no se ve claro cómo ellos pueden servir para justificar la corrección o validez del punto de vista tradicional. Hay, quizá, ideales que los hombres, siendo lo que son, nunca podrán alcanzar; en ese caso, el defensor de tales ideales sostendrá que ello es tanto peor para los hombres y no constituye una razón para descalificar los ideales en cuestión.

Aparte de la aparente falta de fundamentos de los argumentos esgrimidos en su apoyo, la distinción convencional entre el comportamiento activo y el pasivo que conducen al mismo resultado dañoso parece ir a costas de una diferencia fáctica moralmente irrelevante. ¿Qué significación puede tener el que un cierto daño tenga como origen causal, en un caso, determinados movimientos corporales del agente y, en el otro, la falta de aquellos movimientos corporales que hubieran precluido tal resultado? ¿Es una concepción satisfactoria de la persona una que la identifica con los movimientos de su cuerpo e impide considerar como obra suya todo hecho que no esté causalmente vinculado con aquéllos?

Sin embargo, nuestra persistente intuición de que el "pecado de omisión" es menos grave que el comisivo merece que agotemos las posibilidades

de justificación racional. Esto es mucho más imperioso si estamos preocupados por lograr un alto grado de congruencia entre las soluciones de nuestro sistema jurídico y los principios de una concepción moral esclarecida. Si, en realidad, todos somos, en mayor o menor medida, homicidas, desde el punto de vista moral, no parece justo que el derecho se ensañe sólo con aquellos de nosotros que lo son en una forma que sólo difiere de nuestro comportamiento habitual en aspectos moralmente irrelevantes. Tenemos que admitir, es cierto, que en algunas ocasiones, razones pragmáticas nos lleven a dar un tratamiento jurídico diferente a casos que no presentan diferencias de valor moral; aceptamos, por ejemplo, que los diplomáticos tengan inmunidad respecto a actos tan deleznable como los cometidos por otros que son severamente castigados. Pero no parece ser satisfactorio que meras consideraciones de conveniencia conduzcan a una divergencia tan amplia entre las soluciones jurídicas y los juicios morales. Si se presupusiera una justificación retribucionista de la pena, resultaría inaceptable que sólo una ínfima minoría de los que merecen ser castigados lo sean efectivamente (y lo sean a manos de gente que es, en general, tan merecedora de castigo como ellos). Y si se asumiera, en cambio, una justificación utilitarista fundada en la prevención, el derecho aparecería como un instrumento singularmente ineficiente para minimizar los males sociales, puesto que solamente operaría respecto a un pequeñísimo conjunto de sucesos que pueden generar tales males.

Creo que la clave para reivindicar nuestro sentido común se encuentra en el examen del *status* causal de las omisiones. Lo que tenemos que preguntarnos es si es cierto que en los ejemplos mencionados (como el de no enviar comida a los niños de la India y el de enviarles comida envenenada) la omisión tiene *los mismos efectos causales* que el acto positivo, aun haciendo abstracción de las consecuencias colaterales. La sugerencia es que, tal vez, planteos como el de Glover contienen en sí mismos la semilla de la confusión al inquirir si hay razón para discriminar moralmente, como lo hacen nuestras convicciones intuitivas, entre actos y omisiones con idénticos efectos causales, cuando podría ser el caso que los ejemplos con que se ilustra el punto de vista de sentido común al respecto no son de situaciones en que el acto positivo y la omisión se encuentren en la misma relación causal con el resultado dañoso.

Los juristas, con mucha más frecuencia que los filósofos morales, han expresado dudas acerca de la posibilidad de adscribir efectos causales a las omisiones. El núcleo de tales dudas está encapsulado en la máxima, atribuida a Saliceto, *ex nihilo nihil fit*, "de la nada, nada puede resultar". Sobre la base de esta idea, muchos juristas negaron que una omisión pueda ser causa de evento alguno;⁶ otros argumentaron que lo que es causa del resultado dañoso no es la omisión en sí misma, sino la acción alternativa que

⁶ Ver una referencia a estas opiniones en L. Jiménez de Asúa, *Tratado de Derecho Penal*, Bs. As. 1965, t. III, núm. 1151, p. 675.

el sujeto realiza, o la acción precedente, o un impulso interno que inhibe su tendencia a obrar; aun otros autores sostuvieron que, si bien la omisión no es causa de nada desde un punto de vista "naturalista", el derecho puede a veces imputar normativamente ciertos efectos a una omisión.⁷

Pero es evidente que el problema de la causalidad en la omisión no reside en que ésta consista en un hecho negativo. La idea de que un hecho negativo no puede ser causa de nada deriva de una concepción equivocada de los factores causales como "fuerzas motoras", como algo que involucra en sí mismo movimiento y que transmite ese movimiento a otros objetos. Esta concepción ingenua del fenómeno causal fue definitivamente descalificada por autores clásicos como Hume y Mill y no vale la pena insistir en las conocidas objeciones que se han dirigido contra ella. En lo que hace a su proyección respecto a los hechos negativos, basta señalar que en la vida cotidiana es perfectamente natural e inteligible mencionar a uno de tales hechos como causa de un evento, como cuando decimos que la falta de lluvias fue la causa de que se perdiera la cosecha, o que el no funcionamiento de la glándula suprarrenal causó la muerte del paciente. Como dicen Hart y Honoré,⁸ no es cierto que los enunciados negativos, como los de los ejemplos mencionados, no describen "nada"; ellos describen un estado de cosas tan real como el que describen los enunciados positivos; unos y otros constituyen formas de dar cuenta de la realidad.

La dificultad de concebir a una omisión como causa de un cierto evento está relacionada, en cambio, con la familiar distinción entre causas y meras condiciones de un resultado. Como es obvio, no sólo en contextos jurídicos sino también en la vida cotidiana no identificamos la causa de un evento con cualquiera de las condiciones que son necesarias para que el evento tenga lugar. Procedemos a seleccionar algunas de esas condiciones según ciertos criterios y esa selección puede variar según el contexto. Uno de los criterios principales que el sentido común tiene en cuenta para distinguir la causa de un evento de las restantes condiciones está relacionado, como sostienen Hart y Honoré,⁹ con la *normalidad* o *anormalidad* de las condiciones. Estos autores dicen que en la vida cotidiana y en el derecho, a diferencia de lo que ocurre en las ciencias, estamos interesados en explicar no tipos de acontecimientos que ocurren normalmente, sino un acontecimiento particular que nos deja perplejos porque se aparta del curso de eventos ordinarios o normales. Por ello esperamos identificar como la "causa" de ese acontecimiento no a factores que están usualmente presentes en nuestro ambiente físico y social, sino a un factor que "haya hecho la diferencia", y que no esté igualmente presente tanto en el curso ordinario de cosas como en la situación extraordinaria que queremos explicar. Por ejemplo

⁷ Este último punto de vista fue mantenido, entre otros, por Grispigni; véase L. Jiménez de Asúa, *op. cit.*, t. III, núm. 1151, p. 677.

⁸ En *Causation in the Law*, Oxford, 1959, p. 35.

⁹ *Op. cit.*, p. 31 y ss.

la presencia de oxígeno en la atmósfera es una condición necesaria para que un incendio se produzca, pero sería absurdo que un inspector de seguros denunciara tal hecho como la causa de un incendio en una fábrica. En cambio, si se tratara de un incendio en un laboratorio en que el oxígeno ha sido cuidadosamente excluido para hacer posible ciertos experimentos, la infiltración de oxígeno en el ambiente podría citarse como causa del incendio, puesto que representa una desviación del funcionamiento normal del laboratorio. De este modo, lo que es normal o anormal, y, en consecuencia, lo que se identifica como causa o mera condición del resultado puede variar según el contexto.

Los propios Hart y Honoré aplican este análisis del concepto ordinario de causa al caso de las omisiones.¹⁰ Comienzan diciendo que lo que es tomado como "normal" no sólo depende del curso de la naturaleza, sino que a veces resulta también de hábitos, costumbres o convenciones humanas. Esto es así, dicen estos autores, porque los hombres han descubierto que la naturaleza no sólo puede causarnos daño *si* intervenimos, sino que puede también hacerlo, en otras ocasiones, *a menos* que intervengamos, y han desarrollado, en consecuencia, técnicas, procedimientos y rutinas de comportamiento para prevenir esos daños. Cuando esas condiciones normales originadas en el hombre están establecidas, la desviación de ellas se considera excepcional y puede ser vista como la causa del daño. Esa desviación de normas confeccionadas por seres humanos será frecuentemente una omisión, o sea una abstención de actuar en la forma que se esperaba o es requerida por la norma. En estos casos, afirman Hart y Honoré, puede decirse que la omisión fue causa del daño, pero no en otros en que la omisión no representa una desviación del curso normal de las cosas. Conviene transcribir un párrafo de estos autores en que se expone con claridad esta idea decisiva para entender nuestro problema:

La objeción más respetable en contra de tratar a las omisiones como causas puede expresarse como sigue. Un jardinero, cuyo deber es regar las flores, no lo hace y, en consecuencia, ellas mueren. Puede decirse que es imposible tratar aquí la omisión del jardinero como la causa a menos que estemos dispuestos a decir que la "omisión" de todos los demás de regar las flores fue igualmente la causa, y en la vida cotidiana no decimos semejante cosa. Esto puede, sin embargo, ser explicado en forma coherente con el análisis que hemos hecho de la distinción entre causa y meras condiciones. La "omisión" de regar las flores por parte de la otra gente sería, de acuerdo con ese análisis, una condición normal aunque negativa, y, precisamente porque tales condiciones negativas son normales, usualmente no serán mencionadas como la causa del evento. La omisión del jardinero de regar las flores es, sin embargo, diferente. No es sólo la violación de un deber por parte de él, sino que representa la desviación de un sistema de rutina. Es, de cualquier modo, cierto que en tales casos hay una coincidencia entre la desviación de una rutina habitual y el abandono reprochable de un deber.

¹⁰ *Op. cit.*, p. 35.

Este desarrollo coincide con la idea generalizada entre los juristas de que es esencial para la existencia de una omisión el que la acción que se omite sea una acción *esperada*; esto implica, en efecto, que la omisión debe ser "inesperada", o sea que debe suponer un apartamiento de cierta rutina o procedimiento habitual. Pero el desarrollo de Hart y Honoré muestra que esto no sólo está impuesto por el análisis de la palabra "omisión" —lo que, sin duda, es el caso, pero no es suficiente para explicar la diferencia valorativa entre omisiones y otros actos negativos— sino que refleja un criterio general para concebir a ciertos eventos como causas de otros. La falta de ayuda a los niños de la India no es la causa de su muerte, del mismo modo que la presencia de oxígeno en la atmósfera no es usualmente la causa de un incendio.

Sin embargo, aunque el análisis de Hart y Honoré es sumamente revelador, presenta ciertas dificultades. El criterio de la anormalidad no es el único que estos autores mencionan como subyacente a nuestra discriminación entre causas y meras condiciones de un resultado. También señalan que el hecho de que una de las condiciones sea una *acción deliberada* de un ser humano es, generalmente, relevante para que la elijamos como la causa del evento en cuestión.¹¹ Dicen que una acción deliberada es, usualmente, al mismo tiempo la "meta" y el "límite" de la investigación causal, en el sentido de que, por un lado, solemos saltar condiciones intermedias hasta llegar a una acción a la que concebimos como la "causa" del evento, y, por el otro, solemos considerar irrelevantes las condiciones ulteriores que han determinado la realización de la acción deliberada. Ahora bien, este criterio no parece ser reducible al anterior, ya que la acción deliberada que consideramos como causa de un evento no siempre constituye, aparentemente, un fenómeno anormal, que se aparta del curso ordinario de cosas. ¿Puede esa acción deliberada que es elegible *per se* como la causa de un evento ser de carácter omisivo? Hart y Honoré parecen considerar que no, puesto que recurre al criterio de la anormalidad y no al que estamos considerando para explicar por qué seleccionamos ciertas omisiones como causa de un resultado. ¿Será esto así porque una omisión no puede ser "deliberada", en el sentido que se exige para que una acción se convierta en meta y límite de la investigación causal? Esto es dudoso porque parece, en principio, que podemos atribuir a una omisión las mismas actitudes subjetivas que a una conducta activa. Entonces deberíamos, aparentemente, concluir, lo que no resulta muy satisfactorio, que hay una diferencia esencial entre el comportamiento activo y el pasivo, ya que mientras el primero, cuando es deliberado, siempre es computable como causa de un evento, no todos los actos negativos, aun siendo deliberados, son elegibles como causas. Pero no se ve claro cuál puede ser la razón de este *status* causal privilegiado de los actos positivos.¹²

¹¹ *Op. cit.*, p. 38 y ss.

¹² Hay dos afirmaciones que hago en este párrafo que deben ser tomadas con especial

La diferencia entre la conducta activa y pasiva puede, en cambio, aparecer como menos radical si enfocamos la cuestión en una forma un poco distinta a la que surge del análisis de Hart y Honoré.

Debemos comenzar por tener en cuenta el hecho obvio de que el concepto ordinario de causa no se identifica ni con la idea de condición *suficiente*, ni con la de condición *necesaria* de un evento. Si identificáramos la causa de un evento con el fenómeno que no habría ocurrido en el caso hipotético de no ocurrir el efecto (o sea con una condición suficiente del efecto) no podríamos, por ejemplo, calificar como causa de un incendio al hecho aislado de haberse arrojado un cigarrillo encendido sobre pajas secas, sino a la conjunción de este hecho con una gran variedad de otros, como la presencia de oxígeno, la falta de lluvias que hubieran apagado el fuego, etc. Si identificáramos la causa de un evento con el fenómeno que de no haber ocurrido no habría sucedido el efecto (o sea con una condición necesaria del efecto), tendríamos que calificar como causas de, por ejemplo, un incendio no sólo al hecho de que se arrojara un cigarrillo encendido, sino también a la presencia de oxígeno, a la ausencia de lluvias, etc.

Pero la noción ordinaria de causa está más cerca de la idea de condición suficiente que de la de condición necesaria. Calificamos, en general, como causa de un evento al fenómeno que es condición suficiente para que éste ocurra cuando se da en conjunción con condiciones que se dan normalmente tanto cuando el evento se produce como cuando no se produce. (Al decir esto, me aventuro a tomar partido acerca de un punto extremadamente controvertido. Hay filósofos que han desplegado argumentos sumamente serios en favor de la tesis opuesta, es decir, que el uso ordinario de la palabra "causa" está más asociado con la noción de condición necesaria en las circunstancias del contexto que con la idea de condición suficiente

cautela. La primera es que la acción deliberada que se considera causa de un cierto evento no siempre constituye un fenómeno anormal. Podría alegarse que esto no es así, ya que sólo seleccionamos como causa de un cierto resultado a una acción deliberada que se aparta de ciertos procedimientos o formas de actuar normales o rutinarias o que se desvía de pautas que definen el cuidado con que deben ejercerse distintas actividades. No estoy seguro de si esto está implícito en la adscripción de efectos causales o si es, por el contrario, un presupuesto para la imputación de responsabilidad por la causación de tales efectos. La segunda afirmación que debe considerarse con cuidado es la de que una omisión puede ser tan deliberada como una acción positiva. Podría sostenerse que esto es incorrecto puesto que una omisión intencional siempre consiste en aprovecharse de una ocasión que no ha sido generada por el agente (de lo contrario el agente habría actuado positivamente). Si yo deseo que alguien muera y me encuentro con que se está ahogando, absteniéndome de socorrerlo, hay algo casual en la situación que precluye el que mi omisión sea deliberada (para que no se dé ese elemento de casualidad, tendríamos que suponer un caso absurdo en que el agente trata deliberadamente de encontrar a un enemigo en una situación de peligro, para abstenerse de socorrerlo). Sin embargo, pensemos en un ejemplo como el siguiente: el guardaespaldas de un personaje se entera de que en cierto momento éste será objeto de un atentado y, deseando su muerte, se abstiene ese día de concurrir a prestar sus servicios, suponiendo que esto asegurará el éxito de tal atentado. Creo que en este caso diríamos que la omisión fue deliberada.

en circunstancias normales. Por ejemplo, J. L. Mackie¹³ sostiene esta tesis con razones que no me parecen del todo concluyentes. Uno de sus argumentos decisivos se apoya en este ejemplo: supongamos que haya dos máquinas automáticas que expenden chocolates y que son parcialmente indeterminadas en su funcionamiento; una de ellas no arroja un chocolate si no se coloca una moneda, pero cuando se coloca la moneda a veces sale el chocolate y a veces no; la otra arroja un chocolate toda vez que se coloca una moneda, pero a veces también lo hace cuando no se coloca una moneda. Según Mackie, nuestras intuiciones lingüísticas están a favor de decir que el poner la moneda fue causa de que saliera el chocolate en el primer caso, pero no en el segundo; en este caso no sabríamos si el chocolate hubiera salido lo mismo de no colocar la moneda. Pero mis intuiciones lingüísticas son diferentes; yo diría que en el primer caso el chocolate salió por azar (y no a causa de la introducción de la moneda), aun cuando sea necesario introducir la moneda —como en el caso de las conocidas máquinas de juego—; en el segundo caso, yo diría que la introducción de la moneda fue la causa de que saliera el chocolate, aun cuando éste hubiera salido lo mismo de no colocar la moneda. Pero este tema requeriría mucha mayor reflexión de la que puedo ejercitar aquí, viéndome obligado a asumir dogmáticamente la posición que estoy exponiendo.

El hecho de que identifiquemos la causa de un evento con la condición que es suficiente para que éste ocurra en circunstancias normales del contexto, explica por qué consideramos que la omisión de la madre de alimentar al hijo y no la "omisión" de un vecino de hacer lo propio, fue la causa de la muerte del niño; a pesar de que ambas omisiones fueron condición necesaria de la muerte del niño, sólo la omisión de la madre fue también condición suficiente de esa muerte en conjunción con circunstancias normales del contexto (entre las que se incluye el hecho de que el niño no sea alimentado por extraños); en cambio, la "omisión" del vecino no es un hecho que, en conjunción con circunstancias normales (entre las que se encuentra la alimentación del niño por parte de sus padres), sea condición suficiente de su muerte.

Esta distinta forma de presentar el criterio de la anormalidad que exponen Hart y Honoré muestra que, en cierto sentido, no hay una diferencia sustancial entre el comportamiento activo y el pasivo. En ambos casos la conducta no es considerada causa de un evento cuando es una mera *conditio sine qua non* de éste, y no es una condición suficiente del resultado en conjunción con circunstancias normales. El no contribuir con donativos a la alimentación de los niños de la India, aun siendo condición necesaria de su muerte por inanición, tampoco es causa de ese resultado como lo es el que sus padres los hayan procreado o que los médicos los hayan salvado de morir de tifus.

¹³ En *The Cement of the Universe. A Study of Causation*, Oxford, 1971.

No es cierto, en consecuencia —a pesar de lo que supusimos al comienzo— que el punto de vista de sentido común implique sostener que las omisiones son, salvo casos especiales, menos malas que los actos positivos con las mismas consecuencias nocivas. El no salvar a un extraño de morir ahogado no tiene los mismos efectos causales que el hundirlo en el agua con las propias manos, porque la muerte de la víctima es consecuencia causal de la segunda conducta pero no de la primera. Nuestras convicciones intuitivas no distinguen el comportamiento activo del pasivo por el hecho de ser activo o pasivo. Distinguen, en cambio, conductas activas o pasivas que causan daño de las que no lo causan, y esta distinción se basa, a su vez, en la distinción entre una condición suficiente, bajo circunstancias normales, del resultado y una mera *conditio sine qua non* de ese resultado.

Sólo cuando hay una expectativa, fundada en hábitos, convenciones, rutinas aceptadas, etc., de un comportamiento activo, el sentido común concibe un acto negativo como causa de un cierto resultado, puesto que, en este caso, la falta de actuación no es parte de las circunstancias normales y, en consecuencia, es condición suficiente del resultado si hacemos abstracción de las circunstancias corrientes en el contexto en que el resultado se produce. Si lo normal era el comportamiento activo, podemos decir que, salvo circunstancias anómalas, si el resultado no se hubiera producido ello implicaría que la omisión en cuestión no se habría dado. Esto no lo podemos decir cuando no existe tal expectativa de un comportamiento activo, porque, en este caso, ese mismo comportamiento activo sería parte de las circunstancias anómalas. Cuanto más fuerte es la expectativa de una conducta positiva tanto más estamos inclinados a ver su omisión como anormal, en contraste con las demás condiciones del contexto en que el resultado se produce. Esto ha llevado a algunos juristas a pensar, equivocadamente, que el caso de la madre que no alimenta a su hijo es un caso de homicidio por comisión y no por omisión.¹⁴ La expectativa que convierte un acto negativo en algo anómalo puede ser más o menos fuerte, lo que hace que la adscripción de efectos causales a una omisión no sea una cuestión de "todo o nada" sino una cuestión de grado. Al fin y al cabo, hay también cierta expectativa de que un ministro de Hacienda asigne fondos suficientes a los hospitales y que contribuyamos con donativos a instituciones de caridad; pero en estos casos —mucho más en el último que en el primer ejemplo—, las expectativas de comportamiento activo son marcadamente débiles y el grado de contribución al resultado que asignamos al acto negativo en cuestión, *vis à vis* otros factores relevantes, es, correlativamente, poco significativo (aunque, sobre todo en el ejemplo del ministro, no sea del todo despreciable).

¹⁴ Por ejemplo, L. Jiménez de Asúa, *op. cit.*, t. III, p. 408.

Este enfoque del *status* causal de la omisión permite explicar por qué la violación de *otro* deber puede tener el efecto de representar una violación de la prohibición de, por ejemplo, matar, que no se considera infringida por otros comportamientos pasivos que condicionan la muerte de alguien. La prohibición de matar no se dirige sólo a actos positivos sino a cualquier conducta, activa o pasiva, que *cause* la muerte de alguien. El "otro" deber que se viola tiene relevancia para determinar la violación del deber de no matar, porque su reconocimiento efectivo puede dar lugar a una expectativa social de comportamiento activo lo suficientemente fuerte como para convertir a la omisión en el factor anómalo entre los antecedentes de la muerte y, por ende, en la causa de esa muerte.

Que yo sepa, autores utilitaristas como Singer y Glover no proponen una noción de consecuencia causal diferente de la ordinaria cuando sostienen que los actos deben ser juzgados por sus consecuencias, y que dos actos que tienen las mismas consecuencias poseen el mismo valor o disvalor moral. Si esto es así, su tesis de que es lo mismo, por ejemplo, dar una inyección letal de morfina que no dar una inyección que prolongaría la vida de un enfermo que padece cáncer es incorrecta, puesto que, de acuerdo con el concepto ordinario de efecto causal (y dadas las expectativas sociales existentes), la muerte del paciente es efecto causal de uno de los actos pero no del otro. Si, en cambio, estos autores propusieran como parte de su tesis el empleo de un concepto de causa distinto al corriente y equivalente al de *conditio sine qua non*, el sistema moral resultante tendría implicaciones gravemente contraintuitivas. No sólo seríamos responsables de prácticamente todos los infortunios del mundo por omisión, sino también por comisión. Seríamos, por ejemplo, responsables por haber contribuido con donativos a la construcción de una represa en la India que luego se desmoronó, inundándose los campos y perdiéndose las cosechas, con el resultado de que algunos niños murieron por falta de alimentos. Este sistema moral nos condenaría, al mismo tiempo, a una continua actividad y a una permanente pasividad. Seríamos, por un lado, responsables de la muerte de todos los niños famélicos a quienes podríamos haber salvado comprándoles comida, pero, por otro lado, seríamos también responsables de los sufrimientos que los niños que sobreviven gracias a nuestra ayuda podrían padecer en el futuro o de los sufrimientos que alguno de ellos podría causar a otros, al convertirse, más tarde, por ejemplo, en un dictador sanguinario.

Sin embargo, es obvio que un sistema moral como el que propugna Glover tiene sus aspectos atractivos, puesto que sería deseable que se reconocieran deberes de solidaridad humana más amplios y exigentes que los que la moral positiva acepta. Aquí se produce una curiosa interrelación entre ideales morales y pautas morales convencionales. Por un lado, propuestas como la de Glover podrían tener el efecto, si pasaran a ser, al menos parcialmente, parte de la moral convencional, de crear expectativas de conduc-

tas activas que ahora son vistas como meros actos supererogatorios. En ese caso se produciría una suerte de autoconfirmación de la teoría moral en cuestión, ampliándose el conjunto de actos negativos a los que se atribuirían los mismos efectos causales que se atribuyen a ciertos actos comisivos y expandiéndose, consecuentemente, el ámbito de aplicación de una prohibición como la de matar. Pero, por otro lado, mientras eso no ocurre es incorrecto sostener que esas omisiones son tan malas como los actos positivos con que se las compara, por tener las mismas consecuencias causales. Esto es paradójico y genera perplejidad acerca de la relación entre los juicios que es permisible hacer desde la perspectiva de una moral crítica y las expectativas que surgen de las pautas morales convencionales (generalmente se piensa que las determinaciones de la moral positiva no tienen ninguna incidencia en la corrección de los juicios morales críticos).

Estas consideraciones generan también ciertas dificultades para el utilitarismo, porque ellas, aparentemente, indican que no es el caso que tengamos la obligación de realizar ciertos actos porque su omisión es perjudicial, sino que una omisión es perjudicial cuando —entre otras cosas— tenemos un deber que genera una expectativa de conducta positiva.

Otra fuente de perplejidad está constituida por la cuestión de cuál es la relación que existe entre los juicios morales y los criterios corrientes de adscripción de efectos causales. ¿Establecen esos criterios meras condiciones formales de todo juicio moral, como lo es por ejemplo el requisito de universalización? ¿Reflejan, por el contrario, valores morales sustantivos, como puede ser el valor de mantener un cierto ámbito de autonomía para desarrollar planes de vida personales sin la interferencia de exigencias excesivas de comportamiento hacia terceros (como sería el caso si se identificara la causa de un daño con toda condición necesaria de su ocurrencia)? ¿O constituyen tales criterios requisitos pragmáticos de cualquier sistema moral plausible, poniendo de manifiesto que la moral, como sostiene, por ejemplo, G. Warnock¹⁶, tiene un cierto "objeto", está al servicio de ciertas finalidades y necesidades básicas del hombre, y está sujeta, en consecuencia, a determinadas restricciones de índole funcional (una moral que, por ejemplo, condenara a todo el mundo como homicida, por acción u omisión, no satisfaría el objetivo que presumiblemente se persigue al proscribirse moralmente el homicidio)? Tengo la impresión de que si se profundizara el tema de la causalidad en relación a los juicios morales —tema curiosamente descuidado por los filósofos éticos—, podría obtenerse algún esclarecimiento interesante de la naturaleza y estructura del razonamiento moral.

¹⁶ En *The Object of Morality*, Londres, 1971.

VII. SOBRE LA INCONSISTENCIA DE LA ONTOLOGÍA DE MEINONG*

RAÚL ORAYEN

EL OBJETIVO de este trabajo es analizar las dificultades lógicas de algunas tesis centrales de la ontología de Meinong. Las tesis a que nos referiremos han sido criticadas por los lógicos desde 1905, año en que Russell publicó en *Mind* su célebre artículo "On denoting", donde opuso serias objeciones a las doctrinas de Meinong y propuso una teoría alternativa, que constituyó su conocida teoría de las descripciones. Sin embargo, se justifica un nuevo examen de la cuestión porque, como veremos luego, los argumentos de Russell no son tan concluyentes como puede pensarse en un primer análisis. Uno de sus argumentos se basa en una interpretación errónea de la teoría que ataca, y la fuerza probatoria de los restantes resulta debilitada ante las consideraciones que hizo Meinong al enfrentar las objeciones planteadas.

Dividiré el trabajo en dos partes. En la primera, expondré brevemente las tesis de Meinong relevantes para la discusión. En la segunda, analizaré las clásicas críticas russelianas, mostraré sus limitaciones y ensayaré, por último, otra vía crítica que dará como resultado una nueva prueba de inconsistencia de la ontología de Meinong. En realidad, mis críticas no estarán dirigidas única o especialmente contra Meinong. Su alcance es más general y se ofrecen como fundamento del rechazo de ciertas concepciones ontológicas y semánticas que Meinong explicitó y desarrolló extensamente, pero de las cuales no es el único representante.

* Este trabajo data de julio de 1971 y fue publicado por primera vez en octubre de 1972 en la revista *Cuadernos de Filosofía* (Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires), año X, núm. 14, julio-diciembre de 1970, pp. 327-344 (la fecha a que corresponde el número es anterior a la fecha real de publicación). Después de la aparición de mi artículo, el profesor Héctor-Neri Castañeda, de la Universidad de Indiana, publicó varios trabajos desarrollando una sofisticada e interesante teoría "neo-meinongiana". Esos trabajos, así como la correspondencia con el autor y discusiones personales mantenidas con él en febrero de 1979, me proporcionaron un gran estímulo para continuar investigando estos temas. Como resultado de todo esto, mis opiniones han cambiado en varios puntos importantes. Tengo en preparación un trabajo sobre enfoques neo-meinongianos, pero me ha parecido oportuno añadir aquí un *Postscript* 1979 para indicar en qué aspectos han variado algunas tesis más del presente artículo; aprovecho también para dar alguna noticia de la bibliografía aparecida en los últimos años sobre las cuestiones aquí tratadas. Deseo aprovechar la oportunidad para expresar mi profundo reconocimiento al profesor Castañeda, a quien debo un enriquecimiento considerable de mi visión de las cuestiones ontológicas analizadas aquí.

I. LA TEORÍA DE LOS OBJETOS DE MEINONG¹1. *Descripciones definidas y objetos. Tipos de objetos*

La teoría de los objetos de Meinong es una teoría ontológica y no una teoría semántica. Sin embargo, contiene numerosas tesis semánticas, algunas de las cuales se pueden sintetizar en la siguiente afirmación:

- (T₀) Toda expresión lingüística significativa que pueda ser sujeto gramatical de una oración significativa denota (o designa, o se refiere a) un objeto.

Esta tesis es de una gran generalidad. Para investigar su validez, analizaremos una tesis menos general, que se desprende lógicamente de ella y se refiere exclusivamente a las expresiones que desde Russell se denominan "descripciones definidas". Son descripciones definidas, frases como "El actual presidente de Francia", "El cuadrado redondo", "El hombre que cuadró el círculo", etc. La característica distintiva de estas expresiones consiste en que cada una de ellas contiene un predicado monádico *F*, tal que la expresión denota a un individuo dado si y sólo si ese individuo es el único del cual es verdadero el predicado *F*.² Por ejemplo, "El actual presidente de Francia" contiene el predicado monádico "actual presidente de Francia" y denota a un individuo si y sólo si ese individuo es el único que tiene la propiedad de ser actual presidente de Francia. En castellano, la exigencia de unicidad está señalada, habitualmente, por la presencia del artículo definido singular.

Está claro que cualquier descripción definida es una expresión lingüística significativa y puede ser sujeto gramatical de una oración significativa. Por lo tanto, a partir de T₀ podemos deducir la afirmación:

- (T₁) Toda descripción definida denota (o designa, o se refiere a) un objeto.

Teniendo en cuenta que T₀ implica lógicamente T₁, cualquier refutación

¹ Meinong expone las ideas principales de su teoría de los objetos en el trabajo "The Theory of Objects", incluido en R. M. Chisholm (ed.), *Realism and the Background of Phenomenology* (Glencoe, Illinois, The Free Press, 1960). Se puede encontrar también una valiosa exposición de sus doctrinas en el libro de J. N. Findlay, *Meinong's Theory of Objects and Values* (Oxford University Press, 2a. ed., 1963). Otros aspectos de la ontología de Meinong se estudian en Gustav Bergmann, *Realism: A Critique of Brentano and Meinong* (The University of Wisconsin Press, 1967).

² Esta formulación no representa una definición completamente adecuada del concepto de descripción definida, a menos que se hagan varias aclaraciones. Se puede encontrar un análisis del problema y una definición del concepto en la sección I de mi artículo "Tres dificultades en la teoría de las descripciones de Bertrand Russell", en *Crítica, Revista Hispanoamericana de Filosofía*, vol. VII, núm. 19, México, abril de 1975, pp. 69-104.

de esta última tesis constituirá también una refutación de la primera. Por esta razón, nuestra atención se concentrará en T_1 y analizaremos únicamente ejemplos con descripciones definidas que, por otra parte, aparecen con frecuencia en las exposiciones de Meinong.³

Puede comprobarse rápidamente que T_1 representa un alejamiento de nuestras intuiciones. Por ejemplo, habitualmente consideraríamos que hay una diferencia importante entre "el actual presidente de Francia" y "el actual rey de Francia", a saber, que la primera expresión denota un objeto y la segunda no, ya que no existe, actualmente, ningún rey de Francia. Pero en virtud de T_1 , *ambas* denotan objetos. ¿Cómo explicar, entonces, la diferencia profunda que para nosotros hay entre ambas expresiones? Para Meinong, la diferencia no consiste en que una de ellas denote y la otra no, sino en el hecho de que denotan objetos de tipos muy distintos: la primera descripción denota un objeto existente, y la segunda un objeto inexistente. Esto nos conduce directamente a la clasificación de los objetos que hace Meinong.

La primera categoría de objetos que acepta Meinong es la de aquellos que tienen *existencia*. Según Meinong, esta noción de existencia es básica e indefinible, pero lo suficientemente clara como para que la podamos comprender sin dificultad. Son objetos existentes las entidades físicas, como las mesas y las sillas y también los objetos o fenómenos psíquicos, como un estado de ira, por ejemplo. Una característica común a todos los objetos existentes, y sólo a ellos, es la temporalidad, la circunstancia de estar siempre ligados a determinaciones temporales específicas. Las descripciones más usuales de la vida cotidiana ("el actual presidente de Francia", etc.) hacen referencia a esta clase de objetos.

La existencia es un tipo de *ser*, pero no el único. Según Meinong, hay objetos que son parte del mundo y tienen algún tipo de ser, a pesar de lo cual sería absurdo pretender que existen. Tal es el caso de los hechos, los números, las características "puras", y las relaciones ideales, tales como la similitud entre dos cuadros, por ejemplo.⁴ Estos objetos no existen, pero *subsisten*. La subsistencia es un tipo de ser más amplio que la existencia, ya que, según Meinong, los objetos existentes subsisten, pero hay objetos subsistentes que no existen.⁵ Descripciones como "la similitud entre el cuadro

³ No es del todo seguro que Meinong aceptara una afirmación tan general como T_0 . En cambio, no hay duda de que aceptaba una tesis como T_1 . Esta es otra razón por la que centraremos nuestras críticas en T_1 .

⁴ No todas las relaciones son ideales para Meinong. Algunas son reales y tienen existencia. Con respecto a las características, su posición es más compleja. Las características "puras", divorciadas de los particulares en que se ejemplifican, subsisten intemporalmente. Pero en cambio, *existen* "en sus ejemplos". Con respecto a estos puntos, cf. Findlay, *op. cit.*, cap. v.

⁵ Para Meinong, "existente" y "subsistente" no tienen significados análogos a "real" e "ideal". La montaña de oro, por ejemplo, es un objeto real, pero no existe, ni subsiste. Según su uso de estos conceptos, objeto real es todo aquel cuya naturaleza no lo excluye.

A y el cuadro B" y "la existencia de los antípodas" denotan objetos subsistentes. La segunda descripción denota un hecho, el hecho de que las antípodas existen. Pero si bien los antípodas existen, su existencia (por ser un hecho) sólo subsiste.⁶

Russell supuso que para Meinong todo objeto tenía existencia o subsistencia. Pero no es así. Para Meinong, estas dos categorías agotan el reino del ser, pero no el reino de los objetos. Hay todavía objetos que no existen ni subsisten, ni tienen ningún otro tipo de ser. Formulando la cuestión en términos paradójicos, Meinong dice que "There are objects of which it is true that there are no such objects".⁷ Entre estos objetos se encuentra el actual rey de Francia, el cuadrado redondo y el hombre que cuadró el círculo. Son objetos que por razones fácticas o necesarias no tienen ser alguno, a pesar de que, en algún sentido oscuro y difícil, "están allí".

Con estos objetos, se completa la ontología de Meinong. El reino de los objetos quedaría dividido en dos zonas: los objetos que tienen ser y los objetos que carecen de todo ser. Los primeros pueden ser existentes o meramente subsistentes.

Antes de plantear el próximo problema, conviene considerar en este punto una posible interpretación del pensamiento de Meinong. Se podría pensar que cuando Meinong afirma que "hay objetos como el cuadrado redondo y el hombre que cuadró el círculo", simplemente intenta expresar, en forma algo confusa, que las expresiones "el cuadrado redondo" y "el hombre que cuadró el círculo" son significativas o tienen ideas asociadas. En ese caso, no aceptaría los objetos en cuestión más que en forma virtual, como una *façon de parler*. La afirmación aludida sólo lo "comprometería ontológicamente" con expresiones lingüísticas y quizá, también, con significados o ideas. Si esta interpretación fuera correcta, serían injustas las críticas de quienes lo han considerado "el más grande multiplicador de entidades de la historia de la filosofía"⁸ y tampoco serían válidas las objeciones que hemos de hacer en la parte II de este trabajo. Pero en realidad, las formulaciones de Meinong son absolutamente incompatibles con esta interpretación. En efecto, Meinong aclaró en forma explícita que las palabras "expresan" ideas pero no se usan para hacer referencia a dichas ideas, sino a objetos trascendentes que difieren de esas ideas y son denotados por las palabras en cuestión. Aclarando esto mediante un ejemplo, dice Meinong que si alguien usa la palabra "sol" se puede inferir de ello con alguna probabilidad que tiene cierta idea en su mente, pero el hablante no quiere referirse a esta idea, sino a un objeto trascendente. Ese

de la existencia. Si no existe, es por razones fácticas. Los objetos ideales son aquellos que pueden subsistir pero no existir. Cf. Findlay, *op. cit.*, pp. 115-116.

⁶ Cf. Meinong, *op. cit.*, p. 80.

⁷ Cf. Meinong, *op. cit.*, p. 83.

⁸ Ryle emitió esta opinión acerca de Meinong. Cf. Ryle, *Oxford Magazine* 26, octubre de 1933 (citado en Findlay, *op. cit.*, p. xiv).

objeto es el denotado (*Bedeutung*) de la palabra.⁹ Por lo tanto, cuando Meinong afirma que hay objetos como el cuadrado redondo y el hombre que cuadró el círculo, no afirma simplemente algo acerca de palabras o ideas, sino acerca de sus denotados. Acepta que hay denotados de "el hombre que cuadró el círculo", "el cuadrado redondo", etcétera, y de esta manera debe interpretarse nuestra formulación de la tesis T_1 . En algún sentido habría, para Meinong, entidades carentes de ser como las aludidas. Más aún: Meinong sostiene una concepción extremadamente realista de estos objetos y piensa que pueden "estar ahí", aun cuando no sean aprehendidos por mente alguna.¹⁰ Los objetos carentes de ser no son ficciones lingüísticas ni meras entidades conceptuales. En lo que sigue, supondremos, pues, que es absolutamente correcta la interpretación que muestra a Meinong como un auténtico "multiplicador de entidades".

Aclarado este punto, podemos plantearnos ahora algunos problemas acerca de estas extrañas entidades. Un objeto carente de todo ser, ¿puede tener, de todas maneras, algunas propiedades? ¿O acaso, por carecer de ser, carece de toda propiedad? Y en caso de que tenga propiedades, ¿cuáles son ellas? De inmediato nos ocuparemos de las respuestas que dio Meinong a estas preguntas.

2. El principio de la independencia del ser-así respecto al ser

La respuesta a estos problemas está dada por un principio que Meinong tomó de Mally. Se trata del principio de la independencia del ser-así (*Sosein*) respecto al ser (*Sein*). Según este principio, un objeto puede tener propiedades aunque carezca de todo ser.¹¹ Puede ocurrir que un objeto no sea y, sin embargo, sea de tal o cual manera. Por ejemplo, el cuadrado redondo no es, pero, de todas maneras, el cuadrado redondo es redondo y, también, cuadrado. Similarmente, el hombre que cuadró el círculo, cuadró el círculo, etcétera. Sin embargo, los objetos carentes de ser pueden mostrarse indeterminados en muchos aspectos. Por ejemplo, la montaña de oro no tiene ninguna altura determinada. No hay respuesta a la pregunta de si mide más o menos que el Everest. ¿Cuáles son, entonces, las propiedades que puede tener un objeto carente de ser? Otra formulación que hace Meinong del principio aclara este punto: "The principle of the independence of *Sosein* from *Sein* tells us that that which is not in any way external to the Object, but constitutes its proper essence, subsists in its *Sosein* —the *Sosein* attaching to the Object whether the object has being or not".¹² Es decir que, tenga ser o no, el objeto posee aquellas notas o

⁹ Cf. Findlay, *op. cit.*, p. 61.

¹⁰ Cf. Findlay, *op. cit.*, p. 45.

¹¹ Cf. Meinong, *op. cit.*, p. 82.

¹² Cf. Meinong, *op. cit.*, p. 86.

propiedades que constituyen su propia esencia. Debido a ello, la montaña de oro, aunque indeterminada con respecto a la altura, tiene las propiedades de ser "montañosa" y de estar hecha de oro.

Para nuestros propósitos, es de gran importancia señalar dos consecuencias de estas consideraciones que se hallan presentes en las doctrinas de Meinong.

Consecuencia I: Meinong considera verdaderas todas las afirmaciones de la forma sujeto-predicado cuyo sujeto gramatical es una descripción definida y cuyo predicado hace referencia a una propiedad que ya está "aludida" en la descripción dada.¹³ Ya hemos visto ejemplos: el cuadrado redondo es redondo, el hombre que cuadró el círculo, cuadró el círculo. Al parecer, Meinong acepta estas afirmaciones porque considera que las propiedades "aludidas" en una descripción definida, forman parte de la esencia del objeto denotado por dicha descripción. En consecuencia, el objeto, carezca o no de ser, tiene esas propiedades aludidas, de acuerdo con el principio de independencia del ser-así respecto al ser.

Consecuencia II: Meinong piensa que el ser o la existencia de un objeto son ajenos a su naturaleza. En esta forma se adhiere a la tesis kantiana según la cual la existencia no es un auténtico predicado de cosas. La naturaleza de un objeto está dada por una serie de determinaciones de ser-así, según las cuales el objeto es de tal o cual manera. Pero, en virtud del principio estudiado, la existencia no es parte de la naturaleza del objeto, no puede contarse entre esas determinaciones de ser-así,¹⁴ porque el ser-así es independiente del ser.

Estas dos consecuencias del principio de independencia del ser-así respecto del ser tendrán gran importancia para el análisis crítico de la segunda parte de este trabajo.

3. Las razones de Meinong

Antes de proceder a la crítica de la afirmación T_1 , haremos una breve referencia a las influencias que pesaban sobre Meinong cuando concibió esa tesis, y a los argumentos con que pretendió justificarla. En otras palabras, nos ocuparemos sucintamente de lo que los epistemólogos llamarían "contexto de descubrimiento" y "contexto de justificación" de esta doctrina.

Meinong dio sus primeros pasos en filosofía bajo la dirección de Bren-

¹³ Esta consecuencia se puede formular con más exactitud de la siguiente manera: se acepta que, si "x es F" implica lógicamente "x es G", entonces la afirmación "el F es G" es verdadera.

¹⁴ Cf. Meinong, *Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit* (Leipzig, Barth, 1915), pp. 278 y 282; *Gesammelte Abhandlungen*, vol. II (Leipzig, Barth), pp. 493-494. (Citado por Findlay, *op. cit.*, pp. 50, 105.)

tano, y aceptó tempranamente su teoría acerca de la Intencionalidad de los fenómenos psíquicos. Según esta conocida concepción de Brentano, la característica peculiar de los fenómenos mentales consiste en que todos ellos están dirigidos, de algún modo, hacia objetos. Cada estado mental posee algo que le sirve de objeto, hacia lo cual se "dirige", y ese objeto es concebido como algo trascendente al fenómeno mental mismo. Este "dirigirse" a objetos es un rasgo definitorio de lo psíquico, en el sentido de que todos los fenómenos psíquicos —y sólo ellos— tienen esta característica. La adhesión a esta doctrina fue, sin duda, una de las razones que llevaron a Meinong a aceptar T_1 y a postular objetos carentes de todo ser. Es indudable que la expresión "el cuadrado redondo" está correlacionada con un fenómeno mental. La expresión no es para nosotros un ruido sin sentido; la asociamos con un pensamiento, que podríamos llamar "la idea del cuadrado redondo". Aplicando la doctrina de Brentano, debemos concluir que esta idea "se dirige" a un objeto trascendente y distinto de la idea misma. Parece natural pensar que ese objeto es, justamente, el cuadrado redondo. Por lo tanto, hay un objeto tal como el cuadrado redondo. Pero como este objeto no tiene ser, la aplicación de la doctrina de Brentano a este caso particular lleva a la postulación de objetos que no son. Naturalmente, consideraciones análogas pueden hacerse en el caso de cualquier descripción definida, exista o no un denotado de ella. Toda descripción está asociada a una idea, que parece "dirigirse" hacia un denotado de la descripción. Aplicando la tesis de Brentano, llegaremos a la concepción que resumimos en la afirmación T_1 .

La tesis de la intencionalidad de los fenómenos psíquicos es controvertible. Se ha sugerido, por ejemplo, que si bien la "intencionalidad" puede darse sólo en los fenómenos psíquicos, podría haber fenómenos psíquicos que no mostraran este rasgo. La "intencionalidad" sería, así, una condición suficiente pero no necesaria de lo psíquico. No discutiremos aquí este punto. Sólo indicaremos que si bien algunas ideas ontológicas de Meinong pudieron tener su origen en la doctrina de Brentano, ésta no puede servir de prueba de aquéllas, entre otras razones, por ser una teoría controvertible.

Los principales argumentos que pudo ofrecer Meinong para probar que hay objetos inexistentes radican en su análisis de las afirmaciones de inexistencia verdaderas. Para Meinong, a las afirmaciones verdaderas les corresponden hechos. Analizando oraciones verdaderas de la forma "x no existe", llega a la conclusión de que hay hechos de no-existencia. Pero según su doctrina de los hechos,¹⁶ todo hecho es un objeto de orden superior, "construido" sobre otros objetos. Todo hecho es "acerca de" objetos. Pero, ¿"acerca de" qué objeto es el hecho que corresponde a "el cuadrado redondo no existe"? Al parecer, el cuadrado redondo es lo único que está involucrado aquí. Luego, este hecho es "acerca de" un objeto que no tiene

¹⁶ Forma parte de su doctrina de los "objetivos". Cf. Findlay, *op. cit.*, cap. III.

ser: el cuadrado redondo. Hay, pues, objetos carentes de ser. "El cuadrado redondo" denota un objeto, sólo que ese objeto no es. Aceptando esta argumentación, es fácil probar la verdad de T_1 . Esta tesis afirma que toda descripción tiene denotado. Esto es obvio, en el caso de las descripciones que denotan objetos existentes. Ahora bien, si una descripción "D" no denota ningún objeto existente, el enunciado "D no existe" será verdadero y estará correlacionado con un hecho. Ese hecho es "acerca de" algún objeto. Pero como el único candidato parece ser un denotado de "D", se concluye que esta descripción denota un objeto, sólo que inexistente.

Es curioso que Russell, enemigo acérrimo de estas doctrinas a partir de 1905, hubiera llegado antes, en *Principles of Mathematics*, a conclusiones similares. Sus razonamientos también son análogos. Russell cree que las afirmaciones de la forma "A no es" deben ser siempre falsas o carentes de sentido, "porque si A no fuera nada, no podría decirse que no es".¹⁶ En una palabra, si hay una oración significativa que tiene a "A" por sujeto gramatical, "A" denota algún objeto, porque de lo contrario, no podría haberse formulado tal afirmación significativa. A diferencia de Meinong, Russell concluye que todo objeto tiene ser, aunque no todo ser existe. El cuadrado redondo no sólo sería un objeto, sino que también tendría ser.

Puede advertirse que Meinong y Russell apoyan sus conclusiones en un análisis de hechos y afirmaciones de inexistencia. Como es sabido, análisis semánticos posteriores de Russell y otros autores han mostrado que es posible interpretar los hechos y afirmaciones de inexistencia sin necesidad de aceptar la afirmación T_1 ni postular objetos inexistentes. Sin embargo, la posibilidad de análisis alternativos no demuestra que T_1 sea falsa. En lo que sigue, nos ocuparemos de diversos argumentos que tienden a probar su falsedad.

II. INCONSISTENCIA DE LA TEORÍA DE LOS OBJETOS¹⁷

1. Las críticas de Russell

En "On Denoting", Russell hizo tres críticas clásicas a la teoría de los objetos de Meinong. Las analizaremos una a una.

¹⁶ Cf. Russell, *Principles of Mathematics* (Nueva York, The Norton Library, 1964), p. 449.

¹⁷ Las objeciones de Russell que comentaremos en esta parte fueron expuestas en su artículo "On Denoting"; incluido en la compilación de Feigl y Sellars, *Readings in Philosophical Analysis* (Nueva York, Appleton Century Crofts, 1949). También se encontrará una exposición muy clara de la discusión Russell-Meinong en el capítulo III de Thomas M. Simpson, *Formas lógicas, realidad y significado*, Eudeba, Buenos Aires, 2a. ed., 1975. Quine ha presentado objeciones de otra índole a teorías ontológicas similares a las de Meinong, aunque estas objeciones no representan una prueba de inconsistencia. Sobre este punto, cf. Quine, "On What There Is", incluido en Quine, *From a Logical Point of View* (Cambridge, Harvard University Press, 1953, Hay edición en español de este último libro, de Ariel, Barcelona, 1962).

Primera crítica. Supongamos que el objeto A es diferente del objeto B. Para Meinong, este hecho se puede expresar mediante la afirmación "La diferencia entre A y B subsiste". Russell señala que, en ese caso, si A no es diferente de B, tal hecho puede expresarse mediante el enunciado "La diferencia entre A y B no subsiste". En consecuencia, habríamos encontrado un objeto que no existe ni subsiste. Al parecer, Russell considera que, de esta manera, ha encontrado una incoherencia en la teoría de Meinong, porque piensa, como hemos señalado antes, que para Meinong todo objeto existe o subsiste. Pero como esto no es así, "encontrar" un objeto que no existe ni subsiste no representa una dificultad interna en la teoría de Meinong.

Segunda crítica. Meinong acepta que el actual rey de Francia, el cuadrado redondo, etc., son objetos que no existen. Pero Russell señala un inconveniente interesante. Tomemos una descripción como "el existente cuadrado redondo". Dijimos antes (ver I, 2, *Consecuencia I*) que Meinong acepta como verdaderas aquellas afirmaciones cuyo sujeto es una descripción definida y cuyo predicado hace referencia a una propiedad "aludida" en la descripción dada. En ese caso, parece que tendría que aceptar la verdad del enunciado "el existente cuadrado redondo existe". Este resultado es paradójico: Meinong niega la existencia del cuadrado redondo, pero tendría que aceptar la existencia del existente cuadrado redondo.

Sin embargo, Meinong pudo enfrentar esta dificultad. En las consideraciones precedentes, el término "existente" fue tratado como si fuera un predicado y se le incluyó dentro de una descripción. En ese caso, la existencia es tratada como una propiedad y puede formar parte de la naturaleza de un objeto. Pero todo esto está expresamente rechazado en la teoría de Meinong, debido a la vigencia del principio de independencia del ser-así respecto del ser (ver I, 2, *Consecuencia II*). Meinong tenía razones para rechazar la verdad de "el existente cuadrado redondo existe". Esas razones son las mismas que usa para criticar la prueba ontológica de la existencia de Dios: la existencia no puede tratarse como una propiedad.

¿Qué pasa entonces con la descripción "el existente cuadro redondo"? Meinong, en virtud de las consideraciones hechas, podría haberla considerado no significativa. En lugar de hacer esto, interpretó que era significativa, pero supuso que, usado de esta manera, el término "existente" no tenía un significado estrechamente relacionado con el verbo "existir". Por lo tanto, aceptó que, en cierto sentido, podía ser cierto que el existente cuadrado redondo es un objeto existente; pero ello no equivaldría a decir que tal objeto existe. Esta última consideración es bastante oscura. Tal vez hubiera sido más convincente la alternativa de negarle significado a la descripción.

La respuesta de Meinong es discutible. Pero lo curioso es que Russell, en la época en que desarrollaba su teoría de las descripciones, sostenía precisamente que la existencia no es un auténtico predicado de objetos y también él aducía esto para rechazar la prueba ontológica de la existencia de

Dios. De manera que, aparentemente, Russell tendría que haber aceptado la réplica de Meinong en virtud de sus propias ideas lógicas acerca de la existencia.

Tercera crítica. La objeción más grave que hizo Russell a la teoría de los objetos consiste en la acusación de que la doctrina lleva a admitir afirmaciones contradictorias. Su argumento podría presentarse así:¹⁸

Tomemos las oraciones "El cuadrado que no es cuadrado es cuadrado" y "el cuadrado que no es cuadrado no es cuadrado". En virtud de la consecuencia I del principio de independencia del ser-así respecto al ser (ver I, 2), ambas afirmaciones se aceptan en la teoría de los objetos. Sin embargo, son mutuamente contradictorias. Simbolizando con la letra "x" la expresión "el cuadrado que no es cuadrado", ambas pueden reformularse en esta forma, que muestra de modo palpable la contradicción:

- I) x es cuadrado,
- II) x no es cuadrado.

Russell argumenta entonces que la teoría de los objetos de Meinong exige limitar la validez de los principios lógicos. El principio de no contradicción pierde su validez ilimitada.

Meinong no resolvió completamente esta dificultad y reconoció que su teoría exige esa limitación del principio de no contradicción. Pero adujo que la limitación no era importante, porque el principio aludido sólo dejaba de aplicarse en el caso de los objetos imposibles, contradictorios. Según sus consideraciones, los principios lógicos se aplican sin limitación en el campo de los objetos existentes y posibles, pero sería irrazonable pedir que valieran en el dominio de lo imposible.¹⁹

Planteado así el problema, no puede negarse que la dificultad parece mucho menor. El intuicionismo matemático nos ha hecho ver la posibilidad de que, de acuerdo con cierta concepción filosófica, algunos principios lógicos no valgan en algunas ontologías especiales. El principio de tercero excluido, por ejemplo, no sería válido en el campo de los objetos matemáticos. De la misma manera se podría pensar que el principio de no contradicción es válido para todos los objetos existentes o posibles, pero deja de valer en el dominio de los objetos imposibles por razones lógicas, como el cuadrado que no es cuadrado. Esta es, en síntesis, la respuesta de Meinong.

Sin embargo, si de todas maneras queremos preservar la validez ilimitada del principio de no contradicción, parece que podríamos conseguirlo modificando la teoría de los objetos en forma tal que ya no se postulen en ella objetos contradictorios. En consecuencia, en la teoría ya no se aceptaría

¹⁸ Seguiré la presentación de Simpson (*op. cit.*, p. 63) que evita cierto inconveniente de la presentación de Russell.

¹⁹ Cf. Findlay, *op. cit.*, p. 104.

T_1 , sino la siguiente tesis, más débil que T_1 , y que es una consecuencia lógica de ella:

(T_1') Toda descripción definida no contradictoria²⁰ denota (o designa, o se refiere a) un objeto.

Meinong no debilitó en esta forma su teoría. Pero de todas maneras, analizaremos la validez de la tesis T_1' por su interés intrínseco y porque arrojará más luz acerca de la teoría de los objetos. Está claro que si las consideraciones de Meinong son correctas, T_1' ya no llevará a ninguna contradicción. En efecto, él consideró que las violaciones al principio de no contradicción sólo podían aparecer en su teoría conectadas con objetos imposibles (denotados por descripciones contradictorias). Por otra parte, es obvio que a T_1' no se le puede aplicar la última objeción de Russell, ya que en ella se parte de ejemplos con descripciones contradictorias.

En lo que sigue, mostraré, sin embargo, que incluso la tesis T_1' lleva a contradicciones. Esto permitirá demostrar también que en la teoría de los objetos de Meinong se pueden demostrar contradicciones acerca de objetos posibles, incluso existentes, sin aludir siquiera a objetos imposibles. Por lo tanto, Meinong estaba equivocado al pensar que su teoría respetaba los principios lógicos en el terreno de lo existente y lo posible.

Una nueva prueba de inconsistencia

La teoría de los objetos de Meinong contiene la tesis T_1 , que implica lógicamente la tesis T_1' . Por lo tanto, si demostramos que T_1' lleva a contradicciones en las que no se hallan involucrados objetos imposibles, valdrá lo mismo para T_1 y para la teoría de los objetos. Pero aquí no nos interesa analizar únicamente la validez de la ontología de Meinong, sino de toda teoría que sostenga la tesis T_1' . Por esta razón, derivaremos una contradicción directamente de T_1' , sin tomar como premisas otros supuestos ontológicos de Meinong. Para ello, demostraremos previamente, a partir de T_1' , el siguiente:

LEMA I

Si "F" y "G" son predicados tales que

a) La función proposicional "x es F" es consistente; y

b) "x es F" implica lógicamente "x es G",

se cumple entonces que el enunciado "El F es G" es verdadero.

²⁰ Entendemos que una descripción definida es no contradictoria cuando no está construida con predicados incompatibles. Más exactamente, una descripción de la forma "El F" es no contradictoria si la función proposicional "x es F" es consistente.

En términos intuitivos, este lema establece la verdad de todo enunciado cuyo sujeto gramatical es una descripción definida no contradictoria, y cuyo predicado hace referencia a una propiedad que ya es "aludida" por la descripción dada. El lema puede considerarse una mera aplicación al caso de las descripciones no contradictorias de la consecuencia I del principio de la independencia del ser-así respecto al ser (ver 1, 2). Sin embargo, aquí lo demostraremos a partir de T_1' , sin usar la consecuencia I, porque queremos mostrar que T_1' conduce a serias dificultades por sí misma (y no sólo en conjunción con otros supuestos ontológicos).

La prueba es trivial. Supongamos que dos predicados "F" y "G" satisfacen a) y b). En ese caso, en virtud de b), la expresión "El F" es una descripción definida no contradictoria (ver nota 20). Aplicando T_1' podemos inferir, entonces, que "El F" denota un objeto. Llamemos "a" a ese objeto. En virtud de la significación corriente del enunciado "El F es G" vale, entonces, la siguiente equivalencia:

(E) "El F es G" es verdadero si y sólo si a es G.

Pero por el simple análisis del significado de la expresión "El F", sabemos que esta descripción denota un objeto sólo si ese objeto es F. En efecto, dadas las reglas de uso habituales, una descripción definida denota a un objeto sólo si éste cumple ciertos requisitos, entre ellos, el de tener la propiedad expresada por el predicado con que se construyó la descripción. Pero "El F" denota al objeto a . Luego, a es F.²¹ En virtud de b), se cumple también que a es G. Por lo tanto, empleando la equivalencia (E), podemos concluir que "El F es G" es verdadero.

Regla de substitutividad de idénticos

En nuestra próxima demostración, utilizaremos una regla lógica fundada en la llamada "ley de Leibniz" o "principio de indiscernibilidad de los idénticos". Según este principio, un individuo x es idéntico a un individuo y , si y sólo si ambos tienen exactamente las mismas propiedades. En símbolos lógicos,

$$(x) (y) [x = y \equiv (F) (Fx \equiv Fy)]$$

El principio permite fundamentar la regla conocida con el nombre de "regla de substitutividad de idénticos" y que nosotros llamaremos, simplemente, "RS". Según RS, si se sabe que el individuo a es idéntico al indivi-

²¹ En este paso, es indispensable el uso de T_1' . Sin este supuesto no estaríamos autorizados a suponer que "El F" denota a un objeto y , por lo tanto, no podríamos concluir tampoco que denota a un objeto que tiene la propiedad F. Sin mediación de T_1' sólo podríamos concluir que, si "El F" denota un objeto, dicho objeto tiene la propiedad F.

duo b , y, además, que a tiene cierta propiedad, se puede concluir que también b tiene dicha propiedad. El esquema es:

$$\begin{array}{l} a \text{ es idéntico a } b \\ a \text{ es } F \\ \hline b \text{ es } F \end{array}$$

Prueba de inconsistencia de T_1'

Tomemos dos expresiones lingüísticas " b " y " F " tales que:

- I. " b " es una descripción definida no contradictoria.
- II. " F " es un predicado.
- III. El enunciado " b es F " no es autocontradictorio.
- IV. El enunciado " b es no F " no es autocontradictorio.

En virtud de estas condiciones, las expresiones "el F que es idéntico a b " y "el no F que es idéntico a b " son dos descripciones no contradictorias. Se les puede aplicar, entonces, el Lema 1, es decir, que se aceptará como verdadero todo enunciado cuyo sujeto sea una de estas dos descripciones y cuyo predicado se refiera a una propiedad "aludida" por la descripción-sujeto. Deben aceptarse, entonces, los siguientes enunciados:

- 1) El F que es idéntico a b es idéntico a b .
- 2) El F que es idéntico a b es F .

Aplicando RS se deduce entonces:

- 3) b es F .

Pero en virtud del Lema 1, también deben aceptarse estos dos enunciados:

- 1') El no F que es idéntico a b es idéntico a b .
- 2') El no F que es idéntico a b es no F .

Y aplicando RS se infiere que:

- 3') b es no F .

Combinando los resultados 3) y 3'), obtenemos:

- 4) b es F y b es no F .

Hemos obtenido una contradicción a partir de T_1' .

Ejemplos y conclusiones

Se comprenderá mejor la prueba si analizamos un ejemplo de ella formulado en el lenguaje ordinario. Para ello remplazaremos " b " por "el actual presidente de Francia" y " F " por "mortal". A fin de que el lenguaje resulte más natural, abreviaremos "no mortal" con "inmortal" y agregaremos otro predicado, "hombre". Queda, entonces:

- 1) El hombre mortal que es idéntico al actual presidente de Francia es idéntico al actual presidente de Francia.
- 2) El hombre mortal que es idéntico al actual presidente de Francia es mortal.

Luego,

- 3) El actual presidente de Francia es mortal.
- 1') El hombre inmortal que es idéntico al actual presidente de Francia, es idéntico al actual presidente de Francia.
- 2') El hombre inmortal que es idéntico al actual presidente de Francia, es inmortal.

Luego,

- 3') El actual presidente de Francia es inmortal,

Y de 3) y 3') se sigue que:

- 4) El actual presidente de Francia es mortal e inmortal.

Esto prueba que T_1' es inconsistente. Lo mismo es válido de T_0 y T_1 , que implican lógicamente a T_1' . También ha quedado probado que *la teoría de los objetos de Meinong viola el principio de no contradicción aun en el caso de objetos existentes y posibles*. Recordemos que para formular la prueba dentro de la teoría de Meinong no es necesario que demostremos el Lema 1, puesto que 1), 2), y 2') se siguen directamente de la consecuencia I del principio de independencia del ser-así respecto al ser.

3. Observaciones acerca del alcance y legitimidad de la prueba anterior

La prueba anterior muestra que la ontología de Meinong no es inconsistente *sólo por* postular objetos contradictorios. La teoría sigue siendo contradictoria aunque se le "reste" la postulación de objetos imposibles si se la deja inalterada en otros aspectos. Este resultado es interesante, porque algunos autores han pensado exactamente lo contrario. Anthony Kenny, por ejemplo, ha sugerido recientemente que las contradicciones surgen en la teoría de los objetos sólo por la admisión de objetos imposibles. Por lo tanto, considera que no hay inconsistencia en la postulación de objetos carentes de ser, siempre que no se admitan entidades imposibles entre ellos.²² Las consideraciones de la sección anterior muestran lo contrario. Para Kenny, la objeción más seria que se puede hacer a los "objetos puros meinongianos" es la señalada por Quine en "On what there is" (ver nota 17).²³ En realidad, mi prueba tiene un parentesco con la objeción de Quine porque ambas giran en torno a la relación de identidad. Pero la objeción de Quine no es una prueba de inconsistencia. Por esta razón, la dificultad que hemos señalado en la sección anterior parece revestir una mayor gravedad.

²² Cf. Anthony Kenny, "Descartes' Ontological Argument", incluido en Joseph Margolis (ed.), *Fact and Existence* (Oxford, Blackwell, 1969), p. 33.

²³ Cf. Anthony Kenny, *op. cit.*, p. 34.

Kenny parece creer que si se reforma la teoría de los objetos, eliminándose de ella la postulación de objetos imposibles, se obtiene una doctrina consistente. Wonfilio Trejo va aún más lejos: piensa que la ontología de Meinong *tal como está*, no viola el principio de no contradicción. Esto se debe a que las contradicciones aparecen sólo a propósito de objetos imposibles, cuya existencia no se afirma en la teoría.²⁴ Sus observaciones constituyen una defensa interesante, aunque discutible, de la consistencia de la ontología de Meinong. Sin embargo, esta defensa ya no se puede esgrimir en el caso de nuestra demostración, puesto que en ella se derivan, a partir de afirmaciones aceptadas por Meinong, enunciados contradictorios acerca de una entidad existente (ver el ejemplo) sin hacer mención siquiera de objetos imposibles.

Para concluir, analizaremos una objeción que podría hacerse a nuestra prueba. En el curso de nuestra argumentación usamos dos veces RS. RS se emplea en razonamientos que contienen dos premisas: la primera de ellas es un enunciado de identidad, en el cual figuran dos términos singulares, "a" y "b", enlazados por el predicado "es idéntico a". La segunda premisa es un enunciado en que aparece "a". RS permite concluir el enunciado que se obtiene al sustituir "a" por "b" en la segunda premisa. Sin embargo, el procedimiento de inferencia así descrito "falla" en algunas oportunidades y permite pasar de premisas verdaderas a una conclusión falsa. Consideremos dos ejemplos de Quine:²⁵

Ejemplo A

1) Cicerón es idéntico a Tulio.

2) "Cicerón" contiene siete letras.

Luego: 3) "Tulio" contiene siete letras.

Ejemplo B

1') Giorgione es idéntico a Barbarelli.

2') Giorgione fue llamado así a causa de su estatura.

Luego: 3') Barbarelli fue llamado así a causa de su estatura.

Las premisas de los ejemplos A y B son verdaderas, pero sus conclusiones son falsas. ¿Cómo puede ocurrir esto si aparentemente son ejemplos de aplicación de RS? Analizando los ejemplos, puede advertirse que los nombres propios que aparecen en 2) y 2') son usados allí en una forma especial. En 2) el nombre propio no se usa para hacer referencia a su denotado, sino que, combinado con las comillas, se usa para hacer referen-

²⁴ Cf. Wonfilio Trejo, "Russell: Descripción y existencia", en *Crítica, Revista Hispanoamericana de Filosofía*, vol. II, núm. 4, México, enero de 1968. Ver especialmente pp. 89 y 93.

²⁵ Los ejemplos han sido tomados de "Reference and Modality", incluido en Quine, *From a Logical Point of View* (ver nota 17). Las consideraciones que se exponen a continuación acerca de contextos referencialmente opacos representan una apretada síntesis de las ideas de Quine allí expuestas.

cia a sí mismo. En efecto, 2) habla acerca de una expresión lingüística, la expresión "Cicerón". El caso de 2') es más complejo. Allí el nombre propio es usado para hacer referencia a su denotado, pero también se refiere a sí mismo. En efecto, 2') habla de la expresión "Giorgione" tanto como de su denotado, lo que se advertirá más fácilmente si observamos que es equivalente a la afirmación:

Giorgione fue llamado "Giorgione" a causa de su estatura.

Por lo tanto, en 2) el nombre propio no se usa *para hablar de su denotado* y en 2') el nombre propio no se usa *únicamente para hablar de su denotado*. En ambos casos se dice que el nombre propio no tiene un uso *puramente referencial*. Cuando una descripción definida se use en esta forma, también diremos que su uso no es puramente referencial. Cuando un término singular (nombre propio o descripción) no tiene un uso puramente referencial en un contexto, diremos que el contexto es referencialmente opaco.

Ahora podremos explicar por qué en A y B se infirieron falsedades a partir de verdades. Si dos términos singulares, "a" y "b", tienen el mismo denotado (por ejemplo $a = b$) y "a" figura en un enunciado verdadero p , pero no tiene allí un uso puramente referencial, la sustitución de "a" por "b" en p , no origina necesariamente un enunciado verdadero. Esto se debe a que el enunciado original y el obtenido por sustitución no hablan meramente del denotado de "a" y de "b". Por lo tanto, no hay garantía de que *digan lo mismo acerca del mismo objeto*, a pesar de que "a" y "b" denoten el mismo objeto.

En síntesis: RS no es aplicable en contextos referencialmente opacos; estos son, justamente, los contextos en que puede fallar. En consecuencia, para averiguar si nuestro uso de RS fue legítimo, debemos preguntarnos si alguno de los enunciados 1), 2), 1') o 2') usados en la ejemplificación de nuestra prueba de inconsistencia constituye un contexto referencialmente opaco. Si los enunciados se entienden *en su significado usual*, la respuesta es claramente negativa. Además, las explicaciones de Meinong parecen indicar que, en virtud de la consecuencia I del principio de independencia del ser-así respecto al ser, Meinong aceptaba enunciados como 1), 2), 1') y 2') empleando los términos singulares en forma puramente referencial. Si tal es el caso es legítimo el uso de RS en nuestra prueba de inconsistencia de la teoría de los objetos. Naturalmente, también sería legítimo usar RS para probar la inconsistencia de T_1' porque de esta tesis se infieren los enunciados 1), 2), 1') y 2') con su significado normal. Con todo, debemos hacer aquí una aclaración. En este trabajo, hemos criticado la afirmación T_1' entendiéndola en un sentido cercano al habitual. En particular, hemos supuesto que las descripciones definidas de que se hablaba eran las del lenguaje ordinario. Pero es obvio que alguien podría usar el ropaje lingüístico de T_1' dándole otros significados, sin incurrir entonces en las postulaciones ontológicas que hemos criticado aquí. Por ejemplo, una per-

sona podría afirmar T_1' queriendo expresar simplemente la idea de que toda descripción definida tiene algún significado. También podría afirmar T_1' respecto a las descripciones definidas de un lenguaje artificial en el que se dotara de una denotación arbitraria (el número cero, por ejemplo) a las descripciones vacuas. En este último caso, T_1' sería verdadera y de ella no surgirían las contradicciones que hemos demostrado. Ni siquiera podría derivarse el Lema 1 por cuanto en un lenguaje así no se cumple siempre que el denotado de "el F" tiene la propiedad F. Pero naturalmente, T_1' , entendida en algunos de estos "sentidos anómalos", está muy lejos de expresar las concepciones semántico-ontológicas que hemos criticado aquí.

En síntesis: lo que nos interesaba analizar en este trabajo era la validez de ciertas tesis semántico-ontológicas referidas a los "compromisos ontológicos" del lenguaje cotidiano. En el seno de ese lenguaje no puede interpretarse de manera plausible que enunciados como los utilizados en nuestra prueba de II, 2 contengan contextos referencialmente opacos, y eso hace legítimo el uso de nuestra prueba para juzgar aquellas tesis. Si una teoría ontológica de tipo meinongiano quiere escapar a nuestra argumentación, debe defender la opacidad de ciertos contextos predicativos del lenguaje coloquial —en cuyo caso se vuelve poco plausible— o, alternativamente, debe formular sus tesis respecto a un lenguaje distinto del ordinario, en cuyo caso no expresaría las doctrinas que teníamos interés en criticar en este artículo.

POSTSCRIPT 1979

Cuando escribí el artículo que precede a estas líneas, no estaba interesado en criticar *únicamente* la teoría de Meinong; más bien quería analizar la validez de un tipo de teoría semántico-ontológica que las concepciones de Meinong ejemplificaron en forma paradigmática. Traté, pues, de hacer un análisis bastante amplio, e intenté fundamentar la siguiente *conclusión general*, que constituye la tesis central del trabajo: cualquier teoría del tipo analizado (aquellas que suscriben T_1' —o incluso tesis más fuertes, como T_0 o T_1 — en relación con el lenguaje ordinario) es accesible a una prueba de inconsistencia como la desarrollada en II, 2, *a menos que argumente eficazmente en favor de la opacidad de ciertos contextos predicativos*. El estudio de los trabajos posteriores de Héctor-Neri Castañeda²⁶ me ha convencido de que esta tesis no es válida con la generalidad con que fue enunciada. Castañeda ha desarrollado una teoría neo-meinongiana en la que se acepta T_1 —y como caso particular T_1' — en relación con el lenguaje ordinario, y a pesar de que en ella se admiten la regla RS y la indiscernibilidad de los idénticos, sin postularse la opacidad de contextos como los usados en II, 2, la teoría puede descalificar con sencillez y elegancia todas las

²⁶ Véase la nota al título de mi trabajo y la bibliografía al final de este *postscriptum*.

objecciones expuestas en la parte II de mi artículo. En particular, no puede derivarse una prueba como la de II, 2 partiendo de premisas tomadas de la teoría. Las respuestas de Castañeda a todas estas dificultades no constituyen en absoluto soluciones *ad hoc*; en realidad son simples corolarios de concepciones generales de su teoría, y su aplicación a las dificultades citadas no requiere el uso de supuestos oscuros ni la limitación de los principios de la lógica (como ocurría en las respuestas de Meinong a la segunda y tercera críticas analizadas en II, 1). La clave de esta capacidad de la teoría para desembarazarse de tantos inconvenientes es, fundamentalmente, una suposición básica que se hace acerca de la existencia de distintos tipos de predicación. Aceptada esa suposición —y algunas ideas relacionadas— las dificultades señaladas en mi artículo se evaporan. Debido a las razones que acabo de sintetizar, creo ahora que mi prueba de II, 2 tiene una aplicabilidad más restringida: en lugar de afectar a todas las teorías descritas en mi anterior conclusión general —que transcribo más arriba— afecta a una importante subclase de las mismas: aquellas teorías que, además de los rasgos descritos, mantienen una actitud uniforme ante la predicación, sin postular diferencias profundas en la forma lógica de ciertos enunciados atributivos. La teoría de Meinong queda en particular afectada. Castañeda tiende a veces a interpretar lo contrario, pensando que en Meinong se encuentra implícita, aunque no del todo claramente, una distinción entre tipos de predicación análoga a la del mismo Castañeda. Pero creo que en este punto subestima su contribución y sobreestima la solidez lógica de la teoría de Meinong. Lo cierto es que Castañeda mejora notablemente la concepción de Meinong y su hábil empleo de los recursos lógico-formales pone a cubierto su teoría de muchas críticas fáciles. Por su parte, Meinong se defendió de las críticas russellianas acudiendo a consideraciones oscuras que *no sugieren unívocamente* una propuesta como la de Castañeda y admitiendo una limitación al principio de no-contradicción que *no se requiere en absoluto* con las distinciones de Castañeda. Su respuesta a la tercera objeción de II, 1 no se puede extender para resolver el problema planteado por la prueba de II, 2, como Castañeda puede hacer fácilmente. Sigo sosteniendo, pues, que la ontología de Meinong es inconsistente, y *continúa siéndolo* si se la "debilita" en la dirección de T_1' . En cambio, creo que mi conclusión general sobre teorías que alberguen T_1' debe modificarse en la línea sugerida más arriba.

Volviendo a la teoría de Castañeda, puede plantearse el problema de si los supuestos sobre predicación que le permiten escapar a todas las dificultades estudiadas en mi artículo resultan plausibles en su aplicación al lenguaje cotidiano, o tal aplicación implica dificultades de otro orden. Lo cierto es que he encontrado consecuencias antiintuitivas de sus postulaciones (especialmente una discrepancia muy curiosa con el lenguaje cotidiano en lo relativo a la operación de contar objetos); pero todavía no tengo opinión precisa sobre la importancia de estas dificultades y la posibilidad

de resolverlas, y ese es, en parte, el tema de una investigación en curso sobre enfoques "neo-meinongianos".

Notas sobre bibliografía reciente: Reinhardt Grossmann realiza un cuidadoso análisis de Meinong en su libro *Meinong* (Routledge and Kegan Paul, Londres, 1974). En el libro se incorpora como apéndice la traducción de un trabajo de Meinong ("Meinong's ontology", pp. 224-229), particularmente interesante por la claridad y concisión con que se exponen allí sus puntos de vista ontológicos, y porque representa prácticamente su opinión final sobre el tema, dado que fue escrito poco antes de su muerte. Los trabajos principales en que Castañeda desarrolla su teoría son "Thinking and the Structure of the World" (*Philosophia*, 4, 1974; reimpreso en *Crítica*, 6, 1972, pp. 43-86), "Individuation and Non-Identity: A New Look" (*American Philosophical Quarterly*, 12, 1975, pp. 131-140) e "Identity and meness" (*Philosophia*, 5, 1975, pp. 121-150). Los dos últimos son introducciones al primero, desde el punto de vista del problema de la individuación y del concepto de identidad, respectivamente. Castañeda menciona brevemente cómo puede neutralizarse mi prueba de la sección II, 2 de mi artículo en "Philosophical Method and the Theory of Predication and Identity" (*Noûs*, XII, núm. 2, mayo de 1978, pp. 206-207).

La prueba ha sido examinada con todo detalle en la sección 5.7.6. ("Orayen's Argument") de la tesis doctoral de William Rapaport, *Intentionality and Structure of Existence* (Indiana University, 1976). Además de Castañeda, otros autores —entre ellos Terence Parsons y Richard Routley— han desarrollado enfoques neo-meinongianos en los últimos años. Puede encontrarse abundante bibliografía sobre estos desarrollos en el número de *Noûs* arriba mencionado (ver especialmente bibliografía del artículo de Rapaport allí incluido).

VIII. ACERCA DE UNA PRUEBA POSIBLE DE LOS PRIMEROS PRINCIPIOS ÉTICOS*

EDUARDO A. RABOSI

I

Los filósofos de la moral suelen plantearse preguntas del siguiente tipo: "¿qué cosas son buenas en sí mismas?", "¿cuáles son las cosas intrínsecamente buenas?", o, alternativamente, "¿qué fin (o fines) último(s) nos proponemos alcanzar al realizar actos a los que atribuimos contenido moral?", o, "¿cuál es el *summum bonum*?", o, "¿cuáles son las cosas deseables por sí mismas?", etc. No pretendo sugerir que todas estas preguntas tengan el mismo significado, pues no estoy seguro de que tal como están formuladas posean siquiera un significado preciso. Creo correcto afirmar, en cambio, que tales preguntas presuponen una dificultad común —una dificultad legítima, por cierto— con la que se enfrentan los filósofos de la moral cuando formulan tesis de alto nivel en las que identifican algún elemento peculiarmente valioso a cuya realización deben tender los actos que poseen (o a los que se atribuye) dimensión moral.

Conviene aclarar que no todos los filósofos de la moral se ven enfrentados a esta dificultad. En realidad, el problema sólo se plantea a aquellos filósofos que adoptan un enfoque teleológico o consecuencialista. Únicamente si se sostiene: a) que la corrección (mérito) y la incorrección (demérito) moral de las acciones es función de las consecuencias valiosas que tales acciones producen, y b) que existe un fin último (bien intrínseco, *summum bonum*) al cual están dirigidas las acciones con contenido moral, surge el problema de identificar dicho fin último. No hay razón, sin embargo, para atribuir a esta circunstancia un carácter negativo. En primer lugar no se trata de un problema espurio o artificial sino, simplemente, de una de las cuestiones básicas que hay que resolver si se adopta un enfoque teleológico. (Podría señalarse, con ánimo compensatorio, que quien adopte un enfoque deontológico también se verá confrontado con dificultades distintas, de similar magnitud.) En segundo lugar, el problema filosófico relativo a la identificación de un fin último tiene una obvia contrapartida en nuestra experiencia moral cotidiana. Muchas veces evaluamos la dimensión moral de una acción en base a las consecuencias deseables (valiosas) que dicha acción produce. Y hacer tal cosa presupone considerarse en condiciones de identificar algún fin peculiarmente valioso que la acción tiende

* *Revista Latinoamericana de Filosofía* 4, 1 (1978), pp. 21-38.

a realizar. La referencia a fines —y la consiguiente necesidad de realizarlos— es algo ínsito, pues, en nuestra categorización del comportamiento moral.

Los filósofos de la moral han dado respuestas diversas a la pregunta acerca del fin último. Han dicho, por ejemplo, que lo intrínsecamente valioso —es decir, lo único deseable por sí mismo— es el placer, o la felicidad, o la beatitud, o la realización personal, o el conocimiento, o el goce estético, o la contemplación intelectual, etc. Cuál es específicamente el *summum bonum* es motivo de división profunda entre los filósofos de la moral. Analizar los pro y los contra de cada una de las propuestas efectuadas, intentar decidirse racionalmente por alguna de ellas, es una tarea atractiva e importante. No es esa, sin embargo, la tarea específica que me propongo realizar en este trabajo. Lo que me propongo es algo que, aunque está íntimamente ligado a ella, puede llevarse a cabo sin tomar, necesariamente, una decisión de fondo al respecto. La cuestión que me interesa plantear es la siguiente.

Supongamos que hemos respondido, de alguna manera, la pregunta acerca del *summum bonum*. Supongamos, por ejemplo, que hemos decidido aceptar en definitiva como tesis básica,

(1) Sólo la felicidad general es deseable como fin último.

¿Qué fundamento válido podemos dar en apoyo de nuestra decisión? Más precisamente, ¿de qué tipo de prueba —si es que existe alguna— es susceptible (1)?

La formulación de esta pregunta no sólo es en sí misma pertinente, sino que posee, además, una relevancia teórica especial. En realidad, al preguntar por la posibilidad de la prueba a la que estaría sujeta (1) y, en caso de respuesta afirmativa, por el tipo específico de prueba que debería formularse, se adopta una actitud crítica respecto a ciertos mecanismos a los que muchos filósofos de la moral han recurrido, o suelen recurrir, para mostrar, de alguna manera, la aceptabilidad de los principios últimos que eligen. De hecho, para avalar los principios de su elección, la mayoría de los filósofos ha recurrido a la intuición, al sentido o sentimiento moral, o a mecanismos persuasivos de carácter retórico. Cabe dudar, sin embargo, acerca del verdadero valor de tales recursos. Básicamente, no parecieran satisfacer las exigencias racionales mínimas que debe cumplir toda propuesta filosófica, por elevada, "última" o complicada que sea. Claro que el problema no es de fácil solución. Si se rechazan de plano estos recursos conocidos, no parecen existir muchas posibilidades de ofrecer una respuesta afirmativa, y aceptablemente convincente, a nuestra pregunta. La cuestión sigue, pues, en pie: "¿de qué tipo de prueba —si es que existe alguna— es susceptible (1)?"

En lo que sigue presentaré y analizaré críticamente una respuesta positiva a nuestra cuestión. Se trata de la que formula John Stuart Mill en el capítulo iv de *Utilitarianism*. Intentaré mostrar que si su propuesta se in-

terpreta debidamente —quizá convendría decir “si se la reconstruye adecuadamente”—, no sólo se estará en posesión de un análisis sutil de alguna de las dificultades básicas involucradas en el problema, sino que se tendrá una respuesta *prima facie* aceptable. En las secciones II y III me referiré, específicamente, al planteo de Mill. En la sección IV retomaré el problema general que da origen a este trabajo.

II

Esta referencia al capítulo IV de *Utilitarianism* puede sorprender, pues es uno de los pocos textos filosóficos que ha cosechado una crítica unánime: se piensa que contiene un increíble muestrario de errores; se piensa, además, que ni siquiera contiene esos errores sutiles y fructíferos que, de una u otra manera, ayudan al progreso de la filosofía; en él, Mill incurre en falacias tan obvias y elementales que ni siquiera un estudiante de filosofía se vería tentado a cometerlas. El párrafo decisivo que ha desatado la ira de amigos y enemigos de Mill es el siguiente:

La única prueba que puede darse de que un objeto es visible es que la gente lo ve. La única prueba de que un sonido es audible es que la gente lo oye; y así de otras fuentes de nuestra experiencia. Creo, de manera similar, que el único elemento probatorio que es posible producir de que algo es deseable es que la gente lo desee. Si el fin que la doctrina utilitarista se propone por sí misma no fuera reconocido como un fin, en teoría y en la práctica, nada podría convencer a una persona de que es el caso. Ninguna razón puede darse acerca de por qué la felicidad general es deseable, excepto que cada persona, en tanto lo considera asequible, desea su propia felicidad. Sin embargo, siendo éste un hecho, no sólo tenemos toda la prueba que el caso admite y toda la que podemos exigir respecto a que la felicidad es un bien: de que la felicidad de cada persona es un bien para esa persona y de que, en consecuencia, la felicidad general es un bien para el conjunto de las personas. ([U], IV, § 3).

Hay aquí —se suele advertir— dos propuestas distintas: la que relaciona “deseable” con “deseado” y la que conecta “felicidad individual” con “felicidad general”. Y ambas son —según parece— rechazables.

G. E. Moore, por ejemplo, ha considerado minuciosamente la primera propuesta. Atribuye a Mill la tesis de que “bueno” *significa* “deseable” y la tesis adicional de que podemos descubrir qué es deseable tratando de descubrir qué es efectivamente deseado (*cf.* Moore [1903], 66). Luego agrega:

En este paso la falacia es tan obvia que es sorprendente cómo Mill dejó de percibirla. El hecho es que “deseable” no significa “susceptible de ser deseado”, tal como “visible” significa “susceptible de ser visto”. Deseable significa que *debe*

ser deseado o que merece ser deseado: del mismo modo como detestable no significa lo que puede ser detestado sino lo que debe ser detestado. . . Bajo la cobertura que otorga la palabra "deseable" Mill ha introducido ilegalmente la noción misma acerca de la cual debería haber tenido claridad. (Moore [1903], 67.)

Moore se explaya sobre este y otros aspectos de la posición de Mill con el fin de mostrar cómo cayó en la trampa fácil de la falacia naturalista y cuáles fueron las suposiciones erróneas que provocaron la caída (cf. Moore [1903], cap. III). No entraré en el estudio de esos textos. Me interesa enfatizar, simplemente, que en el caso particular de "deseable"/"deseado" parecería indudable que Mill, como tantos otros filósofos, fue víctima de ciertas peligrosas simetrías lingüísticas. "Visible", "audible", "deseable" son palabras construidas con el mismo sufijo. Pero este hecho gramatical no permite inferir que su significado sea similar. Concretamente, "deseable" no tiene el mismo tipo de significado que "visible". Suponer lo contrario es cometer un error elemental.

Es de destacar que ésta y otras críticas paralelas de Moore han sido reiteradas sin mayores modificaciones por numerosos filósofos. Su diagnóstico acerca de "deseable"/"deseado" mereció aprobación unánime. Es interesante ver cómo B. Russell, por ejemplo, reitera la misma objeción que Moore, muchos años más tarde.

John Stuart Mill ofrece en *Utilitarianism* un argumento tan sofístico que es difícil comprender cómo pudo haberlo creído válido. Dice: el placer es la única cosa que se desea, por lo tanto, el placer es la única cosa deseable. Arguye que las únicas cosas visibles son las cosas vistas: las únicas audibles, las oídas; y, de modo semejante, las únicas cosas deseables son las deseadas. No se da cuenta que una cosa es "visible" si puede ser vista, pero que es "deseada" si *debe* ser deseada. Así, "deseable" es una palabra que presupone una teoría ética. No podemos inferir lo que es deseable a partir de lo que es deseado. (Russell [1945], cap. 26).

En cuanto a la segunda de las propuestas de Mill ("felicidad individual"/"felicidad general"), uno de sus más encarnizados críticos fue F. H. Bradley. Su argumentación es mordaz y *prima facie* contundente:

No me propongo decir si de esta manera nuestro "gran lógico moderno" probó que la felicidad de todos es deseable para cada uno. O quiso probar esto, o bien probó aquello con lo que comenzó, es decir, que cada uno desea su propio placer. Sin embargo, hay cierta plausibilidad acerca de ello. Si muchos cerdos se alimentan a la vez, cada uno desea su propia comida y, de alguna manera, como consecuencia, parece desear la comida de todos. En base a un razonamiento similar se debería concluir que cada cerdo, al desear su propio placer, desea el placer de todos. Pero como esto no parece adecuarse a la experiencia, supondré que tiene que haber algo equivocado en el argumento y que lo mismo ocurre con el argumento de nuestro filósofo. (Bradley [1876], 113.)

Y en una nota agrega:

Mill quiso argüir, "*Porque* todos desean su propio placer, *entonces* todos desean su propio placer", o bien "*Porque* todos desean su propio placer, *entonces* todos desean el placer de todos los demás". Los discípulos pueden elegir. A nosotros no nos interesa cuál interpretación es la correcta. En un caso Mill ha probado su tesis en base a un sofisma lamentable; en el otro caso, no ha probado nada. (Bradley [1876], 113-114.)

Este tipo de crítica también ha logrado unanimidad. Con el agregado de que en este caso el "argumento" de Mill ha adornado las páginas de muchos textos elementales de lógica, como un ejemplo —también elemental— de la falacia de composición. Aún en fecha relativamente reciente, en una obra de excelente nivel técnico dedicada a la filosofía de Mill, se insiste en catalogar de esa manera el obvio error que éste habría cometido:

Mill argumenta... (2) que la felicidad general es, de hecho, deseada por el conjunto de todas las personas *dado que* cada persona desea su propia felicidad. Y, por supuesto, que lo que es deseado es también deseable. Lamentablemente esta es una falacia de composición. Y nos queda por descubrir si cada uno desea la felicidad de todos. (Britton [1953], 53.)

Los ejemplos pueden multiplicarse con facilidad. Pero los elegidos tienen suficiente representatividad. No sólo provienen de filósofos de méritos indiscutibles, sino que son una buena muestra del *tipo* de argumentación que se ha acostumbrado a formular contra el planteo de Mill. Cabe admitir que si tal argumentación fuera correcta, la prueba que intenta Mill no sólo sería errónea sino que lo sería de una manera lamentable.

Pero, ¿puede ser tan simple la cuestión? ¿Es sensato pensar que un filósofo puede incurrir de pronto en una serie tal de errores de razonamiento sólo atribuibles al descuido, la ingenuidad o, lisa y llanamente, la torpeza intelectual? ¿No será que lo que Mill quiere hacer en el capítulo iv es una cosa distinta de la que corrientemente se le ha atribuido y que, en consecuencia, sus aseveraciones poseen un sentido distinto del que se les ha otorgado tradicionalmente?

Me inclino a contestar esta última pregunta de modo afirmativo. Creo que una lectura detenida del capítulo iv permite delinear un planteo muy nítido de Mill respecto al *tipo* de prueba de que son susceptibles enunciados como (1). De ser esto correcto, las críticas que se le han formulado resultarían irrelevantes. Este es un objetivo complementario, nada desdeñable, que también espero alcanzar mediante el análisis siguiente.

Es importante aclarar que no soy el primero que se ha preguntado por la trama efectiva de la argumentación de Mill. A comienzos de la década de los cincuenta Everett Hall publicó un importante trabajo en el que sugirió una línea argumentativa que creo correcta (cf., Hall

[1949/1950]). Posteriormente, otros filósofos han intentado reivindicar el capítulo iv, siguiendo muchas veces líneas diferentes. Creo, sin embargo, que propuestas como la que efectuara Hall y, recientemente, J. Kleinig (cf. Kleinig [1970]) recogen adecuadamente el sentido que Mill atribuyó a su "prueba". El análisis que efectuó en la sección iii se inscribe, con variantes diversas, en el enfoque Hall-Kleinig.

III

Utilitarianism comienza con un capítulo introductorio en el que Mill precisa la índole del criterio de lo moralmente correcto (incorrecto). La ocasión es aprovechada para rechazar toda forma de apriorismo o deontologismo. En el capítulo ii ("Qué es el utilitarismo") Mill explicita el Principio de Utilidad (o Principio de la Mayor Felicidad) y responde, además, a varias objeciones formuladas en su contra. En el capítulo iii ("Acerca de la fuerza obligatoria última del Principio de Utilidad") se pregunta por la fuente de la que podría derivar la obligatoriedad del principio: ¿de dónde surge su fuerza obligatoria? Esta es una pregunta importante para Mill y para cualquier filósofo de la moral embarcado, como él, en una tarea propia de la ética normativa. Si de lo que se trata es de ofrecer un principio (o de identificar un conjunto de principios) que sirva, entre otras cosas, como estándar para decidir acerca de la corrección (incorrección) moral de las acciones, resulta esencial preguntarse —una vez que el estándar ha sido identificado— si puede llegar a tener para los agentes morales el mismo tipo de obligatoriedad que indudablemente tienen para ellos las normas morales socialmente establecidas. Mill contesta su pregunta por la afirmativa y da las razones en las que basa tal respuesta. Lo que aquí interesa no es, por cierto, la respuesta específica que da Mill, sino la índole de esa primera preocupación metodológica acerca del Principio de Utilidad. En el capítulo iv surge una segunda preocupación, complementaria de la anterior. Una vez que se ha probado que el principio es susceptible de tener fuerza obligatoria para los agentes morales, parece natural preguntarse por el grado de aceptabilidad que el principio puede tener desde un punto de vista estrictamente filosófico. Y esta es, en lo esencial, la tarea que Mill se propone realizar en el capítulo iv. Debe advertirse, sin embargo, que no se lanza de lleno a probar la aceptabilidad racional del principio. Su primera pregunta es acerca del *tipo* de prueba que puede darse. El título del capítulo es explícito en este punto: "¿De qué tipo de prueba es susceptible el Principio de Utilidad?" En lo que sigue intentaré reconstruir la respuesta de Mill.

[1] La primera observación que formula Mill es que las enunciaciones

como (I) cumplen el papel de primeros principios y que, en tanto tales, no son susceptibles de prueba.

No ser susceptible de prueba mediante el razonamiento es algo común a todos los primeros principios; a los primeros principios de nuestro conocimiento y también a aquellos de nuestra conducta ([U], IV, § 1).

Más específicamente,

Si se afirma que existe una fórmula que abarque todas las cosas que son buenas en sí mismas, y que todo lo demás no lo es como un fin sino como medio, tal fórmula tiene que ser aceptada o rechazada pero no está sujeta a lo que comúnmente entendemos por prueba ([U], I, § 5).

Adviértase que Mill no sugiere que haya algo intrínseco a los primeros principios —algo que, por ejemplo, se relacione con lo que afirman— que hace que no sean susceptibles de prueba. La observación de Mill es estrictamente metodológica. Dado el papel metodológico que los primeros principios desempeñan en un sistema específico, no son susceptibles de prueba, *en el mismo sentido* en que es susceptible de prueba un enunciado perteneciente al sistema. Tal enunciado será probado "mediante el razonamiento" a partir de los primeros principios y demás elementos relevantes (lógicos y no lógicos). Pretender hacer lo mismo con los primeros principios constituiría un dislate metodológico, o implicaría renunciar a su carácter de primeros principios. (Para probar (I), por ejemplo, habría que introducir (I') como primer principio; para probar (I') habría que introducir (I''), etc.)

[2] Puede inferirse de lo anterior que la aceptación o el rechazo de los primeros principios es el resultado de una actitud irracional. Los principios "se aceptan o se rechazan". Y ello pareciera depender "del impulso ciego o de la elección arbitraria" ([U], I, § 5).

Sin embargo, esta conclusión no resulta aceptable para ningún filósofo pues compete a la actividad filosófica la aceptación o el rechazo *racional*, fundado, de tesis o de principios. Pero, ¿cómo compatibilizar la inferencia anterior con esta exigencia de racionalidad? La respuesta de Mill es la siguiente:

Existe un sentido más amplio de prueba según el cual esta cuestión es tan susceptible de ella como cualquiera otra de las discutidas cuestiones filosóficas. Esta cuestión cae dentro del ámbito de la facultad racional; aunque esta facultad no se ocupa de ella únicamente por medio de la intuición. Pueden efectuarse consideraciones capaces de lograr que el intelecto dé su asentimiento, o lo rehúse a dar, a la doctrina. Y esto equivale a una prueba ([U], I, § 5.)

Cabe descalificar, pues, la aceptación o el rechazo ciego de los primeros principios, y también su aceptación o rechazo basados en supuestas intuiciones (cabría agregar la apelación a sentidos o sentimientos morales). Pero, cabe reconocer, al mismo tiempo, que los primeros principios son susceptibles de *prueba* (las cursivas indicarán en adelante, este segundo sentido de "prueba" identificado por Mill). De acuerdo con este sentido, una *prueba* consistirá en la presentación de razones que resulten aceptables para el intelecto. O, si se quiere, la *prueba* de los primeros principios es un procedimiento discursivo, racional, que basándose en consideraciones adecuadas tiende a lograr el asentimiento intelectual.

Corresponde formular en este punto tres observaciones. Primero, parece claro que Mill plantea con bastante nitidez la índole de la diferencia que existe entre probar algo *en* un sistema (recuérdese lo señalado en 2 *in fine*) y probar algo *acerca* de dicho sistema. Esta es, por cierto, una distinción decisiva que muchos filósofos pasaron por alto. Como bien señala Hall, Moore, por ejemplo, no parece haberla tenido en cuenta (Hall [1949/1950], 166-169). Segundo, el rechazo del recurso a la intuición (a sentidos o sentimientos morales, etc.) tiene una motivación clara: la apelación a esos recursos es, básicamente, una manera de rehusarse a *probar* los primeros principios que se aceptan. En consecuencia, el resultado que se obtiene con ellos es similar a la aceptación o rechazo por medio del "impulso ciego o la elección arbitraria". Tercero, al hablar de *prueba* Mill pareciera responder la pregunta que da origen al capítulo iv. Pero tal no es el caso. Como veremos a continuación, Mill introduce un requisito metodológico que según parece es lo que —a su criterio— da características especiales al *tipo* de prueba de que es susceptible un principio como (1).

[3] En el primer párrafo del capítulo iv Mill plantea la imposibilidad de probar los primeros principios. En el párrafo siguiente dice esto:

Las cuestiones acerca de fines son —para decirlo con otras palabras— cuestiones acerca de qué cosas son deseables. La doctrina utilitarista sostiene que la felicidad es deseable como fin y la única cosa deseable como fin: todas las demás cosas sólo son deseables como medios para ese fin. ¿Qué debe requerirse a esta doctrina —qué condiciones es necesario que la doctrina satisfaga— para justificar su pretensión de ser creída? ([U], IV, § 2.)

Hay en este párrafo varios puntos de interés. En primer lugar, Mill asimila las cuestiones acerca de fines últimos con cuestiones acerca de qué cosas son deseables (como fines últimos). Dadas las premisas del enfoque teleológico al que corresponde adscribir al utilitarismo, esta asimilación es correcta. En segundo lugar, Mill pretende aclarar cuál es realmente el contenido de la doctrina utilitaria (del Principio de Utilidad), y sugiere que el utilitarismo sostiene que la felicidad es deseable

como fin y la única cosa deseable como fin. Hay aquí una obvia omisión por parte de Mill. En verdad, el utilitarismo no sólo sostiene que la felicidad es deseable como fin, sino también que lo deseable como fin es la felicidad *general* (cf. esp. [U], II, § 9). Y como ambas aseveraciones son distintas (podría ser el caso que la felicidad es deseable efectivamente como fin y que no es verdad que lo deseable como fin es la felicidad general), conviene distinguirlas. En consecuencia, diremos que la doctrina utilitarista, tal como la defiende Mill, sostiene que,

- a) la felicidad es deseable *como fin*,
- b) la felicidad *general* es deseable como fin, y
- c) *únicamente* la felicidad general es deseable como fin. (Cf. Kleinig [1970], 198-199.)

En rigor, estas tres tesis es lo que hay que *probar* si se pretende *probar* el Principio de Utilidad. Por último, Mill se pregunta por las *condiciones que debe satisfacer la doctrina para ser creída*. Y esta pregunta es realmente crucial. Adviértase que luego de una serie de largos comentarios Mill se vuelve a plantear la pregunta más adelante, en el parágrafo 9; que allí le da una respuesta definitiva. Es entonces, en el parágrafo 10, cuando Mill cambia la cuestión y pasa a preguntarse *si la doctrina utilitarista cumple, efectivamente, con el requisito fijado*. Es decir, por un lado tenemos la explicitación de lo que podríamos considerar el requisito de adecuación que debe cumplir la *prueba* del principio. Este es el primer paso. Por otro lado tenemos la *prueba efectiva* del principio. Este es, claramente, el segundo paso. Es natural que cada paso merezca consideraciones diferentes. Mill las formula, aunque cabe reconocer que no las discierne con la nitidez que sería de desear. Esto explica, en parte, la confusión en que se originan las críticas que se le formularon. Pero no alcanza a justificar que haya llevado a pasar por alto una distinción que se encuentra explicitada en el texto y en torno a la cual está estructurado el capítulo.

¿Qué razones ha podido tener Mill para preguntarse —como paso previo— por los requisitos que debe satisfacer la doctrina “para justificar su pretensión a ser creída”? Creo que las consideraciones que siguen pueden dar una pauta al respecto.

Supongamos que A sostiene (1) y que B, un filósofo colega, sostiene otro principio, digamos (2). Supongamos que deciden zanjar su diferencia y que concuerdan en que (1) y (2) no son susceptibles de prueba. También concuerdan en que (1) y (2) son susceptibles de *prueba*. Supongamos, por fin, que A y B —dos especímenes filosóficos de preclara racionalidad— se preguntan antes de iniciar la discusión si están dadas todas las condiciones para comenzar a alegar razones en favor de sus respectivas tesis con miras a *probarlas*. Es posible que, en tal situación, nuestros filósofos estuvieran de acuerdo en admitir que tales condiciones no están dadas; que parece necesario ponerse de acuerdo previamente acerca de

algún requisito general que deben satisfacer sus doctrinas para que las razones que aleguen puedan ser consideradas por ambos, *adecuadas*. Y también es posible que puestos a resolver esta cuestión admitieran, con Mill, que un requisito relevante es que la tesis que se defiende sea "psicológicamente verdadera"; que esté de acuerdo con "la naturaleza humana" ([U], IV, § 9). Es decir, lo que el filósofo afirma que es deseable como fin debe ser efectivamente deseado como tal. Si esa condición no se cumpliera,

si el fin... propuesto... no fuera reconocido como un fin, en teoría y en la práctica, nada podría convencer a una persona de que es el caso. ([U], IV, § 3.)

Para filósofos que rechazan el recurso a la intuición y que se resisten a pensar que la elección de los principios últimos es ciega o arbitraria —A y B pertenecen a esta clase de filósofos—, no puede haber otra base de decisión que un requisito como el indicado. Por lo demás, la elección de este requisito condiciona la indole de los elementos probatorios efectivos. Al vernos confrontados con la *prueba* efectiva del principio,

...hemos arribado, evidentemente, a una cuestión de hecho y de experiencia que depende, como todas las cuestiones similares, de testimonios. La cuestión sólo puede ser resuelta mediante una conciencia experta y la observación personal, asistida por la observación de los demás. ([U], IV, § 10.)

Estas fuentes testimoniales, al ser "consultadas de manera imparcial", producirán las razones que convencerán al intelecto. Así es como concluiremos que (1), o bien (2), ha sido *probado*.

[4] Mill intenta mostrar cuál es el contenido preciso del requisito de adecuación respecto al Principio de Utilidad (en nuestro análisis, las tesis (a), (b) y (c)). Comienza por (a) y formula, en ese contexto, la famosa propuesta acerca de "deseable" y "deseado":

La única prueba que puede darse de que un objeto es visible es que la gente lo ve. La única prueba de que un sonido es audible es que la gente lo oye; y así de otras fuentes de nuestra experiencia. Creo, de manera similar, que el único elemento probatorio que es posible producir de que algo es deseable es que la gente lo desea. Si el fin que la doctrina utilitarista se propone a sí misma no fuera reconocido como un fin, en teoría y en la práctica, nada podría convencer a una persona de que es el caso. ([U], IV, § 3.)

Considero que luego de las aclaraciones formuladas en [3], el sentido de este párrafo resultará ahora muy claro. Mill explicita en él el requisito de adecuación y al hacerlo empieza por lo más obvio. Si alguien se propusiera hablar de entidades visibles o audibles que no son vistas ni oídas, concluiríamos, en base a esa sola circunstancia, que su propuesta carece

de sentido. El único *test* que se puede proponer con seriedad de que una cosa es visible (audible) es que tal cosa es efectivamente vista (oída). Una teoría que choque con esta exigencia traspasaría el límite de lo razonable. Para Mill lo mismo ocurre con ciertas propuestas de los filósofos de la moral. Si el fin último que se propone no es de hecho deseado, se incurrirá en un sinsentido similar. La doctrina correspondiente carecerá de una base mínima de aceptabilidad, no convencerá a nadie. Pienso que el requisito que sugiere Mill es correcto. Es un requisito que, implícitamente, muchas doctrinas filosóficas acerca de la moral se proponen satisfacer.

Si esta interpretación es correcta —y dada su base textual caben pocas dudas de que no lo sea—, resulta claro que Mill no cae en ninguna trampa lingüística (no lo engaña la semejanza gramatical de “visible” y “deseable”, por ejemplo); tampoco se enrola en una tarea definicional (no dice que “deseable” = df. “deseado”); tampoco se equivoca acerca de que “deseable” *significa* “digno de ser deseado”; tampoco comete la falacia naturalista (en alguna variante de ese proteico *non sequitur*). Lo que Mill hace —insisto— es explicitar el requisito de adecuación de la *prueba* del Principio de Utilidad y toma para ello el caso concreto de (a). Es verdad que en seguida adelanta algo que tiene que ver con la *prueba* efectiva de (a). Sostiene que

...cada persona, en tanto la considera asequible, desea su propia felicidad... siendo éste un hecho, no sólo tenemos toda la prueba que el caso admite y toda la que podemos exigir respecto de que la felicidad es un bien: de que la felicidad de una persona es un bien para esa persona... ([U], IV, § 3).

lo cual constituye un error metodológico criticable. Pero del hecho de que en un mismo parágrafo aparezcan aseveraciones que pertenecen a niveles metodológicos distintos no se sigue, obviamente, que la distinción de niveles no exista (que no se la pueda trazar; que no se la haya trazado). Y esto es, por el momento, lo que me interesa rescatar.

En el mismo parágrafo 3 Mill se refiere a (b). Pese a las dificultades del texto no creo que haya razones concluyentes para pensar que en este punto se aparta de su planteo original. Recuérdese que respecto a (a) ha estipulado que el hecho de que la felicidad sea deseada efectivamente como fin último es condición para aceptar que la felicidad es deseable como fin último. Pero, ¿la felicidad de quién? Se trata, en ese caso, de la felicidad individual. Es obvio, pues, que (b) es una tesis independiente de (a) y, por tanto, que se hace necesario explicitar la modalidad que toma entonces el requisito de adecuación. Una propuesta plausible al respecto es esta: que cada persona desee de hecho su felicidad como fin es condición para aceptar que la felicidad general es deseable como fin último. Este es el sentido que tiene la afirmación de Mill: “Ninguna ra-

zón puede darse acerca de por qué la felicidad general es deseable, excepto que cada persona, en tanto la considera asequible, desea su propia felicidad." ([U], IV, § 3.)

Es decir, si no fuera el caso de que cada persona *desea su felicidad*, afirmar que la *felicidad general es deseable* resultaría muy poco creíble. Con otras palabras, así como la posibilidad de probar que la felicidad es deseable como fin exige que las personas deseen de hecho la felicidad como fin, del mismo modo, la posibilidad de *probar* que la felicidad general es deseable como fin exige que *cada persona* desee de hecho su felicidad como fin. En este contexto, la controvertida afirmación final de Mill: "...la felicidad de cada persona es un bien para esa persona y... en consecuencia, la felicidad general es un bien para el conjunto de las personas" ([U], IV, § 3), puede interpretarse pues como una reiteración —deficientemente expresada— del requisito de adecuación para (b). Mill asocia la felicidad individual y la felicidad general, y señala que están asociadas de la manera indicada antes. Se sigue de esto que Mill no se propone inferir "La felicidad general es deseable como fin" a partir de la premisa "La felicidad de cada persona es deseable como fin" (o de "La felicidad de cada persona es deseada como fin"). La expresión "en consecuencia" no significa en ese texto "se sigue lógicamente de", Mill hace algo distinto de inferir lógicamente una conclusión a partir de una premisa. Lo que hace, en realidad, es establecer la condición que debe cumplir (b) para ser creíble. Esa condición, según Mill, es que cada persona desee su propia felicidad.

La modalidad del requisito de adecuación en el caso de (b), es peculiar y merece todavía un comentario adicional.

Adviértase que en el caso de (a) el requisito dice,

- que la felicidad sea deseada efectivamente como fin último es condición de que la felicidad sea deseable como fin último.

Como veremos en seguida, en el caso de (c) dice,

- que únicamente la felicidad sea deseada de hecho como fin último es condición de que únicamente la felicidad sea deseable como fin último.

En el caso de (b) debería decir:

- que la felicidad *general* sea deseada de hecho como fin último es condición de que la felicidad *general* sea deseable como fin último.

Sin embargo, de acuerdo con lo expuesto más arriba, dice,

- que la felicidad *individual* sea deseada de hecho como fin último es condición de que la felicidad *general* sea deseable como fin último.

¿Cómo explicar esta asimetría? ¿No es este un indicio revelador: i) de la endeblez de la interpretación propuesta, o bien ii) de una argucia inaceptable en el planteo de Mill (ofrecer una formulación "favorable" del requisito de adecuación con miras a *probar*, de alguna manera, (b))?

Creo que no es ni lo uno ni lo otro, sino la manifestación de un problema de fondo que Mill no logró resolver, pero respecto al cual tuvo clara conciencia. Se trata, básicamente, de cómo dar cabida en este nivel del análisis filosófico a las inclinaciones egoístas y a las tendencias altruistas que exhibe el comportamiento de los hombres. Por cierto que el estándar utilitarista —tal como lo entiende Mill— excluye una concepción egoísta de la naturaleza humana: la felicidad de que habla “no es la felicidad propia del agente, sino la de todos los involucrados” ([U], II, §§ 9 y 18). No se trata, pues, de la felicidad meramente individual, sino de la felicidad general. Pero, ¿qué implica, realmente, esta distinción? La respuesta no es clara en cuanto a rasgos positivos. Puede decirse, en cambio, qué no implica: por ejemplo, no implica la propuesta de un principio abstracto que endiose los intereses de la sociedad, entendida como una enteleguía cuyo bien trasciende los intereses de cada uno de sus miembros. Tampoco implica que los agentes morales deben actuar de modo que, indefectiblemente, estén inducidos por la idea de que promueven “los intereses generales de la sociedad”. Lo que el estándar exige es que cada agente moral asocie indisolublemente

su propia felicidad y el bien de la totalidad; especialmente... su propia felicidad y la práctica de aquellos modos de comportamiento prescritos por la consideración de la felicidad universal; de modo que [el agente] no pueda concebir con consistencia la posibilidad de la felicidad para sí y la conducta opuesta al bien común. ([U], II, § 18.)

Raramente —observa Mill— alguien considera con nitidez la felicidad de la totalidad de los agentes. Este punto de vista es monopolio profesional de los estadistas y de los filántropos. El hombre común considera su propia felicidad y la felicidad de los involucrados de modo directo (cf. [U], II, § 19). Pero esto no implica reconocer que de hecho y sin excepción los hombres sólo persiguen su mero interés personal. Así como la felicidad del conjunto social es una resultante de la felicidad de cada uno de los agentes que lo componen, la felicidad de cada uno de ellos está enlazada de modo directo a la felicidad de los demás agentes involucrados. No puede sorprender en este punto que Mill señale:

En la regla de oro de Jesús de Nazareth leemos el espíritu de la ética utilitarista. Hacer como queríamos que nos hicieran, amar al prójimo como a nosotros mismos, constituye el ideal de perfección de la moralidad utilitarista. ([U], II, § 18.)

Como se ve, para Mill la felicidad individual y la felicidad general están asociadas de una manera íntima. No pretendo sostener que haya brindado una respuesta clara acerca de la índole de tal asociación. He señalado ya que Mill no resolvió el problema de fondo. Lo que sí preten-

do defender es la idea de que la asimetría que surge en relación con (b) tiene origen en consideraciones como las que acabo de sintetizar. Cuando se las toma en cuenta, no resulta tan extraño pensar que para *probar* la deseabilidad de la felicidad general como fin último se tenga necesariamente que satisfacer la condición de que los agentes morales deseen de hecho su felicidad.

En el parágrafo 4 del capítulo iv Mill formula un comentario sobre la modalidad del requisito de adecuación para (c). Como se recordará, (c) sostiene que *únicamente* la felicidad general es deseable como fin. Para llegar a *probar* esto, "... pareciera necesario mostrar, de acuerdo con la misma regla, no sólo que la gente desea la felicidad, sino que nunca desee otra cosa". ([U], II, § 4.)

Es decir, si se aplica al caso el mismo requisito (si se sigue "la misma regla") que en los dos casos anteriores, se concluirá que la condición que debe satisfacer (c) para ser creíble es la siguiente: lo que de hecho se desea como fin es *únicamente* la felicidad. La coherencia de Mill con sus consideraciones anteriores es aquí indudable. Corresponde aclarar, sin embargo, que la discusión en que se enrola a continuación (§§ 5-7) pertenece estrictamente a la *prueba* efectiva de (c). Mill rechaza la objeción de que la mayoría de las personas desea otras cosas además de la felicidad. Sus consideraciones constituyen en realidad razones relevantes para la *prueba* de (c). Se trata de un nuevo caso en el que pasa de un nivel a otro. Y esto, nuevamente, es criticable. Pero esta circunstancia no oscurece el hecho de que Mill se pregunte, como paso previo, por lo que "es necesario mostrar" para tener una *prueba* adecuada de (c). Esto es lo que interesa enfatizar.

[5] El requisito de adecuación —en las modalidades que corresponden a (a), (b) y (c)— caracteriza el *tipo* de prueba a la que están sujetos los principios últimos de la ética, y, específicamente, el Principio de Utilidad. A la pregunta: "¿De qué tipo de prueba es susceptible tal principio?" corresponde responder que el Principio de Utilidad no es susceptible de prueba, sino de *prueba*, y que el tipo de *prueba* de que es susceptible queda caracterizado por el requisito de adecuación y por el contenido específico que se le ha atribuido. En lo que resta del capítulo Mill se dedica a *probar* el principio (§§ 10-12). Aunque —como he advertido— ya ha adelantado consideraciones que pertenecen estrictamente a este nuevo paso metodológico. Una lectura cuidadosa del capítulo iv exige ordenar su contenido de acuerdo con este criterio.

No me detendré a considerar si la *prueba* efectiva que ofrece Mill es aceptable o no. No entra en el propósito de este trabajo determinar si el Principio de Utilidad es efectivamente *probado* (o si puede llegar a *probarse* alguna versión alternativa del principio). Este es un tema que merece atención. Sin embargo, su desarrollo en este lugar resulta irrelevante.

Lo expuesto hasta aquí muestra que el capítulo iv de *Utilitarianism*, lejos de ser un texto que sólo merece ser recordado por sus errores, constituye un aporte interesante al problema de la prueba de los principios últimos de la ética. Cabe reivindicar, pues, la valoración ecuaníme de dicho capítulo.

Pero, además, si la interpretación que he adelantado es correcta (estoy convencido de que es algo más que una conjetura bastante coherente), los argumentos tradicionales, del tipo de los formulados por Bradley y por Moore, caen automáticamente. La razón es obvia: el blanco contra el cual están disparados no es real. Mill no construye la relación entre "deseable" "deseado" o entre "felicidad general"/"felicidad individual" en términos de inferencia lógica, o en términos definicionales, o en términos de alguna conexión especial de los significados en juego. La relación entre esas nociones es de otra índole; responde a otras necesidades. Aunque pueda parecer extraño, ni Bradley ni Moore advirtieron tal cosa. Sus críticas no son, pues, pertinentes. Enfatizar esto no implica sostener, por supuesto, que el planteo general de Mill sea inmune a la crítica, ni que no puedan ofrecerse críticas al enfoque desarrollado en el capítulo iv. No se trata de inferir la supuesta inviolabilidad teórica de las tesis de Mill, sino de rechazar una línea crítica que carece de fundamento sólido.

Si bien estas cuestiones poseen un interés indudable, cabe recordar que no constituyen el objetivo final del trabajo. Como se recordará, la pregunta que dio origen a estas elucubraciones fue: "¿De qué tipo de prueba —si es que existe alguna— son susceptibles los principios como (1)?" El primer paso consistió en referir la cuestión al polémico capítulo iv de *Utilitarianism*. El segundo paso intentó explicar los términos del planteo que se formula en él. ¿Qué puede decirse ahora acerca de la cuestión de fondo? ¿De qué manera la contribución de Mill puede ayudarnos a sugerir una respuesta, por tímida que ella sea? Esto es lo que consideraré en lo que sigue.

La propuesta de Mill —o, mejor, la "reconstrucción" que he ofrecido de la propuesta de Mill— ayuda a plantear, desde una óptica definida, ciertos temas relacionados con la postulación de principios éticos y con sus condiciones de aceptación, temas que comúnmente pasan inadvertidos. Tres de ellos merecen ser mencionados: la naturaleza de la discrepancia filosófica acerca de la prueba de los principios éticos, la contraposición entre el carácter de los principios éticos y el carácter de las normas morales y la eventual concordancia entre el contenido de los principios éticos y lo que se ha denominado "naturaleza humana".

[1] La pregunta acerca de una prueba posible de los principios éticos sólo tiene sentido para los filósofos que rechazan determinados modos de "avaluar" tales principios, por ejemplo, el intuicionismo, algunas variantes

del apriorismo, la apelación a los sentidos o sentimientos morales, el emotivismo. Es posible trazar, pues, una neta línea divisoria entre los filósofos de la moral que se plantean (que pueden plantearse) la posibilidad de probar discursivamente los principios que enuncian y los filósofos de la moral que niegan *ab initio* tal posibilidad (sea porque piensan que los principios que proponen se muestran verdaderos a la intuición, sea porque piensan que tales principios expresan una actitud que merece ser generalizada, sea por otras causas). Dada la manera en que se da esta discrepancia, la división que resulta de ella es insuperable. Nada de lo que se produzca al respecto en un lado de la línea divisoria puede afectar al otro lado. Específicamente, el eventual éxito de quienes se preguntan por la posibilidad de probar los principios últimos no afecta la posición de quienes niegan sentido a esa pregunta. Esto es así, insisto, porque la verdadera discrepancia es anterior a dicha pregunta y, naturalmente, a los intentos de responderla afirmativamente. Una consecuencia obvia de esta situación es que una propuesta como la de Mill, por ejemplo, sólo puede pretender una validez restringida. Sólo puede llegar a ser convincente para quienes rechazan de antemano modos no discursivos de "avalar" los principios éticos.

Esta manera de ubicar la discrepancia de fondo, tiene interés. En definitiva, no es difícil advertir que se trata de la manifestación de una antigua y honorable polémica que ha dividido y divide a los filósofos de la moral.

[2] Corresponde distinguir entre lo que he denominado "principios últimos de la ética" ((1), por ejemplo) y lo que comúnmente se denomina "normas morales", "principios morales", "reglas de moral", etc. (por ejemplo, "No matarás", "Debes cumplir las promesas", "Ama a tu prójimo como a ti mismo"). Los primeros son enunciaciones que formulan los filósofos de la moral. Más específicamente, son enunciaciones que formulan los filósofos que adoptan un enfoque teleológico del comportamiento moral, en las que se identifica un elemento peculiarmente valioso a cuya realización debe tender tal comportamiento. Las normas morales, en cambio, son pautas vigentes en un grupo social que regulan el comportamiento moral de sus miembros. Su origen no está asociado a disquisiciones filosóficas sino que se relaciona directamente con la necesidad de garantizar la fluidez de las relaciones personales, de dar protección y estabilidad a las instituciones y estructuras sociales y de posibilitar la realización de ciertos ideales de vida. No tiene sentido, pues, preguntarse por la posibilidad de probar las normas morales, en el mismo sentido en que puede preguntarse tal cosa respecto a los principios éticos. Puede sí preguntarse por la vigencia efectiva de las normas morales, por las excepciones que se les reconocen, por sus relaciones con otras normas morales, etc. Y estas preguntas son claramente distintas a la anterior.

Claro que los principios éticos no deben considerarse meros productos intelectuales destinados a no contaminarse con el comportamiento de los.

hombres. En verdad, su función es práctica y, en tanto tal, pretenden funcionar como principios reguladores del comportamiento moral y/o como principios últimos que permiten dirimir los conflictos que se suscitan, en situaciones concretas, respecto a la aplicación de normas morales diferentes y/o como *tests* generales de lo moralmente correcto (incorrecto). A través de estas funciones los principios éticos entran en contacto con la moralidad cotidiana. Y no cabe duda de que su congruencia con ciertos aspectos y mecanismos básicos de dicha moralidad es lo que sirve de criterio inicial para decidir acerca de su aceptabilidad. Claro que congruencia, en el sentido indicado, no implica mera conformidad con la moralidad establecida. De lo contrario, no habría cabida para las intenciones reformistas que, válidamente, exhiben muchos filósofos de la moral. Este es, sin duda, un punto delicado, pues debe admitirse que la dialéctica que se establece entre los principios éticos que proponen los filósofos y lo que los agentes morales aceptan de hecho como moralidad establecida, dista de ser clara. Un criterio mínimo que podría darse al respecto es, quizá, este: a) los principios éticos que se proponen deben salvaguardar las valoraciones *positivas* que la moralidad establecida expresa respecto a la veracidad, la integridad, la benevolencia y el respeto a la vida humana, y b) los principios éticos que se proponen tienen que poder ser aceptables como principios supremos de un orden moral. El planteo que hace Mill en el capítulo III de *Utilitarianism* es un ejemplo interesante de cómo se puede llegar a discutir el cumplimiento de esta segunda condición.

[3] Cabe avanzar aún más en el tema y advertir que dada la índole de las reflexiones que subyacen en toda propuesta de principios éticos, pareciera indispensable incorporar otras consideraciones, además de las mencionadas en el párrafo anterior. Veamos un ejemplo. Puede pensarse que el altruismo es la actitud moral básica que todo agente moral debe observar. Y puede ofrecerse, concordantemente, un principio ético que recoja esta concepción. Cabe preguntarse, sin embargo, si el altruismo es, de hecho, una actitud natural de los seres humanos. Esta pregunta es pertinente, entre otras razones, porque no es descaminado argumentar que los seres humanos son egoístas por naturaleza y que aun sus acciones altruistas son, en realidad, maneras indirectas de satisfacer, a corto o a largo plazo, su propio y menudo interés personal. ¿Cómo zanjar una cuestión de este tipo? Hay en ella, sin duda, un aspecto conceptual importante. (Recuérdese, por ejemplo, la argumentación del obispo Butler tendente a probar la incoherencia del egoísmo como posición ética, y la reciente argumentación de Thomas Nagel a favor del altruismo como requisito básico del deseo y de la acción.) Sin embargo, las consideraciones de este tipo no agotan la cuestión. Parece decisivo arribar, además, a decisiones de otro tipo acerca de la naturaleza humana y de las modalidades con que tal naturaleza se manifiesta en las acciones de los hombres. Qué sea la naturaleza humana

y cómo es posible explicitarla es una cuestión que excede las posibilidades de este trabajo. Pero no cabe duda que su especificación debe efectuarse en base a resultados provenientes de la biología, la psicología y la sociología, entre otras disciplinas. Únicamente partiendo de los hallazgos científicos puede proponerse una respuesta adecuada a la cuestión.

No debe verse en esta propuesta un nuevo intento de reducir la ética al ámbito de la naturaleza (de lo natural). Debe entenderse, en cambio, como urgiendo la necesidad de contar con respuestas objetivas acerca de aquellos aspectos de la acción humana que resultan decisivos para la reflexión filosófica sobre la moral. Tales respuestas no tienen por qué condicionar el contenido de las tesis filosóficas. En todo caso, marcarán los límites dentro de los cuales debe moverse el filósofo de la moral. Cruzar tales límites significará caer en la inoperancia teórica y práctica.

Entendidas de esta manera, las sugerencias de Mill acerca del carácter "psicológicamente verdadero" y conforme con "la naturaleza humana" que deben ostentar los principios éticos, resultan ampliamente aceptables. Tales sugerencias permiten identificar un nivel fáctico adecuado que sirve de criterio para excluir un conjunto posible de propuestas desechables.

Demos ahora un paso adicional. Si se pertenece a la clase de filósofos de la moral que aceptan la posibilidad de una prueba discursiva de los principios éticos; si además se aceptan, en términos generales, las sugerencias formuladas en [2] y [3], cabe admitir que el esquema probatorio que ofrece Mill —o el que resulta de la "reconstrucción" propuesta en la sección III— es sumamente plausible. Como resultaría redundante insistir en los detalles de su estrategia, me remito a dicha sección III.

"¿Quiere usted decir, en definitiva, que los principios éticos *son* susceptibles de *prueba*?" Es posible que la pregunta surja en este punto. La respuesta es obvia: efectivamente, considero que los principios *son* susceptibles de *prueba*.

Esta respuesta puede llegar a causar cierta sorpresa. Aunque bien vistas las cosas, no hay en ella nada extraordinario. Si se rastrea en la mejor tradición de la filosofía de la moral —la tradición que inicia Aristóteles— se advertirá que casi sin excepción se ha intentado adecuar la propuesta de principios éticos a requerimientos que, de una u otra manera, concuerdan con los explicitados en este trabajo. Con otras palabras, la idea de que es posible justificar racionalmente los principios éticos tiene una difusión mayor de lo que se podría suponer. El tipo de prueba sugerido no hace más que inscribirse en esa tradición.

BIBLIOGRAFÍA

- Bradley, F. H., *Ethical Studies*, Oxford, 1876.
Britton, K., *John Stuart Mill*, Harmondsworth, 1953.

- Hall, E. W., "The 'Proof' of Utility in Bentham and Mill", *Ethics*, 60, pp. 1-18, 1949-1950.
- Kleining, J., "The Fourth Chapter of Mill's *Utilitarianism*", *Australasian Journal of Philosophy*, 48, pp. 197-205, 1970.
- Mill, J. S. [U], *Utilitarianism* (varias ediciones).
- Moore, G. E., *Principia Ethica*, Cambridge, 1903.
- Russell, B., *A History of Western Philosophy*, Nueva York, 1945.

IX. SOBRE LA SOLUCIÓN FREGEANA DE MORTON WHITE A LA PARADOJA DEL ANÁLISIS*¹

THOMAS M. SIMPSON

RESUMEN. Después de presentar una versión usual de la paradoja del análisis (I) y la solución de Church (II) se examina una versión diferente —no atacable por el método anterior— debida al profesor Morton White (III) y la solución propuesta por este último sobre la base de una distinción de Frege que no es usada en la solución de Church; se observa entonces (V) que la solución de White depende de una suposición *ad hoc* acerca de la oblicuidad, y (VI) que la calidez del principio de intercambiabilidad *salva veritate* de términos sinónimos en todos los contextos, defendido por Church, requiere la negación del supuesto en que se apoya White, al menos si se admite otro principio adicional, intuitivamente plausible, como parte de la lógica de la creencia; en (VII) se considera el "test de la traducción" usado por Church para probar la validez del principio de intercambiabilidad mencionado antes, y se sostiene (VIII) que la aplicación de ese mismo test al caso de la paradoja del análisis permite reintroducir la sinonimia de "El concepto padre = el concepto progenitor masculino" y "El concepto padre = el concepto padre", que se buscaba eliminar; luego (IX) esta sinonimia (a la que se estima paradójica) es derivada nuevamente sin el auxilio del test de la traducción; pero este último se emplea para probar —con un método distinto del aplicado en (VI)— que el supuesto de White es falso; finalmente (X) se sugiere que estas dificultades no constituyen necesariamente una objeción a los principios básicos de la semántica de Frege-Church, pues se hallan conectadas con algunos supuestos discutibles relativos a la naturaleza del análisis, y, en particular, del análisis filosófico, que pueden ser independientes de los principios mencionados.

I. Consideremos la identidad:

(1) el concepto padre = el concepto progenitor masculino,

* En *Semántica filosófica: problemas y discusiones* (Buenos Aires: Siglo XXI, 1973), pp. 199-216.

¹ Este artículo es una versión modificada y ampliada de un trabajo aparecido en *Logique et Analyse* (núm. 47, 1969), con el título "Remarks on Church's Solution of the Paradox of Analysis". Me complace agradecer a mi amigo Raúl Orayen la cuidadosa lectura del texto inglés; debo a sus penetrantes comentarios la eliminación de un error y medio (según mis cálculos) y el estímulo para desarrollar algunos puntos que no figuran en la versión original o no reciben en ella la atención que requieren.

admitiendo que el segundo miembro expresa un análisis correcto del concepto mencionado en el primero. A partir de (1) la paradoja del análisis surge mediante un razonamiento simple, en el que se usan de manera preanalítica las nociones de "sinonimia" y "significado": si (1) es verdadera, entonces las expresiones "el concepto padre" y "el concepto progenitor masculino" son sinónimas (¿no representan acaso el mismo concepto?) y por lo tanto intercambiables *salva significatione*.

Pero entonces (1) tiene el mismo significado que

(2) el concepto padre = el concepto padre,

lo que impresiona como una falsedad evidente.

El resultado anterior adquiere un alcance insospechado si se piensa —como pensaba, por ejemplo, G. E. Moore— que si bien (1) es un caso simple, exhibe la estructura común a todo análisis conceptual, y que por lo tanto esta paradoja es también la paradoja del *análisis filosófico*, cuya función sería establecer ecuaciones clarificadoras entre conceptos, o, dicho en otras palabras, descubrir sinonimias filosóficamente interesantes.

"Es en verdad posible —escribió C. H. Langford— negar que el análisis pueda ser un instrumento lógico o filosófico significativo. Esto es posible, en particular, debido a la llamada paradoja del análisis, que puede formularse del modo siguiente: llamemos *analysandum* a lo que es analizado, y *analysans* a lo que efectúa el análisis. El análisis establece una relación de equivalencia apropiada entre el *analysandum* y el *analysans*. Y la paradoja del análisis consiste en que, si la expresión verbal que representa el *analysandum* tiene el mismo significado que la que representa el *analysans*, el análisis establece una mera identidad y es trivial; pero si las dos expresiones verbales no tienen el mismo significado, entonces el análisis es incorrecto" (las cursivas son mías [T. M. S.]).²

Los filósofos analíticos deben elegir, pues, entre la trivialidad y la falsedad. Agobiado por el planteo de Langford, G. E. Moore confesó estoicamente: "Ignoro en absoluto cuál es la solución de esta paradoja".³

II. La solución de Church se apoya en la distinción fregeana entre el sentido (*Sinn*) y la denotación (*Bedeutung*) de un nombre, que remplaza la noción indiferenciada de "significado" (cf. *The Journal of Symbolic Logic*, vol. II, p. 132). Una vez introducida esta dicotomía, es posible decir que si bien las expresiones "el concepto padre" y el "concepto progenitor masculino" tienen la misma denotación, sus *sentidos* difieren: de ahí que, si caracterizamos ahora la sinonimia como "identidad de sentido", "el concepto padre" y "el concepto progenitor masculino" dejan de ser

² "The Notion of Analysis in Moore's Philosophy", en P. A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of G. E. Moore*, Nueva York, The Library of Living Philosophers, 2a. ed. [1952], p. 323.

³ *Loc. cit.*, p. 665.

sinónimos. En consecuencia no son intercambiables sin alteración del sentido, lo cual nos permite rechazar la pretendida sinonimia de (1) y (2).

III. Pero, ¿basta realmente la dicotomía sentido-denotación para resolver esta paradoja? Es posible mostrar que el supuesto de que "el concepto padre" y "el concepto progenitor masculino" denotan el mismo concepto, conduce por un camino diferente a la sinonimia paradójica que deseábamos evitar. Esto ha sido señalado por M. White ("Sobre la solución de Frege-Church a la paradoja del análisis", vol. II, p. 193), cuyo argumento es el siguiente:⁴

La paradoja comienza con el supuesto de que el nombre "padre" expresa el concepto padre [en el original: "expresa el atributo de ser un padre". (T. M. S.)], pero no lo denota. Una suposición similar se hace con respecto al nombre "progenitor masculino". Se sigue de (1) que ambos nombres tienen el mismo sentido. Church dice en otro lugar:

(P) "Si un nombre que forma parte de un nombre más largo es remplazado por otro que tiene el mismo sentido, el sentido del nombre completo no cambia.

"De acuerdo con esto, el sentido de (1) es el mismo que el sentido de (2), puesto que en la doctrina de Frege las oraciones son también nombres cuyos sentidos son las proposiciones expresadas por ellas. En consecuencia, tenemos otra vez una paradoja."

Quizás sea necesario explicitar por qué, como afirma el autor, "se sigue de (1) que ambos nombres [o sea 'padre' y 'progenitor masculino'] tienen el mismo sentido". Es ésta una consecuencia del hecho, admitido en la teoría de Frege-Church, de que "el concepto padre" y "el concepto progenitor masculino" denotan los sentidos ("conceptos", en la terminología de Church) expresados respectivamente por "padre" y "progenitor masculino" en sus usos directos (u ordinarios), o sea sus sentidos directos; de modo que la verdad de (1) implica obviamente la identidad de los sentidos (directos) de "padre" y "progenitor masculino".⁵

⁴ A fin de unificar la terminología, hemos remplazado la palabra "atributo", que figura en el texto de M. White, por "concepto"; este cambio no altera la esencia de su argumento. Conviene recordar, sin embargo, que Church llama "concepto" a todo lo que puede ser el sentido de un nombre (ya se trate de un nombre propio en su acepción corriente, de una descripción, de un predicado o de una oración aseverativa); en el caso de "padre", puede considerarse que el sentido es precisamente una propiedad o atributo (no distinguimos aquí entre ambas cosas). Se dice también que el sentido de un nombre es un concepto *de* su denotación; en particular, el sentido de "padre" es un concepto de una clase: la de los padres, o progenitores masculinos. Este uso amplio de "concepto" se aleja de Frege, para quien un concepto (*Begriff*) es exclusivamente una propiedad.

⁵ El sentido directo de un nombre es el sentido que posee cuando no se halla dentro de un contexto oblicuo, el cual puede caracterizarse sintácticamente (en los casos más usuales) por la presencia de operadores modales y psicológicos ("cree que", "es nece-

A fin de facilitar la exposición que sigue, hemos simbolizado con "(P)" el principio de intercambiabilidad citado por White en su argumento.

IV. Morton White sostiene, sin embargo, que la doctrina de Frege-Church posee recursos suficientes para resolver también esta nueva versión de la paradoja, usando la distinción fregeana entre el sentido directo, u ordinario (*gewöhnlich*) y el sentido oblicuo (*ungerade*) de un nombre, así como la versión anterior se resolvía mediante la distinción más básica entre sentido y denotación:

El quid reside en que el nombre "padre" es usado oblicuamente en (1) y por lo tanto no denota la clase de todos los padres sino el concepto padre. En consecuencia no expresa tal concepto. Ocurre algo análogo con el uso de "progenitor masculino" en (1). Se sigue que, tal como es usado en (1), "padre" no tiene el mismo sentido que posee "progenitor masculino" en (1), porque en ese contexto ambos son usados oblicuamente. Se sigue que el nuevo argumento no ha probado que las oraciones (1) y (2) sean sinónimas y queda así resuelta la segunda versión de la paradoja (*loc. cit.* p. 195).

V. ¿En qué consiste exactamente la solución de Morton White? El texto sugiere dos interpretaciones posibles. Según la primera, su argumentación puede dividirse en dos pasos:

- a) debido a la oblicuidad, "padre" y "progenitor masculino" tienen en (1) sentidos diferentes;
- b) en consecuencia, no sabemos si (1) y (2) son oraciones sinónimas (y esto explica que "no se haya probado que lo son"), pues falta una regla que determine la sinonimia o no sinonimia de dos nombres compuestos cuando difieren los sentidos de sus componentes; queda bloqueada así la conclusión paradójica.

Esta es la interpretación "débil" del argumento de White. Pero hay también una interpretación "fuerte", en la cual b) es remplazada por

b') en consecuencia, (1) y (2) no son sinónimas.

La interpretación fuerte se apoya en el supuesto fregeano de que el sentido de un nombre compuesto es una combinación literal de los sentidos que tienen en él sus componentes, de modo que al cambiar el sentido de uno de estos últimos se cambia también el sentido del compuesto. Frege utiliza para esta relación la terminología de "todos" y "partes": "Si un sario que", etc.) y partículas oblicuantes como "el concepto". El sentido directo es sólo el primer eslabón de la serie infinita de sentidos que pueden "generarse" mediante la reiteración de operadores psicológicos (modales, etc.) y partículas oblicuantes. Cada nombre posee un solo sentido directo, pero infinitos sentidos indirectos (u oblicuos). En particular, el sentido directo de un nombre compuesto, por ejemplo, "El concepto padre", es el que posee aisladamente; este nombre está usado de manera directa en (1), pero de manera oblicua en "Juan cree que el concepto padre = el concepto padre".

nombre es parte del nombre de un valor veritativo [o sea: parte de una oración aseverativa (T. M. S.)], entonces el sentido del primer nombre es parte del pensamiento [= sentido de una oración aseverada (T. M. E.)] expresado por el último" (*Grundgesetze*, § 34). Y Church habla de los "conceptos" que forman una proposición como de sus "constituyentes" [*constituents*] en un sentido igualmente literal ("Carnap's Introduction to Semantics", *Philosophical Review*, vol. 52, núm. 3, 1943, p. 302). Importa advertir con claridad que tales constituyentes no son meros argumentos de una función que aplicada a ellos "produce" la proposición considerada (así como la aplicación de la función suma a los argumentos 3 y 2 permite obtener el número 5, del que 3 y 2 no son parte), sino *partes* del todo proposicional, lo que implica que el cambio de una de ellas produce una entidad abstracta distinta.⁶ En adelante nos referiremos a este supuesto como el Principio de Combinación.

Volvamos ahora al texto de Morton White.

Prima facie, diríamos que (b') implica la falsedad de (P), pues es este principio el que permitió a White inferir —falsamente, al parecer— que (1) y (2) tienen el mismo sentido (*cf.* el texto citado en III). Pero White no extrae la misma conclusión:

En verdad, si sostuviéramos que (1) y (2) no son sinónimos y rechazáramos al mismo tiempo la solución de Frege [...] tendríamos que concluir que el remplazo de sinónimos por sinónimos no produce siempre sinónimos. En cambio, la distinción de Frege parece preservar esta regla de la manera ilustrada más arriba, aunque con las restricciones del tipo indicado; que dos expresiones sean sinónimas dependerá del contexto.⁷

⁶ Esto último queda garantizado si hay una función biunívoca de n -tuplas ordenadas de conceptos a proposiciones; pero nos interesa subrayar, sin embargo, la noción de *parte*: los conceptos son partes de la proposición así como las palabras son partes de la oración. Para más detalles, *cf.* T. M. Simpson, "Sobre la eliminación de los contextos oblicuos" (*Crítica, Revista Hispanoamericana de Filosofía*, México, vol. I, núm. 2, 1967). Interesa consignar que en ciertas concepciones semánticas puede ocurrir que *entidades distintas sean no obstante la misma proposición*, introduciéndose así una noción de identidad relativa. El lector hallará una situación análoga en la definición de "juicio" propuesta por Bar-Hillel en su artículo "Expresiones indicadoras" (*Semántica filosófica*, vol. II, p. 95), donde dos pares ordenados de ciertas características pueden ser "el mismo juicio" aunque difieran en el primer miembro (y sean, por lo tanto, pares ordenados numéricamente distintos). Sobre la noción de identidad relativa, ver P. T. Geach, "Identity", *The Review of Metaphysics* XXI, septiembre, 1967.

⁷ La formulación de White requiere una observación aclaratoria. Según él, la suposición de que la sinonimia de dos expresiones "depende del contexto" (en el sentido explicado) salta la regla de que "el remplazo de sinónimos por sinónimos produce sinónimos"; pero la última figuración de la palabra "sinónimos", a diferencia de las dos primeras, no tiene sentido contextual. Podemos ilustrar este punto con los ejemplos examinados aquí. White dice que "padre" y "progenitor masculino" no son "sinónimos *en* (1)", y que por lo tanto (1) y (2) no son "sinónimos" (*simpliciter*). Es claro que si la sinonimia "depende del contexto", esto debe valer también para (1) y (2); debido a

Puede ser útil que nos detengamos ahora brevemente en algunos rasgos conocidos de la semántica de Frege: desde el punto de vista fregeano no existe en los lenguajes naturales una cosa tal como *el* sentido de un nombre; a cada nombre le corresponde una serie infinita de sentidos generables a partir de su sentido directo (cf. n. 5). Debido a ello el principio (P), tomado literalmente, sólo posee un significado unívoco cuando se lo aplica a un lenguaje en el que ha sido eliminada la oblicuidad, y por lo tanto la distinción entre sentidos directos e indirectos. Del texto citado surge claramente, sin embargo, que para producir su nueva versión de la paradoja del análisis White debe interpretar (P) como:

(P₁) Si en un nombre compuesto remplazamos un nombre componente por otro que posee el mismo sentido *directo*, el sentido (directo) del nombre compuesto no cambia.⁸

Cuando White nos dice que (1) implica que "padre" y "progenitor masculino" tienen "el mismo sentido", el único sentido pertinente es aquí el *directo*; y es con la ayuda de (P₁) que la identidad (1) conduce directamente a la paradoja.

La interpretación final de (P) dada por White, interpretación que según se supone permite resolver la paradoja, podría formularse quizás explícitamente como:

(P₂) Si un nombre que ocupa una posición *x* en un nombre compuesto es remplazado por otro que tiene en *x* el mismo sentido que el primero tiene en esa posición, entonces el sentido directo del nombre compuesto no cambia.

No estamos ya autorizados, pues, a hablar en general de la sinonimia de dos términos, sino de su sinonimia *en* una posición *x*, o, en forma más amplia, *en* un contexto lingüístico *C*.

Podemos volver ahora al primer paso del razonamiento de White, que hace surgir la pregunta obvia: "¿Por qué la oblicuidad determina que 'padre' y 'progenitor masculino' posean sentidos diferentes en (1)?" Recordemos una vez más la suposición admitida de que "padre" y "progenitor masculino" tienen el mismo sentido directo, y que en un contexto oblicuo un nombre no expresa este último sino un sentido nuevo (indi-

ello la palabra "contexto" debe cubrir el caso extremo en que una expresión —por ejemplo, (1)— es tomada aisladamente (en cuyo caso la sinonimia se entiende como identidad de los sentidos directos). En la jerga usual se trataría de una especie de "contexto nulo", con el resultado de que (1) y (2), por considerarse ambas como oraciones aisladas, figuran en el mismo contexto. En *Semántica filosófica: problemas y discusiones* (Buenos Aires, Siglo XXI, 1973), p. 198.

⁸ Hacemos referencia al sentido directo de un nombre compuesto porque este último es considerado aisladamente. Cf. nota anterior.

recto). De hecho, nadie ha formulado nunca una regla a la que se ajuste este cambio de sentido, de manera que dados dos nombres que posean el mismo sentido directo⁹ no podemos saber si los sentidos de estos nombres cambian en forma paralela o divergente cuando son colocados en una posición oblicua x. Por eso no puede dejar de sorprender que Morton White nos diga, sin agregar más explicaciones, que del hecho de que "padre" y "progenitor masculino" sean usados oblicuamente en (1) *se sigue* que poseen en (1) sentidos diferentes. ¿Por qué *se sigue*? Considerando la falta de reglas aplicables al caso, sólo es posible afirmar, a lo sumo, que los sentidos de "padre" y "progenitor masculino" *podrían* ser diferentes en (1), lo cual dejaría abierto el problema de la sinonimia de (1) y (2). La suposición de que los sentidos de "padre" y "progenitor masculino" *son* distintos en (1) se parece demasiado a un artificio *ad hoc* para resolver la paradoja: carece de alcance general y no se apoya en ningún argumento independiente. Trataremos de probar, además, que el análisis de los contextos psicológicos formulado por Church implica la suposición contraria.

VI. En "Isomorfismo intensional e identidad de creencia" (*Semántica filosófica*, p. 171),¹⁰ Church considera un lenguaje artificial no especificado, en el que la oblicuidad no ha sido eliminada, y supone que tal lenguaje contiene un predicado *R* sinónimo de la expresión abstractiva $(\lambda x [\dots x \dots])$. Entonces, de acuerdo con Church,

"*R* debe ser intercambiable con $(\lambda x [\dots x \dots])$ en todos los contextos, incluyendo los contextos de creencia, siendo sinónimo de
(P₃) $(\lambda x [\dots x \dots])$ en virtud de la construcción misma del lenguaje, por definición, si decidimos llamar así a este procedimiento" (página 174).

La intercambiabilidad de la que se habla en el pasaje citado (al que nos referiremos como (P₃)) es la intercambiabilidad *salva veritate* de términos sinónimos; y es claro que la sinonimia debe entenderse en este caso como identidad de sentido directo, si es que tenemos el derecho de aplicar aquí las distinciones básicas de la semántica fregeana. Después de decir que se requiere proporcionar una determinación de la sinonimia como parte de la base semántica del lenguaje mencionado, Church agrega: "Esto podría efectuarse directamente, por medio de *reglas de sinonimia* y *reglas de no sinonimia*, o podría hacerse de manera indirecta, por medio de *reglas de sentido*" (p. 175). En relación con esto remite a su artículo "The

⁹ En adelante usaremos a veces la expresión "sinónimos directos" para aligerar la exposición. Y cuando el adjetivo "directo" resulte prescindible hablaremos simplemente de "sinónimos".

¹⁰ Aunque este artículo es posterior al de White, en esta sección no hacemos uso de ningún elemento nuevo de la semántica de Frege-Church. El principio (P₃), mencionado más abajo, es más débil que (P): constituye en rigor un corolario de este último, ya que en la semántica de Frege-Church la denotación es una función del sentido.

Need for Abstract Entities in Semantic Analysis" (incluido en L. M. Copi y J. A. Gould, *Contemporary Readings in Logical Theory*, The Macmillan Company, 1967), donde las reglas de sentido para las expresiones "redondo", "el mundo" y "el mundo es redondo", introducidas como ejemplos ilustrativos, nos dan simplemente sus sentidos directos: "Reglas de sentido: 'redondo' expresa la propiedad redondez [*the property of roundness*]; 'el mundo' expresa el concepto individual del mundo [*the individual concept of the world*]; ¹¹ 'el mundo es redondo' expresa la proposición de que el mundo es redondo" (p. 207).

Es fácil mostrar ahora que la validez de (P_3) , interpretada de este modo, requiere que los términos con el mismo sentido directo sean también sinónimos *en* todos los contextos oblicuos, lo que es incompatible con el supuesto introducido por White para resolver la paradoja del análisis.

Con el objeto de facilitar la exposición, llamaremos "oblicuidad de grado 1" a la determinada por un solo prefijo oblicuante; "oblicuidad de grado 2", a la determinada por dos prefijos oblicuantes distintos o por dos figuraciones del mismo (a condición de que uno de ellos se halle dentro del alcance del otro); y, en general, la oblicuidad de grado n será la determinada por n prefijos oblicuantes o por n figuraciones del mismo prefijo (bajo la misma condición mencionada antes). Así, la oblicuidad de " A " en "Juan cree que... A ..." es de grado 1; pero es de grado 2 en "Pedro cree que Juan cree que... A ...", siempre que "... A ..." no contenga a su vez prefijos oblicuantes. (Quizás esta formulación debiera ampliarse para cubrir los casos en los que un prefijo oblicuante figura vacuamente (o sea sin producir oblicuidad), como el prefijo "el individuo" en "el individuo x ".) ¹²

Es obvio entonces que la identidad de los sentidos directos de " A " y " B " garantiza su intercambiabilidad *salva veritate* en todos los contextos cuya oblicuidad es de grado 1. La hipótesis de que " A " y " B " tienen el mismo sentido directo implica que poseen la misma denotación en

(4) Juan cree que ... A ...

y

(5) Juan cree que ... B ...

En consecuencia, la proposición denotada por "que... A ..." es idéntica a la denotada por "que... B ..."; y como en la concepción de Church una oración de creencia establece una relación entre un individuo y una *propo-*

¹¹ No he hallado una traducción más feliz de esta frase inglesa. Recuérdese que en la terminología de Church se dice que el concepto expresado por un nombre es un concepto *de* el objeto denotado, que en este caso es el mundo.

¹² Por ejemplo, el agregado del prefijo "la proposición" al nombre "que la luna es redonda" no produce una segunda oblicuidad. Cf. T. M. Simpson, "Sobre la eliminación de los contextos oblicuos" (ver referencia en nota 6).

sición (o sea el sentido de una oración aseverativa), es claro que (4) y (5) establecen exactamente la misma relación entre las mismas entidades, por lo cual es imposible que una sea verdadera y la otra falsa.

Pero apenas reiteramos el prefijo "cree que" vemos que la validez de (P_3) requiere que también sean idénticos los sentidos de "A" y "B" en (4) y (5), y no sólo sus sentidos directos. Consideremos:

(6) Pedro cree que Juan cree que... A...

(7) Pedro cree que Juan cree que... B...

Si "A" y "B" poseyeran sentidos diferentes en (4) y (5) (aun cuando tuvieran la misma denotación por denotar allí sus sentidos directos), entonces la proposición denotada por "que Juan cree que ... A..." no sería la misma que la denotada por "que Juan cree que ... B...", de modo que el segundo término de la relación establecida por (6) no sería el mismo que el segundo término de la relación establecida por (7). Simbolicemos con "que p " el complemento gramatical directo de (6), y con "que r " el de (7); resulta entonces que según (6) Pedro cree *que p* , y según (7) Pedro cree *que r* , donde *que p* y *que r* son entidades diferentes. Esto muestra que, si "A" y "B" tuvieran sentidos distintos en (4) y (5), sería lógicamente posible que uno fuera verdadero y el otro falso, lo que está en contradicción con (P_3) .

En el razonamiento anterior nos hemos apoyado en el supuesto intuitivo de que si p y q son dos proposiciones arbitrarias distintas, entonces es lógicamente posible que alguien crea una pero no la otra; en símbolos:

$$(P_4) \quad \begin{array}{l} (x) \ (p) \ (q) \ [(p \neq q) \supset \diamond ((x \text{ cree } p \cdot \neg x \text{ cree } q) \vee \\ (x \text{ cree } q \cdot \neg x \text{ cree } p))] \end{array}$$

Es de notar, sin embargo, que en algunas teorías lógicas de la creencia se incluye un axioma que arroja dudas sobre su validez. Véase, por ejemplo, el principio (R_3) propuesto por N. Rescher en "El problema de una teoría lógica de la creencia" (*Semántica filosófica*, vol. II, p. 401), según el cual si q es una "consecuencia lógica obvia" de p entonces la creencia en p implica lógicamente la creencia en q . Si hay proposiciones p y q tales que la relación de ser una "consecuencia obvia" se cumple en ambas direcciones, tendremos también "equivalencias lógicas obvias" que quitarían validez a (P_4) . No hay aquí espacio suficiente para una discusión detallada del problema; pero me inclino a pensar que el axioma en cuestión es menos afín que (P_4) con el espíritu de la semántica fregeana. Sea como fuere, mostraremos después (sección VIII) que la variación paralela de los sentidos de los sinónimos directos puede derivarse sin el auxilio de (P_4) ; en cuanto a (P_3) , Church ofrece en su artículo sobre isomorfismo intensional un argumento independiente para probar que la violación de (P_3) es imposible.

VII. Este problema se vincula con un célebre ejemplo de B. Mates, presentado como una objeción radical a todo intento de caracterizar la sinonimia de modo tal que satisfaga el criterio de intercambiabilidad *salva veritate* en todos los contextos ("Sinonimia y sustituibilidad", *Semántica filosófica*, vol. II, p. 153). Supongamos que *D* y *D'* son oraciones sinónimas, o, dicho en términos fregeanos, que expresan la misma proposición. Según B. Mates es verdad que

(8) Nadie duda de que todo el que cree que *D*, cree que *D*, pero es falso que

(9) Nadie duda de que todo el que cree que *D*, cree que *D'*.

Contrariamente a Mates, Church sostiene que esto es imposible, basándose en una aplicación del llamado "*test* de la traducción", propuesto originalmente por C. H. Langford. Supongamos, adaptando el ejemplo usado por Church en "Isomorfismo intensional e identidad de creencia", que "catorcena" y "periodo de catorce días" son sinónimos en castellano, e interpretemos *D* y *D'*, respectivamente, como "el séptimo consulado de Mario duró menos de una catorcena" y "el séptimo consulado de Mario duró menos de un periodo de catorce días". De este modo (8) y (9) se transforman respectivamente en:

(8') Nadie duda de que todo el que cree que el séptimo consulado de Mario duró menos de una catorcena cree que el séptimo consulado de Mario duró menos de una catorcena

y

(9') Nadie duda de que todo el que cree que el séptimo consulado de Mario duró menos de una catorcena cree que el séptimo consulado de Mario duró menos de un periodo de catorce días.

Church llama la atención sobre el hecho de que el alemán no posee ninguna palabra que por sí sola constituya una traducción de "catorcena", de manera que las traducciones de (8') y (9') al alemán son exactamente una y la misma oración, que contiene la expresión "Zeitraum von vierzehn Tagen" como traducción alemana tanto de "catorcena" como de "periodo de catorce días" (*Semántica filosófica*, vol. I, p. 180). Debido a ello, la traducción alemana de "Mates duda de que (9') pero no duda de que (8')" es una contradicción formal directa.

El *test* de la traducción se apoya en la suposición usual (pero no demasiado clara)¹³ de que la traducción preserva el significado, de modo que la identidad de las traducciones alemanas de (8') y (9') refleja un hecho relativo a las oraciones castellanas correspondientes: el de que la pretendida diferencia entre los valores veritativos de (8') y (9') es imposible.

¹³ La duda más radical arrojada sobre esta suposición intuitiva se halla expuesta en el capítulo II del libro de W. V. O. Quine, *Word and Object* (MIT Press, Cambridge, Mass., 1960).

VIII. Podemos preguntarnos ahora por qué no aplicar el *test* de la traducción al problemático par (1) - (2). El argumento de Church no depende, en rigor, de ningún hecho empírico relativo al alemán: el hecho señalado por él respecto a la traducción de "catorcena" sólo se usa para ilustrar una mera posibilidad lógica. Podríamos imaginar, por lo tanto, un lenguaje *L* que, como el alemán en relación con "catorcena", no posea una palabra aislada correspondiente a "padre", sino sólo una expresión compleja que constituye la traducción literal de "progenitor masculino". En consecuencia, el resultado de las traducciones de (1) y (2) a *L* será una y la misma oración de *L*. ¿Implicaría esto, contrariamente a la suposición de White, que (1) y (2) son sinónimos en castellano, restableciendo así la paradoja del análisis? En la nota 21 de "Isomorfismo intensional e identidad de creencia", Church dice que

la existencia de más de un lenguaje no es considerada usualmente como un supuesto fundamental para las conclusiones alcanzadas mediante este método. Su función es más bien la de un artificio útil que permite separar los rasgos de un enunciado que son esenciales para su significado, de aquellos que son meramente accidentales, en cuanto dependen de su expresión en un lenguaje particular; *los primeros, pero no los últimos, son invariantes con respecto a la traducción* [las cursivas son nuestras (T. M. S.)].

Vemos, pues, que nuestro imaginario lenguaje *L* puede ser un artificio útil para los mismos fines; y si es verdad que sólo los rasgos esenciales relativos al significado de (1) y (2) son "invariantes con respecto a la traducción", entonces parecería que la supuesta diferencia de significado (1) y (2) es una ilusión causada por los rasgos "meramente accidentales" de estas oraciones en castellano. No estoy sosteniendo que sea realmente así (aunque creo que lo es), sino que esto parece resultar de la aplicación del *test* de la traducción tal como es usado por Church, quien en el ejemplo anterior considera "Zeitraum von vierzehn Tagen" como una traducción correcta de "fortnight" (catorcena).

IX. La sinonimia de (1) y (2) puede derivarse igualmente sin recurrir al *test* de la traducción a otro idioma, con ayuda de (P_3) y (P_4). Si "padre" y "progenitor masculino" tienen el mismo sentido directo, entonces son intercambiables *salva veritate* en todos los contextos, incluyendo los de creencia. En particular, (P_3) nos garantiza que podemos pasar de cualquier oración de la forma:

(10) *X* cree que (1)

a cualquier oración de la forma:

(11) *X* cree que (2),

y viceversa, sin riesgos de alterar el valor veritativo. Pero en (10) y (11) las oraciones (1) y (2) *denotan* respectivamente las proposiciones que

expresan en su uso ordinario. Por (P_4) tales proposiciones deben ser idénticas, pues en caso contrario quedaría abierta la posibilidad de que (10) y (11) tuvieran valores veritativos diferentes.

Por otra parte, el *test* de la traducción permite inferir fácilmente, con ayuda del Principio de Combinación, que los sinónimos directos deben ser también sinónimos *en* todos los contextos oblicuos, para cualquier grado arbitrario de oblicuidad. Según vimos en VI las traducciones de (8') y (9') al alemán son exactamente una y la misma oración alemana, y ésta contiene dos veces la expresión "Zeitraum von vierzen Tagen", mientras que (9') contiene las correspondientes expresiones sinónimas "catorcena" y "periodo de catorce días". Ahora bien, el supuesto básico del *test* de la traducción es que esta última preserva la identidad de sentido, lo cual ocurre, naturalmente, sea cual fuere el grado de oblicuidad de las oraciones castellanas que contienen los términos "catorcena" y "periodo de catorce días". Pero, por el Principio de Combinación, esto implica que los sinónimos directos deben cambiar sus sentidos en forma paralela cuando figuran en contextos de oblicuidad arbitraria.

Finalmente, este resultado hace posible derivar la sinonimia de (1) y (2) de una manera mucho más breve (y absolutamente obvia), pues implica que "padre" y "progenitor masculino" tienen el mismo sentido en (1); luego, por el Principio de Combinación, (1) y (2) son sinónimos.

X. Podría decirse, sin embargo, que la derivación de la sinonimia de (1) y (2) sólo es un hecho perturbador (en el sentido indicado en I) si se admiten de manera no crítica ciertos supuestos discutibles acerca del concepto de análisis y el carácter de la identidad (1); y es importante determinar si esos supuestos son independientes de la semántica de Frege-Church, pues en tal caso la derivación de la sinonimia de (1) y (2) no implicaría *necesariamente*, por sí sola, una objeción a esta última. La reseña de Church ya mencionada en II) contiene una cláusula condicional que merece subrayarse: "Si el análisis expresado por ' $b = ms$ ' no es trivial, los nombres ' b ' y ' ms ' tienen sentidos diferentes, y por lo tanto el remplazo de uno por el otro en una oración puede alterar el sentido (proposición) expresado" (*Semántica filosófica*, p. 132).¹⁴

Pero es posible sostener, sin renunciar por ello a los principios de la semántica de Frege-Church, que la identidad (1) es trivial, en el sentido preciso de que transmite la misma información que (2), y que esto, lejos de ser una paradoja, es un resultado perfectamente natural de la sinonimia de "padre" y "progenitor masculino". Lo que habría que cuestionar

¹⁴ En el texto de Church las letras " b ", " m ", " s " representan respectivamente las palabras inglesas "brother", "male" y "sibling"; la ecuación " $b = ms$ " simboliza el análisis "A brother is a male sibling", que —de acuerdo con Moore— hace referencia a conceptos. Esta referencia se vuelve explícita en (1).

entonces es la noción misma de análisis, y/o la distinción entre *análisis sinonímico* (o trivial) y análisis en algún sentido más fuerte.¹⁵

Apartándonos un poco del marco estricto de la semántica de Frege-Church, hay por lo menos tres enfoques distintos del problema, que denominaremos respectivamente "enfoque 1", "enfoque 2" y "enfoque 3", y que exponemos de manera sumaria:

Enfoque 1:

a) Las expresiones "el concepto padre" y "el concepto progenitor masculino" tienen sentidos diferentes, al igual que "padre" y "progenitor masculino".

b) "El concepto progenitor masculino" expresa un análisis del concepto padre, pero

c) (1) es falso, pues ambos conceptos no son idénticos. Para decirlo con palabras de W. Sellars: "Un concepto no puede ser idéntico al concepto del cual es el análisis".¹⁶ Un análisis no establece una identidad entre conceptos, sino una equivalencia cuya naturaleza debe clarificarse (analizarse).

Enfoque 2:

a) "El concepto padre" y el concepto progenitor masculino" tienen el mismo sentido, al igual que "padre" y "progenitor masculino".

b) "El concepto progenitor masculino" expresa un análisis del concepto padre, pero se trata de un análisis sinonímico ("lexicográfico", o "de diccionario") y no filosófico o conceptual en un sentido fuerte, como el ejemplificado por la definición fregeana de número natural o la definición euclidiana de circunferencia.

c) (1) es una identidad verdadera, y es tan trivial como (2).

Enfoque 3:

a) "El concepto padre" y "el concepto progenitor masculino" tienen sentidos diferentes, al igual que "padre" y "progenitor masculino".

¹⁵ C. H. Langford, por ejemplo, distingue entre el análisis *formal*, que establece una sinonimia, y el análisis *sintético* ("Analysis", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 1 (1964), pp. 117-121).

¹⁶ W. Sellars, "The Paradox of Analysis: a Neo-Fregean Approach" (*Analysis*, vol. 24, núm. 2, 1964, p. 93). Véase también, Quine, *Word and Object*, p. 259: "Sólo la idea de que un análisis pretende establecer una sinonimia pudo engendrar la así llamada paradoja del análisis, que dice lo siguiente: ¿cómo es posible que un análisis correcto sea informativo, si para comprenderlo debemos comprender primero los significados de sus términos y por lo tanto ya sabemos que los términos que iguala son sinónimos?" La noción de análisis filosófico sustentada por Quine, afín a la de Carnap (*Meaning and Necessity*, pp. 7 y ss., se encuentra en el § 53 de *Word and Object*, titulado sugestivamente: "El par ordenado como paradigma filosófico."

b) "El concepto progenitor masculino" expresa un análisis del concepto padre.

c) (1) es una identidad verdadera, pero no trivial, pues transmite una información de carácter lógico que no se halla contenida en (2).¹⁷

No hemos incluido un cuarto enfoque posible, que se obtiene negando simplemente que (1) constituya un análisis, pues se trata de una negación difícil de aceptar, salvo que la noción de análisis se restrinja al análisis no sinónimo. La enumeración anterior sólo tiene el propósito de barajar posibilidades que no serán examinadas aquí.

Formularemos ahora una observación final, a modo de despedida. Consideremos el contexto

(12) El concepto... es un análisis del concepto.

Según (P₈), dos expresiones sinónimas son intercambiables *salva veritate* en todos los contextos, y por lo tanto también en (12). Pero si bien la oración

(13) El concepto progenitor masculino es un análisis del concepto padre

es verdadera, no diríamos lo mismo de

(14) El concepto padre es un análisis del concepto padre,

lo que implica que los sinónimos "padre" y "progenitor masculino" no son intercambiables en (12). La elaboración de este punto queda a cargo del lector.

¹⁷ Si la identidad de sentido se interpreta como "Isomorfismo intensional", entonces el Enfoque 3 corresponde a la posición de Carnap (*Meaning and Necessity*, § 15). Obsérvese que "padre" y "progenitor masculino" expresan el mismo concepto (o "intención", en la terminología de Carnap) pese a no ser intensionalmente isomórficos o sea sinónimos. Una consecuencia de la elucidación de sinonimia en términos de isomorfismo intensional es que una expresión simple no puede ser sinónima de una compleja. Algunos dirán que esto basta para invalidar el análisis de Carnap, pues la existencia de tales sinonimias es un hecho básico del lenguaje.

Cabe agregar una observación sobre el punto c). Carnap dice que (1) transmite "una información útil [...] de naturaleza lógica, no fáctica [...]; en cambio la segunda [o sea (2)] es completamente trivial" (*loc. cit.*, p. 63). Lamentablemente, si bien Carnap se ha ocupado en detalle del concepto de información *empírica*, la idea de información *lógica* o *matemática* es uno de los grandes problemas abiertos de la semántica actual. Cf. J. Hintikka, "Information, Deduction and the a priori" (*Noûs*, vol. iv, 2, 1970, pp. 135-152). Hintikka se refiere a este problema como al "escándalo de la deducción".

Segunda Parte

MÉXICO

X. EL ANÁLISIS FILOSÓFICO EN MÉXICO

ENRIQUE VILLANUEVA

I. ANTECEDENTES

LA SELECCIÓN que ofrecemos de trabajos analíticos en México ilustra una variedad de formas de análisis filosófico. El lector podrá apreciar esas diferencias y pronunciarse en favor de las que le satisfagan. La presente selección solamente recoge los trabajos de los últimos años que caen dentro de la tradición iniciada a principios de este siglo en los países anglosajones. Pero dentro de los antecedentes de análisis filosófico se debe contar también a los filósofos de la época colonial —algunos de cuyos trabajos en lógica publicará el Instituto de Investigaciones Filosóficas próximamente— y los llamados positivistas a finales del siglo anterior y comienzos del presente. Todos ellos emplearon una técnica filosófica que podemos reconocer como analítica aun cuando los temas que les ocuparon y las tesis que defendieron fueran en muchas ocasiones considerablemente diferentes a las preocupaciones filosóficas más recientes.

Los antecedentes inmediatos a la práctica del análisis filosófico en México derivan de la acción de dos filósofos importantes como lo son José Gaos y Eduardo García Máynez. En 1938 llegó a México, junto con otros filósofos e intelectuales españoles, José Gaos. Se había formado con José Ortega y Gasset y había estudiado con Husserl. Gaos enseñó en México continuamente hasta su muerte, ocurrida en 1969, y formó una gran cantidad de discípulos.

El estilo de enseñanza de Gaos se puede considerar analítico porque presentaba —principalmente en sus seminarios de lectura y comentario de los textos de filósofos clásicos o importantes— las cuestiones filosóficas con cuidado y detalle y procedía a reconstruir los argumentos con estricto apego al texto original del filósofo en cuestión. Así, leyó y comentó la *Metafísica* de Aristóteles; las *Meditaciones* de Descartes; la *Crítica de la razón pura* de Kant, etc. De esta suerte, podemos caracterizar el trabajo de Gaos como de análisis histórico. Esto no quiere decir que Gaos no practicara el análisis sistemático. Véanse por ejemplo *De la Filosofía*, *Del Hombre*, etcétera.

Algo similar podemos decir de Eduardo García Máynez. Su obra principalmente en la *Filosofía del Derecho* y dentro de ésta, en la *Lógica Jurídica*, es analítica de acuerdo con cualquier interpretación razonable de este adjetivo aun cuando no caiga dentro de la tradición anglosajona. García Máynez procede presentando la cuestión filosófica; luego menciona y analiza las nociones más plausibles y posteriormente evaluarlas mediante argumentos, para finalmente ofrecer una solución propia al pro-

blema planteado. Esta técnica puede verse, por ejemplo, en su *Teoría de los tres círculos*, que representa una solución al problema de la vigencia y validez del derecho, la cual aparece en su famosa *Introducción al estudio del Derecho* como en su más reciente publicación *Filosofía del Derecho*.

Por otra parte, Eduardo García Máynez había fundado en 1949 el Centro de Estudios Filosóficos en condiciones casi heroicas, esto es, sin presupuesto, con sus propios libros, con un mobiliario exiguo, etc. Más tarde, su valiosa idea recibió el reconocimiento adecuado cuando en 1952 se inauguraron las instalaciones de Ciudad Universitaria y se le concedió al Centro de Estudios Filosóficos el cuarto piso de la Torre de Humanidades. Más tarde, en 1967, el Centro se convirtió en el actual Instituto de Investigaciones Filosóficas con la presente estructura.

Algunos de los discípulos de Gaos pasaron más tarde a formar parte del Instituto. Entre ellos cabe destacar a Adolfo García Díaz, Alejandro Rossi, Fernando Salmerón y Luis Villoro.

2. DESARROLLO

Los dos hechos anteriores, a saber, la técnica de la enseñanza de la filosofía de José Gaos y de Eduardo García Máynez, y la creación del Centro de Estudios Filosóficos, establecieron las condiciones para que se desarrollara el análisis filosófico de origen anglosajón en México. Así, en 1960, Alejandro Rossi fue a Oxford y regresó al año siguiente para enseñar cursos de lógica, filosofía del lenguaje y epistemología, en una forma tal que resultaban completamente nuevos para los estudiantes de filosofía. En esos cursos Rossi expuso las tesis de Frege, Russell, Strawson, Ayer y Austin, principalmente. Fernando Salmerón comenzó a enseñar principalmente problemas de ética y Villoro se ocupó en sucesivos seminarios de Descartes y Kant.

En esos cursos se empezó a formar un conjunto de estudiantes que más tarde llevaron a cabo estudios de posgrado en universidades de Europa y los Estados Unidos. La filosofía de moda en los países anglosajones, en los primeros años de la década de los sesentas, era la conocida como de lenguaje ordinario. Algunas preguntas típicas eran: ¿cómo usamos "conocimiento" en el lenguaje ordinario?, ¿cómo funcionan las descripciones definidas en el lenguaje cotidiano?, etcétera.

En 1965 se crearon por vez primera becas para los estudiantes de licenciatura con el fin de que tuvieran las facilidades de la biblioteca, de tener un supervisor para sus estudios, y de poder llevar a cabo sus tesis de licenciatura en condiciones por demás favorables. Al comienzo las becas fueron pocas, pero al paso de los años su número se incrementó y hoy día las posibilidades son muy amplias.

Un tercer hecho relativo fue la aparición en el año de 1967 de *Crítica*,

Revista Hispanoamericana de Filosofía. Sus fundadores, Alejandro Rossi, Fernando Salmerón y Luis Villoro, expresaron su preferencia por una filosofía clara, argumentativa y con técnicas de investigación y exposición a la altura de la complejidad de los temas fundamentales de la filosofía. La colaboración del filósofo argentino Tomás Moro Simpson fue de la mayor importancia sobre todo en los primeros números.

Hacia tiempo ya que venían apareciendo artículos de tipo analítico en *Diánoia*, Anuario del Instituto de Investigaciones Filosóficas, pero quienes fundaron la revista *Crítica* pensaron en la necesidad de una publicación que tuviera una mayor unidad y mayor periodicidad.

En los primeros años el tema permanente en torno del cual se agruparon las investigaciones, fue el de semántica o lógica filosófica. Los problemas de nombres propios, predicación, descripciones, existencia y significación, pasaron a ocupar el primer plano. Autores como Frege, Russell, Wittgenstein, Quine, Geach y Strawson, resultaron los más favorecidos. Sin embargo, el estilo filosófico preferido no fue el de Carnap ni el de Quine sino el de Austin y Strawson.

No fue sino años después, a partir de 1972, con el regreso de los primeros becarios del extranjero, que las preocupaciones en filosofía de la persona, epistemología, filosofía de la ciencia, filosofía práctica e historia filosófica, aumentaron.

3. ACTUALIDAD

En 1975 *Crítica* reorganizó su Comité de Dirección y su Consejo Editorial, entrando en una feliz colaboración con la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico (SADAF). Desde esa fecha, apareció en forma regular y ha alcanzado 38 números en trece volúmenes. En 1977 comenzaron a aparecer los *Cuadernos de Crítica* que constituyen en principio una serie de traducciones de artículos que se consideran indispensables para comprender la filosofía reciente.

En 1978 se inicia el Seminario de Investigadores, el cual tiene por objeto dar oportunidad tanto a investigadores del Instituto como a profesores y estudiosos de la filosofía de otras instituciones, para que presenten trabajos de las investigaciones que están llevando a cabo y tengan la oportunidad de recibir comentarios que les puedan ayudar a mejorarlos. Este importante seminario resultó una necesidad indispensable para poder poner en práctica la técnica analítica en la investigación filosófica.

Más tarde, en marzo de 1979, se vio la conveniencia de iniciar un círculo de discusiones con los becarios del Instituto —cuyo número había aumentado considerablemente— para que ellos también experimentaran los beneficios de la discusión filosófica. Debido a la calidad de algunos trabajos este círculo pasó a adquirir la categoría de un seminario con ciclos regulares de reunión similares a los del seminario de investigadores.

Finalmente, dentro del apartado de seminarios de investigación, en octubre de 1978 se instituyó el seminario de Filosofía e Historia de la Ciencia, que en principio fue el seminario de epistemología iniciado por el doctor Mario Bunge. Este seminario tiene por objeto incluir dentro de la investigación filosófica los resultados pertinentes del trabajo científico y lograr la necesaria comunicación interdisciplinaria en esta área de trabajo.

Otros seminarios se organizarán en breve, conforme aumenten los egresados del programa de formación. El seminario de Historia de la Filosofía ha comenzado a funcionar regularmente en el año de 1983.

Desde 1978 se vio la conveniencia de dividir, programar y proyectar el trabajo de los investigadores del Instituto en áreas de trabajo que permitieran una colaboración más estrecha entre ellos así como posibles tareas de investigación colectiva e interdisciplinaria. En 1979 el Instituto se dividió, para fines de organización únicamente, en cinco áreas de trabajo, a saber: filosofía de la lógica y del lenguaje; filosofía de la mente y filosofía de las personas; epistemología y filosofía de la ciencia; filosofía práctica e historia de la filosofía. Los investigadores se agruparon en una o varias de estas áreas de acuerdo con sus particulares intereses y desde entonces se ha venido trabajando de esta manera.

En consonancia con esa división del Instituto en áreas, se establecieron tres programas colaterales: El programa de intercambio académico con los principales centros filosóficos del mundo; un ambicioso programa editorial, y finalmente un programa de reestructuración y enriquecimiento de la biblioteca del Instituto.

El programa de intercambio académico comprende tanto el envío de investigadores y becarios a los principales centros filosóficos del mundo como la invitación de filósofos destacados al Instituto para ofrecer cursos y conferencias. Dentro de este mismo programa, desde el año de 1980 se inició un evento anual que es el Simposio Internacional de Filosofía en el cual cada año, durante una semana, se llevan a cabo mesas de discusión con trabajos originales entre los miembros del Instituto y los filósofos de otros países.

Desde 1979 se inició un ambicioso programa editorial que consiste en la producción y traducción de obras de filosofía, en la iniciación de nuevas colecciones y en el aumento de las que ya existen. La colección *Cuadernos de Crítica* está siendo incrementada considerablemente y se prevén ampliaciones en diferentes rubros. Finalmente, desde 1979 se puso en práctica un programa de reestructuración e incremento de la biblioteca del Instituto y de su sección hemerográfica. Cuando se termine este programa, la biblioteca del Instituto contará con los clásicos de la filosofía en sus idiomas originales con todos los estudios importantes acerca de ello y con lo más sobresaliente de la producción mundial en filosofía. Asimismo, toda la información estará depositada en la micro-computadora del Instituto.

4. PERSPECTIVAS

México, como en general los países de habla española y portuguesa, carece en gran parte de tradición filosófica. Baste comprobar que no hay ningún clásico de la filosofía que haya escrito en español. Todo el vocabulario técnico de la filosofía que se renueva constantemente está acuñado en otras lenguas.

Lo anterior, aunado a otros hechos histórico-sociales, nos vuelve vulnerables a las modas intelectuales y entre ellas a lamentables caricaturas de modas filosóficas. Existe el peligro de que el análisis filosófico degenera en una más de estas modas.

Es importante señalar el sentido en el que el análisis filosófico puede ayudar a nutrir y desarrollar la filosofía en México y sobre todo el sentido en el cual aunque pase de moda puede dejar una herencia filosófica definitiva: los criterios de precisión y claridad que alimentan y subyacen al movimiento analítico constituyen una importante vía de acceso a la problemática filosófica occidental. Los filósofos de habla española pueden remediar en esta forma la carencia histórica que padecen y podrán apropiarse de esa problemática fundamental, es decir, de las tesis, de los argumentos y de una técnica fecunda para comprenderlos y aportar los pensamientos propios.

Tenemos que enfrentar la necesidad de introducir las grandes corrientes del pensamiento filosófico occidental a fin de poder tener el instrumental apropiado para pensar los problemas de la naturaleza y de la vida humana. No sería un logro menor, dentro de todo lo que hay que hacer, el de poder rescatar lo valioso que hay en el pensamiento de los pueblos que habitaron nuestro país antes de la Conquista, así como lo que aportó el pensamiento de la época de la Colonia.

En México y en el Instituto de Investigaciones Filosóficas muchos pensamos que esta necesidad de comprender los problemas filosóficos —de apropiarnos de las tesis, argumentos, razones que constituyen la filosofía— queda mejor servida si seguimos —al menos por ahora— los cánones de la llamada “filosofía analítica” originada en nuestra época en los países anglosajones.

Empero tenemos inquietudes que tocan otro aspecto, a saber, extrañamos muchos de los temas que la filosofía continental ha vuelto clásicos (en especial la filosofía alemana). Sin embargo, empiezan a aparecer signos promisorios en este sentido.

La selección que aparece aquí toca muchos temas. Podemos agruparlos así: los artículos de Robles y Rossi son de lógica filosófica; los de Villoro, Margáin y Otero, de epistemología; el de Moulines, de filosofía de la ciencia; los de Salmerón, Vernengo y Esquivel, de filosofía moral, y el del que esto escribe, de filosofía de la mente.

ENRIQUE VILLANUEVA

XI. ASESINATO POLÍTICO Y TIRANICIDIO*

JAVIER ESQUIVEL

EL ASESINATO político es un fenómeno social muy antiguo y también muy común. En las últimas décadas parece haberse multiplicado: es frecuente encontrar en los diarios noticias acerca de nuevos casos en muchas partes del mundo. En este trabajo trataré de caracterizar el fenómeno, distinguiéndolo de otros similares, así como de ofrecer algunas consideraciones acerca de su posible justificación moral.

En la literatura reciente¹ se han propuesto varias definiciones de "asesinato político". Casi todas coinciden en que se trata de un acto por el cual se mata intencionalmente a una figura política por razones políticas y de una manera ilegal. Que sea un acto intencional parece obvio, pues de otro modo no sería un asesinato. Se habla de una figura política y no de un gobernante porque en ciertos casos la víctima es un posible gobernante (candidato), o ha dejado de ser autoridad aunque conserva un gran poder político, etc. Incluir las razones políticas elimina todos los homicidios que pierden su carácter de asesinatos políticos por obedecer únicamente a motivaciones personales o religiosas.² Por último, la nota de ilegalidad es necesaria en vista de que su ausencia convierte al acto en una mera ejecución legal ordenada por un tribunal competente.

Las propiedades anteriores requieren algunos comentarios que permitirán distinguir las especies del asesinato político de otros fenómenos afines. En primer lugar, según la calidad de la víctima, se habla de regicidio cuando es un monarca y de tiranicidio cuando es un tirano. Este último caso, por lo que diré después, será objeto de un examen más cuidadoso.

La nota de la ilegalidad plantea por lo menos dos problemas. El primero es el fenómeno, tan común, de los pseudoprocesos por los cuales un gobierno liquida a sus adversarios. Sin entrar en más detalles puede señalarse que, de no existir ciertas formalidades esenciales, las pretendidas ejecuciones no serían sino vulgares asesinatos disfrazados por procedimientos que de legales únicamente tendrían la apariencia. El segundo problema es el de los llamados asesinatos "diplomáticos". Con una frecuencia que dista

* Este trabajo se vio beneficiado en gran medida por la crítica que le hizo Mark Platts a la primera versión. Apareció en *Crítica*, vol. xi, núm. 33 (1979).

¹ Véase la colección de ensayos *Assassination*, editada por Harold M. Zellner, Schenkman, Massachusetts, 1974, que contiene trabajos de J. Rachels, A. Danto, Kai Nielsen, Héctor-Neri Castañeda, Lackey y otros. Reseñé este libro en *Crítica*, vol. x, núm. 30, diciembre de 1978, pp. 89-93.

² Digo "únicamente" porque existen casos de motivaciones mixtas.

mucho de ser reciente, los gobiernos se han valido de este método para eliminar oponentes extranjeros.⁸ Puede muy bien entonces darse el caso de que, conforme al sistema jurídico dentro del cual se ordena, el acto sea legal, pero que sea ilegal de acuerdo con el sistema en el que se ejecuta, generalmente el país de la víctima.

El esquema anterior permite también diferenciar el asesinato político de otros fenómenos políticos afines, en particular el terrorismo, la revolución y la guerra. La diferencia más notoria es, quizás, el número de víctimas, dado el carácter sistemático de las acciones homicidas. En el terrorismo se presenta también la ilegalidad, pero las víctimas no son siempre figuras políticas y, cuando lo son, el carácter sistemático de la acción es el que la convierte en acto terrorista. Muchas veces se cree que asesinar a personas que no tienen en sí mayor importancia política puede ser políticamente relevante, sea por lo que representan o simbolizan, o simplemente por propiciar una atmósfera que se considera conveniente. La revolución produce la muerte de muchos individuos con el propósito inmediato de transformar las estructuras de un país. Por lo general constituye en sus inicios una acción ilegal, pero su éxito le asegura, por definición, una legitimación inmediata. Sus víctimas no son, en su mayoría, sujetos políticamente importantes, aunque sí nacionales. En la guerra, cuando es de tipo internacional, las acciones homicidas van dirigidas contra los soldados y los habitantes de otros países. Por supuesto que también aquí se pueden separar las guerras legítimas de las ilegítimas y, sobre todo, las justas de las injustas. Su carácter político es evidente si recordamos la célebre expresión de von Clausewitz: "La guerra no es sino la continuación de la política por otros medios".

En resumen, el asesinato político es un asesinato por constituir la privación ilegítima de la vida y es político tanto por las razones que llevan a él como por la investidura de la víctima. Aunque hasta ahora se ha usado el término "político" sin mayores aclaraciones, conviene advertir que, como muchos otros términos, no puede ser definido mediante condiciones necesarias y suficientes. Lo entenderé diciendo que un acto es "político" cuando tiene como propósito directo la adquisición, la extensión o el sostenimiento del poder político.

Es indiscutible que las acciones que causan deliberadamente la muerte de un ser humano necesitan una justificación para no ser condenadas, y que a partir de esa justificación podemos no sólo evaluar, sino también

⁸ Para no dar sino un ejemplo contemporáneo, señalamos que, según el periodista Daniel Schorr, desde 1960 la CIA ha estado involucrada, en grados diferentes, en por lo menos 8 complots contra líderes extranjeros (Lumumba, Trujillo, Ngo Dinh Diem, general René Schneider, Salvador Allende, F. Duvalier, Sukarno y, sobre todo, Fidel Castro). Aunque ninguno fue asesinado directamente por esta agencia, Schorr dice que no fue "forwant of trying" (*The New York Review of Books*, 13 de octubre de 1977, pp. 14-22). Esto no quiere decir que otros países no lo hayan intentado; lo que falta es la información sobre esta clase de actos.

guiar la conducta. En todos los fenómenos de que hemos venido hablando se produce la muerte intencional de uno o más semejantes y por tanto cabe, al menos en teoría, plantear su posible justificación. Por otro lado, este asunto es a su vez parte de un problema ético más general: el uso de la violencia y la justificación de la misma. En este estudio he preferido por varias razones concentrar la atención en el tiranicidio. Parece que, *prima facie*, ofrece más visos de justificación que los otros tipos de asesinato político. Ha sido, además, tema de una larga y honorable tradición filosófica.⁴ Por último, es notorio que se adapta mejor al modelo de justificación que emplearé.

¿Qué es exactamente "justificar una conducta"? Para quienes se han ocupado de la justificación del asesinato político en general, no siempre resulta claro si la acción justificada es buena y digna de elogio o moralmente neutra, o si la justificación se parece a una excusa absolutoria o a la actitud encerrada en ¿quién tira la primera piedra? Desde hace tiempo algunos filósofos han llamado la atención sobre la conexión existente entre justificación y explicación, y al aceptar para la segunda el modelo nomológico-deductivo han sostenido que el procedimiento adecuado en la primera es buscar las reglas bajo las cuales pueda subsumirse el acto. Tratándose de la justificación moral se da también por supuesto que la moralidad consiste, única o predominantemente, en un sistema de reglas, normas o principios. De este modo parece que una acción originalmente prohibida quedaría justificada si se logran señalar las circunstancias que autoricen a deducirla de una regla más específica que la permita (o incluso la ordene).

En la tradición de la filosofía del derecho se ha sostenido que frente a ese procedimiento, propio de las ciencias exactas, el adecuado para resolver los problemas jurídicos es el denominado tema, u orientado al problema. Se citan en apoyo de esta doctrina a Aristóteles, Cicerón y Vico, entre otros.⁵ No es mi propósito entrar ahora a discutir el asunto, pero sí parecería que, en la medida en que los filósofos de la moral abandonasen la tesis de que la moralidad es exclusivamente una cuestión de reglas, tendrían que recurrir a otro modelo de justificación. Sin tomar partido en esta controversia, presentaré algunas reflexiones y argumentos para justificar el tiranicidio, entre las cuales están las respectivas caracterizaciones del tiranida y de su víctima, haciendo especial hincapié en la psicología moral del primero, así como un análisis de los argumentos tradicionales presentados a su favor y en su contra. Si a partir de esto es posible construir

Para la historia de la doctrina del tiranicidio y de los argumentos a favor y en contra de su justificación puede verse el excelente libro *Against the Tyrant. The Tradition and Theory of Tyrannicide*, de Oscar Jászi y John B. Lewis, The Free Press, Glencoe, Illinois, 1957. He usado este texto a lo largo del artículo.

⁵ Theodor Viehweg, *Topik und Jurisprudenz*, C. H. Beck Verlag, Munich, 1963. Hay traducción en español, *Tópica y Jurisprudencia*, por L. Díez Picazo, Taurus, Madrid, 1964.

además una justificación con base en principios y reglas, es algo que queda abierto.

En lo que sigue se dará no una definición de la tiranía, sino una caracterización o descripción del tirano, subrayando los rasgos morales, ya que, como se ha dicho, el concepto es moral más que jurídico-político.⁶ En el pensamiento tradicional se distinguía entre el tirano por origen o usurpador y el tirano por ejercicio que gobernaba, no en busca del interés público, sino de su propio provecho.⁷ Lo que interesa más es esto último, dado que un gobernante *de facto* puede quizá llegar a legitimarse mediante un correcto ejercicio, además de que el buen gobierno hace muy poco viable la justificación del tiranicidio. En la segunda clase de tiranía, esta ignorancia del bien común va acompañada de una negación radical de los derechos humanos, en particular de las libertades de palabra y asociación, por lo que la expresión de ideas contrarias y la organización de fuerzas populares se vuelven casi imposibles. Al mismo tiempo, tampoco existen los recursos legales para combatir dichos males. Desde el punto de vista jurídico, se trata de un gobierno personal sin límites legales.

Su apoyo lo recibe de una casta militar burocrática y policiaca que practica técnicas tales como las aventuras diplomáticas riesgosas y las guerras de conquista; la edificación de obras públicas suntuosas (Aristóteles habla de las pirámides de Egipto) y el espionaje, la tortura y el terror sobre los disidentes. Estos grupos son necesarios al tirano porque la fuerza y el engaño no bastan. A su vez, reciben del tirano jugosas recompensas que les permiten el lujo y la ostentación. Aunque lo anterior los asemeja a los dictadores, sobre todo en la ausencia de límites jurídicos de un gobierno personal, el tirano es un hombre malo y cruel que se basa en la corrupción moral (miedo, engaño, soborno y crimen) y cuyo gobierno carece de contenido moral.⁸ Si se quiere buscar una encarnación típica, sin duda Hitler sería uno de los candidatos más viables.

Estrictamente hablando, cualquiera que asesine a un tirano es un tiranicida. La imagen que me propongo dibujar es la del tiranicida como un asesino político que, *prima facie*, parece justificable moralmente. Desde la antigüedad clásica se dijo que merecían honores⁹ y se les vio como ciudadanos honorables, como realizadores de "un acto de virtud notable" (Plutarco) con el que noblemente protegían los valores de la comunidad, los valores aceptados por la mayoría, en especial la libertad. Se consideraba, pues, que actuaban a nombre y en favor de la comunidad, con cuyos sufrimientos, tradición y cultura estaban en contacto. Al desear el tirani-

⁶ *Op. cit.* en nota 4, p. 89.

⁷ Aristóteles, *Política*, V. 8, 1311 a. Para una caracterización del tirano y de la tiranía, véase también *Ibid.*, V. 9, 1313 a y b, y Platón, *La República*, libros viii y ix.

⁸ *Op. cit.* nota 4, p. 209.

⁹ Harmodio y Aristogitón fueron honrados en Atenas por intentar matar a los tiranos Hiparco e Hipias en 514 a. C. Piénsese también en el caso de Bruto, el asesino de César.

cida el bien de la comunidad, en particular la restauración de los valores atacados por el tirano, la ambición, la venganza, el rencor y otros móviles personales no son dominantes en él. Por estar consciente de las abrumadoras posibilidades que tiene de morir, es un hombre valiente que, en este sentido, tiene también la convicción del mártir.¹⁰

Por otro lado está frente a un dilema moral: sabe que no debe matar, que es un acto malo; pero también que en sus manos está quizá la salvación de la comunidad y de valores morales y de otro tipo. Sabe también que arriesga no sólo su vida, sino la de muchos otros. Aun si tiene éxito y sobrevive sentirá *pena* o *pesadumbre*, no sólo en el sentido de que "hubiera sido mucho mejor que las cosas hubiesen sido de otra forma y no hubiera tenido que actuar como lo hice", esto es, no sólo a causa del contexto en el cual su acción fue la mejor opción, sino en sentido más directo. Quitarle la vida a otra persona —cualquiera que sea su valor moral— es siempre una acción horrible. El sentimiento de un hombre moralmente bueno en esta situación tiene que ser de dolor por el acto que hizo. Sin este tipo de *pesadumbre* es difícil justificar su conducta. Es claro, por lo demás, que esto no implica el *arrepentimiento* como deseo de haber actuado de otra manera.¹¹

En esas circunstancias, se ha dicho, el individuo no puede eliminar la conciencia. La conciencia no es sólo la inteligencia de quien calcula las consecuencias (como opuesto al "inconsciente"); es también el conocimiento moral compartido de que habla Walzer.¹² Sin embargo, en lo más profundo está el demonio de Sócrates, la voz interior de Gandhi, cuyas fuentes son también las emociones y sentimientos: la compasión, la simpatía, el amor. En ese fenómeno moral poco explorado se encuentran también graves peligros: las racionalizaciones a favor de motivos inconscientes, la ilusión y, en una palabra, el autoengaño. Esta distorsión de la conciencia es clarísima en el caso del fanático.

La historia de la filosofía moral presenta numerosos casos de defensa del tiranicidio. Las primeras argumentaciones sistemáticas se deben al pensamiento escolástico (Aquino, Gerson, Suárez y Mariana sobre todo). También hubo escritos célebres de los humanistas del siglo xvi, entre los que destacan *De Jure Regni apud Scotos* de George Buchanan, publicado en

¹⁰ A este respecto conviene recordar las palabras que dijera Mazzini al hablar con un joven que pensaba asesinar a Carlos Alberto, rey del Piamonte: "...para cumplir esa misión deberás sentirte libre de todo sentimiento de venganza barata... sentirte capaz, una vez cumplida la misión, de cruzar las manos sobre el pecho y entregarte como víctima". Véase *op. cit.*, nota 4, cap. xi.

¹¹ La distinción entre *pesadumbre* (*remorse*) y *arrepentimiento* (*regret*) aparece en B. Williams como clave para entender los dilemas morales.

¹² M. Walzer, "The Obligation to Disobey" en *Revolution and the Rule of Law*, ed. por Edward Kent, Prentice Hall, 1971, p. 113.

1568, y el anónimo *Vindiciae contra Tyrannos* de 1579, los cuales compartieron el honor de ser quemados públicamente en la Universidad de Oxford en 1683.¹³ Después de mediados del siglo XVII poco se añadió a la doctrina del tiranicidio. Por una parte el tirano pasó a ser concebido como un sistema de instituciones, como una clase gobernante, una fuerza social impersonal. Por otra, surgieron los mecanismos de control constitucional como preventivos del poder injusto y arbitrario. En este contexto se pensó que la muerte del tirano no cambiaría nada. Es verdad que, en los países en que subsistió el absolutismo, la teoría y sobre todo la práctica del tiranicidio continuaron, pero no fue sino hasta épocas más recientes cuando casos como el de Hitler revivieron el interés en la cuestión.

Cabe aclarar que muchas de las obras mencionadas recibieron interpretaciones erróneas por razones religiosas. Por ejemplo, durante las guerras entre católicos y protestantes se pensó que si un monarca no creía en la "verdadera" religión, esto lo convertía en tirano. Igualmente se conocen innumerables casos de asesinatos de gobernantes cometidos por razones políticas e ideológicas, en nombre de la república, del nacionalismo o de la lucha de clases. Creemos que la única justificación válida que puede ofrecerse de esos actos tiene que incluir términos morales, y a ello vamos a dedicar ahora nuestra atención.

Al analizar los argumentos a favor del tiranicidio pueden distinguirse dos líneas principales. Unos han tratado de asemejarlo a casos aparentemente claros de conductas justificables, mientras que otros han optado por señalar un conjunto de condiciones en que tal acto es justificable. Después de examinar ambas posiciones presentaré las ideas que, en mi opinión, constituyen el núcleo de la justificación moral del tiranicidio.

Entre las acciones justificables a las cuales se ha asimilado el asesinato del tirano están el castigo, la guerra, la legítima defensa y la defensa de la vida ajena. La menos plausible es la analogía con la guerra. En Buchanan, por ejemplo, se encuentra el siguiente razonamiento: como el tirano es enemigo del pueblo y la guerra al enemigo es justa, entonces la guerra contra el tirano es justa. La primera observación es que la segunda premisa resulta dudosa, si no es que falsa. Además, el aceptarla sólo nos remitiría a la ulterior búsqueda de las condiciones en que la guerra es justa. Por último, saltan a la vista las diferencias entre una acción individual y una colectiva. En todo caso, hay aquí una mayor cercanía al fenómeno de la resistencia activa del pueblo contra el gobernante. Tampoco parece fructífera la comparación con la legítima defensa, ya que los tiranicidas han actuado, por lo general, más bien en defensa de otros, o de sí mismos, que en estricta defensa propia.

Los candidatos más viables son entonces el castigo y la defensa de los demás. El primero conduce directamente a la polémica tradicional acerca

¹³ Véase *op. cit.* en nota 4, p. 64.

de la justificación del castigo entre las teorías consecuencialistas, cuyo exponente más conocido es el utilitarismo, y las teorías retribucionistas. En tal punto, esta línea se une con la de quienes señalan un conjunto de condiciones para justificar el acto. Naturalmente que éstas variarán, siendo posible encontrar autores que limitan sus condiciones a los requerimientos de una u otra teoría, frente a otros que construyen teorías híbridas que se reflejan en las condiciones exigidas, como se verá después. La mayor dificultad que ofrece la analogía con el castigo es que el tiranicida actúa al margen de la ley y de los procedimientos que ésta establece para sancionar. Lo que las teorías tradicionales buscan justificar es el castigo como una institución, no meramente como un acto particular. En este sentido el tiranicidio no es una institución, y su autor carece de facultades para imponer el castigo. Es más bien el caso de quien no sólo se estaría haciendo justicia "por su propia mano", sino haciéndola para los demás.

La defensa de los demás es, con mucho, el caso más parecido al tiranicidio. En ambos el móvil dominante es defender a otros de un ataque injustificado, en circunstancias en que no parece haber otro recurso a la mano. En ambos el defensor se comporta con altruismo, ya que pone en peligro su propia vida. Ciertamente que también existen diferencias. Entre las menores está que generalmente el tiranicidio no se considera en los sistemas jurídicos (aunque sí en las teorías políticas) algo permisible o justificable.

Por razones circunstanciales, en el tiranicidio suele haber más tiempo para deliberar; los ataques a terceros son casi siempre imprevistos. En conexión con esto está el hecho de que en el tiranicidio casi nunca somos los únicos que podemos intervenir, lo cual ocurre con frecuencia en la defensa de terceros. Por esto mismo la responsabilidad aquí es mayor, pudiendo hablarse de una cierta exigencia u obligación de defender a los demás, vinculada con un merecido reproche a quien dejó de prestarla. En el tiranicidio no es común este grado de responsabilidad, razón por la cual hay mayor medida de nobleza y de sacrificio. Es por eso por lo que desde la antigüedad se le llamó un acto noble, implicando la idea de que se actuaba en defensa de la vida y la libertad de quienes no podían hacerlo por sí mismos. Esta conjetura se fortalece si se piensa que, no sólo en la antigüedad, sino en el caso de los atentados contra Hitler, las clases superiores de aristócratas, nobles y patricios, fueron las que con más frecuencia recurrieron a esta medida.

Una última diferencia es que, en el caso típico, el número de los defendidos es mayor en el tiranicidio: se trata de la comunidad o de buena parte de ella. Precisamente esta diferencia conduce a un caso frontera: asesinar a un gobernante enloquecido que intentara detonar un arsenal atómico sería una defensa de los otros muy parecida a un tiranicidio. (Volveré a este caso más adelante.)

Una vez aclarado que el tiranicidio se asemeja ante todo a la defensa de los demás, conviene, para continuar con su justificación, ver las formas

como ésta se ha hecho. Al pasar revista a las condiciones exigidas por algunos filósofos analíticos contemporáneos,¹⁴ se advierte que no hacen sino repetir lo que ya habían señalado los teólogos y moralistas medievales. Nadie, por ejemplo, señala alguna condición adicional a las apuntadas por Gerson.¹⁵ Éstas son, formuladas en la terminología actual, las siguientes: 1) que el acto se haga por motivos moralmente buenos; 2) que tenga buenos resultados; 3) que el autor tenga buenas razones para creer en el éxito; 4) que no exista una mejor alternativa, esto es, que sea un último recurso; 5) que los actos de la víctima sean gravemente incompatibles con el bien común, esto es, que se trate de un tirano, y 6) que se utilice el medio menos doloroso y más rápido posible. Es verdad que de las formulaciones recientes algunas hacen más hincapié en los resultados, seguramente bajo la influencia del utilitarismo, aunque casi ninguna niega la necesidad de los motivos moralmente buenos. De todas maneras el resultado es casi siempre una teoría híbrida: un poco de motivos y un poco de consecuencias y un poco de retribución. Aquí convendrá nuevamente recurrir a la analogía con el castigo y a las teorías que lo justifican.

Como se dijo antes, dos tesis se han disputado, al menos desde la época de Protágoras, la justificación del castigo. Los retribucionistas mantienen que el castigo sólo puede imponerse como respuesta a delitos por los cuales el sujeto es responsable, y que debe ser adecuado al crimen. Es decir, sólo puede castigarse a quien lo merece, y se merece castigo por ser culpable. Los consecuencialistas afirman que el castigo está justificado sólo por sus consecuencias, entre las cuales destacan sus efectos disuasivos, el aislamiento preventivo de los criminales, la reforma de los mismos y la satisfacción de los deseos de venganza de la sociedad. En otras palabras, únicamente las consecuencias valiosas pueden justificar el castigo.¹⁶ El consecuencialismo—en particular su versión más popular, el utilitarismo—ha sido objeto recientemente de muy graves objeciones por parte de Bernard Williams,¹⁷ las cuales permiten rechazar la tesis de que los actos—castigo o tiranicidio—sólo pueden justificarse por sus consecuencias. Sin embargo, es tentador creer que los resultados no son irrelevantes. Si no hay esperanzas de

¹⁴ Véase nota 1.

¹⁵ Véase *op. cit.*, nota 4, pp. 29 y 30.

¹⁶ Con relación a la discusión entre ambas teorías véase Rabossi, "Sobre la justificación moral de las acciones. El tema del castigo", *Crítica*, vol. iv, núm. 10, enero de 1970, y su libro *La justificación moral del castigo*, Editorial Astrea, Buenos Aires, 1976. También *Punishment and Human Rights*, ed. por Milton Goldinger, Schenkman, Massachusetts, 1974. Estos últimos se reseñaron en *Crítica*, vol. x, núm. 30, pp. 98 y 99, vol. xi, núm. 31, pp. 125-128. Más recientemente aparecieron tres artículos sobre el retribucionismo—de H. A. Bedau, R. Wasserstrom y A. von Hirsch—en *The Journal of Philosophy*, vol. lxxv, núm. 11, noviembre de 1978, los cuales constituyen ponencias leídas en la reunión de la American Philosophical Association en Washington, diciembre de 1978.

¹⁷ J. J. C. Smart y B. Williams, *Utilitarianism For & Against*, Cambridge University Press, 1973.

mejorar la situación, el tiranicidio será un acto desesperado, puramente simbólico y, por tanto, carente de justificación.

Aquí nuevamente puede servir la analogía con el castigo. Es imaginable un caso en que alguien merezca ser castigado, aunque las consecuencias muestren que otros valores se verán vulnerados. Conviene entonces distinguir entre la justicia del castigo y la cuestión de si debe aplicarse. Sólo si la justicia es el supremo valor social se seguiría que el castigo justo tiene que imponerse siempre. Si en algunas circunstancias otros valores resultan superiores, es posible decir: "Es el castigo justo, pero no lo impongas." En este sentido las consecuencias pueden ser tomadas en cuenta.

Teniendo presentes estas observaciones, recuérdense las condiciones señaladas al tratar de justificar el tiranicidio y la idea de que la analogía adecuada es con la defensa de los demás. Respecto a lo primero —existencia de motivos moralmente buenos—, parece haber pocas dudas de que sea necesario para justificar el acto y a su autor (algo que sería menos claro en el caso del castigo). La segunda, por lo que se señaló antes, no puede ser una condición necesaria, lo cual resulta todavía más claro si la analogía es con la defensa. Parece simplemente absurdo vincular la justificación de quien arriesga su vida por detener al atacante de una persona indefensa, con el éxito de su empresa. Empero, existe aquí una diferencia con el tiranicidio, y ésta se muestra en relación con la tercera condición: que el autor tenga buenas razones para creer en el éxito.

Para la mejor comprensión de la razonabilidad del acto, conviene tener presentes algunas ideas subrayadas por Karl Britton.¹⁸ Las decisiones prácticas en general, y las morales en particular, no se toman en condiciones ideales: el tiempo limitado y las circunstancias se dan con total independencia de nuestros deseos. En estas condiciones no siempre hay oportunidad de corregir los errores y las pruebas han de evaluarse mediante observación y reflexión hechas con límites de tiempo. A diferencia de las decisiones teóricas, en las prácticas la noción de conducta razonable supone ciertas restricciones en las estimaciones que pueden hacerse respecto a *cuándo* actuar y *cómo* prever las consecuencias. En una situación inesperada de emergencia, como la de un ataque a la vida o los bienes de un semejante, el defensor no puede reflexionar sobre el éxito de sus actos. Aquí la analogía con el tiranicidio no es tan estrecha. En éste, por lo general se dispone de más tiempo y de circunstancias más adecuadas a la reflexión y a la evaluación. Parece entonces razonable exigir que se tengan buenas razones para creer que el tiranicidio tendrá buenas consecuencias. De este modo, las consecuencias entran en la justificación. Las condiciones, 4), inexistencia de una mejor alternativa, y 6), usar el medio menos doloroso, no parecen presentar serias complicaciones. Dentro del marco general de las decisiones prácticas y morales, las condiciones 3) y 4), que exigen re-

¹⁸ K. Britton, *Philosophy and the Meaning of Life*, Cambridge University Press, 1969.

flexiones juiciosas, estaban contempladas en el sano consejo que daba Mariana a los tiranicidas potenciales: el individuo debe consultar previamente a los hombres "serios y entendidos". Por lo demás, 4) y 6) se relacionan con principios bastante firmes de la moralidad: el alto valor de la vida humana y la maldad implícita en causar daño innecesario.

La condición 5) conectaba el asesinato político con el tiranicidio al exigir que la víctima fuera responsable de graves crímenes en contra de sus súbditos, en especial contra los derechos a la vida, la libertad, la igualdad. Sus expectativas por un bienestar colectivo, a las que parece referirse la expresión "bien común", son menos relevantes. Un gobernante malo es distinto de un mal gobernante. El primero es el que es un tirano. Esta condición revela mayor semejanza con el castigo que con la defensa de los demás. En efecto, en aquél la culpabilidad previa es una condición necesaria, y tan fuerte que el ejemplo favorito contra el consecuencialismo es que el castigo de un inocente, aunque tuviera magníficas consecuencias, no podría justificarse jamás. En la defensa de los demás basta con tener claras pruebas de que se intenta atacar a un tercero y no es necesario, ni relevante, que el atacante haya cometido acciones malignas en el pasado. Todo esto es correcto, pero los casos paradigmáticos de tiranicidio son una reacción contra acciones sistemáticas de un gobernante malo, y son los casos de que me ocupo en este trabajo.¹⁰ El caso, visto anteriormente, del asesinato del gobernante enloquecido, es plenamente justificable, pero no es propiamente un tiranicidio, sino un caso de legítima defensa. El tiranicidio justificable sería aquel que presentara las características descritas anteriormente y satisficiera las condiciones apuntadas.

¹⁰ No me ocupo aquí de la tesis marxista según la cual tales actos no pueden cambiar la historia, y por tanto no producen buenas consecuencias. Ella depende de una interpretación de la historia contra la que se han ofrecido argumentos convincentes. Véase *op. cit.*, nota 1, los artículos de Nielsen y Lackey.

XII. VALIDEZ, INFERENCIA E IMPLICATURAS¹

HUGO MARGÁIN

LA IDEA general [de este trabajo] es que deben separarse tres disciplinas, correspondientes a tres materias diferentes aunque relacionadas. La que se ocupe de la estructura lógica de los lenguajes naturales, la que postule y explique las llamadas implicaciones conversacionales y la que nos diga qué clase de fenómeno es la inferencia, cuando por "inferencia" entendemos "cambio racional de creencias".

[I.] Apéndice de Simpson

Strawson había objetado la validez de $P / \therefore P \text{ o } Q$ porque, decía, la disyunción indica un estado de duda en el que el razonador no se encontraba al creer P . Simpson² admite que una disyunción suele expresar un estado de incertidumbre en el hablante, pero piensa acertadamente que este asunto no afecta la validez del argumento.³ Para mostrar que, efectivamente, la disyunción expresa duda, Simpson ofrece el ejemplo de un empleado de aviación que nos informa: "el avión saldrá el lunes o el martes". Al hacerlo, el empleado expresa duda porque si hubiera sabido que el avión salía el martes, lo habría afirmado directamente: eligió la disyunción porque no sabía. Más adelante veremos que esta descripción apunta a la solución del problema. Desgraciadamente, Simpson no se detiene a considerarla y propone una explicación diferente. Si observamos el uso corriente de la disyunción castellana, nos dice, veremos que la oración disyuntiva resulta psicológicamente extraña en el contexto del empleado de aviación. Si nos enteramos que el empleado ya sabía que el avión salía el martes, agrega, y en esto no se equivoca, "nos sentiremos parcialmente engañados". Así, nos dirá Simpson, el esquema de argumento que discute Strawson "se presenta como psicológicamente dudoso: ¿quién, en efecto, razonaría diciendo ' P , por lo tanto, $P \vee Q$ '?"

¹ La presente es una selección preparada por el profesor Mark Platts, de los artículos publicados originalmente en *Crítica*, vol. VIII, núms. 23 y 24 (1976), pp. 63-97 y 3-49.

² En un nuevo apéndice de *Formas lógicas, realidad y significado*.

³ Para facilitar la presentación corregí el esquema que discute Simpson al poner la disyuntiva castellana "o" en lugar de la conectiva veritativo-funcional "v". Strawson no objeta la validez de una regla de adición lógica en el lenguaje formal, sino la validez de una regla semejante con respecto a la disyuntiva inglesa, que para nuestros propósitos puede considerarse equivalente a la española. Al hacer esta maniobra involuntaria, Simpson se oculta a sí mismo la naturaleza del problema planteado que, como veremos, concierne a la traducción de "o" por "v".

El argumento es, sin embargo, válido. "El criterio mínimo para la validez de un esquema de inferencia es [...] que no posea ningún caso de sustitución con premisas verdaderas y conclusión falsa; y basta una mirada a las correspondientes tablas veritativas para comprobar que este esquema lo satisface." Concluye Simpson: "si bien este tipo de inferencia es psicológicamente discutible, en compensación resulta ser lógicamente evidente". La inferencia, por tanto, parece poder juzgarse desde un punto de vista lógico y desde un punto de vista psicológico. Pero, ¿es un mismo proceso el que así se juzga desde dos puntos de vista? Encontramos en Simpson la siguiente respuesta: "Es absolutamente esencial distinguir la inferencia como proceso psicológico —el acto de inferir— en el cual alguien afirma una proposición dada sobre la base de otras afirmadas anteriormente, de las relaciones lógicas que vinculan a las proposiciones mismas." Así, tenemos dos cosas distintas bajo la palabra inferencia, algo que es un proceso psicológico, un acto, y algo que no es un proceso, sino una relación entre un conjunto de oraciones —las premisas— y una oración —la conclusión—. Esta distinción es correcta y muy importante, pero más adelante comprobaremos que Simpson, siguiendo a Russell, caracteriza mal la inferencia en el sentido de proceso psicológico, lo cual oscurece la distinción. Cito a Simpson incluyendo su cita de Russell:

Lo que caracteriza a un acto de inferencia es el hecho de que las premisas y la conclusión son *afirmadas* como verdaderas: "Cuando decimos 'por tanto' establecemos una relación que sólo puede valer entre proposiciones *afirmadas*, y que difiere en esto de la implicación. Siempre que aparece la expresión 'por tanto' la hipótesis puede ser eliminada y la conclusión afirmada por sí misma" (Bertrand Russell, *The Principles of Mathematics*, p. 33).

Anotaré dos aspectos de esta caracterización. Se dice que en el acto de la inferencia⁴ se afirman las premisas y la conclusión. Esto no es literalmente correcto. En realidad, quien infiere parte de ciertas creencias (premisas) y su conclusión estará constituida por las creencias con las que termine. La inferencia no es, pues, asunto de afirmar, sino de creer, dudar, dejar de creer, adoptar nuevas creencias. La afirmación pertenece a la comunicación, no a la inferencia. La relación existente entre afirmación e inferencia está en que, dicho en forma imprecisa, la comunicación muchas veces tiene como propósito reproducir (parcialmente) el proceso de inferencia, con el objeto de que los oyentes o lectores lleguen a nuestras conclusiones o para que critiquen nuestras razones. En este contexto de la comu-

⁴ A riesgo de deformar los propósitos explicativos de Simpson entenderé por "inferencia" el proceso por el cual una persona cambia sus creencias en forma racional. (Aunque, como puede decirse "vaca de juguete", podremos decir "inferencia irracional".) Espero que esto coincida con su noción de "inferencia en sentido psicológico". En el resto de este trabajo reservaré "inferencia" para esta noción; nunca la usaré para hablar de argumentos, válidos o no.

nicación, entonces, afirmaremos efectivamente algunas de nuestras premisas (la mayoría es tácita) y parte de nuestra conclusión.

La caracterización de Simpson, además, adopta la idea de que una inferencia no es sino un argumento válido que cumple con algunas condiciones adicionales, entre las que destaca la condición de que el razonador crea las premisas, o las afirme si está expresando su razonamiento. Según esta idea, la inferencia tiene la misma estructura que el argumento válido. Russell dice, poco antes de la cita reproducida, que no debemos introducir elementos psicológicos⁵ en el estudio de la inferencia porque es "obvio que cuando inferimos válidamente una proposición de otra, lo hacemos en virtud de una relación que tienen las dos proposiciones" y se trata de una relación lógica. Más adelante ofreceré razones para mostrar que esta imagen de la inferencia es errónea.

Quien acepte esta concepción de la inferencia tendrá que especificar en detalle las condiciones que hacen de un argumento válido una verdadera inferencia. Así, Simpson nos dirá: "el intento de efectuar una inferencia falla cada vez que las premisas no son verdaderas o la conclusión no es realmente (como también se pretende) una consecuencia lógica de las premisas". Claro, esto no quiere decir que el acto psicológico no ocurra, sino que la inferencia no es, en palabras de Simpson, exitosa.⁶ Las condiciones para que una inferencia sea exitosa resultan ser de dos tipos:

Condiciones constitutivas: i) *A* debe ser verdadera; ii) *B* debe ser una consecuencia lógica de *A*.

Condiciones epistémicas: i) *A* debe ser conocida como verdadera; ii) El sujeto debe saber que *A* implica lógicamente *B* sin saber que *B* también es verdadera.⁷

Debo aclarar que en realidad la condición epistémica ii) está mal expresada: si se conoce *A* como verdadera, es imposible (dentro de la imagen de inferencia que aquí se maneja) que el sujeto pueda saber además que *A* implica lógicamente *B* y no sepa que *B* es también verdadera. La condición debería decir: "y que no sepa la verdad de *B* con independencia del conocimiento de *A* y de que *A* implica *B*".

De aquí concluye Simpson que no todos los argumentos válidos pueden

⁵ Russell intenta explicar la inferencia como algo exento de elementos psicológicos. Es curioso que Simpson haya recurrido a Russell para explicar la "inferencia en sentido psicológico".

⁶ Simpson no explica qué quiere decir aquí "exitosa". Más adelante veremos que una inferencia puede juzgarse: i) por su racionalidad, y ii) por su capacidad para producir conocimiento. Esta aclaración quiere producir escepticismo en el lector frente a las condiciones que propone Simpson.

⁷ Simpson dice seguir en esto a W. E. Johnson vía Susan Stebbing, en su *Modern Introduction to Logic*, p. 215.

ser procesos psicológicos de inferencia, puesto que habrá argumentos válidos en los cuales la condición epistémica segunda no puede cumplirse. Tal es el caso del argumento $A / \therefore A$: es válido, pero no puede ser un proceso de inferencia ya que no podemos conocer la premisa sin conocer la conclusión. El apéndice termina sugiriendo que el argumento presentado por Strawson se encuentra en la misma situación: es un argumento válido, pero no puede ser un proceso psicológico de inferencia "en la hipótesis verosímil de que todo el que conoce P , conoce también la verdad de P o Q ".

Se me ocurren dos objeciones a esta explicación. En primer lugar, es incompatible con la idea de inferencia que Simpson ha adoptado. Nos dice que es verosímil la hipótesis de que todo el que conoce la verdad de P , conoce también la verdad de $P \vee Q$. El propósito de esta hipótesis es mostrar que de acuerdo con el esquema de inferencia discutido no se da un verdadero proceso de inferencia porque no se cumple con la segunda condición epistémica: la razón es que no podemos conocer la premisa sin conocer la conclusión. No ha habido inferencia real: conocíamos la conclusión antes de efectuar el razonamiento. Pero, si esto es así, ¿cómo la conocimos? Russell diría que la conocemos en virtud de que conocemos P y sabemos que $P \vee Q$ es consecuencia lógica de P . Decir esto es negar directamente lo que Simpson pretende: nuestro conocimiento de $P \vee Q$ sería el resultado de la inferencia que discutimos y, por tanto, esta sería una inferencia efectiva que cumpliría con la segunda condición epistémica. Ahora bien, ¿cómo podría Simpson defender su posición? Podría sugerirse que pensando en otras maneras de saber verdades de la forma $P \vee Q$, tales, por ejemplo, como el caso en que sabemos que un coche tomó uno de dos caminos en una bifurcación de la carretera. Pero estos casos, cualesquiera, en que sepamos la disyunción sin saber cuál de sus miembros es verdadero, no son pertinentes porque no pueden justificar la hipótesis verosímil de Simpson, pues la hipótesis afirma que si sabemos que un miembro de la disyunción es verdadero, sabremos también que la disyunción lo es. La solución de Simpson, efectivamente, involucra una incoherencia. Para justificar su hipótesis tendrá que recurrir a casos en los que el razonador tiene que saber P , y esto quiere decir que, en esos casos, el sujeto no sabe que $P \vee Q$ con independencia de su conocimiento de que P es verdadera. Así, si aplica bien su segunda condición epistémica, Simpson tendrá que concluir que si hubo inferencia efectiva en su sentido "psicológico". Esto querría decir que si Strawson se equivocó, habrá que buscar su error en otro lugar.

Hay que objetar, además, que esta explicación pierde de vista el problema original. Lo que estaba en cuestión era la validez o invalidez de cierto argumento y la dificultad era que quien tiene derecho a afirmar la premisa no tiene derecho a afirmar la conclusión: no puede afirmarla sin engañar al oyente. Afirmarla equivalía a expresar una duda que el hablante no tenía. Esto no tiene nada que ver con el problema de si el razonador efectuó una inferencia efectiva; no tiene nada que ver con el problema de

si el razonador supiera, antes de inferir, la verdad de la conclusión. El problema que señaló Strawson y aceptó Simpson, repito, es el problema de cómo conciliar la validez del argumento con el hecho de que no tengamos derecho a afirmar la conclusión cuando creemos que la premisa es verdadera. Lo que hay que discutir no es si haya habido inferencia efectiva sino cómo se conecta la validez de un argumento con el derecho a afirmar las premisas y la conclusión. Si Strawson puede concluir que el argumento no es válido, esto se deberá a su creencia implícita de que esta conexión es directa: cuando no tenemos derecho a decir algo, esto se debe a que es falso. Aquí debe encontrarse el diagnóstico del error de Strawson.

Si queremos afirmar que el argumento controvertido es válido, tendremos que sostener que la conclusión es verdadera aunque sea indebido que la afirme el empleado de aviación, aunque tengamos derecho a sentirnos engañados cuando nos la dice. Esto nos compromete con la tesis de que las condiciones de verdad de la disyunción española son tales que esa otra oración es literalmente verdadera. Simpson asume lo mismo al apuntar que las tablas de verdad muestran la validez del argumento. Así, Simpson ha tomado una decisión: la tabla de verdad correspondiente a la disyunción es el análisis correcto de la partícula "o" del castellano. Esta decisión es probablemente correcta. Pero, ¿cómo puede justificarla si su examen del uso corriente de la partícula "o" parece invitarnos a decir que la afirmación no fue verdadera como nos hubiera dicho la tabla? La única forma de rechazar esta invitación consistirá en distinguir entre la verdad y falsedad literal de lo dicho, por un lado, y los efectos en términos de verdad o engaño que lo dicho tiene en la comunicación. Lo que el empleado dijo era verdadero en sentido literal y estricto, y sin embargo, nos engañó. La teoría de Grice de las implicaturas conversacionales nos permitirá explicar cómo la verdad literal puede conducir a engaño.

Pero la distinción lleva consigo un precio. Al hacerla, las nociones estrictas de verdad y falsedad adquirirán un grado mayor de teoriedad: no pertenecerán al nivel de la observación de la conducta de los hablantes. Al discutir si la tabla de verdad de la disyunción es el análisis correcto del "o" castellano no podremos registrar los rechazos observados a las oraciones disyuntivas como la creencia de los hablantes de que son falsas. Así, en el caso del empleado de aviación, la inconformidad de los hablantes no se interpretará como la creencia de que les dijo algo falso. La reacción de los hablantes, su convicción de que han sido engañados, se explicará de otra manera. Esa forma de interpretar los hechos se justificaría aun si los hablantes dijeran expresamente que lo dicho por el empleado era falso. Las nociones ordinarias de verdad y falsedad pueden tener usos varios y complejos, pero no tenemos por qué adoptarlas al hacer una teoría de la estructura lógica del lenguaje. Las nociones teóricas serán construidas de acuerdo con exigencias teóricas: escogeremos la teoría que mejor explique el lenguaje.

[II.] Validez

Comenzaré por discutir una intuición lingüística. He aquí tres oraciones castellanas:

- 1) Todos los griegos son hombres.
- 2) Todos los hombres son mortales.
- 3) Todos los griegos son mortales.

A cualquier hablante maduro de la lengua le parecerá obvia la imposibilidad de que al mismo tiempo 1) y 2) fueran verdaderas y 3) falsa, al grado de que a un hablante que no coincida se le dirá que no entiende las oraciones. Otra manera de expresar esta intuición sería la de afirmar la obviedad del condicional "si 1) y 2) entonces 3)". Es fácil caer en la tentación de afirmar que la intuición del hablante es que 1), 2) / $\therefore$ 3) es un argumento válido, o que 3) es consecuencia lógica de 1) y 2). Sin embargo, las intuiciones de hablante no están dadas en términos teóricos como validez o consecuencia lógica. En este párrafo intentaré hacer ver el grado de teoría que es necesario para poder usar estrictamente los términos "validez" y "consecuencia".

Aristóteles fue el primero en descubrir que el hablante no tiene simplemente intuiciones aisladas. La intuición apuntada, por ejemplo, es un caso generalizable como sigue: si remplazamos "griegos", "mortales" y "hombres" en forma sistemática en las oraciones 1), 2) y 3) por otros términos adecuados (por ejemplo, por nombres comunes), jamás encontraremos que las dos primeras oraciones son verdaderas y la tercera falsa. Aristóteles logró de esta forma sistematizar y generalizar un conjunto importante de intuiciones de los hablantes que podríamos llamar "lógicas" en un sentido intuitivo. Esta generalización, además, nos sugiere inmediatamente una hipótesis: el hecho de que los hablantes puedan tener un número ilimitado de intuiciones particulares como la anterior, debe explicarse por la forma en que los hablantes entienden las oraciones relacionadas, y ella debe depender de la percepción de una misma estructura en todas las oraciones que resulten de sustituir los tres términos señalados por otros adecuados en la oración "si 1) y 2) entonces 3)".

El hallazgo aristotélico fue un paso decisivo hacia la definición de la validez, aunque claramente insuficiente. Fue decisivo porque sin haber descubierto que las oraciones obvias pueden en muchos casos generalizarse a la manera aristotélica, no se hubiera podido definir la validez, pues la noción depende de una generalización semejante; es insuficiente porque la definición que podemos lograr con ella es muy oscura. Tomemos, por ejemplo, "son válidas las oraciones que pueden generalizarse en la forma en que lo hizo Aristóteles". Esta definición presupone otra que no tenemos: ¿en qué condiciones una generalización es aristotélica? Por ejemplo,

"Si A es hijo de B , entonces B es padre de A ", ¿es una generalización aristotélica? Hay razones para contestar que no. Si admitimos este caso, tendremos que admitir cualquier generalización como aristotélica y todas las verdades generales resultarían válidas. Podría sugerirse, entonces, que la generalización anterior no es aristotélica porque no revela la forma lógica de las oraciones que agrupa y que no la revela porque habría oraciones de la misma forma lógica que no resultan de rellenar adecuadamente el esquema en cuestión (por ejemplo, "Si Juan es hijo de Pedro, entonces Pedro es primo de Juan"). Sin embargo, con esto no hemos avanzado nada si no logramos dar una definición de "misma forma lógica" que no se base en la imprecisa noción de afinidad con el procedimiento aristotélico. Una definición precisa debe permitirnos decidir para cualquier par de oraciones de un lenguaje dado (la definición tiene que ser para un cierto lenguaje) si tienen o no la misma forma lógica, o si participan o no en una misma forma lógica común, en caso de que queramos hablar de formas más generales. Así, podría definirse la validez diciendo que una oración es válida con tal de que todas las oraciones de la misma forma lógica sean verdaderas. Por extensión se puede decir que la forma lógica misma es válida cuando todas sus ejemplificaciones son verdaderas.

Ahora bien, una definición de forma lógica como la que hemos delineado separa entre las expresiones del vocabulario del lenguaje ciertas palabras que calificaré de símbolos lógicos y que serán los que permanecerán invariantes en la totalidad de las oraciones de una misma forma lógica que permitan la generalización "todas son verdaderas". No todas tendrán que permanecer invariantes, si queremos hablar de estructuras más generales, pero siempre habrá ciertas constantes lógicas invariantes. Al describir una forma lógica se propone el esquema de una oración y se especifica qué tipo de términos pueden ocupar los lugares que no estén ocupados por símbolos lógicos, si los hay. Una teoría como la que acabo de describir es una gramática, y le llamaré "gramática lógica" si permite generalizaciones como las aristotélicas y, más aún, si permite explicar cómo las partes de una oración contribuyen a determinar la verdad o falsedad de ésta.

Tal como lo he planteado, la relación entre una oración y su forma lógica es muy sencilla: la oración es el resultado de rellenar la forma (llenar los huecos) con palabras o expresiones que sean adecuadas. Así era, en esencia, el proyecto aristotélico. Los lógicos medievales, sin embargo, descubrieron problemas como el de la generalidad múltiple, que no permitían un tratamiento tan sencillo. La solución de Frege consistió en inventar lo que parecía ser otro lenguaje (por ejemplo el cálculo de predicados de primer orden) con una gramática enteramente distinta a las de los lenguajes naturales. La primera actitud de lógicos y filósofos fue la de aceptar una distinción entre forma lógica y forma gramatical. La forma gramatical era un asunto superficial, la forma lógica tenía que ver con la estructura del pensamiento. Esta idea (sin negar la existencia de una forma grama-

tical profunda) es probablemente correcta, pero en esa época resultaba oscura la relación entre ambas estructuras y, por esa razón, la mayoría de los lógicos y filósofos llegó a convencerse de que los lenguajes naturales no tenían la estructura lógica descrita por el cálculo de predicados de primer orden; el lenguaje natural y el cálculo eran dos lenguajes con estructuras gramaticales diferentes. Con el desarrollo de la gramática transformacional, sin embargo, puede volverse a sostener la posición original y esperar que la relación entre estructura lógica y forma gramatical superficial pueda establecerse con claridad. La gramática transformacional distingue la estructura gramatical profunda de la superficial; puede suponerse que la estructura lógica tenga una relación especificable con la estructura gramatical profunda, si no es que ambas estructuras hayan de resultar la misma.⁸

Hemos visto una razón por la que la lógica, al volverse matemática, pareció abandonar su preocupación por los lenguajes naturales. El caso de Simpson acerca del empleado de aviación ejemplifica otro tipo de razones. Llamaremos a las primeras gramaticales y a las segundas semánticas. Ambas justifican una despreocupación metodológica de la lógica formal por el lenguaje ordinario: las investigaciones formales no iban a detenerse hasta que se resolvieran estos problemas. Por otra parte, la solución de estos problemas no hubiera podido ser ni siquiera esbozada sin el desarrollo independiente de la lógica matemática. Más adelante daré otra razón para justificar este abandono metodológico e insistiré en que la lógica no puede dejar de ocuparse con los lenguajes naturales.

[III.] Implicaturas

[Hemos visto que] la noción de consecuencia (y validez) se refiere a las condiciones de verdad y a los valores de verdad de las oraciones. Si $\emptyset$ es consecuencia de un conjunto Γ de oraciones, esto quiere decir que, en caso de que las oraciones de Γ sean verdaderas, $\emptyset$ también lo será. Ahora bien, supongamos que atribuimos cierta lógica a un lenguaje natural dado. Al hacerlo habremos determinado las relaciones de consecuencia lógica entre las oraciones de ese lenguaje. Debemos ahora preguntarnos cómo sabemos que esa lógica atribuida es efectivamente la lógica del lenguaje en cuestión. Una condición mínima de adecuación, como indica Harman, es que las intuiciones lógicas obvias de los hablantes queden explicadas por esta atribución. Pero, ¿cómo conocemos cuáles son las intuiciones lógicas de todos los hablantes? La solución no está en preguntarles. Como en el caso

⁸ Ver el artículo de McCawley en *The Logic of Grammar*, antología de Donald Davidson y Gilbert Harman, así como "Deep Structure as Logical Form" de G. Harman, que aparece en *Semantics of Natural Language*, antología de Harman y Davidson.

de la gramaticalidad, nos encontramos la dificultad que ya habíamos sugerido: la noción de relación lógica es una noción teórica. Si preguntamos a los hablantes si les parece que Q es consecuencia de P , ellos encontrarán la misma dificultad que nosotros: sus intuiciones no se dan en terminología teórica. Tenemos sus actitudes de rechazo o aceptación de oraciones en casos concretos del comercio conversacional, tenemos sus afirmaciones de que ciertas oraciones son incompatibles con otras, tenemos sus afirmaciones de que es incoherente afirmar P y negar Q .

Las intuiciones registradas tendrán que ser interpretadas y explicadas por una teoría compleja que incluya capítulos acerca de la estructura del lenguaje, su carácter representacional, su gramática, su estructura de condiciones de verdad, la racionalidad humana, la inferencia, la comunicación lingüística, etcétera.

La distinción de Grice entre lo dicho estrictamente al afirmar una oración (con su verdad o falsedad en sentido estricto) y lo sugerido, indicado, etc., nos permite separar dos formas de rechazo de oraciones: el rechazo de la oración porque es estrictamente falsa y el rechazo de la oración porque (en esas circunstancias) sugirió cosas falsas, aunque ella misma no era falsa. Separar estos dos tipos de rechazo tiene un efecto inmediato de suma importancia: nos permite reinterpretar las dificultades descritas por Strawson y, de esa manera, nos quita un obstáculo grave para la atribución del cálculo de predicados de primer orden a los lenguajes cotidianos. Las ventajas de esta atribución son importantes. Nuestra teoría de los lenguajes naturales se simplifica en gran medida al atribuirles una lógica que es paradigma de claridad y sencillez, y un sistema deductivo en el que todas las verdades lógicas son teoremas.

Para que esta separación no sea *ad hoc*, como vimos, es necesario tener una teoría que nos explique la distinción y la naturaleza de los otros tipos de rechazo. Habrá que hacer una teoría de estas cosas que no se dicen sino se sugieren, dan a entender, indican, etc. Para evitar el uso de uno de estos verbos específicos en cada caso, Grice propone una nueva palabra que los englobe a todos. El verbo sería "implicaturar" (no "implicar", que se refiere a la relación lógica) y el nombre de lo sugerido, indicado, etc., es el de "implicatura".

Hay implicaturas convencionales y no convencionales. Si A y B están hablando de su amigo mutuo C , A pregunta cómo le ha ido en su nuevo trabajo y B contesta, "Bien, creo que está contento y todavía no lo meten a la cárcel", A , según el contexto y sus conocimientos acerca de C , etc., descubrirá lo que B ha dado a entender: que C probablemente estará cometiendo actos delictuosos, que sus compañeros de trabajo lo van a meter en un lío, o cualquier cosa semejante. Aquí resulta claro que esta información no forma parte de lo que se ha dicho. Grice piensa que en este caso la implicatura no es convencional, porque A tendrá que inferirla sin apelar a reglas convencionales. Un caso de implicatura convencional, en cambio,

sería para Grice el de la oración: "Sir Alexander Ross es inglés y, por tanto, valiente." Aquí, la expresión "por tanto" tiene la unción convencional de expresar una implicatura: el hablante piensa que del hecho de que alguien sea inglés puede concluirse que es valiente. Grice piensa que si *sir* Alexander es inglés y valiente la oración dicha es verdadera en sentido estricto, aunque la implicatura fuese falsa, es decir, aunque la cobardía no sea rara entre los ingleses. No es claro, sin embargo, cómo justifica Grice esta separación. Lo que sí resulta claro es que debemos separar las implicaturas del contenido de la oración en el caso de las implicaturas no convencionales, porque el contenido de una oración en términos de condiciones de verdad tiene que ser algo determinado por convenciones lingüísticas. Esta es la hipótesis con la que operamos al atribuir a un lenguaje una estructura de condiciones de verdad.

La comunicación lingüística está regulada por ciertos principios no convencionales que parecen tener que ver con dos cosas: 1) la naturaleza del intercambio conversacional, y 2) nuestra razón. La conversación (u otras formas de comunicación lingüística) tiene un propósito concreto en cada circunstancia y los participantes se comprometen tácitamente a cooperar. Grice llama a este compromiso tácito principio de cooperación (PC). Podemos formularlo vagamente como sigue: "contribuye a la conversación en la forma requerida". Creo que las máximas con las que Grice explicita este principio son naturales a nuestra razón, dados los propósitos tácitos o explícitos de la conversación. No me referiré a todos ellos, sino simplemente a lo que sea necesario para discutir los casos problemáticos que hemos recogido. Supongamos que hablamos un lenguaje en el que $P \vee Q$ tiene el sentido que especifica la tabla usual. De acuerdo con ella es obvio que para todas las interpretaciones de P y de Q , $P \vee Q$ será verdadera cuando P lo sea, es decir, $P \vdash P \vee Q$. $P \vee Q$ será una forma válida de argumento.

Supongamos ahora que alguien te dice una oración de la forma $P \vee Q$ en la comunicación lingüística. Tú no esperas solamente escuchar una oración verdadera al azar. El hablante dijo esa oración precisa por algo. Supongamos, por ejemplo, que haya querido responder a tu pregunta "¿cuál es la capital de Honduras?" Si te respondió "Tegucigalpa o Caracas", concluirás: "Cree que es alguna de las dos, pero no sabe cuál", porque él sabe que tú estás escribiendo una carta a alguien que vive en la capital de Honduras y porque sabe que necesitas una respuesta más precisa. Si la supiera, te la daría. Tú no tienes razones para pensar que tu interlocutor no quiere cooperar contigo; luego, si no te dice P ni te dice Q , sino $P \vee Q$, será porque no puede decirte algo más informativo. Te ayuda hasta donde puede, no más. Por otra parte, tampoco te ayudaría si te contestara que P o que Q , no sabiendo cuál es la verdadera. Te ayuda más diciendo algo menos informativo, de lo cual está seguro, que diciéndote algo más informativo sin saber si es cierto. Son razones de este tipo las que nos hacen concluir que cuando alguien nos dice $P \vee Q$ expresa duda. Simpson aludió

a un razonamiento como éste al describir el caso del empleado aéreo, pero, como vimos, no lo consideró al resolver el problema.

Ahora bien, ¿es parte del significado de $P \vee Q$ el que quien afirma " $P \vee Q$ " exprese duda? Según la explicación que hemos ofrecido, esta expresión de duda es algo que inferimos de ciertas premisas independientes a las condiciones de verdad de la oración. Premisas como el propósito de cooperación del interlocutor, su racionalidad, su interpretación correcta del tipo de información que necesitamos. En la conversación, en efecto, no sólo se comunica lo que se dice estrictamente, es decir, lo determinado por el significado de las palabras y las convenciones contextuales: hay cosas que se comunican por inferencia a partir de los propósitos tácitos de la conversación. Estas cosas son las implicaturas conversacionales. Su estructura es siempre la siguiente: *A* dice *P* y con ello parece haber violado abiertamente una máxima de la conversación. *B* no tiene razones para creer que *A* no quiera cooperar e interpreta sus creencias, propósitos, etc., de manera que no se haya violado ninguna máxima. Así, infiere que se da una situación *Q* que explica por qué *A* pudo afirmar *P* sin violar ninguna máxima. *A*, por otra parte, sabe que *B* está en condiciones de concluir *Q*. Si se dan estas condiciones, *A* habrá comunicado *Q* a *B* al decir *P*.

Podemos concluir, entonces, que el problema de Strawson queda resuelto dentro de la teoría de las implicaturas. $P / \therefore P \vee Q$ es un esquema válido. El "o" castellano puede interpretarse de acuerdo con la tabla de verdad correspondiente a " $\vee$ ": si " $P \vee Q$ " expresa duda, esto se debe a una implicatura y este hecho no altera las condiciones de verdad de la oración.

Tomemos otro ejemplo de implicatura. Grice propone el caso de dos amigos *A* y *B* que están planeando un viaje a Francia. *A* pregunta: "¿dónde vive *C*?" y *B* responde: "en el sur de Francia". *B* sabe que *A* quiere saber el lugar preciso, porque obviamente quiere ir a visitarlo: su respuesta debía ser, por ejemplo, "en Carcasona", pero dio una respuesta vaga. *A* puede concluir que *B* no sabe el lugar exacto, si *B* ha cumplido con el principio de cooperación. De manera que esta respuesta, si *B* sabe cuál es la ciudad, puede constituir una forma de engaño.

En otras circunstancias, empero, *A* no hubiera podido inferir de la respuesta de *B* que *B* no sabe el lugar con precisión. *A* y *B* están en Lima tratando de organizar un congreso de filosofía y cuentan con un número limitado de boletos de avión desde Europa. Están haciendo la lista de posibles invitados. *A* pregunta: "¿dónde vive *C*?" y *B* responde: "en el sur de Francia". En este contexto no tiene caso decir exactamente dónde; tal vez hubiera sido aún menos adecuado contestar "en Carcasona", porque *A* podría no saber dónde se encuentra Carcasona. Luego *A*, en este caso, no concluye ni tiene derecho a concluir que *B* no sabe exactamente en dónde: no existe esa implicatura.⁹

⁹ Este es un ejemplo en favor de la máxima "que tu contribución no sea más informativa de lo requerido".

En cuanto a oraciones de la forma $P \vee Q$, es difícil imaginar situaciones en las que tenga caso decir: $P \vee Q$ cuando sabemos cuál de las dos es verdad y se coopere con mayor eficacia en la conversación. Parte de la razón es que es más fácil decir P que decir $P \vee Q$. Si puede decir P , ¿para qué hacer el esfuerzo de decir algo como $P \vee Q$? Esto parece generalizable a todas las oraciones veritativo-funcionales en las que la verdad de la oración molecular se sigue de la verdad o de la falsedad de uno de los componentes. Si las oraciones tienen sólo dos ingredientes atómicos, lo anterior sucede únicamente cuando la oración molecular es verdadera en tres renglones de la tabla de verdad. No tiene caso afirmar en la conversación una oración semejante cuando sabemos que es verdad porque sabemos que es verdadero o falso uno de sus componentes atómicos. En estos casos, la información más precisa consiste en afirmar o negar la oración atómica. Cuando afirmamos la oración molecular, dejamos abierta la posibilidad de que uno de varios renglones de la tabla de verdad sea el caso real; al decir que cierta oración atómica es verdadera (o falsa), restringimos los renglones aceptables y la afirmación es más informativa. Por ello, en un caso semejante, será más adecuado afirmar o negar la oración atómica que afirmar la oración molecular. De manera que tenemos aquí, en general, la siguiente implicatura (uno de cuyos casos es el discutido por Simpson): Cuando la verdad de una oración molecular se sigue del valor de verdad de una oración ingrediente afirmada en la conversación, podemos inferir que el hablante no cree saber el valor de verdad de esa oración ingrediente:

El párrafo anterior comienza diciendo que es difícil imaginar casos en los que sea correcto afirmar $P \vee Q$ sabiendo que una de las dos es verdadera. Esto se generalizó y se encontró un tipo de implicatura muy conocida. Sin embargo, hay casos en los cuales, si el oyente sabe que sabemos que P (y que sabemos que lo sabe, etc.), podemos afirmar la disyunción y comunicar otra implicatura. Si se afirma una oración que es verdadera en tres renglones de la tabla de verdad cuando se puede afirmar una oración que sólo es verdadera en dos renglones, se estaría violando la máxima "sé tan específico como se requiera", o se estaría haciendo un esfuerzo desproporcionado por no ser demasiado específico. El caso natural, entonces, en el que usaremos una de estas oraciones es el caso en el que tenemos razones para concluir que la oración afirmada es verdadera y no sabemos que uno (o dos) de esos tres renglones no es el caso. Sin embargo, el propósito de la comunicación puede ser otro, no el de afirmar que ciertos renglones pueden darse, sino el de que tenemos razones para creer esto. Supongamos, por ejemplo, que A y B están considerando las ventajas o desventajas de distintas decisiones que pudo haber tomado un amigo mutuo C . ¿Debió casar con Fulana? Ambos saben que C no se casó con ella y, por tanto, que no se divorció de ella. Entonces, A afirma: "Si C casó con Fulana, C ya se divorció." B sabe que A quiere cooperar adecuadamente en la conversación; lo que A afirmó, sin embargo, viola *prima facie* el principio de cantidad

"que tu contribución sea tan informativa como se requiera", pues es consecuencia lógica obvia de algo que ambos saben. *A*, por otra parte, dijo " $P \rightarrow Q$ " a sabiendas de que *B* sabe que ambos saben que $\neg P \& \neg Q$. Su violación al principio de cooperación hubiera sido tan obvia, que no hubiera podido escapar a la atención de *B*. *B*, entonces, concluye: "Lo que *A* me quiere comunicar no es en cuál renglón de la tabla nos encontramos, pues ambos sabemos cuál es. Lo que quiere decirme es que tiene razones para creer $P \rightarrow Q$ independientes de su conocimiento de que *P* y *Q* son ambas falsas." En este contexto, además, es clara la alusión a otras razones, pues se discute lo que *C* pudo haber hecho.

Grice habla de implicaturas generalizadas. Se trata de implicaturas que ciertas oraciones tienen, en general, en cualquier contexto. Esto no quiere decir que no haya contextos extraordinarios en los que la implicatura no se dé. "Vi a la mujer de *X* con un hombre" lleva normalmente la implicatura de que ese hombre no es *X* ni algún pariente cercano de ella. Pero esta implicatura puede dejar de ocurrir. (Basta, por ejemplo, que todos sepan que el hablante no conoce a *X* ni a los parientes de ella.) Es posible que los condicionales del lenguaje natural lleven una implicatura generalizada.

Podrían clasificarse los condicionales del lenguaje natural como sigue. Tenemos, primero, el condicional llano, es decir, la mera expresión del condicional material: i) " $P \rightarrow Q$ ", como por ejemplo, "si la temperatura de la mantequilla subió a 150°F, entonces ésta se derritió". En este caso tenemos la implicatura generalizada *I* "hay razones para creer $P \rightarrow Q$ diferentes a $\neg P$ o a Q ". En un momento volveremos a describir la glosa del oyente que garantiza esta implicatura. Existen, después, formas convencionales de añadir la siguiente información: ii) " $P \& Q$ " o iii) " $\neg P \& Q$ ", o iv) " $\neg P \& \neg Q$ ". Como ejemplos de estas formas asumidas por el condicional castellano tenemos: "Puesto que la mantequilla no se derritió, no se calentó a más de 150°F"; "Si *sir* Alexander no se hubiera casado con *lady* Bracknell, de todas maneras la habría asesinado" y "Si Hidalgo hubiera tomado la ciudad de México, un sacerdote habría sido el primer presidente de la república". Estas tres formas reciben los nombres de "condicional fáctico", "condicional semifáctico" y "condicional contrafáctico", respectivamente.¹⁰ No hay duda de que la comunicación de ii), iii) y iv) es convencional: las expresiones "puesto que", "de todas maneras", las formas verbales "hubiera", "habría", etc., tienen esa función precisa. Podría discutirse, sin embargo, si ii), iii) y iv) forman parte del análisis de esas oraciones, es decir, si expresan condiciones estrictas de verdad, o si son implicaturas convencionales como las que Grice atribuye a "por tanto". Para decidir esta cuestión habría que tener una noción clara de la distinción entre las implicaturas convencionales y lo implicado estrictamente. Habría, además, consideraciones gramaticales pertinentes.

¹⁰ Véase N. Goodman, *Fact, Fiction and Forecast*, pp. 3 y ss.

Supongo que resulta claro por qué existe sólo un semifáctico (" $\neg P \& Q$ " en lugar de " $P \& \neg Q$ "). El fáctico y el contrafáctico, por otra parte, son convertibles el uno en el otro gracias a la regla de contraposición:¹¹ " $(P \rightarrow Q) \& (\neg P \& \neg Q)$ ", que es contrafáctico, es equivalente a " $(\neg Q \rightarrow \neg P) \& (\neg P \& \neg Q)$ ", que es fáctico. Así, son equivalentes "Si la mantequilla se hubiera calentado a más de 150°F, se habría derretido" y "Puesto que la mantequilla no se derritió, no se calentó a más de 150°F".

Estas tres formas tienen la misma implicatura *I* que encontramos en el condicional llano. En éste, la implicatura se funda en la siguiente glosa: (piensa el oyente) si el hablante sabe que $\neg P$ o que Q y quiere informarme acerca de la situación en la tabla de verdad, debió haberme dicho " $\neg P$ ", o " Q ", directamente, pues es más informativo que *i*). Si me dijo *i*) es por una de dos razones: *a*) porque no sabe que $\neg P$ o que Q y, entonces, tiene razones para creer *i*) independientes de P o de Q , es decir, *I*, pues de otra manera hubiera faltado al principio "no digas aquello para lo que te falten razones", o *b*) porque sabe que $\neg P$ o sabe Q y a pesar de ello dice *i*): puesto que no tengo razones para pensar que no quiere cooperar, supongo que quiere informarme algo distinto, y esto no puede ser otra cosa sino *I*. En el caso de los condicionales no llanos, el hablante comunica *i*) y, además, alguno de los renglones de la tabla de verdad; luego, nos encontramos en la hipótesis *b*) y, por tanto, existe la misma implicatura *I*.

Hay casos, sin embargo, en los que puede afirmarse un condicional sin que se dé la implicatura *I*. Es conveniente recordarlos porque su existencia es, tal vez, una buena razón para insistir en que *I* es una implicatura y no parte del análisis de las oraciones. Consideraré tres ejemplos.

Si alguien dice "Si Margot entiende filosofía, entonces yo soy el Papa", es obvio que no quiere comunicarnos la existencia de razones para creer en este condicional distintas a la obvia falsedad del consecuente. Lo que nos comunica, gracias a la obviedad de esta falsedad, es que el antecedente es falso. Pero esta forma de comunicar $\neg P$ violaría el principio "sé breve y sucinto". El oyente, entonces, concluye que se ha efectuado este circunloquio para insistir en que la verdad del antecedente es tan absurda como la del consecuente.

A veces, la respuesta a un condicional contrafáctico es la siguiente oración: "Si mi abuela tuviera ruedas, sería bicicleta." En este caso, es obvio para todos que ambos, antecedente y consecuente, son falsos, pero también es obvio que no hay razones para pensar en la verdad de la oración independiente de este hecho. La comunicación es, entonces, la de que el condicional dicho anteriormente por el interlocutor es igualmente vano.

Supongamos, para terminar, que *A* quiere comunicar a *B* que $\neg P$, sin que se entere *C*, que está presente; *A* y *B* saben que ambos piensan que $\neg Q$

¹¹ *Ibid.*

y que no están dispuestos a discutirlo, pero que *C* no tiene una opinión formada al respecto, y que *C* no sabe que ellos tienen esa convicción. Entonces *A* dice $P \rightarrow Q$. Aquí, *A* no comunica a *B* (aunque sí, probablemente, a *C*) que *I*, la implicatura, es más bien $\neg P$, y *B* la infiere a partir de la premisa de que $P \rightarrow Q$ es literalmente verdadera, aunque *I* no lo sea.

[IV.] Argumento válido e inferencia

Toda persona tiene en cada momento de su vida un conjunto de creencias que cambia constantemente. Hay creencias que, una vez adoptadas en la niñez, conservará durante toda su vida; habrá otras que tendrá sólo por unos segundos; olvidará algunas y rechazará otras por haber cambiado de opinión. En ocasiones, los cambios de creencias serán irracionales, pero frecuentemente el cambio será racional. Llamaremos aquí *inferencia* al proceso racional por el que una persona cambia sus creencias, ya sea adquiriendo nuevas creencias, rechazando otras que tenía, o modificándolas. Cualquier explicación de lo que es la inferencia tendrá que tomar en cuenta este hecho: deberá describir todas las características que hacen de un cambio de creencias un proceso racional.

La caracterización de Simpson recoge una tradición milenaria. Desde Aristóteles se había pensado que el argumento válido es una forma de inferencia. El proceso deductivo era considerado como un proceso inferencial. En esta tradición pueden distinguirse diversas tesis más precisas. Consideremos primero una tesis extrema que resulta claramente falsa: toda inferencia es deductiva. Descartes y los racionalistas sostuvieron esta tesis. Algunas cosas se conocían directamente y las demás se deducían de ellas. Esta doctrina se justificaba *a priori*; quienes la sostuvieron creyeron que podía ser correcta aun en el caso de que no describiera correctamente la práctica común de inferir. El propósito era decirnos cómo debemos pensar, no cómo lo hacemos corrientemente. De ser así, la doctrina quedaría en pie y las inferencias que la gente común y los científicos hacen normalmente resultarían deficientes. No me detendré aquí a discutir la actitud apriorista en la teoría de la inferencia. Asumiré con Quine y Harman la actitud opuesta: describir la inferencia racional es describir lo que se toma comúnmente por inferencia racional. Al examinar con este espíritu la primera doctrina deductivista encontraremos dos objeciones obvias. En primer lugar, tenemos que esta doctrina reduce el proceso de inferencia a la adición de nuevas creencias a partir de un conjunto original de creencias. Esto contradice un hecho palmario: muchas veces el resultado del razonamiento o inferencia consiste en el rechazo de alguna de las creencias de las que habíamos partido; en esos casos, la conclusión que sacamos es que estábamos equivocados en alguna de las cosas que creíamos, y dejamos de creer en ella. Esto ha sucedido aun con creencias que teníamos por evidentes e in-

dubitables: en un momento nos parecía inconcebible que fueran falsas, después encontramos razones para ponerlas en duda y finalmente resolvimos abandonarlas. Por otra parte, quien examine las inferencias que consideramos normalmente racionales, encontrará que en muchos casos se parte de la experiencia sensorial. En muchos casos acudimos explícitamente a la experiencia para justificar nuestras creencias. Pero las teorías que en este sentido "provienen de la experiencia" no pueden deducirse de ella, simplemente porque no existe la relación lógica que garantice esta deducción. Es aleccionador el fracaso de los filósofos que dedicaron sus esfuerzos a parafrasear las teorías científicas de modo que tuvieran relaciones lógicas con las oraciones observacionales. Pero esta historia es conocida; lo que debemos aquí concluir es que por lo menos esas inferencias, las que permiten creer teorías empíricas, no son inferencias deductivas.

Esta conclusión, sin embargo, sólo afirma la existencia de inferencias no deductivas, no niega lo que nosotros queremos negar, es decir, que haya inferencia deductiva. De hecho quienes se vieron forzados a aceptarla continuaron creyendo que el paradigma de la inferencia era la deducción. Creían que la validez lógica era el caso más claro de justificación de un paso en el razonamiento y, por ello, encontraban enigmática la inferencia no deductiva. El problema de la inducción consistía en encontrar la forma de acomodarla en un modelo semejante al de la deducción; este esfuerzo resultó en una disciplina imposible, la llamada lógica inductiva. El "argumento" inductivo era semejante al deductivo. Sus premisas eran los "datos" observacionales de los que se partía y se llegaba igualmente a una conclusión. La idea era que el razonador aceptaba los datos y gracias a cierta regla tenía que aceptar cierta conclusión. Esta regla recogería una relación objetiva entre las premisas y la conclusión. En el caso del argumento deductivo, la relación entre las premisas y la conclusión es la de consecuencia lógica. El problema de la lógica inductiva era el de caracterizar la relación entre las premisas y la conclusión de los argumentos inductivos.

En este momento, entonces, la inferencia se concebía como una cadena de pasos, unos inductivos, otros deductivos. Cada paso partía de datos de la experiencia, de conclusiones de pasos previos o de verdades evidentes. Esta imagen es, una vez más, incapaz de explicar cómo puede ser que el resultado de la inferencia en muchos casos consista en el rechazo de alguna de las premisas. En ella sólo cabe la adición de nuevas creencias. De aquí debíamos concluir, entonces, que la inferencia inductiva tiene una estructura diferente a la de la deducción: la conclusión debe poder consistir en el rechazo de una premisa. Los pasos inductivos, entonces, podrán consistir en la supresión de premisas.

Pero seguimos sin cerrar la posibilidad de que la deducción sea inferencia. La tesis extrema original se ha relajado para permitir la inferencia inductiva, y hemos encontrado razones para afirmar que algunas inferencias inductivas no podrán tener una estructura semejante a la de la infe-

rencia deductiva. Queda pues por refutar una tesis menos extrema y más plausible: el argumento válido, la deducción, constituye un tipo de inferencia, y un tipo de inferencia cuya validez es perfectamente clara. Examinemos el contenido de esta tesis. Al decir que la deducción es un tipo de inferencia, no sólo se afirma una vaga relación entre la deducción y ciertas inferencias: se sostiene que hay inferencias constituidas por un argumento deductivo y que todo argumento deductivo puede convertirse en inferencia siempre y cuando el razonador crea la verdad de sus premisas. Una inferencia está constituida por un argumento deductivo si sus premisas son las premisas del argumento y su conclusión es la conclusión del argumento. La tesis puede incluir, entonces, las siguientes consecuencias: *a*) que toda persona que crea las premisas de un argumento debe, si quiere proceder racionalmente, aceptar la verdad de la conclusión, y *b*) que toda persona que crea las premisas de un argumento deductivo tiene derecho, comportándose racionalmente, a aceptar la conclusión. La primera es muy importante, pues quiere ser un caso paradigmático en el que la razón parece forzarnos a aceptar una conclusión. (El otro es el caso en el que una verdad parece imponerse a nuestra conciencia directamente.)

Una primera razón contra esta tesis se encuentra en la parábola de Lewis Carroll: "Lo que la Tortuga dijo a Aquiles."¹² La historia es conocida: Aquiles tácitamente cree que deducir es razonar, inferir. La Tortuga le invita a efectuar una inferencia siguiendo el modelo deductivo. Pero la Tortuga fuerza a Aquiles a incluir en su inferencia todas las premisas necesarias para convertirla en un "proceso racional". Con esto deja paralizado a Aquiles al igual que le sucedía en la aporía clásica: para efectuar la inferencia se requiere una premisa en la que Aquiles no había pensado. Aquiles reconoce que sin ella la inferencia no procede y decide adoptarla. Una vez hecho esto, quiere proceder a efectuar la inferencia, pero la Tortuga le hace ver que todavía falta otra premisa. Aquiles la adopta, pero la Tortuga muestra que tampoco resulta suficiente: el argumento, para convertirse en inferencia, necesita siempre una premisa más. Carroll no nos dice qué debemos concluir de este diálogo infinito. (*What the Tortoise taught us.*) Aquiles no puede llegar a la conclusión de su razonamiento. La aporía parece mostrar que la inferencia es imposible. Pero, como en las demás aporías, lo que se demuestra no es que algo sea imposible (el movimiento de una flecha, que Aquiles dé alcance a la Tortuga) sino que hay algún elemento incorrecto en el planteamiento del problema. En este caso lo que es incorrecto es la idea de que una inferencia pueda estar constituida por un argumento válido. Veamos en detalle cómo procede este *regresus*. Aquiles razona como sigue:

(A) Las cosas que son iguales a la misma cosa son iguales entre sí.

¹² *Mind*, 4 (1895), pp. 278-280.

(B) Los dos lados de este triángulo son cosas que son iguales a una misma cosa.

Por tanto,

(Z) Los dos lados de este triángulo son iguales entre sí.

Aquiles piensa, con Euclides, que (Z) se sigue lógicamente de (A) y (B), y acierta. Pero la Tortuga insiste en tomar en serio la hipótesis de que estamos frente a una inferencia, y pregunta: "¿Basta que alguien crea que (A) y que (B) son verdaderas para que tenga que decir: 'y, por tanto, (Z) es verdad'?" El propio Aquiles nos dice que una cosa más es necesaria, es decir, que la persona crea "Si (A) y (B), entonces (Z)". Esta oración hipotética, que la Tortuga propone llamar (C), constituye una premisa indispensable para llegar a la conclusión deseada: quien no crea en ella no tiene por qué aceptar la conclusión, por más que haya aceptado las premisas (A) y (B). De aquí que la Tortuga pida a Aquiles que escriba la premisa (C) en su razonamiento. Una vez hecho esto, Aquiles exclama: "Ahora sí está completo el razonamiento: quien acepte (A), (B) y (C) no tendrá más remedio que aceptar (Z)." Pero la Tortuga vuelve a preguntar: "Pero, ¿si tú no creyeras la verdad de 'si (A), (B) y (C), entonces (Z)', tendrías de veras que aceptar (Z)? Llama a esta proposición '(D)': ¿si no creyeras en (D), tendrías que concluir (Z)? Es claro que no. Escribe, entonces, (D) en tu razonamiento; sin esa premisa no puedes avanzar." Naturalmente, el cuaderno de Aquiles resulta insuficiente para escribir el razonamiento completo; la Tortuga nunca dejará de encontrar una nueva premisa indispensable.

En esta versión del diálogo, la Tortuga pregunta si la aceptación de las premisas obliga al razonador a aceptar la conclusión. Pero también pudo haber preguntado si el razonador tenía derecho a llegar a la conclusión. En este caso lo que se mostraría es que la validez del argumento no explica la racionalidad de la inferencia. La validez del argumento no justificará a quien crea (A) y (B), si no cree (C), a concluir (Z). La deducción no es inferencia. La descripción completa de una deducción válida no incluye todos los elementos que hagan racionalmente ni necesaria ni posible la aceptación de la conclusión. Si quisiéramos hacer de un argumento deductivo una inferencia, tendríamos que añadir premisas indefinidamente sin llegar jamás a concluir nada. Creo que Russell se equivocó al sugerir que la noción de aserción y la distinción entre "implica" (por ejemplo es válida la consecuencia) y "por tanto" conducirían a la solución del problema. (Véase *Los principios de la matemática*, § 38, donde se encuentran los renglones citados por Simpson.) La idea era surgerente: una cosa es decir que vale la consecuencia, por ejemplo, que el argumento es válido; otra es afirmar la relación "por tanto" entre las premisas afirmadas y la conclusión. Se trata de una relación diferente porque la primera puede darse sin la segunda, siempre que no se afirme alguna de las premisas. Por ello, cuando aparece la expresión "por tanto", las premisas pueden olvi-

darse y afirmarse directamente la conclusión. Sin embargo, esto no puede resolver el problema de Aquiles, pues la Tortuga ha mostrado que la relación "por tanto" no se da jamás entre las premisas y la conclusión de un argumento, por más que hayamos afirmado las premisas. El hecho de que en ocasiones alguien pueda afirmar las premisas de un argumento válido, diga "por tanto" y concluya, no muestra que la inferencia (supongamos que la hubo) pueda explicarse solamente por la validez de la deducción y la aceptación de las premisas. La descripción completa de una inferencia nunca podrá consistir en la afirmación de que el razonador cree las premisas de un argumento válido y por ello llega a aceptar la conclusión.

La parábola de Carroll, por otra parte, no es aplicable al problema de la validez del argumento. Las razones de la Tortuga obligan a Aquiles a admitir la necesidad de nuevas premisas en su inferencia, pero no le obligan a admitirlas para lograr la validez del argumento. Si en ninguna interpretación las premisas son verdaderas y la conclusión falsa, el argumento es ya válido, no falta ninguna premisa. Tampoco muestra la Tortuga que no pueda derivarse la conclusión de los argumentos válidos mediante la aplicación de reglas de derivación. Quien ha aprendido a aplicar estas reglas, no hará caso a la Tortuga si ésta le sugiere la necesidad de nuevas premisas: sabe que no las necesita. Por esta razón se ha dicho que la enseñanza de la Tortuga es que deben distinguirse las premisas de las reglas de derivación. Una prueba, en este sentido, es efectivamente una secuencia de oraciones que han sido derivadas de oraciones anteriores mediante la aplicación de reglas de derivación, mal llamadas de inferencia. Si las reglas son válidas y las premisas verdaderas, la conclusión será verdadera. Pero si llegamos a creer en la verdad de la oración anterior, o en la verdad de las premisas o la conclusión, esto no lo habremos concluido mediante un proceso de deducción o derivación.

En el apéndice de Simpson, después de la cita de Russell, se ofrecía una caracterización de la inferencia un tanto distinta. Aquí, inferir no era ya simplemente afirmar las premisas de un argumento válido, decir "por tanto" y quedarse con la conclusión. Las premisas de la inferencia incluirían no solamente las premisas del argumento en cuestión, sino una creencia más, a saber, la de que el argumento mismo es válido (condición epistémica ii), primera parte). Para juzgar esta situación es preciso desechar una primera interpretación ambigua: debemos tener claro que la premisa que añadimos no es el primer paso de la historia de Aquiles.¹³ En otras

¹³ Si "inferencia" se entiende en nuestro sentido, las siguientes palabras de *Principia Mathematica* describirían esta situación: "El proceso de inferencia es como sigue: se afirma una proposición ' p ' y se afirma una proposición ' p implica q ' y entonces, como consecuencia, se afirma la proposición ' q '. La confianza en la inferencia se debe a la creencia de que si las dos últimas aserciones no están en el error, la aserción final no

palabras, debemos tener claro que si la inferencia es racional, esto no puede deberse a una relación de validez entre las premisas de la inferencia y su conclusión. Al aceptar esa premisa hemos tenido que separar las reglas de deducción de las reglas de inferencia (en sentido propio), y lo que hacemos es ofrecer una regla de inferencia: "Si un razonador cree A y cree que A implica B , debe (o puede) concluir que B es verdad. "Esta sería una regla de inferencia muy importante, la regla que gobernaría el tipo de inferencia más cercano a lo que la tradición llamaba inferencia deductiva; una regla, por lo demás, distinta a la que Simpson sugiere transcribiendo a Russell. Los defensores de la tradición, en efecto, podrían pensar que esta regla recoge la verdad mínima que se encontraba en la idea de que hay inferencias deductivas.

Debemos preguntarnos, sin embargo, si el principio o regla propuesto pretende garantizar la racionalidad de la inferencia. Si no lo pretendiera, la tesis se volvería extremadamente vaga y no podría considerarse una tesis acerca de la inferencia: no nos diría en qué consiste que una inferencia sea racional. Pero si lo pretende, es falsa. Cuando creemos las premisas de un argumento y creemos que el argumento es válido, tendremos con ello elementos para tomar en consideración en una posible inferencia, porque si creemos que el argumento es válido, tenemos una razón muy fuerte para creer que no pueden ser las premisas verdaderas y la conclusión falsa. Pero esto no quiere decir que al haber aceptado las premisas tengamos la obligación ni el derecho de aceptar la conclusión. Todo dependerá de que tengamos razones para rechazar la conclusión. En tal caso, las sopesaremos, examinando las razones en favor de las premisas. La lógica no tiene nada que decirnos acerca de cuál decisión sea aquí racional. Si efectuamos una inferencia en la que partimos de la creencia en la validez de un argumento y de la creencia en la verdad de las premisas, el resultado de la inferencia puede incluir el rechazo de alguna premisa, la aceptación de la conclusión, el rechazo de la validez del argumento, o el simple registro de un problema que por el momento no somos capaces de resolver. (En la descripción anterior, las palabras "premisas" y "conclusión" se refieren a los elementos de un argumento válido y no a las premisas de las que parte la inferencia y a la conclusión a la que llegamos. La confusión entre argumento e inferencia ha dado a estas palabras un sentido ambiguo.)

Si se aceptara el principio de que quien cree un conjunto de proposiciones debe, o puede racionalmente adoptar todas sus consecuencias lógicas, tendríamos una paradoja de la implicación. Supongamos que alguien cree un conjunto de proposiciones cuya conjunción es contradictoria. De este conjunto se sigue lógicamente cualquier proposición. Luego, si se aceptara el principio que discutimos, ese razonador podría o debería concluir que

lo estará." Esta última oración parece haber sido dictada por la Tortuga. (*Principia Mathematica*, capítulo primero de la Introducción.)

todas las oraciones de su lenguaje son verdaderas.¹⁴ En realidad, esta inferencia no se justificaría. Quien se encuentra en esta común situación, lejos de concluir cualquier cosa, intentará normalmente, si puede, reducir las contradicciones de sus creencias, pero sin empobrecer su representación del mundo. Dicen Quine y Ullian: "Algunas veces, es triste decirlo, continuamos asintiendo a oraciones que se contradicen entre sí, pero esto se debe a que la contradicción no es siempre obvia. No podemos continuar creyendo la verdad de todas las oraciones de un conjunto desde el momento que sabemos que se contradicen entre sí, puesto que la contradicción requiere que una de ellas sea falsa."¹⁵ Sin embargo, una cosa es concluir que no todas pueden ser verdaderas y otra dejar de creer en alguna de ellas. Nuestra creencia de que hay una contradicción en ese conjunto de oraciones es una razón excelente para volver a considerar las razones por las que creemos en cada una de esas oraciones, pero ni nos obliga ni nos autoriza (por sí sola) a dejar de creer en alguna o en todas esas oraciones. Es posible que encontremos razones para dejar de creer en una de ellas, y que esto nos permita suprimir esa contradicción; es posible que encontremos débiles las razones en favor de alguna de ellas y convenga rechazarla para restaurar la coherencia; pero también es posible que no encontremos deficientes las razones que justifican cada oración, sino, por el contrario, muy fuertes. En este caso, seguiremos creyendo en cada una de las oraciones y sabremos que su conjunción es falsa, sin que tengamos la menor idea de cómo resolver este problema. Esta situación no es rara cuando tenemos teorías incompatibles lógicamente, pero que tienen, cada una, una importante fuerza explicativa en algún dominio de la naturaleza. Aunque sepamos que no pueden ser ambas literalmente verdaderas, seguiremos creyendo en ellas mientras no logremos encontrar alguna reforma que supere la contradicción, o alguna nueva teoría que pueda competir con las anteriores en fuerza explicativa. Es natural que en esta situación no tengamos normalmente la menor idea de cómo habrá de resolverse la cuestión, pues su solución será resultado del genio o de la fortuna de algún razonador creativo. En conclusión, si vamos a poder hablar de un "principio de contradicción" en la inferencia, no se tratará de una norma que nos ordene suprimir inmediatamente cualquier contradicción, una vez descubierta. Más que una regla de lo que debemos hacer, se tratará del reconocimiento de un tipo de razón que habrá de considerarse en la inferencia, de un tipo de razón muy fuerte, pero no de una razón que sea suficiente por sí sola para determinar la inferencia: competirá siempre con otras razones.

Hay aun casos en los que no parece ni siquiera deseable la superación de la contradicción. Toda persona racional piensa que alguna de sus creencias es falsa, simplemente porque sabe que no es infalible. Por tanto, tiene

¹⁴ Véase G. Harman, *Thought*, p. 127.

¹⁵ *The Web of Belief*, p. 9.

un conjunto de creencias inconsistente: cree cada una de sus creencias y cree al mismo tiempo que su conjunción es falsa.¹⁶ Es razonable pensar que todos creemos en una contradicción semejante y que esa contradicción se quedará con nosotros mientras no concluyamos que hemos sido infalibles, es decir, para siempre. Lo que aquí sucede es que esta contradicción no resta coherencia explicativa a nuestro conjunto de creencias de primer nivel, mientras que la creencia de segundo nivel es perfectamente compatible con nuestras creencias acerca de nuestras creencias de primer nivel. Es pues razonable concluir que no tenemos en general la obligación de creer todas las consecuencias lógicas de nuestras creencias, puesto que la creencia en cada uno de los miembros de un conjunto de creencias no es siempre razón para creer en la conjunción de esas creencias.

La lógica, entonces, no es una ciencia normativa que nos indique cómo debemos pensar o qué debemos pensar: no obliga, prohíbe ni permite. Estudia las relaciones lógicas entre nuestras creencias y, con ello, nos ofrece creencias acerca de nuestras creencias: que *P* y *Q* no pueden ser ambas literalmente verdaderas, que si *P* es verdadera *Q* lo será, etc. Harman piensa que, si hay una relación entre lógica e inferencia, esto se deberá a que la inferencia es inferencia a la mejor explicación y a que un tipo muy importante de explicación es la explicación deductiva.

Susan Stebbing registra con mucha claridad una razón que podría aducirse en favor del modelo deductivista de la inferencia: parece salvarnos del psicologismo. Los principios de la inferencia serán objetivos y no dependerán de la psicología. "Toda inferencia es psicológica —dice—, porque la inferencia es un proceso mental; pero su *validez* depende de condiciones que no son psicológicas."¹⁷ El psicologismo fue una tesis tal vez equivocada con respecto a la lógica y a las matemáticas. En cuanto a la inferencia, en cambio, no podemos apelar a ningún otro tribunal que al de la razón humana. Al explicar la inferencia como deducción se pensaba lograr un fundamento no psicológico para la inferencia.

No parece probable que se descubran "principios de razonamiento" que puedan justificarse objetivamente. Lo único que nos queda es asumir que nuestro razonar funciona de la misma forma que el de otras personas. Esta es, ciertamente, una hipótesis empírica, y parece estar respaldada por el sentido común: así explicamos la conducta y creencias de los demás. Es cierto que esta teoría del razonador ideal tiene un *status* científico dudoso, pero no se encuentra en peor situación que cualquier otra parte de la psicología.

¹⁶ Véase Harman, *op. cit.*, p. 157 y Robert A. Jaeger, "Implication and Evidence", *The Journal of Philosophy*, vol. LXII, núm. 15, 4 de septiembre de 1975.

¹⁷ S. Stebbing, *A Modern Introduction to Logic*, p. 211.

XIII. CUANTIFICADORES EXISTENCIALES Y PRINCIPIOS-GUÍA EN LAS TEORÍAS FÍSICAS*1

C. ULISES MOULINES

INTRODUCCIÓN

EN EL *Postscript* de 1969 a la segunda edición de *La estructura de las revoluciones científicas*, Thomas Kuhn se dispuso a replicar a una serie de objeciones que se le había hecho a raíz de la publicación de la primera edición de su libro en 1962. Entre esas objeciones, una de las que Kuhn tomó más en serio fue la de que su famosa noción de "paradigma", como estructura subyacente a toda una disciplina durante un periodo de "ciencia normal", era irremediablemente vaga y ambigua. Kuhn trató de precisar dicha noción, y para ello incluso cambió de nomenclatura: el "paradigma" de la primera edición se convirtió en la "matriz disciplinaria" del *Postscript*. No parece que el nuevo término haya tenido buena fortuna; todo el mundo sigue hablando de "paradigmas", y, lo que es peor, sigue hablando de ellos con la misma vaguedad con que Kuhn utilizó el término en la primera edición de su obra. No se trata, naturalmente, de una mera cuestión de nombre (y, a efectos de la presente discusión, podemos seguir utilizando el popular término "paradigma", en vez de "matriz disciplinaria"). Lo que importa es que Kuhn intentó precisar la estructura de su noción básica y para ello identificó lo que, en su opinión, son los cuatro componentes esenciales de un paradigma: generalizaciones simbólicas, modelos ontológicos o heurísticos, valores metodológicos y ejemplares "modelos" de aplicaciones. Poco después, Stegmüller, en su *Theorienstrukturen und Theoriendynamik*, utilizó el aparato formal de la metateoría de Sneed en *The Logical Structure of Mathematical Physics* para precisar formalmente las nociones involucradas en los componentes primero y último identificados por Kuhn en un paradigma. En particular, según el análisis de Stegmüller, las "generalizaciones simbólicas" de Kuhn no son sino las *leyes fundamentales* del llamado "núcleo estructural" de una teoría.

El presente artículo trata de ese primer componente de los paradigmas identificado por Kuhn y precisado por Sneed-Stegmüller. Para empezar, por razones que luego se verán más claras, propongo un nuevo nombre

* *Crítica*, vol. x, núm. 29 (1978), pp. 59-85.

¹ Agradezco al profesor William Craig y a mi amigo Ignacio Jané, ambos de la Universidad de Berkeley, sus comentarios a las ideas expuestas en este artículo, que me indujeron a una presentación más completa del mismo. Naturalmente, soy el único responsable por los errores que todavía contenga.

para lo que Kuhn llama "generalizaciones simbólicas" y Stegmüller "leyes fundamentales", aun a costa de la consiguiente inflación terminológica. Propongo llamar al primer componente de los paradigmas de Kuhn *principios-guía*, una denominación que, por lo demás, ya existe en la literatura metodológica. A mi entender, ese rótulo refleja mejor el contenido y la función de las entidades en cuestión que las anteriores denominaciones. Pero, naturalmente, el nombre es lo de menos. De lo que se trata aquí es de ofrecer un análisis más completo y detallado (y también más "comprometido") que el ofrecido hasta ahora. La concepción de los principios-guía aquí propuesta pretende ser válida al menos para dos casos importantes de paradigmas científicos: la mecánica clásica y la termodinámica fenomenológica. Que el mismo tipo de análisis se aplique o no a otros casos es una cuestión que quisiera dejar abierta de momento. Admito la posibilidad de que los principios-guía tengan otra forma y función en otros paradigmas científicos. Lo que me interesa subrayar es lo siguiente: si los principios-guía de un paradigma tienen la forma aquí propuesta, eso explicaría algunas de las características peculiares de los paradigmas que Kuhn ha hecho notar y que han intrigado a muchos de sus críticos; fundamentalmente:

- a) que el contenido del paradigma sea más una *promesa* de futuros éxitos científicos que una realización palpable;
- b) que los paradigmas den lugar a la extraña clase de actividad que Kuhn llama *resolución de rompecabezas* ("puzzle-solving");
- c) que los paradigmas sean esencialmente *irrefutables* por la experiencia.

Estas características de los paradigmas han sido en parte explicadas por Stegmüller en la obra mencionada así como en ensayos más recientes (cf., por ejemplo, su artículo "Accidental ('non-substantial') Theory Change and Theory Dislodgment"). Sin embargo, el análisis de Stegmüller es todavía demasiado crudo, a nuestro entender, y no muestra claramente el papel que los principios-guía juegan (y *por qué* lo juegan) en los paradigmas. Aquí intentaré complementar el análisis de Stegmüller atendiendo a la *forma lógica* peculiar que poseen los principios-guía (al menos en los casos de la mecánica clásica y la termodinámica fenomenológica).²

La estrategia que seguiré en este artículo será la de concentrarme en el principio-guía de la mecánica clásica, para llegar, a través del estudio de este ejemplo particular, a las características generales de ese tipo de principios. La razón de esta preferencia es en parte histórica (el principio de Newton ha sido probablemente el más discutido en la historia de la meto-

² La axiomatización de la mecánica clásica de Sneed-Stegmüller, basada a su vez en la axiomatización "ejemplar" de McKinsey *et al.*, no da cuenta de las características formales del principio-guía correspondiente que aquí nos interesan, y en este sentido es incompleta. Lo mismo vale para mi propia axiomatización de la termodinámica en "A Logical Reconstruction of Simple Equilibrium Thermodynamics".

dología) y en parte expositiva (la mecánica clásica es la teoría física más ampliamente conocida). Al final trataré de hacer plausible que las mismas consideraciones se aplican al caso de la termodinámica.

I. LA DISCUSIÓN EN TORNO AL SEGUNDO PRINCIPIO DE NEWTON

El principio-guía de la mecánica clásica es el llamado "Segundo Principio de Newton", o sea, la ecuación dinámica fundamental " $F = m \cdot a$ ". En las exposiciones "ingenuas" de la mecánica clásica esta ecuación aparece siempre como ley fundamental; es más básica que la "Tercera Ley de Newton", que no es válida para todas las aplicaciones de la teoría (por ejemplo en balística o en el caso de fuerzas electromagnéticas), y es lógicamente más básica que la "Primera Ley de Newton", o Principio de Inercia, que se deriva trivialmente del Segundo Principio. Por supuesto, también es más fundamental con respecto a leyes de alcance restringido o más especiales, como la ley de la gravitación, las leyes de Coulomb para fuerzas electrostáticas y magnetostáticas, o las ecuaciones dinámicas para fuerzas elásticas, de fricción, etcétera. En esta caracterización del Segundo Principio coinciden no sólo los libros de texto "ingenuos", sino también axiomatizaciones concienzudas como las proporcionadas por Hamel, McKinsey-Sugar-Suppès y Sneed, y asimismo las discusiones más filosóficas de Kuhn y Stegmüller. Hay, sin embargo, autores que han negado, o al menos han puesto en duda, el carácter fundamental del Segundo Principio. Sus razones para ello han sido esencialmente lógico-filosóficas. Las discutiremos en seguida.

La historia de la controversia metodológica alrededor del Segundo Principio es larga y densa. Ella es asimismo la historia de la discusión sobre el concepto newtoniano de *fuerza*. En pocos casos, un concepto y un enunciado han estado tan indisolublemente ligados como aquí. Para comprender el sentido de esta historia hay que tener bien presente una distinción metodológica que ha jugado un gran papel en la moderna filosofía de la ciencia: me refiero a la distinción entre *enunciados de hecho* y *definiciones* (o convenciones terminológicas). Esta distinción puede considerarse una particularización del caso de las teorías científicas de la dicotomía más general *descriptivo-prescriptivo*. Según ella, los enunciados de hecho serían las descripciones de ciertos estados de cosas postulados por la teoría, mientras que las definiciones serían prescripciones acerca del uso de ciertos términos de la teoría.

Asumiendo la dicotomía anterior, podemos preguntarnos si " $F = m \cdot a$ " es un enunciado de hecho, es decir, una descripción de situaciones empíricas encontradas en la naturaleza, o bien una definición; si se adopta la segunda alternativa, lo plausible es sostener que se trata de una definición del concepto de *fuerza*, puesto que se admitirá generalmente que los con-

ceptos de espacio, tiempo y masa tienen un significado independiente del de fuerza.³

Esas dos alternativas de interpretación han constituido el núcleo de la controversia alrededor del Segundo Principio. Unos dicen que es un enunciado empírico, otros que se trata de una "mera convención", una definición del término "fuerza", y puede decirse sin exagerar que la controversia ha durado siglos. Cada uno de los puntos de vista rivales adquiere cierta plausibilidad por el hecho de que puede mostrarse que la concepción opuesta implica serias dificultades. Así, por ejemplo, alguien que quiera sostener que " $F = m \cdot a$ " es un enunciado empírico puede hacer notar que, si fuera simplemente una definición, entonces la totalidad de la mecánica clásica estaría basada en una mera tautología y sería, por tanto, una ciencia *a priori*, por lo menos en su parte fundamental. Quien, por el contrario, quiera persuadirnos de que " $F = m \cdot a$ " es una definición de " F " podrá argüir, con razón, que es difícil admitir que dicha ecuación describa un hecho concreto (o siquiera una conjunción de hechos), puesto que cualquier situación empírica imaginable es compatible con ella: siempre pueden construirse vectores-fuerza para cualquier caso concreto, de modo que su resultante sea el producto de la masa por la aceleración de los cuerpos involucrados. El principio, por tanto, es irrefutable. Es más las fuerzas mecánicas de cualquier sistema no pueden determinarse cuantitativamente como no sea presuponiendo lógicamente la validez del Segundo Principio, como ha mostrado Sneed con detalle en la obra arriba mencionada.

Algunos autores han intentado hallar una solución al dilema al estilo de una "vía media", es decir, ecléctica. Según ella, el Segundo Principio "a veces funcionaría" como un enunciado empírico, "a veces como una definición"; o bien, "desde cierto punto de vista" sería una cosa, "desde otro punto de vista", la otra. De estas posiciones eclécticas o conciliadoras, la mejor articulada que conozco es la de Nagel en *La estructura de la ciencia*. Vale la pena citar a Nagel extensamente. De hecho, su análisis del Segundo Principio de Newton lo lleva a una posición muy cercana a la que es el *punto de partida* del presente ensayo:

...frecuentemente se considera el segundo axioma no como una afirmación acerca de las condiciones en las cuales se producen aceleraciones, sino como una formulación compacta de una *guía* especial para la investigación, como una *regla metodológica* que orienta al físico con respecto a lo que tiene que

³ En algunas exposiciones de la mecánica clásica que se presentan en cursos introductorios de física se dice a veces que la masa "viene definida como cociente de la fuerza por la aceleración". El motivo de tal caracterización es, aparentemente, que en muchos casos se miden masas a través de sus correspondientes pesos en el campo gravitatorio terrestre. Pero esta "definición" de masa no sólo es un exabrupto histórico y metodológico, sino que además suele estar en flagrante contradicción con una de las "reglas" más básicas que aprende un estudiante de mecánica en esas mismas exposiciones: "no confundir masa con peso".

buscar cuando está analizando los movimientos de los cuerpos. Pues en lo relativo a su característica de no admitir una refutación concluyente, el segundo axioma es muy semejante a una regla. Cualquier número de fracasos del físico para hallar lo que el axioma lo induce a buscar, es insuficiente para concluir de ellos la necesidad de abandonar la búsqueda y descartar la regla. Pues no obstante esto, la regla puede ser buena, porque la investigación conducida de acuerdo con ella puede haber sido recompensada frecuentemente con el éxito y porque aun una regla que sólo es útil a veces puede ser mejor que no tener ninguna regla. De hecho, el segundo axioma, considerado como principio regulador, ha sido sumamente fecundo para guiar la construcción de un cuerpo sistemático de conocimiento bien fundado, y si se continúa aceptándolo como regla de procedimiento, evidentemente no es porque sea una regla arbitraria e infundada para investigar los movimientos de los cuerpos (*op. cit.*, pp. 184-185).

Esta descripción del modo como *se usa* el Segundo Principio nos parece, en términos generales, correcta, por lo que esperaríamos que de este análisis particular se derivara una visión sistemática y general de esta clase de principios físicos que escapara realmente al dilema antes apuntado. Sin embargo, cuando Nagel resume sus conclusiones sobre el análisis de la mecánica newtoniana en general, vuelve a poner los "tres axiomas" de Newton en el mismo saco (lo cual, a mi entender, es un grave error) y toma una postura no comprometida y, en el último término, decepcionante:

...es evidente que no puede darse ninguna respuesta breve y simple a la pregunta: ¿cuál es el *status* lógico de los axiomas newtonianos del movimiento?... una respuesta razonablemente satisfactoria a la pregunta indicada exige una referencia al lugar que los axiomas ocupan en alguna codificación particular de la teoría de la mecánica y a los usos que se dan a los axiomas en diversos contextos especiales. Quizá lo que puede afirmarse con toda generalidad es, por una parte, que los axiomas newtonianos a menudo pueden desempeñar el papel de esquemas para analizar los movimientos de los cuerpos o de estipulaciones para definir ciertas nociones experimentales, y, por otra parte, cuando se agregan a los axiomas supuestos adicionales (entre otros, supuestos concernientes a funciones-fuerza) se les puede considerar enunciados que poseen un contenido empírico definido (*op. cit.*, p. 193).

Dos son los defectos principales de esta interpretación, que me parecen totalmente irremediables: primero, que pone al mismo nivel lógico los tres axiomas de Newton; segundo, y más importante, que la apelación a "distintos contextos", "distintos usos", etcétera, conduce a una ambigüedad y eclecticismo insatisfactorios, que no corresponden de modo alguno a lo que se espera de una verdadera reconstrucción lógica de un aspecto fundamental de la ciencia empírica. En último término, la ambigüedad inherente al análisis de Nagel, a pesar de su prometedor comienzo, proviene de que este autor no ha podido liberarse plenamente de la tajante dicotomía "descripción-prescripción", y por ello, ante un caso como el del Segundo Principio,

tiene que concluir que "en algunos contextos" actúa como un enunciado de hecho, mientras que "en otras ocasiones" actúa como una definición. Resumiendo, su punto de partida en el análisis lógico del Segundo Principio es correcto, pero no así su conclusión general.

De estas últimas observaciones puede colegirse ya mi poco interés en mantener en pie la famosa dicotomía. Mi posición general es que hay que desconfiar de las dicotomías sospechosamente simples: las formas lógicas del discurso en general, y también las del discurso científico, son más variadas de lo que tienden a suponer los filósofos en sus ansias simplificadoras. En la investigación filosófica, como en la detectivesca, hay que ser a la vez cauto e imaginativo. Aplicando esta actitud general al caso que nos ocupa, y teniendo en cuenta las deficiencias obvias de las dos posiciones controvertidas, así como la superficialidad de la posición ecléctica, creo que es hora de buscar un nuevo enfoque al problema, y si es posible, un enfoque tal, que no sólo sea aplicable al caso particular de " $F = m \cdot a$ ", sino a otros casos también, con lo que quizá lleguemos a una concepción más general de ciertas estructuras científicas. Esto es precisamente lo que ha faltado a la mayoría de los análisis lógicos del Segundo Principio: su inserción en un esquema metateórico general.

Como se ha hecho notar antes, la discusión en torno al Segundo Principio ha ido normalmente asociada a la discusión del concepto mismo de fuerza. Este concepto es la cruz del problema. Clarificar su naturaleza es condición necesaria para llegar a una concepción adecuada del Segundo Principio.

2. LA DISCUSIÓN EN TORNO AL CONCEPTO DE FUERZA

Desde el momento mismo de la cristalización de la mecánica newtoniana, el concepto de fuerza fue visto con suspicacia e incluso repugnancia por algunas de las mentes más clarividentes de la historia de la ciencia y la filosofía, en particular (aunque no sólo) debido a su asociación con la idea de "acción a distancia". Entre los contemporáneos de Newton, baste mencionar a Huygens, Leibniz y Berkeley como críticos agudos del concepto newtoniano de fuerza. Más tarde, y a pesar de los frutos obvios e impresionantes de la mecánica newtoniana, el concepto siguió siendo considerado sospechoso por la mayoría de los autores ocupados en los fundamentos de la mecánica, que querían ver a esta ciencia "libre de oscuridades metafísicas" (según una conocida frase de D'Alembert, en su *Traité de Dynamique*). La principal "oscuridad metafísica" era la fuerza newtoniana (y con ella el Segundo Principio). Así se entienden históricamente los esfuerzos por eliminar el concepto, o al menos someterlo a rígido control, por parte de una serie de autores positivistas o "para-positivistas", desde D'Alembert a mediados del siglo XVIII hasta Hermes y Simon hace 30 años,

pasando por Kirchhoff, Mach y Hertz en la segunda mitad del XIX.⁴ Todos estos esfuerzos, que en general pueden interpretarse como el intento de reducir la dinámica a la estática o a la cinemática, son ciertamente profundos e interesantes desde un punto de vista metodológico; pero no cambiaron en nada el hecho de que el concepto newtoniano de fuerza siguió campando a sus anchas en todos los libros de texto de mecánica clásica y en la práctica normal de los físicos. Por mucho que famosos físicos como Kirchhoff y agudos lógicos como Herbert Simon hayan sostenido que "fuerza" no es sino una abreviación de "masa por aceleración", y que por consiguiente el Segundo Principio no es sino una tautología, no parece que se les haya hecho mucho caso en la "praxis mecánica". La "comunidad científica" sigue usando el concepto de fuerza como una entidad independiente de masa, espacio, y tiempo.

En años relativamente recientes, algunas voces filosóficamente ilustradas se han levantado contra el programa de eliminación de fuerzas. Primero fueron Suppes y sus colaboradores quienes, en su ya clásica axiomatización de la mecánica de Newton, mostraron con un argumento formal que el Segundo Principio *no* puede tomarse como definición de fuerza (ni tampoco de masa, claro), a menos que se modifique sustancialmente la estructura de la teoría. Más recientemente, un autor versado por igual en filosofía e historia de la ciencia, Clifford Truesdell, ha subrayado expresamente⁵ que, a su entender, el concepto newtoniano de fuerza, lejos de ser una superfluidad metafísica, es la contribución más revolucionaria y sustancial de Newton al desarrollo de la mecánica. Según Truesdell, este concepto fue el máximo responsable de todas las grandes consecuciones de la mecánica durante dos siglos; y tal valoración se puede aplicar a la par a su correlato enunciativo, el Segundo Principio. Ambos, concepto y principio, fueron, para hablar en términos kantianos, algo así como "las condiciones de posibilidad de toda mecánica". Tanto Suppes en el aspecto formal como Truesdell en el histórico calibran correctamente la importancia del concepto de fuerza y muestran su irreducibilidad en el sentido de que no puede ser definido a partir de otros conceptos supuestamente más básicos, ni asociados directamente a medidas y observaciones empíricas. (Por eso Truesdell lo llama un concepto *a priori*.) Sin embargo, ni Suppes ni Truesdell insertan su caracterización en un marco conceptual que *explique* (y no sólo describa) la peculiaridad del concepto. Es necesario un análisis más profundo que dé cuenta del papel de "fuerza" en el desarrollo de la mecánica.

Un paso importante en ese camino lo dio Sneed con su reconstrucción de la mecánica clásica en la obra mencionada. Al aplicar su criterio gene-

⁴ He referido con detalle parte de esta historia en mi artículo "La génesis del positivismo en su contexto científico".

⁵ Por ejemplo, en su artículo "Rückwirkungen der Geschichte der Mechanik auf die Moderne Forschung".

ral de teoriedad de conceptos⁶ al caso particular de la mecánica newtoniana, Sneed llega a la conclusión de que fuerza y masa son conceptos mecánico-teóricos, mientras que los conceptos cinemáticos serían mecánico-no-teóricos. Las magnitudes *T*-teóricas en general poseen una serie de características peculiares respecto al modo como son usadas dentro de una teoría dada *T* para hacer determinaciones "indirectas" de los valores de las magnitudes *T*-no-teóricas y para establecer correlaciones entre modelos distintos de *T*. Estas características explican, entre otras cosas, la fecundidad predictiva de los conceptos teóricos y su papel en dar un carácter "holista" o global a las teorías empíricas. Así quedarían justificadas algunas de las peculiaridades más notables del concepto de fuerza en la mecánica. Este es ciertamente un resultado relevante para nuestra discusión. Pero no es completo todavía. *No todas* las peculiaridades del concepto de fuerza quedan suficientemente analizadas al subsumirlo bajo la categoría sneediana de magnitud *T*-teórica. Para darse cuenta de ello basta observar que, en el análisis sneediano, fuerza y masa quedan al mismo nivel de conceptos mecánico-teóricos; no habría pues una diferencia metodológica de principio entre fuerza y masa. Ahora bien, a pesar de la impresionante fecundidad de la metateoría de Sneed en tantos otros aspectos, este punto de su análisis me pareció, desde el principio, insatisfactorio. Mi intuición (y creo que la de muchos otros) sobre la estructura de la mecánica clásica es la de que fuerza y masa no pueden ponerse, por así decir, al mismo nivel. Si la masa es un concepto *T*-teórico, como parece serlo, entonces la fuerza, además de *T*-teórica, es otra cosa; es "más abstracta todavía". Y es un hecho histórico que la mayoría de autores que han examinado la mecánica bajo la lupa crítica se han sentido mucho más preocupados y perplejos por el concepto de fuerza que por el de masa.

Otro punto es digno de mención: la discusión del concepto de fuerza ha ido invariablemente ligada, repetimos una vez más, a la del Segundo Principio, y en especial a su carácter aparentemente tautológico o "apriorístico". Ahora bien, en la reconstrucción sneediana se da una precisión formal del Segundo Principio en la que su aparente carácter tautológico o no-empírico queda reflejado en los siguientes términos: a pesar de que el Segundo Principio *no* puede tomarse como una definición, su estructura es tal que, en la terminología de Sneed, *cualquier* modelo parcial (no-teórico) puede ser "extendido" o "completado" trivialmente hasta transformarse en un modelo completo (teórico) de la mecánica, satisfaciendo por tanto el Segundo Principio. En este sentido, el Segundo Principio no contiene ninguna restricción de contenido empírico, y por tanto es empíricamente vacío. Sin embargo, esta última caracterización, por razones que veremos más ade-

⁶ La distinción sneediana entre conceptos *T*-teóricos y *T*-no-teóricos puede caracterizarse como "funcional", "pragmática" y "relativa". Una exposición sinóptica del criterio sneediano se hallará en mi artículo "Reconstrucción estructural de las teorías físicas: el programa de Joseph D. Sneed".

lante, es confusa y no refleja el verdadero contenido del principio; anticipamos que éste no es "empíricamente vacuo" en el sentido en que lo son enunciados analíticos como "Ningún soltero está casado" o "Si Juan se come el pollo, entonces el pollo es comido por Juan". En vez de la expresión "empíricamente vacuo", propongo la menos comprometida de "empíricamente irrestricto" para aplicarla al Segundo Principio. Veremos luego por qué la segunda expresión parece más adecuada en este contexto que la primera.

El punto que me interesa hacer resaltar en este momento es el siguiente. En la reconstrucción de Sneed, el hecho de que el concepto de fuerza sólo sea discutible en términos del Segundo Principio y el hecho de que este principio sea empíricamente irrestricto, son dos características, por así decir, "contingentes" de la mecánica clásica, casualidades históricas de la forma en que se desarrolló la teoría y, por ende, dos casualidades lógicamente desconectadas entre sí.

Esto último es, a mi entender, el punto débil del análisis sneediano. No es una "casualidad" que el principio fundamental de la mecánica (en cualquiera de sus múltiples formulaciones equivalentes) sea empíricamente irrestricto (sin ser una mera definición), ni es una contingencia histórica que la discusión del concepto de fuerza se haya asociado a la del Segundo Principio. Mi tesis es que: *a*) es esencial a esta teoría (como a otras, seguramente) que su principio-guía sea empíricamente irrestricto; y *b*) que la peculiaridad de " $F = m \cdot a$ " proviene de la estructura implícita de " F " y que es precisamente la estructura de " F " lo que hace al principio tan fecundo, a pesar de ser empíricamente irrestricto y aunque esto suene a paradoja metodológica. En lo que sigue se darán las razones para sostener esta tesis y más adelante se mostrará que una tesis análoga es válida para la termodinámica.

3. RECONSTRUCCIÓN LÓGICA DEL SEGUNDO PRINCIPIO DE NEWTON

Empecemos por analizar con más detalle la forma lógica del Segundo Principio. La formalización estándar del mismo es la debida a McKinsey *et al.* en el artículo antes citado.⁷ En ella se basan todos los análisis posteriores de la mecánica clásica (excepto los de los "reduccionistas" Simon y Hermes), incluyendo los de Sneed, Stegmüller y los míos propios en trabajos anteriores al presente. En la formalización de McKinsey *et al.*, los conceptos primitivos son los de partícula, posición, instante, masa y fuerza, junto con un índice numérico para distinguir las diferentes fuerzas que

⁷ No es fácil conseguir este artículo. Un resumen del mismo (aunque algo confuso para nuestros propósitos) puede encontrarse en la *Introducción a la lógica* de Suppes. También puede acudirse a la reseña del artículo original hecha por C. Lorena García Aguilar para *Crítica*, vol. x, núm. 28.

pueden actuar sobre una partícula. El sentido de introducir esos índices numéricos es que con este "truco" no es necesario cuantificar sobre las distintas funciones fuerza y por tanto no es necesario introducir variables para funciones. Más adelante veremos, sin embargo, que dicho truco no cumple su propósito.

Si P es un conjunto de partículas (= un sistema mecánico), T es el intervalo temporal durante el que se considera el sistema, i un índice numérico para tipos de fuerzas, s es la función "posición", m la función "masa" y la f la función "fuerza", entonces el Segundo Principio en la formalización considerada afirma que, para toda p de P y todo t de T :

$$\Sigma f(p,t,i) = m(p) \cdot D_t^2 s(p,t)$$

donde " $D_t^2 s(p,t)$ ", es una abreviación para la "derivada segunda de la posición respecto al tiempo", es decir, la aceleración.

Lo que nos interesa subrayar de esta formalización es el hecho de que fuerza y masa aparecen aquí "al mismo nivel" en el siguiente sentido: ambas son funciones de las partículas, es decir, de las variables primitivas del sistema. La única diferencia formal entre masa y fuerza estriba en que la primera es una función solamente monádica y la segunda es triádica, pues tiene dos argumentos más además de las partículas. Pero, en cualquier caso, m y f se hallan al mismo nivel ontológico de funciones de partículas.

Notemos otra característica de la anterior formalización: las únicas variables cuantificables son las variables individuales p , t e i . Por tanto, el Segundo Principio podría ser formalizado en una lógica de primer orden. Lo cual puede parecer una ventaja. Pero en este caso no lo es, porque distorsiona su verdadera forma lógica. Digámoslo de una vez: para explicitar la forma lógica del Segundo Principio hay que cuantificar sobre variables *funcionales* y no sólo individuales; es decir, si queremos formalizar, necesitamos al menos una lógica de segundo orden. (En seguida veremos que, en rigor, se requiere incluso una lógica de tercer orden.) La razón no es meramente que debemos introducir distintas funciones fuerza (pues para ello bastaría el truco del índice numérico), sino que tales funciones fuerza son *funciones de funciones* (o, más correctamente, funciones de tuplos de funciones), y no simplemente funciones de partículas e instantes. En la literatura lógico-matemática⁸ se reserva a veces el nombre de *funcional* para tales funciones de tuplos de funciones. Adoptando esta denominación, podemos enunciar nuestra tesis así: cada sistema mecánico se describe mediante cierto número de fuerzas y cada una de estas fuerzas es un funcional. (También algunos físicos usan la expresión "funcional" con un sentido idéntico o similar al aquí empleado.) Así, por ejemplo, Mittelstaedt, en su

⁸ Cf., por ejemplo, M. Davis, *Computability and Unsolvability*, p. 124.

texto sobre mecánica clásica, califica a la función fuerza explícitamente como "funcional" de la velocidad, posición, etcétera.⁹

¿Por qué decimos que las fuerzas son funcionales y no meramente funciones de partículas? Porque solamente así podemos dar cuenta de una característica esencial de la noción de fuerza, que se revela en su uso en las aplicaciones concretas de la mecánica, pero en cambio se borra en la formulación normal del Segundo Principio: que para cada sistema físico, las fuerzas consideradas (frecuentemente más de una) dependen de una serie de "parámetros adicionales", que sólo se especifican en el momento de la aplicación concreta. Estos parámetros, naturalmente, son a su vez funciones de las variables individuales (básicamente partículas e instantes). El Segundo Principio no especifica ni su número ni su naturaleza, ni tampoco la forma en que la fuerza es función de ellos. Por todo ello, están "implícitos" en la formulación usual del Segundo Principio; lo cual quiere decir, en realidad, que se presupone un número indeterminado de cuantificadores existenciales sobre variables funcionales que representan dichos parámetros.

Esto, por lo demás, corresponde formalmente al modo de hablar intuitivo de los físicos; en efecto, éstos nunca dirían que "la fuerza es una función de partículas e instantes", sino que "distintos tipos de fuerza son función de distintos parámetros", según las aplicaciones de la teoría. Estos parámetros pueden ser, por ejemplo, coordenadas espaciales, instantes, velocidades, masas, cargas eléctricas, polos magnéticos, coeficientes elásticos, coeficientes de fricción, etcétera. Todos ellos son, naturalmente, funciones de partículas y/o instantes. Y, en cada caso, la forma específica de las funciones será distinta. Podrá ser, por ejemplo, una función lineal de la distancia o del tiempo, o bien una función cuadrática inversa de la distancia, o bien una función exponencial de la velocidad, etc. Al especificar todas esas diferentes posibilidades en aplicaciones concretas de la mecánica, obtenemos diferentes leyes dinámicas, que pueden ser comprobadas empíricamente. El Segundo Principio contiene implícitamente la información de que *existen* todas esas posibilidades. Pero no dice nada específico acerca de ellas.

Si explicitamos esta información contenida en el Segundo Principio, la forma que éste adquiere resulta entonces la siguiente, en términos informales:

"Dado un sistema P durante un intervalo T , puede encontrarse un conjunto de funcionales vectoriales que son funciones de funciones de partículas de P e instantes de T , tales que la suma vectorial de los funcionales es igual al producto de la masa por la aceleración de cada partícula considerada en cada instante considerado."

Enunciado un poco más formalmente:

⁹ Cf., P. Mittelstaedt, *Klassische mechanik*, p. 59.

(SPN) "Dados P y T : para cada p en P y cada t en T , existen funcionales vectoriales f_i (sobre $\mathbb{R}^n$) tales que, para cada f_i , existe un número n de funciones $g_{i1}, g_{i2}, \dots, g_{in}$ (escalares o vectoriales) de p y/o t y/o partículas adicionales y/o instantes adicionales, tales que:

$$\sum_i f_i (g_{i1}(p, \dots), g_{i2}(p, \dots), \dots, g_{in}(p, \dots), t) = m(p) \cdot D_t^2 s(p, t)''.$$

Una formalización completa de este enunciado en un lenguaje de tercer orden es perfectamente posible, pero renuncio a ella, porque, más que aclarar, oscurecería la estructura del principio. La formulación presente basta para darse cuenta de que la forma lógica del Segundo Principio es mucho más compleja de lo que se supone en la formulación estándar de McKinsey-Sugar-Suppes. Tal complejidad formal responde al verdadero contenido del principio, como he tratado de hacer ver.

Para ser totalmente exactos y honestos, sin embargo, hay que hacer notar que el contenido implícito del Segundo Principio todavía no queda enteramente cubierto con la formulación que se da aquí (SPN). Ésta sólo atiende a la parte sintáctico-semántica del principio, no a lo que podríamos denominar su aspecto pragmático. En efecto, en el uso del SPN en la praxis física está implícito el requerimiento de que los funcionales f_i sean a la vez "no-triviales" y "relativamente simples". Debe excluirse la trivialidad del funcional en el sentido de que éste no sea meramente una forma subrepticia y camuflada de repetir el término derecho de la ecuación, es decir, "masa por aceleración"; en tal caso, SPN no nos guiaría en busca de funciones interesantes, aparte de una ingeniosa tautología. Para dar una formulación exacta de este requerimiento sería conveniente hacer uso de la noción formal de "ocurrencia esencial de una variable en una fórmula". Pero aparte de que no vea claro cómo se aplicaría estrictamente esta noción al presente caso (incluso si estuviera clara en otros contextos), probablemente ella por sí sola no inmunizaría el principio frente a todas las posibilidades de "trivialidad" en que piensan los físicos intuitivamente. "Trivialidad en física" seguramente cubre más caso que "trivialidad en lógica". Por otro lado, la forma matemática de la f_i tampoco debe ser demasiado complicada, hasta el punto de que hiciera el cálculo imposible, en cuyo caso la "guía" ofrecida por SPN sería inútil, no por trivial, sino por desesperante. Ahora bien, mientras no tengamos un criterio formal ampliamente aceptado de *simplicidad* (y no parece que lo tengamos, a pesar de los arduos esfuerzos de Goodman y otros autores), el requerimiento de *no-demasiada-complicación* quedará relegado a la intuición de los físicos (lo cual se suele expresar, a modo de consuelo pedante, diciendo que el concepto de simplicidad es "pragmático").

Con respecto a los dos problemas que acabamos de discutir (no-trivialidad y no-demasiada-complicación), la presente reconstrucción formal expresada en SPN es todavía incompleta. Sin embargo, no creo que tal incom-

pletez sea fatal para los presentes propósitos. A pesar de ella, creo que la forma lógica presentada es mucho más rica y adecuada que cualquiera de las ofrecidas hasta la fecha para el Segundo Principio. Y sean cuales sean las formalizaciones definitivas de los criterios de no-trivialidad y simplicidad que se adopten en física, presumiblemente serán compatibles con la presente formulación de *SPN*; en realidad, no puedo imaginar ninguna razón por la que no lo fuerán.

Consideremos ahora la forma lógica de *SPN* con algo más de detenimiento. El aspecto más significativo desde un punto de vista metodológico es la gran cantidad de cuantificadores existenciales involucrados en este enunciado. No sólo se cuantifica sobre las funciones de primer orden g_{ij} , sino también sobre su número j y sobre los funcionales de segundo orden f_i : número y naturaleza de funciones y funcionales se cuantifican existencialmente, es decir, se dejan indeterminados. Por ende, aquí no cabe aplicar el truco de introducir un índice numérico para "condensar" todas las f_i en una sola f , puesto que cada funcional f_i posiblemente dependerá de un conjunto de g_{ij} distinto en cardinalidad y naturaleza.

Ahora bien, es un hecho metodológico bien conocido que cuantos más cuantificadores existenciales se introduzcan en un enunciado empírico, más débil deviene su contenido empírico y más difícil resulta refutarlo. Está claro que es menos comprometido afirmar "ha habido o habrá alguna vez en algún lugar alguna persona con tres piernas" que "Juan Pérez González, nacido el 16 de abril de 1978 en la ciudad de México, tenía tres piernas en el momento de nacer". Si el dominio sobre el que discurren los cuantificadores existenciales es potencialmente infinito, entonces, como bien se sabe, el enunciado en cuestión es irrefutable empíricamente. Llamemos a este tipo de irrefutabilidad "irrefutabilidad de primer orden", puesto que es debida a la cuantificación sobre variables individuales de un dominio. Para la irrefutabilidad de primer orden podemos diseñar estrategias matemáticas y/o empíricas por las que, aun cuando el enunciado es, en principio, irrefutable, puede hacerse cada vez menos plausible o menos probable hasta resultar "prácticamente refutado". (Algunas de estas estrategias pertenecen a la teoría de la decisión.) No obstante, la irrefutabilidad de *SPN* no es de primer orden, pues el problema no estriba en la cuantificación sobre partículas e instantes (estas entidades se hallan cuantificadas universalmente). Se trata de una "irrefutabilidad de segundo y tercer orden" (para máximo escándalo a la vez de falsacionistas popperianos y de verificacionistas carnapianos), dado que se cuantifica existencialmente sobre variables de segundo y tercer orden. Por tanto, *SPN* no sólo es en principio irrefutable, sino que es incluso difícil de imaginar qué clase de estrategia empírica o cálculo inductivo nos podría determinar el grado de implausibilidad o improbabilidad de *SPN*. En realidad, la característica indeterminación del principio no proviene de su cuantificación existencial sobre realidades empíricas (cuerpos, lugares, instantes), sino sobre

funciones teóricas y sobre funcionales abstractos; es decir, se trata aquí de una cuantificación sobre las potencialidades matemáticas de nuestra mente al tratar con problemas empíricos. Me es difícil imaginar que, en tal contexto, puedan decirse cosas con sentido, no ya sobre verificación o falsación, sino siquiera sobre grados de corroboración, confirmación, *likelihood*, etcétera. Todo este aparato metodológico tan popular en la actual filosofía de la ciencia no parece aplicable aquí.

Podría objetarse que es posible rechazar *SPN* por su incompatibilidad lógica, no ya con la base empírica, sino con algún otro principio de igual o mayor generalidad que haya sido previamente aceptado por "buenas razones empíricas". Pero también es difícil imaginar, en el caso del *SPN* qué otro principio mecánico nos podría hacer dudar de su validez, dado que *SPN* no afirma prácticamente nada, o "casi" nada. Y es notable que la dinámica relativista, a pesar de haber transformado radicalmente los conceptos de espacio, tiempo y masa, haya conservado *SPN* como ecuación dinámica fundamental *en la misma forma*.¹⁰

De la reconstrucción lógica anterior se desprende también por qué el concepto mismo de fuerza aparece tan indisolublemente ligado a la discusión del Segundo Principio, y por qué es un concepto de interpretación tan elusiva. Para empezar, las fuerzas son funcionales que sólo adquieren sentido dentro de *SPN*. Además, por la formulación anterior vemos que la idea general de fuerza resume un número indeterminado de funcionales, o mejor dicho, de variables de *tercer* orden para funcionales de distinta forma y contenido. No es de extrañar, pues, que la fuerza newtoniana aparezca en las discusiones metodológicas como un concepto sumamente "abstracto" y difícil de interpretar. Es difícil de interpretar precisamente porque, por su propia naturaleza, no tiene interpretación fija (es el nombre de una serie indeterminada de variables funcionales); y parece muy abstracto (y no simplemente *T*-teórico) obviamente porque es un concepto de conceptos (un predicado de predicados).

El Segundo Principio de Newton es un paradigma de paradigmas en un doble sentido: en primer lugar, juega el papel más esencial (el más "paradigmático", si se quiere) dentro del paradigma que llamamos "mecánica clásica"; en segundo lugar, el análisis de la forma y función del Segundo Principio puede resultar metodológicamente paradigmático en el sentido de que en otras teorías pueden aparecer principios-guía de naturaleza semejante y, por tanto, el estudio de las características esenciales del Segundo Principio puede darnos la clave para reconstruir lógicamente esos otros principios-guía y comprender su función dentro de los correspondientes paradigmas. No podemos esperar un paralelismo estricto, pues cada teoría tiene, por así decir, su propia "personalidad". Pero sí es plausible que hallemos ciertos rasgos comunes que sean significativos para un es-

¹⁰ Cf., por ejemplo, S. J. Prokhovnik, *The Logic of Special Relativity*, p. 91.

quema general de la ciencia (por ejemplo, para el esquema de Kuhn). Para sustentar esta tesis, propongo el caso de la termodinámica.

4. EL PRINCIPIO-GUÍA DE LA TERMODINÁMICA REVERSIBLE

Consideremos primero una subteoría de la termodinámica reversible: la termodinámica de los sistemas simples. Los conceptos primitivos de esta teoría son: entropía, energía interna, volumen, presión y moles. En otro lugar he presentado las razones de esa elección, así como de que haya que tomar entropía y energía interna como magnitudes termodinámico-teóricas.¹¹

Pero aquí lo que nos interesa fundamentalmente es lo siguiente. Siguiendo a Callen en su *Thermodynamics*, podemos identificar el principio básico de esta teoría como la correlación postulada entre la entropía y el resto de funciones extensivas (= aditivas), o alternativamente, entre la energía y el resto. Callen escribe esas dos "ecuaciones fundamentales" (equivalentes) así:

$$S = S(U, V, N_1, \dots, N_r);$$

o bien

$$U = U(S, V, N_1, \dots, N_r),$$

donde S es la entropía, U la energía interna, V el volumen y N_1 son los moles de cada sustancia química.

Esta forma de escribir las ecuaciones fundamentales es naturalmente incorrecta (aunque se entiende de qué se trata). Porque todas las magnitudes consideradas son funciones *de estado*, es decir, funciones de las variables individuales de la teoría, que representaremos por z . S no puede ser a la vez función de primer orden (función de estado), tal como aparece a la izquierda de la ecuación, y función de segundo orden (funcional de funciones de estado), tal como aparece a la derecha de la ecuación. Lo mismo vale para U en la segunda ecuación.

Está claro que Callen, como tantos otros físicos despreocupados que escriben este género de ecuaciones, lo que quiere expresar es que los valores numéricos que tome la entropía como función de estado *dependen* de los valores tomados por las otras funciones de estado (las que aparecen a la derecha de la ecuación). Lo análogo vale para la energía. Ahora bien, la manera formalmente correcta de expresar esto es decir que *hay un funcional* (llamémosle f^S) de las funciones extensivas U, V, N_1 tal que el valor tomado por la entropía es igual al valor de dicho funcional (para cada estado z dado). Es decir,

¹¹ Tales razones se hallan expuestas en mi artículo "A Logical Reconstruction of Simple Equilibrium Thermodynamics".

existe f^S tal que: $S(z) = f^S(U(z), V(z), N_1(z), \dots, N_r(z))$.

Y análogamente para el principio alternativo:

existe f^U tal que: $U(z) = f^U(S(z), V(z), N_1(z), \dots, N_r(z))$.

Nótese que f^S , o respectivamente f^U , son funcionales en el mismo sentido en que lo son las funciones fuerza consideradas en el caso de la mecánica. Y, análogamente, este funcional es una variable de tercer orden cuantificada existencialmente, una variable que discurre sobre funcionales de las funciones de estado: energía, volumen y moles. De este funcional, la "ecuación fundamental" no nos da más información sino la de que *existe* y toma valores reales. Su forma específica, por lo demás, se deja completamente indeterminada. Al aplicar el principio-guía a casos particulares, se tratará de hallar una forma apropiada de f^S que dé lugar a alguna ley más especial de los sistemas simples (por ejemplo, la ley de Gay-Lussac, o la ley de Van der Waals, o la ley de Stefan). Es sólo a este nivel donde es posible la comprobación empírica en la termodinámica de los sistemas simples. El principio-guía mismo,

$$S(z) = f^S(U(z), V(z), N_1(z), \dots, N_r(z)),$$

es *irrefutable* experimentalmente.

Nótese finalmente que también en este caso cuantificamos existencialmente no sólo sobre f^S , sino también sobre el número r de funciones moles, y por tanto, en definitiva, también sobre el número de "parámetros" de estado a la derecha de la ecuación. Nuevamente tenemos una doble indeterminación del principio-guía: una parte es debida a la indeterminación en que se deja al funcional y la otra parte se debe al número de parámetros considerados. No es de extrañar pues la "vacuidad empírica" del principio —ni tampoco su fecundidad, por cierto—.

De todos modos, puede admitirse que el principio-guía de la termodinámica de los sistemas simples es "menos" irrestricto o vacuo, si se puede hablar así, que el Segundo Principio de Newton. En efecto, aquí sólo se cuantifica existencialmente sobre *un* funcional (f^S), y no sobre un número indeterminado de ellos, y por otro lado se especifican, hasta cierto punto, las funciones de primer orden cubiertas por el funcional.

No obstante, el principio-guía de la termodinámica de los sistemas simples es, en realidad, sólo un "subprincipio-guía", un caso particular de un principio-guía mucho más general que define el paradigma de la termodinámica reversible y que es totalmente comparable en forma y función con el principio-guía de la mecánica clásica.¹²

¹² Cuando emprendí la reconstrucción lógica de la termodinámica en el artículo antes mencionado no era consciente de la existencia de ese principio más general, y por ello el alcance de mi análisis quedó restringido a los sistemas simples.

La formulación del principio-guía de toda la termodinámica reversible que propongo a continuación se basa en la dada por Tisza en su *Generalized Thermodynamics*, p. 113, aunque difiere en ciertos detalles.¹³ Para comprender bien la formalización que sigue, es necesario recordar que un sistema termodinámico Z en general puede considerarse compuesto de una serie de subsistemas parciales $Z_a, Z_b, \dots, Z_n$ (relativamente) simples, y que por tanto un estado z de Z puede considerarse formado por el tuplo de estados parciales $\langle z_a, z_b, \dots, z_n \rangle$. Entonces, el principio-guía es:

(EFT) "Para todo sistema termodinámico Z , existe una descomposición del mismo en subsistemas $Z_a, Z_b, \dots, Z_n$ tal que para cada subsistema Z puede encontrarse una funcional f^s_k y ciertas funciones extensivas de estado $G_1^k, G_2^k, \dots, G_r^k$, tales que:

para todo z en Z : $S(z) = \sum_k f^s_k(U_k(z), G_1^k(z), \dots, G_r^k(z))$."

El grado de indeterminación de este principio-guía debido al uso de tantos cuantificadores existenciales es perfectamente comparable al caso del Segundo Principio de Newton. No sólo se cuantifica sobre el funcional f^s_k , sino sobre los parámetros de estado, sobre su número de subsistemas en que descomponemos el sistema original Z . El nivel de "abstracción" de este principio es incluso superior al de *SPN*, pues mientras que en este último aparecía explícitamente al menos la aceleración como magnitud T -teórica, en el presente caso las únicas funciones que aparecen explícitas son entropía y energía interna, ambas T -teóricas. No es sorprendente que la termodinámica suela considerarse como una teoría más "abstracta y general" que la mecánica clásica.

5. A MODO DE CONCLUSIÓN: QUÉ PROMETE UN PARADIGMA

Partiendo de los análisis anteriores de *SPN* y *EFT* podemos retomar el hilo de la discusión general planteada al comienzo de este artículo. Para empezar, ahora es claro por qué la simple dicotomía "descriptivo-prescriptivo" no se puede aplicar en buena ley a los principios-guía considerados. El uso generalizado de cuantificadores existenciales, y en particular la cuantificación de un funcional de tercer orden, nos explica por qué dichos principios no pueden considerarse como descripciones de hechos particulares ni siquiera como una descripción de un conjunto de hechos particulares. Afirmar no sólo que existen ciertas funciones de los objetos básicos de la teoría, sino además que existe un funcional indeterminado de esas funciones, no es describir nada concreto acerca del mundo, a menos que

¹³ La formulación de Tisza es "formalmente despreocupada" (y algo confusa), como suelen ser las de los físicos en tales contextos.

se use el término "descripción" en un sentido abstruso y forzado. A lo sumo podríamos decir que se trata de descripciones acerca de las posibilidades de expresión de nuestro aparato conceptual. Pero éste también sería un sentido extraño de "descripción", pues evidentemente, al introducir *SPN* o *EFT* no pretendemos meramente hacer una descripción lingüística o psicológica.

Por otro lado tampoco se trata, obviamente, de definiciones. (Es relativamente fácil mostrar en ambos casos, por el método de Padoa, que ninguno de los conceptos involucrados en ambos principios puede considerarse como un *definiendum* con respecto al resto.) En ninguno de los dos casos se están estableciendo reglas lingüísticas sobre el uso de términos. Por el contrario, ambos principios son considerados por los físicos como matrices conceptuales a partir de las cuales se pueden derivar¹⁴ importantes leyes empíricas sobre la naturaleza.

La posición ecléctica, naturalmente, tampoco funciona. En efecto, no se trata de que *SPN* o *EFT* se usen *a veces* como descripciones de hecho y *a veces* como definiciones; ambos principios se usan siempre del mismo modo, precisamente del modo que hemos tratado de explicitar aquí, y que no se puede caracterizar ni como descripción ni como definición, a menos que se deforme totalmente el sentido genuino de esas categorías semánticas.

Finalmente, del análisis propuesto se desprende también en qué sentido los principios-guía analizados son "paradigmáticos", o dicho más exactamente, en qué sentido ciertas características de los paradigmas, reveladas en lenguaje metafórico-intuitivo por Kuhn, provienen realmente de la forma lógica de los principios-guía.

En primer lugar, ya hemos visto en qué sentido los principios-guía son empíricamente irrestrictos, y por tanto, irrefutables por la experiencia: introducir un gran número de cuantificadores existenciales en un enunciado empírico es ya una forma de reducir sustancialmente su contenido empírico. Pero si esos cuantificadores se aplican además a variables de *segundo* y *tercer orden*, es patente lo absurdo de "buscar contraejemplos" que refuten el principio. Las posibilidades de dar cuenta de cualquier situación empírica concreta mediante la elección de funciones y funcionales apropiados son, por razones estrictamente lógico-matemáticas, *infinitas super-numerables*.

¿Cuál es el valor de tales principios-guía aparentemente tan vacuos? Su valor es, usando el término de Kuhn, el de una *promesa*, el de un poderoso principio motriz para hacer ciencia. La promesa implícita en el principio-guía consiste en que se nos asegura que si adoptamos el esquema conceptual general propuesto por el principio-guía, a la larga, y con la suficiente paciencia y habilidad, obtendremos los resultados empíricos apetecidos. La promesa es, limitada al principio-guía, muy vaga e indeterminada; pero

¹⁴ "Derivar" no debe entenderse aquí en el sentido de una deducción lógica.

define la estructura general dentro de la que hay que buscar los parámetros y funcionales requeridos para tratar *cualquier caso particular*. La búsqueda de esos parámetros y funcionales (es decir, desde el punto de vista lógico, la búsqueda de constantes que sustituyan adecuadamente las variables funcionales de segundo y tercer orden), es la actividad que Kuhn llama "resolución de rompecabezas". Es una actividad ciertamente no-trivial y difícil, a veces exasperante. Pero el principio-guía nos promete que, si perseveramos, a la larga tendremos éxito en nuestra búsqueda y lograremos dar con la sustitución adecuada de variables por constantes.

Esa es, efectivamente, la función del Segundo Principio de Newton dentro de la mecánica clásica. Es la promesa de que si buscamos los parámetros dinámicos adecuados y una apropiada relación funcional entre todos ellos, al final obtendremos una ecuación dinámica para cada situación mecánica específica. Esta promesa puede parecer vaga. Pero el hecho histórico es que fue muy estimulante para físicos e ingenieros, generación tras generación, por lo menos durante dos siglos (e incluso hasta nuestros días: la mecánica clásica no está "muerta"). Adoptando el principio-guía expresado en SPN, el paradigma newtoniano permitió hacer lo que el cartesiano había sido incapaz de promover: mostrar el camino para resolver toda clase de problemas mecánicos incluyendo los detalles más complicados. Esa fue la tarea que se propusieron "los newtonianos" que tuvieron fe en la promesa inicial: encontrar el número y naturaleza adecuados de funciones fuerza no sólo para los problemas de la mecánica celeste, sino para muchos otros tipos de problemas: los de la elastomecánica, la hidrodinámica, la acústica, la electrostática, la magnetostática, e incluso (aunque con menos éxito) problemas ópticos y químicos. Esas fueron las innumerables piezas del rompecabezas newtoniano, cuya resolución condujo a un éxito sin precedentes en la historia de la física.

BIBLIOGRAFÍA

- Callen, H. B., *Thermodynamics*, Nueva York, 1960.
 D'Alembert, J. R., *Traité de Dynamique*, París, 1743.
 Davis, M., *Computability and Unsolvability*, Nueva York, 1958.
 García Aguilar, C. L., "Reseña de J. C. C. McKinsey, A. C. Sugar, P. Suppes. Axiomatic foundations of classical particle mechanics'", *Crítica*, núm. 28, vol. x, México, 1978.
 Goodman, N., *The Structure of Appearance*, Cambridge, Mass., 1951.
 Hamel, G., "Die axiome der mechanik", en *Handbuch der Physik*, 5, Berlín.
 Hermes, H., "Zur axiomatisierung der mechanik", en *The Axiomatic Method* (comp. por Henkin, Suppes, Tarski), Amsterdam, 1959.
 Hertz, H., *Die Prinzipien der Mechanik*, Leipzig, 1894.
 Kirchhoff, G., *Vorlesungen über Mechanik*, Leipzig, 1876.
 Kuhn, T. S., *The Structure of Scientific Revolutions*, 2a. ed., Chicago, 1970.
 Mach, E., *Die Mechanik in ihrer Entwicklung*, Praga, 1883.

- McKinsey, J. C. C., A. C. Sugar y P. Suppes, "Axiomatic foundations of classical particle mechanics", *Journal of Rational Mechanics and Analysis*, vol. 2, núm. 2, 1953.
- Mittelstaedt, P., *Klassische Mechanik*, Mannheim, 1970.
- Moulines, C. U., "A logical reconstruction of simple equilibrium thermodynamics", *Erkenntnis*, vol. 9, núm. 1, 1975.
- , "La génesis del positivismo en su contexto científico", *Diánoia*, México, 1975.
- , "Reconstrucción estructural de las teorías físicas: el programa de Joseph D. Sneed", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. III, núm. 2, 1977.
- Nagel, E., *La estructura de la ciencia*, Buenos Aires, 1968.
- Prokhovnik, S. J., *The Logic of Special Relativity*, Cambridge, 1967.
- Simon, H., "The axioms of newtonian mechanics", *Philosophical Magazine*, vol. 38, 1947.
- , "The axiomatization of classical mechanics", *Philosophy of Science*, vol. 21, 1954.
- Sneed, J. D., *The Logical Structure of Mathematical Physics*, Dordrecht, Holanda, 1971.
- Stegmüller, W., *Theorienstrukturen und Theoriendynamik*, Heidelberg, 1973.
- , "Accidental ('non-substantial') theory change and theory dislodgement: to what extent logic can contribute to a better understanding of certain phenomena in the dynamics of theories", *Erkenntnis*, vol. 10, núm. 2, 1976.
- Suppes, P., *Introduction to Logic*, Nueva York, 1957.
- Tisza, L., *Generalized Thermodynamics*, Cambridge, Mass., 1966.
- Truesdell, C., "Rückwirkungen der geschichte der mechanik auf die moderne forschung", *Humanismus und Technik*, vol. 13, 1969.

NIV. VERDAD Y PRÁCTICA (I) : EL APORTE DE NICHOLAS RESCHER*

MARIO H. OTERO

1

LA PRÁCTICA científica produce conocimientos. Éstos reflejan de alguna manera objetiva el mundo y sus procesos al punto que permiten transformarlo. "Reflejo", "objetividad" y "mundo", por lo menos, aparecen como elementos nada fáciles de tratar; sin embargo es patente que, si se habla de conocimiento científico auténtico —y no de candidatos dudosos—, aquella transformación se da en los hechos constantemente al punto que el mundo actual de los hombres difiere radicalmente de los anteriores, entre otros aspectos, como resultado de la actividad científico-tecnológica. Por lo que el conocimiento así actuante —sin perjuicio de las mediaciones que intervienen— es, en la práctica, eficaz. Otra cosa distinta es construir un modelo que dé cuenta adecuadamente de los modos teóricos en que tal transformación se hace posible y luego efectiva. En los hechos la elaboración epistemológica contemporánea (la producida por la filosofía de la ciencia) ha enfrentado un conjunto de serias dificultades dentro de un tratamiento indudablemente fino de las cuestiones particulares que han aparecido como centrales en su desarrollo.¹ Más allá de la insuficiencia presente en la falta de superación de esas dificultades —decisivas con respecto al concepto de validación y no sólo acerca del de eficacia—, se mantiene como insoslayable aquel hecho, básico para nosotros, de que la práctica científica permite disponer de un conocimiento creciente que permite una transformación efectiva del mundo de los hombres; y para nada de un conjunto de ilusiones como las que, en su masa, proveen sin cesar otras actividades teóricas. En otras palabras, se piense lo que se piense de las construcciones epistemológicas efectuadas, aquel carácter de verdad progresiva de los resultados de la práctica científica es un hueso duro de roer. No puede dejarse de lado o mantenerse indefinidamente inexplicado. Por lo menos algunas hipótesis deben ser formuladas al respecto. Con todo, sin la menor subvaloración por los resultados disponibles de la elaboración epistemológica, sino todo lo contrario, debe reconocerse que ella no ha permitido por el momento formular hipótesis que no choquen frontalmente con dificultades importantes de uno u otro tipo. Sin embargo no basta reconocerlo sino que es conveniente ver si se puede probar la esencial

* "Verdad y práctica" apareció originalmente en *Didnoia*, 1976, p. 127-141.

¹ Hemos considerado esta situación y sus consecuencias en un trabajo separado, "Producción y validación".

ineficiencia de cierto tipo de soluciones propuestas. Es lo que Rescher intenta, creemos que con éxito.

Otra cosa es que, una vez concluida esa inadecuación y remitida la solución del problema de la justificación de los criterios de verdad al terreno de la práctica, se posea ya una salida del tipo deseado. La construcción de una teoría de esa práctica plantea problemas nada sencillos aunque más no fuera por el equívoco *status* que poseería como tal teoría. Con todo, aun si este último enfoque no provee una solución visible, ya sería importante saber de una vez por todas si el primero tiene esperanzas o no. No es una cuestión nada sencilla pero vale la pena considerar el aporte de Rescher al respecto.

Se ha afirmado repetidamente que la práctica constituye, de por sí, el criterio de verdad del conocimiento, sin elucidar por otra parte adecuadamente en qué consiste esa práctica o sus formas epistemológicamente más interesantes. Otra manera de notar la insuficiencia de teoría tan primitiva —por más que algo en su núcleo aparezca como prometedor— es señalar cómo se da junto con un rechazo formal del pragmatismo cuyo sentido no está nada claro. Este es un segundo aspecto, hasta ahora no resuelto, para el que Rescher nos hace una propuesta. Muy probablemente se podrá decir algo significativo sobre la relación entre verdad del conocimiento y práctica —entendida de modo menos primitivo— si se comienza por deslindar la función relevante de la práctica a través de una filosofía no pragmatista en el sentido corriente de esta expresión. Por lo menos ésta aparecería para Rescher como una condición de avance. De otra manera no se ve bien qué se quiere, más que verbalmente, con el rechazo de aquella denostada concepción.

Los pasos indicados: 1) demostración de que no es en el terreno de la teoría donde tiene perspectivas el problema de la justificación de los criterios de verdad, y 2) demostración de que una concepción de la práctica como terreno apto debe encararse de modo no pragmatista (en el sentido usual), deben ser completados por 3) una formulación menos primitiva de la idea de práctica, que permite encarar de modo no trivial —por más que sea a través de algunas hipótesis iniciales— el hecho indudable de la transformación producida en el mundo a partir del quehacer científico-tecnológico. Aquí el problema de la justificación del criterio de verdad y el de la eficacia —mediada— del conocimiento aparecen como aspectos estrechamente vinculados. Nos limitaremos a considerar el aporte de Rescher a los dos primeros puntos y mostrar la insuficiencia e inadecuación de sus propuestas para el tercero.

Partimos de una exposición de Rescher, en sus líneas fundamentales, con paráfrasis casi textuales cuando sea necesario, e interpolando brevísimos comentarios a fin de ver luego la insuficiencia de la cúspide justificatoria. Dada la importancia y justeza, más allá de ciertas discrepancias,

de su forma de encarar el problema en sus dos primeros aspectos —que trataremos conjuntamente—, el procedimiento de exposición utilizado nos ha parecido el más adecuado.

II

Rescher encara los problemas del concepto de verdad en dos obras recientes: *The Coherence Theory of Truth*² y *The Primacy of Practice*,³ anunciándose la aparición⁴ de una tercera bajo el título de *Methodological Pragmatism*. En lo que nos interesa aquí, su tratamiento de la *primacía de la práctica en la justificación del criterio de verdad* ocupa un capítulo de la primera y, con algunas modificaciones no sustanciales, y algunos agregados, centralmente, la segunda —entre otros temas de particular interés—, especialmente su primer capítulo. Tomaremos este último texto como base. Con todo, en la primera obra indicada, se establece una neta distinción entre el concepto de verdad en términos de su definición y el problema acerca del criterio (o criterios), lo que constituye ya un paso importante que no vamos a discutir, dándolo por supuesto. No entraremos tampoco a considerar el vasto y complejo aporte que significa la obra respecto al concepto coherentista, que por cierto no excluye un tratamiento delicado, en Rescher, de las propuestas clásicas discrepantes, con una elaboración a nuestro modo de ver inevitable para quienes se ocupen del tema de la verdad fáctica. Más aún siendo éste un foco central de la filosofía de la ciencia y disciplinas conexas, en nuestros días.

Rescher realiza —como veremos en lo que sigue— un juego de vaivén entre el problema que enfrenta, el de la justificación del criterio de verdad, y el de la justificación general de los métodos científicos. Ello no acontece por casualidad, por cuanto el primero es un caso particular del segundo; de ahí el juego de vaivén. Por otra parte, la filosofía ortodoxa de la ciencia ha prestado más atención a los aspectos estáticos que a la justificación de los métodos, presentándose en general como estudio de la estructura de los cortes transversales del conocimiento científico, sin poder evitar, sin embargo, ciertos aspectos metodológicos difícilmente separables. Por ello el aporte de Rescher tiene el interés adicional de encarar el tema de la justificación de la metodología, que a menudo se deja de lado en forma por demás apresurada. En especial la coherencia sistemática y la fertilidad no bastan, sin mayor análisis, para justificar la adopción de metodologías científicas. De ahí el interés emergente de un trabajo situado aparentemente sólo frente al problema criterial.⁵

² Oxford, Clarendon Press, 1973. De aquí en adelante CTT.

³ Oxford, Blackwell, 1973. De aquí en adelante PP.

⁴ Durante el curso de 1976.

⁵ Por otra parte —en el curso de una actividad prolífica, dentro de la que se cuenta recientemente su *Conceptual Idealism*, Oxford, Blackwell, también de 1973, y *A Theory*

Si C es el criterio utilizado en los hechos para la determinación de la verdad empírica (el auténticamente utilizado), se escribirá, para Rescher: $C(p)$ si y sólo si p cumple con las condiciones de C . La naturaleza de C queda así totalmente indeterminada.⁶ Pero tampoco se requiere que C sea uniforme u homogéneo. De modo que podría estar constituido por un conjunto $C_1, C_2, \dots$ de criterios distintos de acuerdo con los temas o campos de consideración en cada caso. C podría pues ser complejo. Esta doble anotación es importante porque ya no estarán en cuestión los criterios particulares clásicos contrapuestos; además el criterio en principio indeterminado admite una regionalización permanente o *transitoria* de las situaciones objetivas correspondientes. Este planteo sería pues coherente aun con quienes presuponen una continentalización ontológica y también con la idea de prácticas diferenciales que poseerían, cada una para sí, su criterio de validación. Con esto se diluye, al nivel en que trabaja Rescher, la necesidad de una decisión al respecto, sea que se ontologicen particiones o meramente se apunte a prácticas disyuntas. De este modo el problema del criterio (virtualmente complejo) de verdad abre la posibilidad de utilizar tal enfoque aun por parte de doctrinas filosóficas discrepantes a otros niveles. Interesa pues mucho este plano de abstracción del planteo. Luego se podrán apreciar algunas consecuencias de ello.

En estas condiciones el problema es el de la validación de C , de la justificación racional de C . Si C produce verdades parecería que la justificación podría proceder así: "teniendo en cuenta por un lado las proposiciones validadas por C y constatando por otro lado si son en efecto verdades";⁷ proceder que carece obviamente de futuro. La intervención de C no permite comparar como distintos lo que produce con lo que realmente es verdad, que está definido justamente por esa intervención. Lo cual no impide establecer relaciones de C con otros criterios generales $C', C'', \dots$, distintos. La verdad de las proposiciones validadas por éstos sería relativa a su verdad respecto a C . "Se prueba de modo decisivo, en la medida en que la argumentación filosófica lo admita, que nuestra norma operativa de

of Possibility: A Constructivist and Conceptualist Account of the Possible Individuals and Possible Worlds, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1975—, Rescher delinea lo que él llama su idealismo conceptual. Habría que considerar por ello —lo que no hacemos aquí— en qué medida sus planteos de *The Primacy of Practice* están condicionados, si lo están, por tan especial idealismo, además pragmatista (en un sentido que veremos). De eso depende, como es obvio, que su aporte posea un alcance más general, como en los hechos se da, o quede sujeto a aquellas ataduras.

⁶ "Se trate de observación directa, de los procedimientos normales de la metodología científica, de las expresiones de la intuición inmediata, de las indicaciones de las hojas de té, de las declaraciones de sabios sagrados, es totalmente indiferente para los propósitos inmediatos" (PP, p. 1). Dada esta querida indeterminación un cúmulo de discusiones y conclusiones que el propio Rescher desarrolla en su CTT acerca de las propuestas clásicas —con el interés indudable que poseen— quedan de lado con este planteo.

⁷ PP, p. 2.

verdad fáctica no puede ser validada por algo que muestre que realiza adecuadamente su tarea prevista de determinación de verdades." ⁸

En la salida de Rescher a esta "cerrada", al tiempo que trata de evitar una conclusión escéptica generalizada, consiste lo esencial del desarrollo subsiguiente.

El primer envión del vaivén discursivo de Rescher va hacia la efectividad de una metodología en la obtención de un fin dado. Y en ese sentido efectúa un giro pragmático de su cuestión principal a través del estudio de las condiciones y resultados de la metodología. Herramientas, procedimientos, instrumentalidades, programas o políticas de acción, poseen el mismo carácter que la metodología; entonces el criterio de verdad no es sino una instrumentalidad más, que provee verdades, y para la cual se plantea si funciona o no. Ahora bien, un análisis justificatorio de una instrumentalidad es posible si se plantean metas para ella y si se puede juzgar si se las alcanza o no. El conjunto de esas metas se discrimina, dentro de lo que Rescher llama la naturaleza "anfibia" del hombre, en mente y cuerpo y pares correlativos y, en último término, razón y acción, teoría y práctica. Los intereses intelectuales del hombre apuntan a lo teórico —información descriptiva y explicación—; los intereses materiales remiten a una guía para la acción, en el aspecto práctico. Las metas en este caso son el bienestar y la eliminación del dolor, del sufrimiento, de la frustración... Es dudoso que tan modesta y poco analizada lista pueda ser suficiente para la tarea propuesta, por lo que a nuestro entender Rescher se queda corto en este sentido.

Resumiendo, para Rescher: "El éxito en lo teórico está representado por nuestro dominio de la información correcta acerca de las cosas y el fracaso conlleva la sanción natural del error... [en cambio] el bienestar nos concierne... en cuanto agentes corporales a quienes importa su bienestar cuando el fracaso conlleva frustración, dolor o aun catástrofe." ⁹ Rescher concluye: dados aquel carácter "anfibia" del hombre y especialmente la inadecuación del modo teórico para aportar una justificación de las instrumentalidades teóricas —por la circularidad que ello involucra—, es en el solo dominio práctico donde debe buscarse una salida. Circularidad de la "solución" en el plano teórico, situación de las instrumentalidades con relación a metas, y rechazo de una postura escéptica, obligan a situar en el terreno de la práctica la justificación del criterio (complejo) de verdad.

Dada una meta μ , la justificación instrumental, para un método M , puede tomar dos formas, de tipos:

"1) M funciona (tanto como cualquier otro método alternativo) para realizar μ . Por lo tanto se adoptará M como el más correcto (el más apropiado) relativo a μ ... 2) M funciona (mejor que cualquier alternativa

⁸ *Ibid.*

⁹ *PP*, p. 4.

posible) para realizar μ . Por lo tanto M es el método correcto relativo a μ ." ¹⁰

El primero es un razonamiento práctico, el segundo demostrativo. Rescher propone como interpretación de " M funciona" la siguiente:

F_m "Si un curso de acción hace efectivo M de acuerdo con los preceptos metodológicos en cuestión, conducirá (cierta, probablemente o tan probablemente como cualquier otro) a la realización de μ ." ¹¹

Para que 1) se aplique, lo que está en juego es el éxito del método M . Rescher aprovecha el envión discursivo hacia el lado metodológico para utilizar su impulso en el problema de la justificación del criterio. Y con ello lo instrumental se hace propiamente pragmático, una vez excluido, por las razones que vimos antes, el método teórico de justificación. F_m se transforma entonces en F_o : "Si usamos el criterio C como base para aceptar una exigencia como verdad, ésta suministrará una guía satisfactoria para la acción." ¹²

Con todo, si ésta fuera la línea principal de argumentación, F_o no configuraría a nuestro entender una posición pragmatista (ni en el sentido especial de Rescher) pues remite a condiciones del tipo "Si p es verdadero, p es eficaz" y no a los del tipo "Si la aplicación de p es eficaz, p es verdadero" *traspuestos al nivel metodológico*. Ello puede ser interesante para analizar, en último término, el peculiar pragmatismo de Rescher. Pero F_o es trivial y por tanto inútil para la función justificatoria si C es el criterio propuesto. Y justamente acá se presenta el primer rechazo de cierto pragmatismo corriente. Por su carácter tautológico el criterio pragmático presentado en esta forma es totalmente inutilizable. La utilización de una justificación pragmática de C excluye pues que el propio contenido de C —criterio para decidir la verdad de proposiciones—, sea pragmático. Rescher dice: "El uso del enfoque pragmático a nivel metodológico *pre-vacía* su uso a nivel sustantivo." ¹³ De ahí la importante diferencia que introduce nuestro autor entre el pragmatismo criterial (metodológico) y el corriente pragmatismo proposicional, con la que se resguarda una salida para la justificación de un criterio C , en principio indeterminado, con la eliminación del criterio pragmático usual. Ello expresado en la forma: F'_o "Si usamos el criterio no-pragmático C como base para clasificar tesis en general como verdaderas, este proceso genérico —esta política general— suministrará una guía satisfactoria para la acción." ¹⁴

De nuevo es dudoso que F'_o sea un principio pragmatista; más bien pen-

¹⁰ *PP*, p. 5.

¹¹ *Ibid.*

¹² *PP*, p. 6.

¹³ *PP*, p. 7.

¹⁴ *Ibid.*

samos que plantea sólo una vía de justificación de la eficacia que suministra el guiarse de ese modo para la decisión sobre la base de criterios restringidos; y no es propiamente por ello, pragmatista. Otra cosa sería si invirtiéramos F' , que no es el caso.

Rescher procede pues en dos pasos: aplicando un criterio de verdad (no pragmático) para los enunciados, y justificando luego, pragmáticamente, dicho criterio,¹⁵ con lo que difícilmente se puede seguir usando con referencia al autor la expresión "pragmatismo" y recogiendo las críticas clásicas que lo afectan en su sentido corriente. Rescher estima que esa transformación del pragmatismo es especialmente significativa. La carga de la prueba correspondería a quien pone en cuestión este "pragmatismo" criterial a diferencia de lo que sucede con el proposicional.

Para seguir adelante con su vaivén discursivo Rescher produce un nuevo envión hacia el aspecto metodológico general. "De 'el método M funciona (en términos de la realización efectiva de la meta μ)', se concluiría: 'debe adoptarse M (relativamente a aceptar μ)' "¹⁶ y sólo faltaría poder disponer de la premisa. Rescher presenta tres alternativas: la justificación demostrativa, la justificación del tipo "esto o nada" y la justificación por la experiencia. Descarta las dos primeras por requerir un modo teórico que ha dejado de lado al exigir principios generales inalcanzables. La tercera alternativa se expresaría así: "Mostrar que M funciona como asunto de experiencia empírica, tanto como cualquier otro alterno, es decir que ha sido probado en la práctica".¹⁷ El impulso resultante de este, modesto, envión ha de utilizarse para la justificación criterial, pero aquí se presentan dificultades de bulto.

"La expresión 'práctica exitosa' debería ser construida excluyendo la práctica puramente *epistémica* de adquisición de conocimientos y la interpretación debe estar confinada a consideraciones de práctica efectiva: guía de la acción evaluada en la dimensión *afectiva* de conducir a resultados satisfactorios física y psicológicamente (eliminación del dolor, de las frustraciones de planes y de los traumas desagradables, etc.)."¹⁸ Éxito en este caso no puede ser pues producción de verdades, como ya se vio. El gran problema que Rescher se plantea es cómo implementar el metacriterio metodológico que propone.

La ruta demostrativa se excluye dado que sólo funcionaría sobre la base de un pragmatismo proposicional ya excluido, y la ruta de tipo "esto o nada" se excluye por no haber manera de demostrar que sólo C puede ser beneficioso en sus resultados. La ruta de la dominación de C sobre otros

¹⁵ Tiene especial interés su comparación con dos tipos de utilitarismo (de actos y de reglas), *PP*, pp. 7-8.

¹⁶ *PP*, p. 9.

¹⁷ *PP*, p. 10.

¹⁸ *Ibid.*

criterios es descartada por similares razones. Con lo que las rutas *a priori* son, paso a paso, dejadas de lado.

La ruta de la experiencia "exigirla una justificación empírica de *C* sobre la base de resultados observados; en efecto deberíamos demostrar que *C* ha sido aplicado y que funcionó satisfactoriamente".¹⁹ Pero surgen ciertos "impedimentos aparentemente decisivos" que se intentará obviar: 1) parece presuponerse un criterio de "memoria" de datos (el tema de qué experiencias se recogen), 2) parece necesitarse una garantía de que *C* auténticamente produjo los resultados (y no que azarosamente, los resultados producidos por otras vías, lo satisfacen de hecho), y 3) parece requerirse un fundamento para la aplicación futura (es el problema de Hume). No vamos a exponer detalladamente las soluciones de Rescher a cada problema, remitiéndonos al texto, sino sólo apuntar su tipo en cada caso.

1. Los datos de la experiencia no deben ser considerados, según Rescher, como verdades sino sólo como presunciones plausibles. Los datos deben pues ser considerados como candidatos a verdades. De donde el argumento justificatorio debe por esto también considerarse presuntivo, para nada demostrativo.

2. En un nivel regulativo Rescher adopta un postulado de algún modo garantizado, un procedimiento práctico, y no una tesis cognoscitiva, fáctica; tendrá un *status* metodológico sujeto al mismo tipo de justificación ya referido. En cualquiera de los dos casos Rescher encara un proceso de re-actualización no necesariamente completo, en casos particulares de volumen numérico apreciable, por el que los candidatos a verdades pueden adquirir el carácter de verdades efectivas y el postulado a nivel regulativo trascender su original *status*.²⁰

3. La circularidad envuelta con relación a las verdades (*C* produjo verdades, producirá otras —que no es lo que aquí interesa—) en cambio no se da con relación a resultados satisfactorios de la práctica (*C* los produjo, producirá igualmente otros), pero en su lugar parece ser pertinente el problema de Hume con respecto al argumento práctico. Sin embargo, se trata de la validación de una práctica y no de una tesis. Rescher nos indica la siguiente política práctica: "Continuar usando un método que ha probado su éxito (y que es más efectivo que los alternativos) en los casos (de adecuado volumen numérico y variedad, etc.) donde ha sido aplicado."²¹

La justificación de esa política yace para Rescher en la naturaleza de la racionalidad y en lo sucesivo va a tratar de mostrar qué quiere decir con ello. Pero agrega: "Puesto que la adopción racional de una verdad fáctica debe estar gobernada por algún criterio apropiado de aceptación, y cual-

¹⁹ *PP*, p. 12.

²⁰ Ver especialmente un pasaje agregado en *PP* al texto presentado en *CTT*, y en particular el esquema resumen, *PP*, p. 18.

²¹ *PP*, p. 20.

quier criterio de este tipo es metodológico, se sigue que en el dominio fáctico la razón práctica es básica para la teórica. En eso consiste en lo esencial la primacía de la práctica." ²² Pero —y aquí sus propuestas comienzan a ser más difíciles de aceptar— indica que la norma metacriterial última es *afectiva*, apela al *sentimiento*, cosa que ya se prefiguraba en momentos anteriores de su discurso. Nos dice: "En un análisis final de cognición es ancilar a la práctica y el sentimiento deviene el árbitro del conocimiento empírico." ²³ Una identificación que difícilmente se impone.

Toda la argumentación del pragmatismo metacriterial (a través del texto de base) recorre en particular el camino que lleva hacia la eficacia de la práctica guiada por criterios cuando —como ya lo indicamos— lo requerible sería, a la inversa, para una posición que se autodesigna como pragmata, mostrar cómo esa eficacia repercute en la aceptación de los criterios mismos.

Hemos seguido a Rescher. Lo hemos hecho puntualmente, salvo en los temas deslindados, porque su argumentación nos parece realmente interesante desde el punto de vista crítico. Más allá de que sus pasos constructivos puedan ser de alguna manera compartidos. Si quisiéramos plegarnos a su construcción se haría imprescindible una consideración más cuidadosa de sus (quizás) obviadas dificultades, de sus salidas, y sobre todo de los presupuestos de éstas. Probablemente aquí empezarían a jugar sus posturas idealistas —aun con el especialísimo significado que tiene este término para él—, y habría que separar de sus argumentos lo que se debe y lo que no se debe a ellas. Pero desde el punto de vista crítico —es decir con relación a planteos que eligen el terreno de la teoría para producir una justificación de los criterios de verdad— su aporte nos parece significativo. En primer lugar sus argumentos contra ese terreno teórico de la justificación como viable —no se trata de obstáculos menores que lo cubren sino de cierto cierre más fundamental— pueden ser adoptados aunque quizás necesiten algunos complementos. En segundo lugar, su rechazo del pragmatismo proposicional no carece de consecuencias aun fuera de su propio discurso. Y el uso del pragmatismo metacriterial justamente tiene, como una de sus condiciones inescapables, la supresión de aquel pragmatismo proposicional que ya fuera objeto de críticas definitivas en varios momentos (si este otro pragmatismo, el de Rescher, también cae de parecida manera, o no, es otro asunto). El abandono del pragmatismo corriente —y no ya por su individualismo— aparece pues en Rescher como una condición de avance. En tercer lugar, la indeterminación y posible complejidad de *C* aparece como el meollo del método utilizado y prometedor para utilizarse aun desde posiciones filosóficas muy distintas (de ahí parte de su importancia). Su neutralidad ontológica dentro del amplio campo fáctico mues-

²² *PP*, p. 21.

²³ *Ibid.*

tra que sus limitadas propuestas gnoseológicas tienen, en principio, gran alcance. En cuarto lugar —y ya no sólo como conclusión negativa—, su situación del problema de la justificación del criterio de verdad en el terreno de la práctica abre una perspectiva común, aunque insuficiente (o sobreabundante si llegara a posibilitar aun discursos especulativos y/o irracionales que se deben excluir —con fuerza— por razones más básicas). En quinto lugar, su camino justificador lo lleva a una no tan imprecisa idea de racionalidad, pero también a un conjunto de elementos muy variados, algunos insuficientes para su objetivo, despistantes, como la afectividad y el sentimiento. A esta base de la justificación pasamos ahora.

III

El tercer gran paso que Rescher da es intentar proveer una justificación pragmática, en un nuevo sentido de la expresión, del criterio (complejo de criterios) de verdad. En el caso de las proposiciones se procede, una vez suministrado un criterio, a aplicarlo a los casos en cuestión. Pero, a su vez, dicho criterio está sujeto a ser justificado, sin lo cual aparecería como gratuito. Dicha justificación no sería posible para Rescher en el terreno de la teoría y por tanto su propuesta adquiere el carácter de un pragmatismo metodológico. Este punto centra su atención porque los dos primeros no presentarían en lo esencial dificultades insalvables. La enunciación del criterio, por ser general, como hemos visto; y su aplicación, simple o compleja, según sea la naturaleza de *C*. Descartada la fundamentación *teórica* como justificación adecuada, por su inviabilidad, resta por encontrar otro camino.

Por ello todo proceso de demostración queda fuera de cuestión para buscar en su lugar un razonamiento plausible. Y éste se da enfocando especialmente ciertos preceptos prácticos de justificación de los procedimientos utilizados que sirven "para definir y constituir la esencia misma de la racionalidad de la acción".²⁴ En torno a esta noción de racionalidad se da la salida que propone Rescher. Aunque las bases adoptadas antes para nada constituyan una prueba, sin embargo el razonamiento práctico no está desprovisto de cierta garantía racional. ¿En qué consiste ésta? Para Rescher "es incuestionablemente racional abandonar lo que la experiencia ha señalado como métodos infructuosos y adoptar alternativas que aparezcan como más favorables".²⁵ "Persistir en un curso o política de acción frente a un fracaso manifiesto continuo es, después de todo, la quintaesencia de la irracionalidad."²⁶ Aun con las dificultades que esta vía presenta, sería

²⁴ *PP*, p. 23.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*

inaconsejable para Rescher cerrar las puertas a este proceso de justificación, que es, según él, la estrategia más atractiva de validación criterial de la verdad fáctica. Con todo, una de las principales dificultades que nos presenta esta apertura es la insuficiencia de la sola plausibilidad como salida; por más que una demostración esté excluida parecería que no basta con la plausibilidad como pauta justificatoria. Es por ello que Rescher pasa a proponernos un complemento a ella. Queda pendiente ver si se trata o no de elementos que agreguen algo en la búsqueda emprendida.

Es necesario, antes de seguir, reconocer que Rescher admite que un proceso instrumental utilizado para evaluar la garantía legitimadora de un método no asegura teóricamente una solución única y determinada. En ese sentido la estrategia instrumental adoptada es potencialmente subdeterminante. Ahora bien, para Rescher esta potencialidad no actúa aislada de circunstancias propias de los problemas particulares que suministran elementos que determinan la unicidad de las soluciones, por sus características particulares. Con este trasfondo, la solución en principio subdeterminante, adquiere lo necesario para apuntar hacia soluciones únicas y determinadas. No vemos bien, sin embargo, cómo puede recogerse esta característica de los problemas particulares y de sus soluciones *en favor* de una estrategia general con soluciones determinadas (o que tiendan a ellas) sin que la estrategia global de abandonar previamente los campos particulares (y aun la determinación de criterios) en función de un planteo general del criterio C —actuando como elemento decisivo— quede totalmente en cuestión; y no ya desde un planteo teórico sino en función de una racionalidad que tendría su dimensión práctica fundante. Este paso hacia soluciones determinadas parece poner en cuestión aquella estrategia global cuyas ventajas metodológicas eran notorias.

Volvamos sin embargo a algunos aspectos de la dimensión práctica y de su racionalidad intrínseca. La teoría debería proveer los fundamentos de una actividad práctica de supervivencia y en ese sentido debería determinar la acción. "Si los hombres fueran sistemáticamente pasivos (si no tradujeran sus creencias en acciones), la adecuación de su teorizar obviamente no podría juzgarse por sus resultados. La aceptación de tesis fácticas en general tiene implicaciones inmediatas y amplias para la acción, y éstas producen resultados que reverberan, hacia atrás sobre su agente inicial de un modo u otro."²⁷ Eso de alguna manera constituye ya para Rescher el trasfondo "metafísico" de la acción. El activismo humano, al traducir sus *compromisos cognoscitivos*, y la sensibilidad de la naturaleza, son dos aspectos del proceso que dan lugar a un flujo de consecuencias que producen satisfacción o frustración en el agente. Si no fuese así —si ese activismo y esa sensibilidad no se dieran—, el poder discriminativo de una política de "esperar el juicio de la naturaleza" sería sin consecuencias y la situación

²⁷ PP, p. 25.

sería totalmente distinta. La interacción y la retroalimentación producen esa fuerza discriminativa que justamente "hace *a priori* improbable que procedimientos validantes esencialmente distintos emerjan claramente del análisis como igualmente adecuados".²⁸ Esta línea de razonamiento práctico (o efectuado en la dimensión de la práctica) aparece como cercana a las tesis falsificacionistas —con todas sus dificultades— en un dominio nuevo. "...Nuestro teorizar está abierto a elementos de prueba positivos sólo cuando se arriesga al fracaso, sólo si está dispuesto a tropezar con la dura roca de la realidad."²⁹ Los métodos de investigación deberán ser juzgados por medio de una apelación "a la corte de la experiencia". Se trata como vemos de la trasposición al plano de la práctica de una tesis bien conocida —empirista— acompañada por una interpretación falsificacionista. Con todo, no pensamos que dicha trasposición se efectúe sin consecuencias que produzcan algo bien distinto a esas mismas tesis promovidas en el plano teórico. Se trata de una cuestión abierta.

Por otra parte, el cuestionamiento escéptico plantea sus dudas en cuanto a cómo el éxito pragmático puede de algún modo justificar el criterio de verdad. Rescher reconoce a este respecto que el significado de "verdadero" no es "*P*" es caucionado pragmáticamente por un criterio aplicado con éxito" sino que debe seguirse entendiendo en la forma correspondentista ortodoxa de que un enunciado es verdadero si lo que afirma sucede ("*P* es verdadero" si y sólo si *P*). Por eso afirma que no es el significado de "verdadero" lo que cambia sino que la concepción pragmática del criterio se valida mediante una postura *metafísica*. Y la enuncia del modo siguiente: "...mientras que la acción basada en creencias falsas (aquellas que fracasan en recoger 'lo que sucede') puede a veces tener éxito debido al azar o a la buena suerte, la situación será totalmente distinta cuando no se trata de una acción aislada o de una creencia particular lo que está en cuestión, sino una política general del actuar basada en una norma de validación de creencias, genérica y universalizada metodológicamente".³⁰ Es decir que, "dadas las suposiciones de racionalismo, activismo, interaccionismo, retroalimentación, sensibilidad y vulnerabilidad, es estadísticamente inconcebible que el éxito corone los resultados de procedimientos cognoscitivos que sean *sistemáticamente* productores de error".³¹ Pero luego concluye Rescher en forma dudosamente aceptable, que "los resultados de nuestro criterio de verdad debidamente justificado, deben ser tales como para validar en último término el sistema de estas suposiciones justificatorias en las cuales descansa su validación".³² Y no basta con remitir, como lo hace, a la coherencia sistemática como autosustentadora. Más bien parece ser éste un

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *PP*, p. 26.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*

inútil círculo —aparte de la remisión a su idealista criterio de coherencia que funcionaría en un nivel superior, al justificarse *C* (que justamente abandona metodológicamente el coherentismo a través de su indeterminación para avanzar en el problema) —, cuando a la vez aporta *otra* solución. Aunque ésta pueda ser discutible —y lo es— la salida coherentista y circular propuesta es insostenible.

Esa otra solución adopta la forma de un pragmatismo experiencial *darwinista*, que retoma el camino metafísico anterior saltándose la “salida” antedicha. La teoría es evaluada como guía para la acción; la retroalimentación de sus implicaciones prácticas, en cuanto suministran posibilidades de supervivencia, se refleja en ella. El conjunto de las suposiciones metafísicas esclarecen además la idea de racionalidad que subyace a la primacía de la práctica. Esas suposiciones conllevan la “simbiosis” e interdependencia entre concepciones fácticas y objetivos prácticos y entre los principios de racionalidad correspondientes. Nos dice: “Sin recurrir a nuestros objetivos, los hechos son inalcanzables; sin recurrir a los hechos, los objetivos son inútiles.”³³ O, de otra manera: “La compleja dialéctica de interacción y retroalimentación entre los niveles práctico y fáctico suministra el calor de soldadura por el cual nuestras herramientas cognoscitivas se endurecen al punto en que dan lugar al filo de escarpelo de la precisión científica.”³⁴ Más allá de la metáfora, más allá del uso corriente de la palabra “dialéctica” como signo del desconocimiento de una relación faltante, más allá del exceso de presuposiciones metafísicas (no se ve bien por qué son necesarias algunas de ellas: a veces se las presenta avaramente, en otros pasajes se las multiplica), más allá de las idas y regresos, y abandonos, en la argumentación, aunque se ve adonde quiere ir Rescher, el conjunto del discurso adquiere una forma totalmente insatisfactoria, que si bien no pone en cuestión los pasos anteriores de su tratamiento del problema del criterio de verdad, configura una ausencia de solución en el que debiera ser el paso principal y cerrante de la exposición. Por más que la primacía de la práctica aparezca como el terreno deslindado único para un planteo adecuado de una justificación, la determinación de las relaciones entre conocimiento y práctica aparecen desdibujadas al punto de no ser ya útiles. Por otra parte, ésta es una característica bastante común a los autores que se han querido situar en el terreno de la práctica. Por más que la elucidación de ésta y de sus vínculos con el conocimiento constituyan problemas extremadamente difíciles, la idea de práctica aparece en todos sentidos como poco explicativa. Ni como término primitivo ni como definido; parece situarse fuera de toda teoría que daría sentido a su uso. De cualquier manera deben reconocerse las dificultades de esa tarea. Con esto no descartamos un plan-

³³ *PP*, p. 27.

³⁴ *Ibid.*

teo adecuado del tema sino la forma que adquiere en Rescher y en tantos otros autores.

Las suposiciones "metafísicas" indicadas, u otras sustitutivas, pueden quizás funcionar —aun con un carácter poco o nada metafísico, en la forma que desea Rescher— y sin requerir por otra parte un enfoque coherentista e idealista, como lo ha mostrado en sus pasos anteriores, para explicar o proto-explicar las relaciones entre conocimiento y práctica, pero requieren un complemento difícil de aportar en forma tan somera. El planteo de Rescher acerca de la justificación del criterio (quizás complejo) de verdad requiere por lo visto algo más que una alusión a suposiciones del tipo que él formula, pero éstas a su vez exigen una teoría de la sociedad y en especial del actuar humano en sociedad que difícilmente se pueden plantear en un nivel exclusivamente filosófico. Satisfacción y eliminación de la frustración, supervivencia, son elementos demasiado primitivos para poder formular válidamente el problema que Rescher enfoca y deja irresuelto. Sin perjuicio de reconocer que sus primeros pasos —formulación de un criterio C general y eliminación del pragmatismo proposicional— innovan con sagacidad, los últimos parecen distinguir un enfoque por demás ingenuo y a todas luces insuficiente. Por ello, si bien no deja el problema donde lo encontró —ni mucho menos—, su intento de solución apunta hacia dificultades de un grado no soslayable.

IV

No hemos tomado en consideración ciertos aspectos del pensamiento de Rescher con relación a este problema —demostramos como único ejemplo, entre otros similares, el carácter "kantiano"³⁵ de su pragmatismo— porque los tenemos por poco importantes respecto a lo central de su aporte, lo que no excluye su consideración separada. Hemos seguido las líneas que nos parecen de mayor interés en su formulación de las relaciones existentes entre conocimiento y práctica a través del problema criterial porque allí están presentes dos tomas de posición fundadas: la situación del problema de la justificación del criterio de verdad en el terreno de la práctica y el rechazo del pragmatismo proposicional como condición previa para la justificación en dicho terreno; esas prometedoras tomas de posición —pues

³⁵ El subtítulo de *The Primacy of Practice* es bien ilustrativo: *Essays Towards a Pragmatically Kantian Theory of Empirical Knowledge*. No obstante los temas considerados en este trabajo estrictamente no ponen en juego dicha concepción. Por otra parte, serían de interés especial, con relación al tema tratado, algunas de las reflexiones de Kant en su "Sobre la expresión corriente: puede que sea justo en teoría, pero en la práctica no" (1793), traducción francesa, París, Vrin, 1967; aunque el grueso del opúsculo considera la práctica en la moral, en el derecho político y en el derecho de gentes, algunas observaciones que se hacen en la introducción parecen pertinentes, aunque incompletas, para nuestro tema presente.

sólo eso son hasta tanto no se provea una respuesta de mayor alcance—aparecen en cambio vinculadas a una nada prometedora determinación de la práctica, relevante para el tema criterial.

Pensamos que es necesario restringir la idea de práctica para que, en este sentido, pueda tener alguna utilidad; de otro modo, satisfacción, frustración, supervivencia, sentimiento, afectividad, e ideas similares, manejadas por Rescher como decisivas, querrían, dentro de la pobreza de su tratamiento (o aun dentro de uno más rico), fungir como base de la justificación criterial en una propuesta con escasísimo futuro.

Así la primacía de la práctica se diluiría hasta el punto que alcanzan las grandes palabras cuando la vaguedad las deshace, las hace huecas.

Por el contrario, pensamos que un tratamiento más delimitado y más preciso de la práctica puede tener un destino muy distinto a ése. ¿Se trata acaso de construir una teoría de la práctica? Más bien se trata, antes que nada, de acotar un campo —el de la práctica—, en lugar de estirarlo y trivializarlo, para saber qué cosas son posibles de estudiar y cuáles no, en un sentido mínimamente preciso, en la relación entre conocimiento científico y práctica a través del problema criterial. Pero esa es otra larga y delicada historia que ni siquiera podemos esbozar aquí. Cae más allá de las pocas y repetidas frases con las que usualmente se quiere liquidar el problema de las relaciones entre conocimiento y práctica.

XV. CUALIDADES (SIMPLES) Y SEMEJANZA*

JOSÉ A. ROBLES

ACERCA del problema de la similitud (o semejanza; estos términos los utilizaré indistintamente a lo largo de este artículo) entre las (llamadas) cualidades simples¹ se han ofrecido muy diversas soluciones, algunas de las cuales presentaré en este escrito. Ahora bien, la ortodoxia acerca de este problema parece ser la de abordarlo en los siguientes términos: hay cualidades que *son* simples y semejantes. Si esto es así, ¿cómo podremos explicar este hecho, en tanto que la semejanza entre entidades presupone, aparentemente, la complejidad de éstas? Una vez planteado en estos términos, parece que la solución al problema exige que se postule la existencia de una relación, simple también, de semejanza (ésta, claro está, no puede ser caracterizada en términos de identidad parcial) que sea la que establezca la vinculación entre tales entidades simples.

Pero, una vez aceptado lo anterior, tendremos ciertas dificultades al intentar dar una explicación de lo que sea esa similitud. Aparentemente, no es posible que apelemos a definiciones ostensivas de la misma sin tener el riesgo de caer en una circularidad obvia ya que, tras haber apuntado a varios casos de similitud entre cualidades simples, no podemos terminar nuestro intento de definición con expresiones tales como "...y cualesquiera otros casos semejantes". La asunción de que *ya* comprendemos el concepto por explicar se hace, así, patente.

En esta situación parece que tampoco podemos apelar a una captación de la relación (como universal) presente en todos los casos. Pues, ¿qué es lo constante en todos ellos? Suponiendo que las cualidades simples A, B, C son diferentes entre sí (tres tonos diferentes de color, por ejemplo) y tales que A y B son semejantes, así como A y C, ¿qué se presenta como *idéntico* en estos dos casos? No parece que pueda ser *la* relación de semejanza, pues no tenemos un criterio que nos permita explicar lo que de común hay entre A, B, C (si es que algo tienen en común).

Y ahora bien, suponiendo que A, B y C son diferentes y simples no es claro por qué la relación de semejanza entre A y B haya de ser la misma que la relación de semejanza entre A y C. Habrá semejanza entre *el hecho* de que A es semejante a B y *el hecho* de que A es semejante a C, por

* *Crítica*, vol. IX, núm. 26 (1977), pp. 91-111.

¹ Cualidades sensoriales simples, para mayor precisión. Éstas son, básicamente, las cualidades secundarias lockeanas: colores, sabores, etc. En el presente se presentará el problema atendiendo exclusivamente a los colores. En general, el tratamiento podrá extenderse a las demás cualidades.

tener ambos hechos un componente común, A, pero de esto no se sigue, claro está, que la relación que hay entre A y B haya de ser la misma que la que se da entre A y C. Además, en caso de que tuvieran algo en común los términos A, B y C, esto, nuevamente, iría en contra de la supuesta simplicidad de los mismos. El camino se cierra, así, a cualquier tipo de explicación en términos de universales.

Pero, se podría decir, aun cuando nada en común tengan los términos entre sí, sin embargo, se da una y la misma relación, cuando menos formalmente, entre A y B así como entre A y C.

¿Cuál es, sin embargo, el sentido que puede dársele a "misma relación" en el contexto presente? Podemos suponer, perfectamente, que dos relaciones R_0 y R_1 tengan iguales sus propiedades formales y que sean, sin embargo, diferentes. Así, por ejemplo, la relación de tener menor o igual estatura que, definida en el conjunto de seres humanos tiene las mismas propiedades formales que la relación de ser menor o igual que, definida en el conjunto de enteros (ambas son transitivas, antisimétricas, etc.); a pesar de esto nos encontramos, no obstante, con que el dominio de la primera relación puede sufrir modificaciones al paso del tiempo, cosa que no es posible que suceda con la segunda. ¿No podría ser éste el caso con las relaciones de semejanza entre cualidades simples? ¿Qué nos garantiza la suposición de que todas sus propiedades han de ser idénticas, tanto las formales como las no formales? Aquí parece que se podría responder que, al menos, las relaciones de semejanza entre cualidades simples han de ser similares entre ellas; si son relaciones de semejanza, han de ser, todas ellas, reflexivas y simétricas, cuando menos. Pero, al decir esto, estamos importando un criterio de identificación de relaciones de semejanza entre *entidades complejas*. En este caso podríamos dar una definición de "semejante a" en, aproximadamente, los siguientes términos:

A es semejante a B si A y B tienen al menos propiedad en común,

y asumiendo que tenemos una idea clara de propiedad, la relación así definida tendría las características formales adecuadas. Pero, en el caso que nos ocupa, cualquier definición de "semejanza" en la que se implique que sus términos son entidades simples, es por completo irrelevante. Nuestro problema es el de proponer un criterio de identificación de relaciones de semejanza entre entidades simples, por lo que no estamos justificados, hasta no tenerlo, para hablar siquiera de semejanzas entre las relaciones de similitud entre simples.²

² Así Hume por ejemplo, nos dice: "...[la semejanza] cae más bien en la provincia de la intuición que en la de la demostración. Cuando cualesquiera objetos *se asemejan* entre sí, la semejanza nos saltará a la vista, o más bien a la mente y rara vez se requiere de un segundo examen". [2] (ii), p. 70. Algo más se dirá en la sección 1 de este artículo acerca de la posición de Hume.

Aquí parece que tendremos que apelar a soluciones de tipo nominalista extremo. Esta, sin embargo, es una solución difícil de aceptar, si no es que inaceptable. Pero, si se la rechaza, se tendrá entonces que apelar a medidas heroicas de otro tipo: afirmar, por ejemplo, que la de semejanza es una relación básica, no analizable, que captamos mediante algún tipo de intuición, o bien que tenemos esta noción de manera innata, etc.

Autores como Price³ han señalado, justamente, que la semejanza es una relación básica, no definible. No es posible que la pongamos a la par de otras relaciones. En su libro, Price propone una complicada explicación de "semejanza" de la que no elimina, por completo, el aire de circularidad. A diferencia de Price, Quine avanza la tesis de que nuestra habilidad para captar la semejanza se debe a que tenemos un "espacio cualitativo innato" o bien "un estándar innato de similitud o un espaciamento innato de cualidades".⁴ Respuestas de este tipo me parece que evaden el problema sin darle solución. La pregunta "¿Qué hace semejante a dos tonos (simples) de rojo, o a éstos más semejantes entre sí que respecto a un tono de azul?" queda sin respuesta. O bien, si se quiere, la respuesta se da diciendo "Los tonos *son* simples y semejantes. Las cosas son así".

Mi intención es investigar otro tipo de respuesta que, me parece, va más a fondo en este asunto. Esta respuesta al problema consiste en señalar que éste surge al intentarle dar un *status* ontológico a ciertas características epistemológicas de las cualidades; dicho de manera un poco más explícita: la simplicidad de las cualidades es sólo un aspecto epistemológico de las mismas, en tanto que la similitud entre ellas es un aspecto ontológico de tales cualidades en su relación con el (o los) objeto(s) del que son cualidades, y este aspecto puede ser sumamente complejo; dicho en otros términos: lo que aparece (aspecto epistemológico), *no es como* aparece (aspecto ontológico). Lo que resulta importante de esta situación es que la complejidad ontológica podrá permitirnos explicar, eventualmente, la semejanza entre cualidades de manera tal que no tengamos que introducir

³ [3], pp. 25-26 y, en general, todo el capítulo 1. Hume nos dice que "...esta relación [la de semejanza] sin la que no puede existir ninguna relación filosófica puesto que ningunos objetos admitirían comparación sino los que tienen algún grado de semejanza". [2] (ii), p. 14.

⁴ Citado en [4], pp. 13-14. Quine presenta estos puntos en su artículo "Natural Kinds", tomado de *Ontological Relativity and Other Essays*. En [4], Shoemaker sugiere que la noción de causalidad es una central para el análisis y explicación de lo que sean similitudes genuinas entre las cosas. En nota al pie de página, y refiriéndose a los trabajos de Quine y Goodman sobre el tema, nos dice: "... pienso, sin embargo, que es mediante esta noción [causalidad] como la noción de proyectibilidad inductiva se liga con las nociones de clases naturales, similitud genuina y propiedades genuinas. Creo que las condiciones de identidad de las propiedades genuinas, propiedades que al ser compartidas contribuyen a lograr la similitud genuina, pueden enunciarse en términos causales..." p. 12. Con esta formulación me parece que concuerdo básicamente. En el caso del problema que nos ocupa, sin embargo, parece no haber una relación causal clara entre las cualidades secundarias del objeto y propiedades genuinas del mismo. Sobre estos puntos volveré más adelante.

diversos tipos de relaciones: una para explicar similitudes entre entidades complejas, otra en el caso de similitudes entre entidades simples; y, por otra parte, nos evitará también el tener que apelar, para la solución de este problema, a nociones tan poco explicativas como la de intuición.

El problema del que aquí trato, según me parece entenderlo, es preciso situarlo, entonces, dentro del contexto de una determinada teoría de la percepción. Posiciones de tipo idealista o en las que se adopte una posición de datos de los sentidos neutrales (fenomenalismo de algún tipo) me parece que tornan el problema insoluble o bien, si desde alguna de esas perspectivas no se considera insoluble, las soluciones que de ellas surjan serán profundamente artificiales.

Una teoría de percepción que, me parece, nos acerca más a una solución satisfactoria del problema propuesto es una teoría realista sea ésta, por ejemplo, una de realismo directo a la manera de Armstrong⁵ o una del tipo de realismo crítico propuesta por Mandelbaum.⁶ En estos casos habrá, también, dificultades para ofrecer una solución satisfactoria al problema que nos ocupa, pero, según ya lo señalé, considero que la vía de solución será una más clara y adecuada quizás.

Lo que haré en las secciones i-iv⁷ de este artículo será presentar, discutir y rechazar algunos de los intentos por dar respuesta al problema planteado por la similitud entre cualidades (simples) perceptuales. En la sección final (v) mi intención es la de presentar, discutir y defender una solución del problema de la semejanza entre cualidades (simples) fundada en una tesis realista de percepción. Paso, de inmediato, a desarrollar estos puntos.

I

Comenzaré citando el *locus* clásico a este respecto. Hume, en el *Tratado* (Lib. I, pt. I, secc. 7), en nota en el Apéndice, nos dice:

Es evidente que incluso diferentes ideas simples pueden tener una similitud o semejanza entre ellas, ni es necesario que el punto o circunstancia de la semejanza sea distinto o separable de aquel por el cual difieren. *Azul* y *verde* son ideas simples, pero tienen una semejanza mayor que *azul* y *escarlata*; aun cuando su perfecta simplicidad excluye toda posibilidad de separación o distinción. Lo mismo sucede con sonidos, sabores y olores particulares. Éstos admiten seme-

⁵ Véase, por ejemplo, "Colour-Realism and the Argument from Microscopes" en Robert Brown y C. D. Collins (eds.), *Contemporary Philosophy in Australia* (Londres, 1969), así como el capítulo 5, "Concepts and Ideas", sección II, "Simple and Complex Concepts and Ideas", en su *Belief, Truth and Knowledge* (Cambridge, 1973). En el libro de Brown y Rollins antes citado, véase también el interesante artículo de K. Campbell, "Colours".

⁶ *Philosophy, Science, and Sense Perception* (Baltimore, 1964).

⁷ Las secciones III-V de este artículo aparecerán en un próximo número de *Crítica*.

janzas infinitas en su apariencia y comparación generales, sin tener igual ninguna circunstancia.⁸

A Hume, aparentemente, no le surge ningún problema al considerar esta situación. Una explicación posible de esto puede darse en los siguientes términos: las ideas son tal como aparecen; las ideas de cualidades secundarias aparecen como siendo simples, por lo tanto, *son* simples.⁹ Puesto que algunas de ellas parecen ser semejantes, *son* semejantes. En esta nota de Hume simplemente se señala un hecho y no se cuestiona la descripción que del mismo se hace. El hecho descriptivo parece ser uno básico y no analizable.

En contra de esta forma de ver las cosas, Passmore ha replicado con violencia:

...si el azul y el verde se asemejan más que el azul y el escarlata, esto sólo puede deberse a que no son simples; son opacos o intensos o claros o vívidos así como azules y verdes. O bien, vemos el azul en el verde. Si todo lo que podemos decir del azul es que *es* azul y del verde que *es* verde, no hay forma posible en la que puedan asemejarse.¹⁰

En su respuesta, Passmore hace claro cómo desea interpretar "semejanza". Desea que la semejanza se considere una relación que tenga como términos entidades complejas y que esta relación se explique, a la manera bradleyana,¹¹ en términos de identidad parcial. Ahora bien, quizás la semejanza sea una relación que no tenga que explicarse de esta manera en todos los casos. Sin embargo, en el presente, parece que ésta es la explicación adecuada. Ciertos hechos, de todos conocidos, son más fácilmente explicables así. Por ejemplo, la reconocida habilidad de los igualadores de pintura para lograr un tono que no se distinga de otro dado; los pintores mezclan sus tintes o pigmentos para lograr los efectos deseados y los restauradores de pinturas logran que su labor pase inadvertida al reproducir los tonos del autor del cuadro que se restaura y aquí se podría insistir en que los colores obtenidos *son* complejos, ya que se han obtenido

⁸ [2] (ii), p. 637.

⁹ Cf. [2] (ii), p. 190. Allí Hume nos dice: "...toda impresión, externa e interna, pasiones, sentimientos, sensaciones, dolores y placeres se encuentran originalmente en las mismas condiciones... Puesto que todas las acciones y sensaciones de la mente nos son conocidas por la conciencia, necesariamente deben, en todos sus [aspectos] particulares, aparecer tal como son y ser tal como aparecen..."

¹⁰ *Hume's Intentions*, p. 110, citado en [1], p. 32. Este artículo de Hawkins presenta una argumentación en contra de la posición que propone Passmore. En él podrá encontrar el lector interesado una aguda interpretación de las tesis de Hume acerca de los temas señalados en su título.

¹¹ Bradley defendió su posición acerca de la semejanza entre simples en una polémica que sostuvo con James. El artículo de Bradley que origina la discusión, la respuesta de James y un par adicional de notas de ambos contendientes, se encuentran en *Mind*, vol. 2, 1893, pp. 83-88 (Bradley), p. 208 (James), pp. 366-369 (B), pp. 509-510 (J), p. 510 (B).

a partir de mezclas diferentes. Por otra parte, en el caso de los colores podemos, además, distinguir otro tipo de complejidad; por ejemplo la saturación, el matiz y el brillo de los mismos son características diferentes que se dan en los tonos de color. Pero, se podría insistir, ¿no es cada una de estas características de los colores algo simple? Y, entonces, si el problema deja de plantearse al nivel de colores, alegando esta complejidad se puede perfectamente formular, dando un paso más adelante, al nivel de estas características de los mismos. A esto se puede responder con otra pregunta: ¿es una verdad necesaria que en el proceso de conocimiento tenemos que alcanzar entidades que sean, de alguna manera absoluta, simples? Y, por otra parte, aun cuando llegásemos a toparnos con entidades epistemológicamente simples, ¿tenemos que concluir que éstas son ontológicamente simples también? Aquí insistiré una vez más en este punto: esto dependerá de las relaciones que concedamos que existen entre las cualidades (simples) y sus objetos. Este punto se desarrollará en la sección v de este artículo. Por el momento podemos añadir que lo que acabamos de decir acerca de los colores se presenta, igualmente, en el caso de cualidades percibibles por otros sentidos; por ejemplo, los *sommeliers* distinguen sabores y matices de sabor que pasan inadvertidos a un lego, los músicos, etcétera.

Aquí alguien podría señalar que en los casos anteriores se confunden dos aspectos, a saber, el cualitativo perceptual conforme al cual las cualidades *son simples* y el de la complejidad de los objetos con los que aquéllas están asociadas de alguna manera. Podemos asumir, perfectamente, que aun el *sommelier* con un paladar de delicadeza extrema tendrá un límite en su detección de sabores y que algunos de ellos se le presentarán como simples y similares a otros; lo mismo en el caso de los pintores, etc. Podemos suponer, también, que el objeto del que los sabores son sabores o los colores, colores, es complejo y, sin embargo, no podemos apelar a esta complejidad para explicar la similitud. Una de las razones que se pueden dar, y sobre la cual volveremos a insistir, es que la relación entre cualidades y objetos es una contingente; en el caso de Hume, la razón puede ser otra: que desconocemos qué tipo de relación tienen las cualidades y el objeto. Así, por ejemplo, nos dice, tras hablar de nuestra creencia instintiva en la existencia independiente de los objetos que percibimos:

Pero esta opinión universal y primaria de todos los hombres, pronto la destruye la más ligera filosofía que enseña que nada puede jamás presentarse ante nuestra mente que no sea una imagen o percepción, y que los sentidos son sólo los canales de entrada a través de los que llegan estas imágenes sin que sean capaces de producir ninguna interacción inmediata entre la mente y el objeto.¹²

En Hume, pues, nos encontramos con la siguiente solución al problema de la semejanza entre cualidades (ideas) simples: las cualidades sensibles

¹² [2] (i), p. 152.

se nos presentan tal y como son; estas cualidades se nos presentan como simples, por lo tanto, son simples. Por otra parte, estas cualidades no tienen relación alguna con ningún tipo de entidades complejas mediante las cuales pudiéramos explicar su semejanza, por lo que esta semejanza habrá que explicarla a partir de la simplicidad de aquéllas. Pero la semejanza es una relación que se nos da de inmediato, la captamos mediante una intuición de la mente. Por lo tanto, nuestra forma de saber que dos cualidades simples, A, B, son semejantes, es inmediata, la semejanza se muestra ante nosotros. No es necesario tener, de esto, demostración alguna. Algunos de los problemas que surgen al dar una solución de este tipo los hemos señalado al comenzar este artículo; más adelante, volveremos sobre ellos y precisaremos de mejor manera su alcance.

Retornando ahora a la primera cita de Hume (cf. p. 234), notamos que en ella se señala que azul y verde tienen una semejanza *mayor* que la que hay entre azul y escarlata. Este comparativo es especialmente importante notarlo en el caso de las cualidades simples. Si estas cualidades realmente *son simples*, el hecho de su semejanza es problemático y ahora parece que tendremos un problema mayor aún si no tan sólo hablamos de semejanza sino de magnitud de la semejanza. Pues, ¿qué tienen *de más* el azul y el verde, entre ellos, que los pone en una relación más próxima que al azul y al escarlata? Conforme a las premisas que se manejan al formular este problema, no se puede decir que los colores más semejantes tengan (cuantitativamente) más de un color genérico pues parecería, entonces, que tales cualidades fueran, en algún sentido, complejas. Hume nos presenta la cosas de la siguiente manera:

[Las ideas simples] . . . se asemejan todas en su simplicidad. Y, sin embargo, por su misma naturaleza, la cual excluye por completo la composición, esta circunstancia por la que se asemejan no se distingue ni se puede separar de las demás. Lo mismo sucede con todos los grados en cualquier cualidad. Todos ellos se asemejan y, sin embargo, la cualidad, en cualquier individuo, no es diferente del grado.

Conforme a la tesis de Hume parece, entonces, que tendremos que aceptar los siguientes puntos:

- i) por su naturaleza misma, las cualidades simples, diferentes, son o no son semejantes entre sí;
- ii) teniendo en cuenta el grado de la cualidad, se podrá decir, si se asemejan, que unas se asemejen más entre sí que otra (s) dada (s).

De manera más compacta se puede decir que, conforme a Hume, es por una y la misma característica graduada de una cualidad, la cual agota a ésta, que la cualidad es más o menos semejante y diferente con respecto a

otras cualidades. Es por la naturaleza misma de las cualidades *simples* por lo que esto es así. Este es un punto ontológico. Nuestra manera de llegar a conocer esto es mediante una intuición que nos muestra la simplicidad de las cualidades y su graduación, así como la compleja red de relaciones en las que éstas se encuentran. Esto, por el lado epistemológico. Hume no es muy explícito acerca de si una intuición es bastante para llegar a darnos cuenta de esta complejidad de la simplicidad. Lo que sí es claro es que, para él, la semejanza y los grados de cualidad son, de alguna manera, aspectos diferentes de las cualidades simples que no alteran la simplicidad de éstas y ambos intuibles.¹³

Autores posteriores a Hume han intentado aliviar la carga impuesta a las cualidades simples argumentando que la relación diádica

x es semejante a y

es definible en términos de la relación triádica

x se asemeja más a y que a z

y donde esta relación, para el caso de las cualidades simples, se explicará de diferentes formas: apelando a grados de *diferencia*, a comparaciones de un sujeto, a conducta ante los diferentes estímulos, etcétera.¹⁴

Por otra parte, considerar la semejanza como una relación triádica no es ningún accidente, ya que presentarla como una relación diádica es presentarla de manera incompleta:¹⁵ si A y B son semejantes, ¿en qué respecto lo son? Que las cualidades simples no son una excepción a esto Hume mismo nos lo señala en el último pasaje citado (*cf. supra*, p. 237): por su simplicidad todas las cualidades son semejantes. De tal manera que, si A y B se asemejan, esta semejanza tendrá que serlo en algún respecto, introduciendo, con esto, un tercer término en la relación.

En la posición que hemos presentado como la de Hume, se encuentran

¹³ Para una enumeración de las "cualidades que hacen que los objetos admitan comparación", *cf.* [2] (ii), pp. 14-15. En este lugar parece que Hume considera que los grados de una cualidad son propiedades relacionales de las cualidades.

Nos percatamos del grado de una cualidad una vez que ésta se compara con otra similar pero de diferente grado cualitativo. Así es posible entender la última cita de Hume en la que nos señala que el grado de la cualidad *no* es diferente de la cualidad misma. Otra manera de entender esto es señalar que Hume considera que el grado es algo inseparable de la cualidad. Para una discusión de este punto, *cf.* [1], pp. 34-36.

¹⁴ Ejemplos de las dos primeras formas de considerar la semejanza: Russell y van Steenburgh, respectivamente. En las secciones II y III de este artículo nos detendremos a considerar sus posiciones. Un representante de la última posición señalada, Smart en "Sensation and Brain Processes" (*Philosophical Review*, vol. lxviii, 1959, pp. 149-150) y, posteriormente en su libro *Philosophy and Scientific Realism* (Routledge, 1963), páginas 75-84.

¹⁵ Véase, para una presentación y discusión de esto, [3], pp. 20 y ss.

de alguna manera implícitos estos puntos. Apelando a la graduación de cualidades, se puede fácilmente definir la relación triádica arriba señalada. Pero en esto puede surgir el siguiente problema: si se afirma que A tiene una semejanza mayor con el rojo que B, y se dice que esto es así *porque* hay en A más rojo que en B, entonces parecería ser que con esto se pone en entredicho la simplicidad de las cualidades. Siguiendo en esto a Passmore, podríamos decir, por ejemplo, que *vemos* el rojo en el morado, etc. La noción de simplicidad, con todas estas complicaciones, empieza a hacerse cada vez más nebulosa.

Según veremos en la sección II de este artículo, Russell intentará eliminar, de la simplicidad de las cualidades, la carga excesiva que Hume le pone. La graduación, para Russell, no será algo que la cualidad tenga *per se*, sino que la misma estará localizada en *la diferencia entre cualidades*. Habrá diferencias mayores o menores entre cualidades y estas últimas tendrán, por así decir, una mayor simplicidad que en Hume. Pasamos, de inmediato, a considerar estos puntos.

II

Bertrand Russell, en *The Principles of Mathematics*, nos dice lo siguiente:

Oh, ninfa más rubicunda que la cereza,
más dulce que la baya,
aún más clara
que la luz de la luna,

son líneas que contienen tres comparativos. Con respecto a la dulzura y a la claridad, me parece que tenemos casos de genuina comparación cuantitativa; pero podemos dudar de esto con respecto a la rubicundez. El comparativo, en este caso —y, en general, cuando se alude a colores—, me parece que no indica más de un color dado, sino una mayor semejanza con un color modelo. Se supone que varios tonos de color se encuentran ordenados en una serie, de tal manera que la distancia de cualidades es mayor o menor a medida que la distancia en la serie sea mayor o menor. Uno de estos tonos es la "rojez" ideal y a los otros se les llama más o menos rojos a medida que se encuentren más o menos alejados de este tono en la serie. Pienso que la misma explicación se aplica a términos tales como *más blanco que*, *más negro que*, *más rojo que*. La verdadera cantidad que todos estos casos implican, me parece que es una relación, a saber, la relación de similitud. La diferencia entre dos tonos de color es, ciertamente, una diferencia de cualidad, no tan sólo de magnitud; y cuando decimos que una cosa es más roja que otra, no se implica con esto que las dos son del mismo tono. Si no hubiese diferencia de tono, probablemente diríamos que una era *más brillante* que la otra, lo que es un tipo muy distinto de comparación. Pero aun cuando la diferencia entre dos tonos es una diferencia de cualidad, sin embargo, como lo muestra la posibilidad de ordenación serial, esta diferencia de cualidades, en sí misma susceptible de gra-

duación. Cada tono de color parece ser simple y no analizable; pero, colores vecinos en el espectro son, ciertamente, más similares que colores remotos. Es esto lo que le da continuidad a los colores. Entre dos tonos de color, A y B, digamos, hay siempre un tercer color, C; y esto significa que C se asemeja a A o a B más de lo que lo hacen B o A. Si no fuera por tales relaciones de semejanza inmediata, no seríamos capaces de ordenar los colores en serie. La semejanza debe ser inmediata, puesto que todos los matices de colores son inanalizables como lo muestra cualquier intento por describirlos o definirlos. Así pues, tenemos un caso indudable de relaciones que tienen magnitud. La diferencia o semejanza de los colores es una relación y una magnitud, pues es mayor o menor que otras diferencias o semejanzas.⁶

Este pasaje de Russell puede resumirse en los siguientes seis puntos:

- i) Los tonos de color son simples.
- ii) Dos tonos diferentes de color son, *por completo*, diferentes; su diferencia agota su simplicidad.
- iii) La diferencia entre tonos es una susceptible de granulación. Entre dos tonos, A, B, puede haber una diferencia mayor o menor que entre dos tonos A, C.
- iv) La graduación de la diferencia genera una ordenación serial de los colores. La serie así generada es densa, esto es, entre dos tonos cualesquiera, A, B, podemos siempre situar otro tono C.
- v) Decir que A se asemeja más a B que a C es decir que la diferencia entre A y B es menor que la diferencia entre A y C.
- vi) La relación de semejanza entre tonos de color es una relación inmediata.

De estos puntos podemos decir lo siguiente: el i) enuncia simplemente la tesis de la simplicidad cualitativa; el ii) surge como corolario de i). Según habíamos señalado, al finalizar la sección anterior, Russell toma más en serio que Hume la tesis de la simplicidad. Para Hume, según vimos, dos tonos diferentes podrían al mismo tiempo, y por la misma razón de su diferencia, ser semejantes. Hume consideraba que era una característica de la cualidad misma la de tener grados. En el caso de Russell, en cambio, "grados de cualidad" no es una expresión que tenga sentido; él la sustituye, según se señala en iii), por "grados de diferencia". Siguiendo con el punto ii), podemos decir que el mismo expresa una condición necesaria de la diferencia entre entidades *simples*. Aquí cabe, sin embargo, hacer una observación acerca de la cláusula calificativa "por completo". Ésta hay que entenderla, de manera ampliada, en el sentido de "por completo en los aspectos pertinentes", para evitar la objeción trivial de que dos entidades simples son idénticas en su simplicidad. Esto se puede presentar, también,

¹⁶ [5] (i), sec. 159, pp. 170-171.

de la siguiente manera: una vez teniendo como dominio de discurso el conjunto de cualidades simples (colores, en este caso), fórmense las subclases de elementos de tal dominio que tengan algo en común, esto es, que además de ser colores, tengan alguna otra característica en común. Russell diría que esto nos lleva a formar clases singulares; en cada una de ellas habrá un solo elemento, ya que él considera que no hay dos tonos (uno y el mismo tono puede presentarse con brillos diferentes, etc.) diferentes que tengan algo en común además de ser colores. Esta parece ser una consecuencia correcta (aun cuando va en contra de nuestra forma más natural de considerar los colores) de tomar en serio la simplicidad. Otra consecuencia que esto tiene es que si dos entidades simples tienen algo en común, entonces lo tienen todo. Este punto *no* se sigue de una posición como la de Hume, pues podría alegarse que dos tonos diferentes podrían tener el mismo grado cualitativo (grado de saturación, por ejemplo) y esto distinguiría, en los tonos humeanos, dos aspectos diferentes en la cualidad: el grado y la cualidad, ya que éstos podrían modificarse, en alguna medida, de manera independiente uno del otro. Russell, en esto, es más cuidadoso.

Russell, acerca de estos puntos, formula una tesis de nominalismo extremo: "rojo" es un término que se aplica a diferentes tonos de color, *no* porque éstos tengan algo en común ya que si son diferentes nada tienen en común (punto *ii*), sino porque estos tonos se asemejan entre sí:

Considérense, por ejemplo, dos tonos de color. Parece innegable que dos tonos de rojo tienen entre sí una mayor similitud que la que tiene cualquiera de éstos con un tono de azul; sin embargo, no hay ninguna propiedad común en uno de los casos que no se encuentre también en el otro. *Rojo* es tan sólo un nombre colectivo para cierta serie de tonos, y la única razón para darle un nombre colectivo a esta serie, yace en la estrecha semejanza entre sus términos. Por lo tanto, *rojo* no debe considerarse como una propiedad común por virtud de la cual se asemejan entre sí dos tonos de rojo. Y, puesto que no es concebible que las relaciones sean divisibles, mayor que y menor que entre las relaciones no pueden depender del número de partes.¹⁷

En el punto *iii*) se califica la diferencia entre tonos como siendo una magnitud. El punto *iv*) se sigue del *iii*). Sin embargo, la observación acerca de la densidad de la serie es una que hace surgir ciertos problemas. Si la afirmación de Russell se toma en un sentido psicológico —dados dos tonos, A, B, discerniblemente diferentes para un sujeto *s* en un tiempo *t*, podemos *siempre* introducir entre ellos un tercer tono, C, tal que *s* podrá discernir a C como diferente de A y B y también que A está más próximo a C que a B—, esto será falso. Nuestra capacidad para discernir diferencias entre tonos de color es limitada (finita) y, una vez alcanzado ese límite, por ejemplo ante los tonos A y B, cualquier tono C que (teóricamente; pero, ¿conforme a qué teoría? Sobre esto diremos algo más adelante) pu-

¹⁷ [5] (i), sec. 153, p. 162.

diera encontrarse entre ellos, será (para el sujeto que lo percibe) o bien idéntico a A o bien idéntico a B. Aquí surge, también, otro problema, y éste relacionado con la naturaleza misma de los tonos que vemos, pues es preciso que nos preguntemos si los tonos de color de los que Russell nos habla son los colores en tanto que los percibimos o bien en tanto que *atributos* de los objetos coloreados. En *The Principles of Mathematics*, Russell expresamente rechaza la segunda posibilidad identificándose, en esto, su posición con la de Hume:

Conforme a la posición que consideraba a la materia como el sujeto del que eran atributos las cualidades, un trozo de color se distinguiría de otro por la materia de la que era atributo, aun cuando los dos colores fuesen exactamente similares. Prefiero decir que el color es el mismo y que no tiene una relación directa con la materia en el lugar. La relación es indirecta y consiste en ocupar el mismo lugar.¹⁸

Pero, si esto es así, entonces los tonos de color deben dársele, al sujeto que los percibe, como realmente son. Esto es, en el caso de los colores se identifican el aspecto ontológico y el epistemológico una vez más. Y esto, entonces, elimina la posibilidad de que la serie de colores sea densa, según mostramos líneas atrás. La densidad se daría en caso de asumir que hay una diferencia entre el aspecto epistemológico (cómo conocemos los tonos de color) y el aspecto ontológico (qué son los tonos de color) y que este último aspecto estuviese relacionado, de alguna manera estrecha, con características del objeto coloreado. Así, por ejemplo, se podría alegar que a un conjunto infinito de tonos de color (ontológicamente) diferentes y tales que la diferencia entre ellos fuese infinitamente pequeña, le correspondería (epistemológicamente) uno y el mismo tono a la percepción.¹⁹ En este caso se le podría dar un sentido claro a la afirmación acerca de la densidad de la serie, aun cuando surgieran otros problemas diferentes. Pero, según acabamos de ver, Russell mismo excluye esta posibilidad de interpretación.

En todo lo anterior surgen más problemas que no me será posible tratar en el espacio de este artículo. Hay un punto, sin embargo, íntimamente ligado a lo que acabamos de presentar, que destacaré aquí para volver sobre él más adelante. Dado un sujeto s que en un tiempo t percibe un rojo uniforme r , puede suceder que en un tiempo posterior, t' , y sin que las condiciones de percepción cambien, s perciba r no ya como algo uniforme, sino como un mosaico de diversos tonos de rojo. Una forma de describir esta situación sería diciendo que s ha percibido en t' , complejidad en lo que, en t , se le presentaba como simple; Russell tendría que señalar²⁰

¹⁸ [5] (i), sec. 440, p. 467.

¹⁹ Véase este punto en [5] (ii), p. 119 donde, sin embargo, Russell lo presenta al considerar la *extensión* de un objeto simple de percepción en su relación con el objeto situado en el espacio "real" con propiedades geométricas.

²⁰ De hecho, esto lo señala más tarde. Cf. [5] (ii), p. 119.

que el objeto de percepción ha cambiado, que *r-en-t* y *r-en-t'* son dos objetos diferentes y rechazar, por tanto, la descripción anterior. Pero habrá casos en los que percibir estas diferencias nos dará una información mayor y mejor de nuestro mundo circundante: ¿cómo podemos conciliar este punto con la separación que, siguiendo a Russell, existe entre los tonos de color y los objetos?

Volvamos ahora a los puntos en que habíamos resumido la posición de Russell (cf. p. 240). El *v*) nos presenta una explicación de la relación ternaria (entre simples)

x se asemeja más a *y* que a *z*

en términos de diferencia (graduada) y *vi*) nos dice cómo entender lo que sea la semejanza (o diferencia graduada entre tonos de color. Esta es, para Russell, una relación "inmediata", y esto lo podemos leer en el sentido de que la semejanza entre tonos es una relación simple, no analizable, que se nos presenta de manera inmediata (la captamos tal cual es de manera intuitiva). Nuevamente se presenta aquí la identificación de los dos aspectos: el epistemológico y el ontológico. Que esto sea así, pienso que se sigue, básicamente del punto *ii*): dado que los términos de la relación son simples y diferentes, esta diferencia agota su simplicidad y así, cualquier otra relación entre ellos debe darse sin que tengamos elementos que nos permitan ofrecer un análisis de la misma. Por otro lado es preciso señalar que la relación, al igual que los términos que relaciona, es una en la que los aspectos epistemológico y ontológico se identifican, la relación *es* como se presenta. La falta de economía ontológica se hace patente también en este punto: además de la enorme cantidad de tonos no relacionados que se originan de la explicación de Russell acerca de la falta total de comunidad entre los tonos que aparentemente pertenecen a una familia, rojos, por ejemplo, tendremos para cada caso de semejanza entre tonos de color, una relación diferente y de esto ha de seguirse, también, que cada una de ellas exige una intuición diferente para ser captada por un sujeto.²¹

²¹ Aquí parece surgirle a Russell un problema dentro de su propio sistema de *The Principles*. En [5] (ii), sec 55, p. 52, Russell argumentó que "...las relaciones no tienen instancias, sino que son estrictamente las mismas en todas las proposiciones en las que figuran". Aun cuando este punto pueda parecer fundado para la relación de diferencia, que es la que Russell discute en esta sección (cf. mi discusión de este punto en "Teoría de relaciones y universales en B. Russell", *Diánoia*, México, UNAM, 1974, pp. 86-97), sin embargo, no es claro cómo pueda justificarse para el caso de la relación de semejanza entre simples. Suponiendo con Russell que la semejanza es una diferencia graduada entre tonos simples, todos ellos diferentes por completo, no es claro lo que se quiera decir con que la semejanza entre A y B es la misma que la semejanza entre C y D; esto es, el grado de diferencia del primer par es igual al grado de diferencia del segundo par. Russell nos dice que el grado de diferencia entre tonos se mide por los tonos intermedios que haya entre dos tonos dados, esto es, por la distancia entre ellos ([5] (i), sec. 160, pp. 171-172). Ahora bien, aquí el problema no es sólo que la apreciación de la dis-

El argumento general para concluir que cada relación ha de ser diferente se presentó en las primeras páginas de este artículo (cf. pp. 231-233).

Además de la falta de economía señalada, está presente, en todo esto, un problema más serio. Dado que, según hemos visto, conforme a ii), los tonos diferentes son, por completo, diferentes no hay, entonces, *en los tonos mismos*, elemento alguno que nos permita ordenarlos en serie. Pero, si no es por los tonos mismos como la serie se forma, ¿cuál es el fundamento de la relación de diferencia graduada? ¿Por qué no cualquier ordenación es una ordenación serial de colores? Viendo este punto desde otro ángulo; si los diferentes tonos de color son diferentes por completo (cf. en p. 241 el texto de Russell), parece ser que no hay nada en ellos que nos permita fundar una relación entre los mismos, y menos aún una relación como la desemejanza que, por otra parte, debe estar anclada, por así decir, en la naturaleza misma de sus términos (a diferencia de relaciones de un carácter más "externo", como, por ejemplo, estar a la derecha de, estar debajo de, etc.). Russell mismo reconoce esto, según hemos visto; su intento por remediar esta situación es apelar a una misteriosa relación inmediata de semejanza. Esta relación, sin embargo, queda en el aire; los términos que deberían soportarla no pueden hacerlo debido a que su diferencia agota su simplicidad. Aquí es preciso concluir que la forma de presentar las cosas, por parte de Russell, es tan problemática, aunque por otras razones, como la de Hume. Si bien es cierto que Russell salva la aparente complejidad de los simples humeanos, eliminando de los colores mismos la graduación cualitativa, introduce una relación cuyos términos no pueden sostenerla; es un puente sin apoyos, entre el abismo de las cualidades simples semejantes. Ninguna intuición, en este caso, podrá crear una relación que, en principio, no puede darse, así como tampoco, en el caso de Hume, será mediante una intuición como se podrá eliminar la contradicción de la simplicidad compleja de sus cualidades.

Será en un número posterior de *Crítica* que continuaremos con la discusión de estos puntos y presentaremos un intento de solución que considero más natural y adecuado a este problema, siguiendo en esto la línea general señalada al comienzo de este artículo.

BIBLIOGRAFÍA

- [1] Hawkins, R. J., "Simplicity, resemblance and contrariety in Hume's *Treatise*", en *Philosophical Quarterly*, vol. 26, núm. 102, enero 1976.
- [2] Hume, D. (I), *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning*

tancia entre tonos pueda variar de sujeto a sujeto y de un tiempo a otro para el mismo sujeto, sino que conforme a la premisa de diferencia completa entre tonos, no tenemos ninguna garantía de que manejamos el mismo concepto de tono en las diversas gamas del espectro y, ni aun, entre diferentes miembros de una misma familia de tonos.

the Principles of Morals, 2a. ed., L. A. Selby-Bigge (ed.), Oxford, Clarendon Press, 1902.

(ii) *A Treatise of Human Nature*, L. A. Selby-Bigge (ed.), Oxford, Clarendon Press, 1888.

- [3] Price, H. H., *Thinking and Experience*, Londres, Hutchinson University Library, 1969.
- [4] Shoemaker, S., "Phenomenal Similarity", en *Critica*, vol. VII, núm. 20, octubre de 1975, pp. 3-34.
- [5] Russell, B. (i), *The Principles of Mathematics* 2a. ed., Londres, G. Allen and Unwin, 1937. (ii) "On the Relations of Universals and Particulars", en R. C. Marsh (ed.), *Logic and Knowledge*, Londres, G. Allen and Unwin, 1959 páginas 103-124.

XVI. TEORÍA DE LAS DESCRIPCIONES, SIGNIFICACIÓN Y PRESUPOSICIÓN*

ALEJANDRO ROSSI

EL PROPÓSITO de este artículo es confrontar, en sus grandes líneas, la Teoría de las Descripciones de Russell con la crítica que Strawson hizo de ella, para llegar a establecer, con un mínimo de precisión, los diversos niveles de las objeciones; no intentaremos criticar, a nuestra vez, las doctrinas de Strawson. Comenzaremos haciendo una exposición de la Teoría de las Descripciones que será, en extensión, bastante más amplia que la parte dedicada a Strawson. La razón es, simplemente, que las tesis de Russell son más complejas y desarrolladas que las de Strawson y que las críticas de éste no pueden plantearse si no se sigue con un cierto cuidado la Teoría de las Descripciones. Por lo demás, nuestra exposición de Russell soslayará muchos problemas y dificultades de la Teoría, por no juzgarlos de importancia respecto a los fines de este trabajo. También deseamos dejar en claro que la confrontación se planteará en la perspectiva del lenguaje ordinario. Con lo cual no queremos decir, en manera alguna, que la Teoría de las Descripciones se limite a ese campo. Pero es allí donde surge la polémica con Strawson. Que esto ya de por sí sea una injusticia, es problema aparte. En todo caso hay pruebas suficientes de que, cuando menos, Russell no excluye el lenguaje ordinario como zona de aplicación de su teoría. Y, por último, quisiéramos señalar que la doctrina de Strawson acerca de la presuposición sólo la veremos en relación a las descripciones definidas, dejando a un lado sus aplicaciones, por ejemplo, al cuadrado de oposición de la lógica clásica.

1. Quizá no sea exagerado afirmar que los argumentos a los que Russell se opuso con su Teoría de las Descripciones Definidas o Singulares constituyen un lugar común en la literatura filosófica de nuestros días. No nos demoraremos, por tanto, en un análisis minucioso de ellos, o en una presentación histórica que le hiciera justicia a los matices diversos y a las variantes de esa tesis central. Simplemente recordaremos aquellos rasgos fundamentales que son necesarios para formular los problemas que nos interesan.¹

En términos generales, esos argumentos intentan demostrar que es forzoso aceptar ciertos entes si queremos explicar algunos hechos indispu-

* Publicado en *Lenguaje y significado*, México, Siglo XXI Editores, pp. 81-109.

¹ No intentaremos, por tanto, precisar hasta qué punto Russell interpreta correctamente a Meinong. Para una exposición de Meinong, véase la obra de J. N. Findlay, *Meinong's Theory of Objects and Values*, Oxford University Press, 2a. ed., 1963.

tables. Serían los siguientes. En primer lugar, expresiones como "El cuadro redondo", "La montaña de oro", "El actual rey de Francia", "La actual reina de Italia", etc., esto es, expresiones cuya referencia es vacía, son perfectamente significativas consideradas aisladamente; y, en segundo lugar, pueden ser sujetos de proposiciones en las que se predica de ellas y que también son significativas. Nos encontramos, pues, ante expresiones y proposiciones del lenguaje ordinario legítimas desde el punto de vista de la significación. Ahora, si estas expresiones y las proposiciones de las cuales son sujetos son significativas, es menester, se agrega, que se refieran o denoten algo —pues de otro modo no podrían ser significativas—. Sin embargo, como acabamos de señalar, las expresiones y las proposiciones de las que son sujetos no se refieren, de hecho, a nada existente: ni en Francia ni en Italia, por ejemplo, hay actualmente reyes, no son monarquías. Si queremos, por tanto, explicar el hecho indudable de su significación, habrá que conceder que, no obstante, se refieren a algo; y es imposible dejar de reconocer que aquello a lo cual se refieren es una entidad. A los efectos de la brevedad, podemos decir que cuando menos es un objeto —cuyo *status ontológico* podrá, posteriormente, caracterizarse como ideal, lógico, etc.—. El argumento, entonces, concluye así: o se refieren —o denotan— algo o no son significativas. Puesto que lo son, es necesario asumir, siempre, un *denotatum*, el cual, dada la naturaleza del caso, tendrá que ser de un tipo lógico, ideal, etcétera.

Otra forma de argumentar es señalando que si las proposiciones cuyos sujetos son descripciones definidas son significativas —y *ex hypothesis* lo son— entonces, en razón del principio del tercio excluso, son verdaderas o falsas. Pero una proposición de la forma sujeto-predicado, se añade, es verdadera si el sujeto posee ese atributo y falsa si no lo posee. En ambos casos, la verdad o la falsedad de la proposición implica la existencia del ente al que se refiere el sujeto de la proposición. Por consiguiente, si se aplica el principio del tercio excluso —y se aplica puesto que son significativas— es menester admitir, siempre, la existencia de aquello a lo cual se refiere el sujeto de la proposición. Pero supongamos que alguien sostiene que la proposición "La montaña de oro no existe" es una proposición de la forma sujeto-predicado —concedámoslo en vía de ejemplo— y que además es verdadera *porque* no existe espacio-temporalmente una montaña de oro. Si esa persona sostiene, como debería hacerlo según esta línea de razonamiento, que si la proposición es verdadera entonces debe existir aquello a lo cual se refiere el sujeto, se encuentra inmediatamente ante un problema. Porque para que la proposición sea verdadera debe existir el sujeto, pero si existe el sujeto entonces la proposición "La montaña de oro no existe" no es verdadera, es falsa. Caería, pues, en una contradicción: si es verdadera es falsa. Entonces, ¿cómo sostener a la vez que la proposición en cuestión es significativa y, en este caso, verdadera *porque* espacio-temporalmente no existe una montaña de oro, sin caer en contradicción? La única

manera de conciliar estos hechos es reconociendo que el sujeto "La montaña de oro" se refiere a un ente ideal o lógico del cual se dice (se predica) que no existe espacio-temporalmente. Lo cual es verdad. De esta manera cabe mantener que es significativa, que su verdad implica la existencia del sujeto, y que es verdadera porque en el mundo no se encuentra una montaña de oro. Y todo ello sin incurrir en contradicción. Ahora bien, aun en el caso en que se replicara que dicha proposición en manera alguna es de la forma sujeto-predicado, que "existencia" no es un predicado, la misma dificultad surgiría si se acepta la tesis que afirma que si la expresión "la montaña de oro" es significativa, entonces forzosamente denota o refiere. En efecto, al mantener que esa proposición es verdadera *porque* no hay en el mundo una montaña con esas características, no es posible sostener que su denotación es una montaña de oro que se encuentra en algún lugar del mundo sin incurrir en una contradicción. De ahí la postulación de un *denotatum* ideal o lógico. En lo que toca a otros ejemplos, la argumentación que se remite, entre otras cosas, al principio del tercio excluso parece aplicarse con mayor claridad. Si "El actual rey de Francia es sabio" es significativa, entonces es verdadera o falsa; lo cual implica que, en ambos casos, existe aquello a lo cual se refiere el sujeto. Pero como hoy en día nadie reina en Francia, no es el caso de que la verdad o la falsedad de la proposición implique la existencia espacio-temporal de un individuo. Por tanto, si queremos mantener que es significativa y, por ello, verdadera o falsa, tendremos que reconocer que el sujeto se refiere a un ente ideal o lógico.

En términos generales se dirá, pues, que parece absurdo negarle toda referencia a esa clase de expresiones. Se admitirá, claro está, que no se refieren a nada que exista espacio-temporalmente, pero parece obvio que, en la medida misma en que son significativas, *tienen* que referirse a un objeto en particular, *tienen* que nombrar ese objeto ya que, de lo contrario, no formarían parte del lenguaje. Luego surgirá la necesidad de caracterizarlo desde un punto de vista ontológico; y podrá entonces discutirse qué tipo de entidad es, cuáles son sus propiedades, etc. Pues aun aceptando este modelo de explicación, quedaría un amplio margen de posibles acuerdos y desacuerdos.² Pero por diversas que sean las respuestas a esas preguntas, todas ellas aceptan una entidad como término necesario para explicar la significación de cuando menos esas partes del lenguaje. De modo que, en ambos argumentos, de la significatividad de las expresiones y de las proposiciones de las cuales son sujetos se pretende demostrar la necesidad de admitir entes ideales o lógicos.

² Véase, entre otros, el ensayo de Max Black, "Russell's Philosophy of Language", publicado originalmente en el volumen editado por A. Schilpp, *The Philosophy of Bertrand Russell*, Tudor Publishing Company, 3a. ed., 1951. El mismo trabajo se encuentra recogido en el libro de M. Black, *Language and Philosophy*, Cornell University Press, 1949.

2. Pasemos, ahora, a la Teoría de las Descripciones.³ Hablando con generalidad, podemos decir que Russell intenta dar cuenta de la significación de esas expresiones y proposiciones en forma tal que no sea necesario admitir entes ideales. Pero hay diversas maneras de refutar los argumentos anteriores. Si la postulación de entes ideales se basa, en primer lugar, en una tesis acerca de la significación de esas expresiones y proposiciones, esas inferencias podrían objetarse mostrando que esa teoría de la significación es errónea; en segundo lugar, rechazando la tesis de que si una proposición es significativa entonces es verdadera o falsa. Quede claro, desde ahora, que no es éste el camino que sigue Russell en la Teoría de las Descripciones. Otra forma sería aceptar la validez de la tesis acerca de la significación, pero sostener que el error se encuentra en el análisis de la forma lógica de esas expresiones y de las proposiciones resultantes, implicándose, claro está, que si tuviesen la forma lógica que suponen los argumentos en contra de los que va la Teoría de las Descripciones, la explicación de su significación debería hacerse de acuerdo con esas tesis; lo cual, nótese, tendría como consecuencia inmediata o la aceptación de entes ideales, o la conclusión de que carecen de significado. Por lo demás, y este es un punto importante, Russell no rechaza el principio del tercio excluso: las proposiciones cuyos sujetos son descripciones definidas serán siempre, según los casos, verdaderas o falsas. En un sentido amplio, este es el camino que sigue Russell.

Por consiguiente, lo primero que hay que establecer es que el análisis de la *forma lógica* de esas expresiones es erróneo; y ello es equivalente a demostrar, para decirlo con máxima brevedad, que, por una parte, las descripciones no pueden analizarse como nombres y, por la otra, que las proposiciones de las que son sujetos gramaticales no tienen la forma sujeto-predicado, puesto que en ese caso el sujeto debería ser un nombre. Pero esto requiere, sin duda, una explicación. En uno de los razonamientos en favor de entidades individuales ideales o lógicas se encuentran, cuando menos, tres elementos: 1) Una tesis general acerca de la significación, que podría formularse así: para que una expresión sea significativa debe haber un *denotatum* y éste constituye el significado de la expresión; 2) Una interpretación de las descripciones definidas como expresiones cuya función es denotar un *individuo* u *objeto particular*; 3) El reconocimiento, *ex hypothesis*, de que las proposiciones en las que figuran como sujetos gramaticales son significativas. Si se aceptan estos tres puntos, habrá que admitir que el universo contiene entidades insospechadas anteriormente. La posición de Russell es la siguiente: acepta 1) y 3), pero niega 2), con lo cual escapa a la conclusión indeseada. Ahora bien, refutar el punto 2) es, justamente, poner en cuestión la forma lógica de las descripciones definidas

³ De aquí en adelante por "Teoría de las Descripciones" se entenderá la Teoría de las Descripciones Definidas. Y por "Descripciones" se entenderá Descripciones Definidas.

y de las proposiciones en que aparecen como sujetos gramaticales; pero para rechazar 2), esto es, para demostrar que las descripciones definidas son expresiones que *no* denotan individuos u objetos particulares, es menester definir cuándo un símbolo denota un individuo. Con mayor precisión: ¿Cómo debe concebirse la relación denotativa entre el símbolo y el objeto individual si aceptamos la tesis general expresada en el punto 1)? La respuesta es la siguiente: que de acuerdo con aquella tesis un símbolo denotará sólo en el caso en que se limite a indicar el objeto, a *señalarlo* sin predicar de él, ni explícita ni implícitamente, propiedad alguna. El símbolo sería una especie de "representante" lingüístico, como una simple grafía que indicara sin predicar propiedad alguna. Que a esto nos obligaría la tesis general, podría quizá explicitarse de esta manera: sólo cuando el símbolo es un mero "indicador" puede afirmarse que el *denotatum* constituye el significado del símbolo, o sea que si se especifica el objeto al cual señala, nada queda por aclarar respecto a su significado, el cual dependería totalmente del objeto indicado. Por otra parte, si la función del símbolo se reduce a *indicar*, entonces será significativo sólo cuando exista el objeto o individuo al cual señala. Si no existiera, el símbolo no cumpliría ninguna función, carecería de significado. De donde se sigue que si una expresión *es* un símbolo que denota un individuo, cabe inferir que existe el individuo denotado. Y ahora fijémonos en lo que sucede cuando tenemos dos símbolos denotativos. Si ambos denotan, se presentan dos posibilidades: que los dos denoten el mismo objeto o individuo o que cada uno denote un objeto diferente. Si sucede lo primero, entonces tendrán el mismo significado y, por consiguiente, una oración que afirme identidad entre ellos significará lo mismo que las oraciones que afirmen la identidad de cada uno de ellos consigo mismo. Es decir, en ambos casos las proposiciones serán tautológicamente verdaderas. Si, por el contrario, los símbolos denotan objetos diferentes, la oración que afirme identidad entre ellos significará algo distinto a las oraciones que afirmen la identidad de cada uno consigo mismo y además forzosamente será falsa. Así, pues, si un símbolo no se comporta de esa manera no será un símbolo que denote individuos. Ahora bien, a los símbolos o a las expresiones que denoten objetos o individuos Russell los llama "nombres propios lógicos",⁴ siendo una cuestión aparte la de decidir si los nombres propios del lenguaje ordinario son símbolos denotativos o descripciones encubiertas. Para el asunto que nos ocupa, este problema no tiene una excesiva importancia aunque, por otra parte, sí es claro que cuando Russell, en el contexto de la Teoría de las Descripciones, utiliza nombres propios usuales y los contrasta con las descripciones los está concibiendo como si fuesen símbolos puramente indicativos. Ahora bien, la tesis de Russell acerca de lo que es un símbolo

⁴ B. Russell, *Introduction to Mathematical Philosophy*, p. 174; *Logic and Knowledge*, p. 244.

denotativo le permitirá —obviamente— *interpretar* las diferencias *indisputables* de comportamiento lógico entre los nombres propios y las descripciones definidas como demostrando que las descripciones no son símbolos que denotan individuos. Por lo demás, las diferencias de conducta lógica se advierten claramente en el ejemplo que sigue. Supóngase, en efecto, que en la proposición "Cervantes es el autor del Quijote" se sustituye la descripción definida por un nombre propio cualquiera simbolizado por la letra *c*. Entonces tendríamos lo siguiente: si *c* es el nombre de alguien que no es Cervantes, la proposición obviamente es falsa; si, en cambio, *c* denota la misma persona que nombra Cervantes, la proposición expresa una verdad trivial, se convierte en una tautología. Pero sucede que la proposición "Cervantes es el autor del Quijote" no es ni falsa ni tautológica y, por tanto, no tiene la misma forma que la proposición que se obtiene cuando la descripción es sustituida por un nombre propio.⁵ De manera que la lectura que hará Russell de estas diferencias entre los nombres propios y las descripciones definidas será en el sentido de que estas últimas no denotan objetos o individuos. Esta interpretación, según hemos venido apuntando, se basa en: *a*) la aceptación de la tesis general sobre la significación, *b*) la conclusión de que, si se acepta esa tesis, los símbolos que denotan individuos deben concebirse como puramente indicativos; *c*) la utilización de los nombres propios ordinarios como símbolos denotativos. Es claro, entonces, que la diferencia se verá como la que media entre un símbolo que denota y otro que no denota. Conviene, por otra parte, insistir en un aspecto de la cuestión, a saber, que la posibilidad, indudable, de ofrecer otra interpretación de las diferencias entre un nombre y una descripción queda excluida si se acepta la tesis general sobre la significación. Supongamos, para ilustrar lo que queremos decir, que alguien interpretara las diferencias entre los nombres y las descripciones no a la manera de Russell sino como si se tratara de dos diferentes formas de denotar un individuo o un objeto; uno de ellos, el nombre propio, lo haría de un modo directo —puramente indicativo— y el otro, las descripciones, de un modo predicativo o descriptivo. Pero ambos *denotarían* el mismo objeto. Que ésta sea una lectura posible de la situación es algo, repetimos, que no se discute. Pero si se la adopta, ya no podrá sostenerse que el significado de la descripción definida se *reduce* al *denotatum* y, por tanto, se iría en contra de la tesis general. En efecto, sólo si el objeto denotado *es* o constituye totalmente el significado del símbolo —en este caso de la descripción— cabe sostener que cuando aquél no existe la expresión carece de significado. En la segunda lectura, sin embargo, se afirma, primero, que tanto el nombre como la descripción denotan el *mismo* objeto y, en segundo lugar, que uno de ellos además lo describe. Lo cual implica que el objeto —que

⁵ B. Russell, *op. cit.*, pp. 174-175; *op. cit.*, pp. 245-246; véase también *Principia Mathematica*, Cambridge University Press (Paperback Edition • 56), 1962, p. 67.

es el mismo— no explica la diferencia entre una descripción y un nombre, esto es, el significado de la descripción no es totalmente reducible al objeto, pues si lo fuera no podría admitirse ninguna diferencia entre dos expresiones que denotan el mismo objeto. En otras palabras, esa lectura sería equivalente a admitir que las descripciones no se adecuan a la tesis general. Pero si el significado de la descripción no depende totalmente del objeto, no es posible ir de la significación a la existencia. Y la fuerza de la argumentación de Russell consiste, precisamente, en hacer ver que si aceptamos uno de los razonamientos en favor de entidades ideales *debemos* basarnos en la tesis general y que si éste es el caso *tendremos* también que aceptar que las descripciones *no* denotan, no pudiéndose entonces postular a partir de ellas ningún tipo de entidad. En suma: si se desea sostener el argumento que conduce a los entes ideales, es necesario (A) apoyarse en la tesis general y (B) aceptar —además— que las descripciones definidas son expresiones que denotan individuos. Pero si admitimos (A), debemos rechazar (B) —que es, según dijimos, lo que hace Russell—. Así, pues, el error fundamental no residiría en la tesis general sobre la significación —cuya justificación epistemológica dejaremos fuera de este trabajo— sino en una confusión consistente en suponer que las descripciones tienen ciertas características semánticas que se encontrarían sólo en los nombres. Puesto que proposiciones como “El actual rey de Francia es sabio” —razona Russell— son significativas, o bien las expresiones que figuran como sujetos gramaticales se interpretan de acuerdo con el modelo de los nombres, debiendo entonces postularse un objeto o individuo, o bien se abandona ese modelo y entonces la significatividad de esas proposiciones, a reserva de explicarla, no implica la existencia de una entidad.⁶

La distinción entre nombres —o símbolos denotativos— y descripciones tiene, por lo pronto, el mérito de haber limitado la validez de los argumentos en favor de entes ideales al caso particular de los nombres y, además, a una específica teoría —que Russell comparte— acerca de su significación. Nos encontramos, ahora, ante esta situación: que las descripciones no son símbolos cuya función es la de “representar”, en una proposición, objetos o individuos —tarea exclusiva de los nombres— y, sin embargo, las proposiciones cuyos sujetos gramaticales son descripciones de *alguna manera* se usan para hablar de individuos u objetos particulares. ¿Cómo es posible explicar esto sin comprometernos al modelo del nombre? ¿Cómo es posible analizar esas proposiciones sin que su significación implique la existencia del objeto y que a la vez puedan ser verdaderas o falsas? Para responder a estas preguntas vamos a examinar el análisis que ofrece Russell de las proposiciones cuyos sujetos gramaticales son descripciones definidas.

⁶ P. F. Strawson, “On Referring”, tomado de *Essays in Conceptual Analysis*, Macmillan, 1956, pp. 24-25.

Según Russell una proposición como "El actual rey de Francia es sabio" afirmarla, *prima facie*, dos cosas: que existe un individuo que se caracteriza por una determinada propiedad —ser rey de Francia— y que ese individuo es, en este caso, sabio, o sea, tiene una propiedad más. Lo primero que debemos notar es que en esta formulación se está utilizando el concepto de función proposicional.⁷ En efecto, la paráfrasis anterior sería equivalente a decir que existe una x —variable individual— que tiene tales o cuales propiedades, ser rey de Francia y ser sabio en el ejemplo anterior. Y ahora ya salió a la luz la función proposicional oculta; el empleo del concepto de función proposicional pone de relieve un hecho fundamental relativo a las descripciones, a saber, que se refieren a un individuo mediante características, mediante predicados que, según los casos, podrán o no aplicársele. Un nombre, por el contrario, consiste, como vimos, en una simple indicación. Y ésta sería, en último término, la razón por la que es posible que una proposición cuyo sujeto es una descripción definida sea comprensible aun en el caso en que ignoremos al individuo al que se describe. Continuando con el análisis vemos, entonces, que "El actual rey de Francia es sabio" se descompone en: "El actual rey de Francia existe y es sabio."⁸ Examinemos ahora cómo se analiza la afirmación de que existe un individuo que posee la propiedad de ser rey de Francia, es decir, cómo se analiza el enunciado "El actual rey de Francia existe" o cualquier otro de esa forma. Cuando a propósito de una descripción nos preguntamos por la existencia, lo que estaríamos en primer lugar preguntando es si existe un individuo que posee estas propiedades; estaríamos haciendo una pregunta relativa a una función proposicional.⁹ Por consiguiente, el análisis de "El actual rey de Francia existe" se convierte en una explicación de lo que quiere decirse cuando se afirma existencia en relación con una función proposicional. ¿Cómo se formula la pregunta acerca de la existencia cuando se trata de una función proposicional? Del siguiente modo: si existe un individuo tal que cuando en una función proposicional sustituimos la variable individual por el nombre del individuo —o por una constante individual— la función proposicional se convierte en una proposición verdadera. De manera que, cuando afirmamos que "El tal y cual existe", estaríamos afirmando que la función proposicional " x es tal y cual" es verdadera *cuando menos* respecto a un x —siendo x una variable individual—. Otra manera de expresar lo mismo es decir que la función proposicional es algunas veces verdadera.¹⁰ Todo lo cual quedaría resumido en la fórmula $(\exists x) \phi x$ —siendo ϕ un símbolo para designar propiedad en general.

⁷ B. Russell, *Introduction to Mathematical Philosophy*, pp. 155-156.

⁸ B. Russell, *Logic and Knowledge*, p. 250; *Introduction to Mathematical Philosophy*, pp. 177-178.

⁹ B. Russell, *Logic and Knowledge*, p. 232.

¹⁰ B. Russell, *Logic and Knowledge*, p. 249; *Introduction to Mathematical Philosophy*, p. 177.

Pero la afirmación de existencia tiene otro aspecto, a saber, el de singularidad de referencia o denotación, que, en el lenguaje ordinario, se expresa en el uso que en estos casos tiene el artículo definido.¹¹ Cuando afirmamos que "El vencedor de Jena es corso" o que "El autor del Quijote es español" estamos implicando que existe sólo un individuo que responde a estas descripciones. De manera que no sólo se afirma que existe un individuo con esos atributos —primer aspecto de la afirmación de existencia— sino, además, que no es el caso de que haya, por ejemplo, dos individuos que respondan a la descripción. Porque es evidente que la explicación de la primera parte de la afirmación de existencia es compatible con la existencia de varios individuos que satisfagan la función proposicional —como lo ilustra el hecho de que se simbolice con un cuantificador existencial—. Este segundo aspecto lo resume Russell diciendo que la función proposicional debe ser verdadera *cuando más* respecto a una x —siendo x una variable individual—. ¹² Lo que es igual a decir que cualquier otro individuo que satisfaga la función proposicional será idéntico al primer individuo del cual se afirma que satisface la función proposicional. Si simbolizamos los dos aspectos del análisis obtenemos lo siguiente: $(\exists x) [\phi x \cdot (y) (\phi y \supset y = x)]$. Con esto se concluye la explicación de la primera parte en que se descompuso el enunciado "El actual rey de Francia es sabio". A estas alturas es fácil comprender cómo se interpretará la segunda parte, la que afirma, en este caso, que el actual rey de Francia es sabio: estaríamos diciendo que el individuo del cual se dijo que él, y sólo él, posee los atributos mencionados en la descripción tiene también este otro. Lo cual es equivalente a afirmar que no hay nadie que sea rey de Francia y no sea sabio. Por tanto, la simbolización completa de una proposición de la forma de "El actual rey de Francia es sabio" sería la siguiente: $(\exists x) [\phi x \cdot (y) (\phi y \supset y = x) \cdot \psi x]$ —donde ψ denota una propiedad en general.¹³ Otra manera de asentar lo mismo sería así: en la proposición "El actual rey de Francia es sabio" afirmamos la existencia de alguien que posee la propiedad o las propiedades presentes en la descripción y en el último predicado; esto es, afirmamos que hay cuando menos un valor de la función proposicional compleja $(Fx \cdot Sx)$ que la convierte en una proposición verdadera. En forma equivalente: la función

¹¹ Que no es ésta la única manera de usar una oración de este tipo es evidente. "La ballena es un mamífero" expresa una proposición universal. Véase Stebbing, *A Modern Introduction to Logic*, Methuen, 7a. ed., p. 149.

¹² B. Russell, *op. cit.*, p. 249; *op. cit.*, p. 177.

¹³ Nos parece equívoco, sin embargo, decir que únicamente se trata de asignar un predicado más, ya que esto haría suponer que todos ellos cumplen la misma función. Lo cual es confuso. El rasgo común es que, en verdad, nos las habemos con predicados en ambos casos y en relación al mismo individuo; la distinción está en que la última propiedad se predica de alguien que ha sido identificado mediante predicados. Una indicación de esta distinción está en que la condición de singularidad sólo se establece en relación al primer predicado, el de la descripción definida.

proposicional " x es rey de Francia y x es sabio" es a veces verdadera. Sin embargo, si dejáramos el asunto aquí no se garantizaría la condición de singularidad con respecto al primer predicado, pues si simbolizamos lo anterior tendríamos $(\exists x) (Fx \cdot Sx)$ y un cuantificador existencial no garantiza singularidad; en cuanto al segundo predicado esta condición no interesa ya que no se afirma que no existe ningún otro individuo que sea sabio. Debemos agregar, entonces, que la función proposicional " x es rey de Francia y y es rey de Francia, entonces $y = x$ " es siempre verdadera. Con lo cual quedaría asegurada la condición de singularidad. Si unimos ahora ambas formulaciones obtenemos como resultado final lo siguiente: la función proposicional " x es rey de Francia y x es sabio" es a veces verdadera y la función proposicional " x es rey de Francia y y es rey de Francia, entonces $y = x$ " es siempre verdadera. En resumen, pues, una proposición cuyo sujeto gramatical es una descripción definida afirmaría, en último análisis, tres cosas —pues, como vimos, la afirmación de existencia se subdivide en dos— que formuladas en lenguaje ordinario, sin acudir al lenguaje lógico, dirían así en relación al ejemplo "El actual rey de Francia es sabio": 1) cuando menos una persona es rey de Francia (o si se prefiere: hay alguien que es rey de Francia); 2) cuando más una persona es rey de Francia (o si se prefiere: no hay más que una persona que sea rey de Francia); 3) quienquiera que sea la persona que es rey de Francia esa persona es sabia (o si se prefiere: no hay alguien que sea Rey de Francia y no sea sabio).¹⁴ Según Russell 1), 2) y 3) están implicados en la proposición inicial.

3. Con lo anterior se concluye el análisis de este tipo de proposiciones. Veamos, ahora, en qué situación nos coloca con respecto al problema inicial. Creemos que en el análisis contextual de Russell pueden discernirse dos aspectos fundamentales: en primer lugar la eliminación del sujeto gramatical, el cual se descompone en predicados y variables cuantificadas; en segundo lugar la conversión de la proposición original en un tipo de proposición existencial compleja. En cuanto al primer aspecto del análisis su mérito reside en que los símbolos o las palabras que se emplean para expresar su sentido no implican, por el mero hecho de ser significativos, la existencia de ningún objeto o individuo. En efecto, el peso de la referencia, como diría Quine,¹⁵ lo llevan ahora las variables individuales, en rigor variables individuales ligadas en el análisis final, que, como es sabido, corresponden en el lenguaje ordinario a palabras como "algo", "todo", etc. Ahora bien, es evidente que estas palabras no son nombres de individuos o particulares, no nombran un objeto individual; lo cual es equivalente a decir que su significación no implica la existencia de un determi-

¹⁴ B. Russell, *Introduction to Mathematical Philosophy*, p. 177.

¹⁵ W. O. Quine, "On What There Is", tomado de *From a Logical Point of View*. Harvard University Press, 1953, p. 6.

nado individuo.¹⁶ Cuando más podrá decirse, y ello es discutible, que se refieren a entidades en general: "...with a kind of studied ambiguity peculiar to themselves".¹⁷ El punto esencial es, en todo caso, que no son nombres de objetos particulares. En lo que toca a los predicados que intervienen en el análisis, no es necesario argumentar que su significatividad no supone, en modo alguno, la existencia de un particular —puesto que su función no es la de indicar individuos—; por lo demás, el argumento en favor de los entes ideales no se refería a los predicados. Así, ninguno de los símbolos que emplea Russell en su paráfrasis de lo afirmado en las proposiciones cuyos sujetos gramaticales son descripciones es un símbolo que pueda tomarse como un nombre de un individuo. Por consiguiente no es posible aplicar el argumento de la significación para postular entes ideales. En cuanto al segundo aspecto, éste permite que las proposiciones de este tipo sean siempre verdaderas o falsas. En efecto, si en una proposición de esta clase estamos, en realidad, afirmando lo dicho en los puntos 1), 2) y 3) —en lo que no se encuentra símbolo o palabra cuya significación implique la existencia de un objeto particular— es obvio entonces que, por ejemplo, la proposición "El autor del Quijote es español" es falsa en el caso en que nadie haya escrito el Quijote, o en el caso en que más de una persona haya escrito el Quijote, o en el caso en que una persona, y sólo una, lo haya escrito pero esta persona no sea española. Así, cuando no se cumple lo afirmado en el punto 1) —que son los casos que nos interesan— la proposición resulta falsa. En símbolos tendríamos que la verdad de $\neg (\exists x) \phi x$ implica la verdad de $\neg (\exists x) [\phi x \cdot (y) (\phi y \supset y = x) \cdot \Psi x]$. Por tanto, ya no será posible argumentar que si la proposición, por ser significativa, es verdadera o falsa, es necesario conceder ciertamente la existencia de aquello a lo cual pretende referirse el sujeto gramatical. Porque de acuerdo con este análisis, la verdad o la falsedad de la proposición no depende únicamente de la aplicación o no aplicación del predicado "español" en el ejemplo antes citado, o "sabio" en "El actual rey de Francia es sabio" —como ocurriría si fuesen proposiciones de la forma sujeto-predicado—. Por consiguiente, el simple reconocimiento de que la proposición, por ser significativa, es siempre "verdadera o falsa" no obliga a admitir entes ideales. Para decidir es menester saber si el punto 1) se cumple o no se cumple. De esta manera es posible sostener que las

¹⁶ De ahí que para Russell sólo tenga sentido afirmar, negar o cuestionar la existencia cuando se trata de una descripción. Si en un momento dado nos preguntamos, por ejemplo, si algo existe —y la pregunta es genuina— entonces con toda seguridad el sujeto gramatical o aparente de la pregunta es una descripción ya que, en conformidad con sus tesis, si una palabra es un nombre, existe aquello de lo cual es un nombre. Por consiguiente, si es un nombre no cabe dudar, cuestionar, acerca de la existencia de aquello a lo cual se refiere. Si lo hiciésemos incurriríamos en un absurdo parecido a preguntar: "¿Esto que existe, existirá?" Véase B. Russell, *Introduction to Mathematical Philosophy*, pp. 178-179; *Logic and Knowledge*, pp. 252 y ss.

¹⁷ W. O. Quine, *op. cit.*, p. 6.

proposiciones de esta clase son significativas y siempre verdaderas o falsas sin que haya necesidad de aceptar la existencia ideal de un ente. La paráfrasis de Russell no sacrifica ni el principio del tercio excluso ni la significación de proposiciones como "La montaña de oro no existe" o "El actual rey de Francia es sabio". Queda así refutada la pretensa "necesidad" del argumento en sus dos presentaciones. *Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*.

Volvamos al ejemplo de "La montaña de oro no existe". Si alguien sostiene que dicha proposición es verdadera *porque* no existe espacio-temporalmente una montaña de oro, no por ello admite, según Russell, que existe aquello a lo cual se refiere el sujeto, cayendo así en todas las complicaciones conocidas; estará sosteniendo que el punto 1) no se cumple. O sea, que la fórmula que va precedida por $\neg (\exists x)$ es verdadera. La proposición es significativa y verdadera sin necesidad de otro ente. Si alguien sostiene que "El actual rey de Francia es sabio" es falsa *porque* hoy día nadie reina en Francia, asimismo, tampoco estará obligado a postular un ente por haber asignado un valor de verdad.

Podrá decir que es falsa y significativa porque no se cumple el punto 1). Estará diciendo que $\neg (\exists x) [Fx \cdot (y) (Fy \supset y = x) \cdot Sx]$ es verdadera.

Pero supongamos que alguien admite la corrección de la paráfrasis de Russell y sostiene, no obstante, que "La montaña de oro existe" es una proposición verdadera. Es decir, sostiene que hay un valor de la variable individual, y sólo uno, que convierte la función proposicional compleja en una proposición verdadera. Supongamos, además, que se le demuestra que espacio-temporalmente no existe, ni ha existido, una montaña de oro e imaginemos que replicara que conviene en ello, pero que él se refiere a la montaña de oro ideal o lógica. Es claro que, en una situación así, la Teoría de las Descripciones es impotente. Si para postular ese ente lógico o ideal no acude a los argumentos que se basan en tesis acerca de la significación y asignación de valores de verdad, la Teoría de las Descripciones es perfectamente neutral. Lo único que resta, entonces, es exigirle *otras* pruebas en favor de ese ente ideal y objetarlas, si cabe, con otros métodos. Ahora bien, si la Teoría de las Descripciones es neutral en una situación como la anterior, ello indica que su validez en cuanto análisis de lo que se afirma en proposiciones cuyos sujetos son descripciones definidas no presupone, en manera alguna, la aceptación de un único modo de existencia, la existencia espacio-temporal, por ejemplo; el cuantificador existencial no debe interpretarse como indicando existencia espacio-temporal. Pues si alguien, basado en argumentos diferentes a los que hemos examinado, postula entes ideales, estará sosteniendo que el valor de la variable individual no es espacio-temporal y en ese caso para él la proposición será verdadera aun aceptando la paráfrasis de Russell. Y la razón última de esto

es que para Russell afirmar que algo existe es simplemente afirmar que la función proposicional es a veces verdadera. Si se afirma, para tomar un ejemplo de Quine, la existencia de la raíz cúbica de 27, existencia no tiene aquí una connotación espacio-temporal y, sin embargo, podemos aplicar el análisis de Russell para explicitar el significado de la proposición.¹⁸

Se corrobora, entonces, lo que dijimos páginas atrás, a saber, que la manera como Russell refuta esos argumentos no es ni objetando el principio del tercio excluso ni cuestionando la tesis general de teoría de la significación. Lejos de rechazarla, la utiliza para explicar la significación de los nombres, implicándose, según vimos, que si los sujetos gramaticales de esas proposiciones se interpretaran según el modelo del nombre nos encontraríamos desarmados frente al primer argumento en favor de los entes ideales. Queda en claro, pues, que el hecho de que Russell sostenga esa teoría de la significación es cuando menos *uno* de los motivos esenciales para proponer la Teoría de las Descripciones; parte de la plausibilidad, por así decirlo, de la Teoría de las Descripciones está en relación directa con la corrección de esas tesis acerca de la significación de los nombres. Porque se supone correcta, la Teoría de las Descripciones se presenta como la alternativa para refutar ese argumento. Es evidente, por lo mismo, que si es posible invalidar ese argumento demostrando la incorrección de la tesis acerca de la significación, la Teoría de las Descripciones perderá importancia, o será de plano innecesaria, en cuanto instrumento para cerrar ese camino que conduce hacia los entes ideales. Es en este sentido en el que dijimos que parte de su plausibilidad depende de la corrección de la tesis acerca de la significación. Pero si se demuestra que pierde plausibilidad en este sentido, no por ello se demuestra que el modelo de traducción que ofrece la Teoría de las Descripciones, independientemente del problema ontológico, sea erróneo. Con un poco de más precisión: según se dijo, los rasgos esenciales del análisis de Russell son la descomposición de la proposición en predicados y variables cuantificadas y, por consiguiente, la conversión de la proposición original en una proposición existencial compleja. Pues bien, Russell *podría* haber simplemente advertido que con los sujetos gramaticales de esas proposiciones nos referimos mediante predicados; para llegar a esa conclusión no necesitaba manejar una tesis especial acerca de la significación. La verdad de la tesis de que en esos casos nos referimos vía predicados no depende de la verdad de una tesis particular acerca de la significación. En cuanto al aspecto existencial del análisis, ello es aún más evidente: proponer que en esas proposiciones se afirma, por ejemplo, el punto 1) —que es el más importante— no implica una tesis general sobre la significación del tipo de la que sostiene Russell. Vemos, entonces, que si la crítica a esa teoría de la significación —teoría que

¹⁸ W. O. Quine, *op. cit.*, p. 3. Nos es imposible aquí examinar a fondo el problema, el cual nos llevaría hasta la Teoría de los Tipos. Véase Stebbing, *op. cit.*, p. 162, y M. Black, *op. cit.*

Russell acepta— fuese correcta, lo único que habría que abandonar sería, primero, la idea de que la Teoría de las Descripciones es la alternativa para refutar el primer argumento y, además, claro está, la tesis relativa a la significación de los Nombres Propios Lógicos. Estando así las cosas, no se incurriría en una inconsistencia si se aceptara la crítica a la tesis de la significación y a la vez se mantuviese el análisis de Russell en sus dos aspectos esenciales. Ahora bien, con el análisis de Russell es posible objetar *también* el segundo argumento en favor de los entes ideales; lo cual no es posible acudiendo únicamente a la crítica de la tesis sobre la significación. Por la sencilla razón de que el segundo argumento no se basa directamente en ella. Los puntos fundamentales del segundo argumento son la aplicación irrestricta del principio del tercio excluso si son significativas, y el reconocimiento de que esas proposiciones son de la forma sujeto-predicado. Lo cual es muy distinto a decir simplemente que si son significativas denotan algo. En el segundo argumento no se apela, al menos explícitamente, a una *explicación* de la manera como esas expresiones son significativas; se apela a una *consecuencia* del hecho de que sean significativas —sin pronunciarse acerca de la explicación— y a una tesis acerca de su forma lógica. Por tanto las objeciones deben ser diferentes. Russell, al demostrar que los sujetos no deben interpretarse según el modelo de los nombres, niega que tengan la forma sujeto-predicado, y el aspecto existencial de su análisis muestra que, sin embargo, son siempre verdaderas o falsas —refutando, así, *también* el segundo argumento—. Por tanto sería lógicamente posible rechazar el primer argumento mediante una crítica a la teoría de la significación —restándole una cierta plausibilidad a la Teoría de las Descripciones— y rechazar el segundo argumento siguiendo a la Teoría de las Descripciones. Pero si se quiere rechazar el segundo argumento en una forma distinta a como lo hace la Teoría de las Descripciones —sosteniendo, por ejemplo, que no siempre se aplica, por las razones que sea, el principio del tercio excluso— se tendrá que modificar, en este caso necesariamente, el modelo del análisis de Russell. Si esas razones fuesen correctas, la Teoría de las Descripciones sería inadecuada en cuanto análisis general de proposiciones como “El actual rey de Francia es sabio”.

4. La crítica de Strawson¹⁹ a los argumentos en favor de los entes ideales consiste en atacar, en primer lugar, la teoría de la significación implícita y, en segundo lugar, la tesis de que las oraciones son siempre verdaderas o falsas. Strawson comienza trazando las siguientes distinciones. Por una parte (A 1) una oración; (A 2) un uso de una oración; (A 3) el acto de decir o proferir una oración (*an utterance of a sentence*). Y por la otra

¹⁹ P. F. Strawson, *op. cit.*; *Introduction to Logical Theory*, Methuen, 1952; véase el capítulo 6 y en especial las pp. 184 y ss. Naturalmente lo que sigue no pretende ser un resumen ni siquiera incompleto del artículo de Strawson y de lo que en su libro afirma sobre el problema. Simplemente destacaremos algunas de sus tesis.

entre (B 1) una expresión; (B 2) un uso de una expresión; (B 3) el acto de decir o proferir una expresión (*an utterance of an expression*). Si nuevamente consideramos "El actual rey de Francia es sabio", vemos que es posible que haya sido dicha o proferida en Francia durante diversos reinados; se dirá, entonces, que la misma oración fue proferida o dicha en diversas circunstancias. Es en este sentido en el que Strawson usa (A 1). Ahora bien, la misma oración puede ser usada en diferentes ocasiones para referirse a diferentes individuos: si dos personas la usaron, pongamos por caso, para referirse a Luis XV, habrán hecho el mismo uso de la misma oración; en tanto que si una persona durante el reinado de Luis XIV la usó para referirse a ese rey y otra durante el reinado de Luis XV la usó para referirse a este otro rey, habrán hecho un uso diferente de la misma oración. En el primer caso se dirá que han ejecutado dos actos distintos de proferir o decir la misma oración en un uso igual de ella.²⁰ De donde se desprenden dos cosas: en primer lugar es obviamente posible que un determinado uso de la oración resulte en una proposición o enunciado verdadero, en tanto que un uso distinto de la misma oración resulte en una proposición o enunciado falso. En segundo lugar —y como consecuencia de lo anterior— es absurdo sostener que la oración se refiere a una persona en particular, puesto que, como escribe Strawson, "...the same sentence may be used at different times to talk about quite different particular persons".²¹ Sólo de un uso particular de la oración podemos decir que se refiere a una persona en particular. Algo parecido, pero no igual, puede decirse de una expresión (B 1), por ejemplo, "El actual rey de Francia". Una expresión se usa (B 2) para referirse a una persona en particular y, naturalmente, puede tener diversos usos, referirse a diferentes personas. Por tanto, tampoco aquí cabe decir que la expresión refiere: "'Mentioning' or 'referring' is not something an expression does; it is something that someone can use an expression to do".²² Dejando a un lado puntos menores, lo anterior indica que sería un error mezclar afirmaciones relativas a oraciones y expresiones (A 1) y (B 1) con afirmaciones relativas a los usos de oraciones y expresiones (A 2) y (B 2). De la significación, por ejemplo, sólo es posible hablar, según Strawson, en relación a una oración o expresión; de la verdad o la falsedad, sólo en relación al uso de la oración; de la referencia, en relación al uso de la oración o de la expresión. Así, dar el significado de "El actual rey de Francia" es más o menos equivalente a suministrar las directrices generales relativas a su uso para referirse a objetos o personas particulares.²³ No consiste, pues, en hablar de la persona u objeto al que quizá se refiera en un uso específico. Entonces la significación de una expresión no se identifica con ningún objeto al cual

²⁰ P. F. Strawson, "On Referring", pp. 27 y ss.

²¹ *Ibid.*, pp. 28-29.

²² *Ibid.*, p. 29.

²³ *Ibid.*, p. 30.

pueda referirse en una ocasión determinada.²⁴ En cuanto a "El actual rey de Francia es sabio", dar su significado también consiste en parte en aclarar las directrices generales para usarla en aserciones que pueden ser verdaderas o falsas. Por tanto, tampoco debe identificarse con lo que se afirma en una circunstancia particular.²⁵ En términos generales, entonces, el significado de una expresión u oración de este tipo es el conjunto de hábitos, convenciones y reglas para usar la expresión referencialmente y para usar la oración en afirmaciones.²⁶

Ahora bien, el uso de una oración puede ser genuino o espurio (o secundario).²⁷ Será genuino si, por ejemplo, una persona durante el reinado de Luis XV hubiese dicho "El actual rey de Francia es sabio"; espurio si en 1964 alguien hubiera dicho la misma oración. Que sea espurio (o secundario) es algo relativo al uso de la oración y no pone en cuestión su significatividad; en el caso en que la referencia falle, se dirá que la oración ha sido usada espuriamente y no que la oración carece de significado, pues para que sea significativa es suficiente, nos dice Strawson, que sea posible describir las circunstancias en las cuales su uso dará por resultado un enunciado verdadero o falso.²⁸ Lo cual es obviamente posible en el caso de "El actual rey de Francia es sabio". En suma, la significación de una oración de este tipo no exige que, cada vez que se use, haya algo a lo cual se refiera.²⁹ No es posible, por consiguiente, argumentar que si es significativa es necesario que siempre se refiera a algo en particular, abriéndose una de las puertas a los entes ideales. El error tanto de Russell como de quienes favorecen ese argumento sería, en definitiva, el haber mezclado la significación con la referencia; no haber distinguido (A 1) y (B 1) de (A 2) y (B 2). La Teoría de las Descripciones, en este punto, pretende resolver un pseudoproblema.

Ahora, cuando una oración está usada espuria o secundariamente, Strawson sostiene que no es ni verdadera ni falsa. Lo cual, en su esquema, es igual a decir que si "El actual rey de Francia es sabio" es significativa, no se sigue necesariamente que los usos de la oración darán siempre por resultado proposiciones o enunciados verdaderos o falsos; su uso decidirá si es verdadera o falsa o ninguna de las dos cosas. Con lo cual se impide el planteamiento del segundo argumento en favor de los entes ideales sin necesidad de objetar que no se trata de una oración cuya forma es la de sujeto-predicado. Nótese, sin embargo, que la distinción entre significación de una oración y uso particular de una oración en manera alguna implica

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*, p. 31.

²⁷ Aquí atenderemos únicamente a un uso espurio: aquel en que se pretende seriamente referirse a algo o a alguien. No se tocará el problema de esos usos en contextos de ficción, por ejemplo.

²⁸ P. F. Strawson, *op. cit.*, p. 35; *Introduction to Logical Theory*, p. 185.

²⁹ P. F. Strawson, *Introduction to Logical Theory*, p. 185.

por sí sola, que cuando falla la referencia la oración no es ni verdadera ni falsa. De lo uno no se sigue lo otro. Podría aceptarse la distinción y mantenerse que, cuando en un uso particular falla la referencia, el resultado es una proposición falsa. Lo único a que compromete la distinción es a sostener que no es necesario suponer otra referencia a algo ideal para explicar la significatividad de la oración; si aceptamos la distinción, la oración es significativa sin suponer algo a lo cual se refiera. Pero quedamos en libertad de decir que es falsa. De manera que si Strawson piensa que en un uso espurio la oración no es ni verdadera ni falsa, tendrá que suministrar *otras* razones. Admitir la distinción, en suma, es conceder que el resultado de un uso de la oración no afecta la significatividad de la misma; lo cual no quiere decir que haya *usos* que no sean ni verdaderos ni falsos. No hay, pues, que confundir el hecho de que una oración no es susceptible de ser verdadera o falsa —los valores de verdad no se aplican a la oración— con el hecho de que no es ni verdadera ni falsa en un uso determinado. Ahora bien, para sostener que en un uso espurio la oración no es ni verdadera ni falsa hay que rechazar la tesis de que en los usos de la oración se afirma la existencia única del sujeto, es decir, los puntos 1) y 2) del análisis de Russell. Pero antes de examinar las razones de Strawson es conveniente recordar que Russell quedaría en libertad —si Strawson se limitase a la primera distinción, la relativa al significado y a la referencia— de aceptarla y mantener, al mismo tiempo, su análisis que convierte a todas las proposiciones en verdaderas o falsas sin por ello incurrir en ninguna inconsistencia. En ese caso, según ya se apuntó, su teoría sería innecesaria para rechazar uno de los argumentos en favor de los entes ideales. Pero la validez de su análisis quedaría intacta. Y, correlativamente, la primera distinción de Strawson podría ser correcta sin que lo fuesen sus razones para pensar que cuando se usa una oración de ese tipo no se afirman los puntos 1) y 2) de la paráfrasis de Russell.

Strawson sostiene que en lugar de afirmarse se *presuponen*. Según esto, cuando se afirma "El actual rey de Francia es sabio" se presupone que existe un hombre, y sólo uno, que reina en Francia. La traducción de su definición de presuposición dice así: "*S presupone S'*" se define de la siguiente manera: "La verdad de *S'* es una condición necesaria de la verdad o falsedad de *S*."³⁰ De modo que si *S'* no es verdadera, *S* no es ni verdadera ni falsa. Si en 1964 alguien afirma que "El actual rey de Francia es sabio", la oración no expresará ni un enunciado verdadero ni un enunciado falso, por no ser verdadero el enunciado presupuesto —aun cuando crea que está diciendo algo verdadero—.³¹ De manera que si *S'* fuese una condición nece-

³⁰ P. F. STRAWSON, "A Reply to Mr. Sellars", *Philosophical Review*, vol. 63, 1954, p. 216; *Introduction to Logical Theory*, p. 173. Acerca de las diferencias entre las posiciones de Frege y Strawson sobre este punto y en lo relativo a algunas dificultades de la definición de Strawson, véase Max Black, "Presupposition and Implication", tomado de su libro *Models and Metaphors*, Cornell University Press, 1962, pp. 48 y ss.

³¹ Strawson aclara explícitamente que la relación de presuposición no debe interpre-

saría sólo de la verdad de *S*, sería contradictorio afirmar *S* y la negación de *S'* —como sucedería según el análisis de Russell—; en tanto que afirmar *S* y la negación de *S'*, si *S'* es condición necesaria de la verdad o falsedad de *S*, no dará por resultado una contradicción, sino otra clase de absurdo lógico. Strawson piensa que esta forma de plantear las cosas refleja con mayor fidelidad la manera como estas oraciones se emplean en el lenguaje ordinario; y, en verdad, esta es la razón esencial (si no única) que ofrece en apoyo de su Teoría de la Presuposición en lo que toca a este tipo de oraciones. Porque si ésta no fuese la razón, la discusión con Russell se plantearía en un vacío de problemas y no se sabría cuáles son los criterios con los cuales tenemos que elegir entre ambos. Pues, como hemos visto, las dos teorías son capaces de responder al segundo argumento y, por tanto, esto no puede utilizarse como criterio de elección. La ventaja que Strawson reclama para la Presuposición es que, además de resolver todos los problemas que la Teoría de las Descripciones pretende solucionar, refleja mejor el lenguaje ordinario. Para apoyar la idea de que la Teoría de la Presuposición es una versión más fiel de lo que ocurre en el lenguaje ordinario, Strawson acude, naturalmente, a ejemplos. Veamos uno de ellos. Si alguien, en 1964, nos dijera, con toda seriedad, que el actual rey de Francia es sabio, Strawson piensa que no diríamos que no es cierto; y que si nos preguntara si lo que dijo es verdadero o falso, responderíamos que ni lo uno ni lo otro, que la cuestión de la verdad o de la falsedad no se plantea —precisamente porque hoy día nadie reina en Francia—. En lugar de asignar valores de verdad, trataríamos de explicarle que se encuentra en un equívoco. De manera que, al decirle que hoy día nadie reina en Francia, no estaríamos contradiciendo el enunciado, sino, más bien, dando una razón por la cual la verdad o la falsedad no se plantea.³² Llegamos así a la situación que la definición de Presuposición pretende codificar. La corrección de la Teoría de la Presuposición, en cuanto reflejo del lenguaje ordinario, la prueba Strawson siempre con situaciones análogas: si alguien afirma *S* y otra persona sabe que *S'* no es verdadera, la segunda persona, si le preguntan si *S* es verdadera o falsa, rehusará asignar un valor de verdad a *S*.

Sería absurdo negar que hay contextos que ejemplifican la teoría de Strawson; sería igualmente erróneo pensar que su análisis es el más adecuado en cualquier situación, pues él mismo ha reconocido en escritos posteriores que hay excepciones.³³ Sin embargo, hay que señalar que aun cuando Strawson —y no es el caso— tuviese absoluta razón, en el sentido de que su Teoría de la Presuposición “reflejara” siempre con mayor precisión el uso de esas oraciones en el lenguaje ordinario, el análisis que lleva a cabo

tarse en términos de “creencia”. En lo tocante a este punto y al papel que le asigna a la creencia de que *S'* es verdadera, véase “A Reply to Mr. Sellars”, pp. 216-217.

³² P. F. Strawson, “On Referring”, p. 34.

³³ P. F. Strawson, “A Reply to Mr. Sellars”, pp. 225 y ss.

Russell de la afirmación de existencia *no* resultaría afectado. Es decir, si Strawson tuviese razón, "El autor del Quijote existe" no formaría parte de lo que se afirma —o del análisis, si se prefiere— de "El autor del Quijote es español", pero no se habría dado una sola razón en contra de la manera como Russell interpreta la afirmación de existencia. Cuando se afirma existencia, el análisis de Russell sería el adecuado. Ahora bien, la Teoría de las Descripciones no se aplica solamente a proposiciones como "El autor del Quijote es español", sino también a proposiciones como "El autor del Quijote existe"; por tanto cometeríamos una equivocación si sostuviésemos que la aceptación de la Teoría de la Presuposición supone un repudio *total* al análisis de Russell. Con lo cual se limitan considerablemente los alcances de la crítica de Strawson. Por último cabe advertir que el criterio —reflejo del lenguaje ordinario— con el cual se nos invita a elegir entre Presuposición y Teoría de las Descripciones —en relación, no lo olvidemos, únicamente a oraciones como "El actual rey de Francia es sabio"— podrá ser, desde luego, razonable, pero de ninguna manera es el único. Por consideraciones de otra índole puede ser conveniente que todas las proposiciones sean verdaderas o falsas. Y entonces la Teoría de las Descripciones sería un instrumento adecuado. Pero esto sería entrar en otro problema. En todo caso, lo que no es posible rechazar es que la teoría de la significación propuesta por Strawson es, en sus grandes líneas, verdadera.

XVII. LA FILOSOFÍA Y LAS ACTITUDES MORALES*

FERNANDO SALMERÓN

"What is conventionally called 'philosophy' consists of two very different elements. On the one hand there are questions which are scientific or logical; these are amenable to methods as to which there is general agreement. On the other hand, there are questions of passionate interest to large numbers of people, as to which there is no solid evidence either way. Among the latter are practical questions as to which it is impossible to remain aloof." BERTRAND RUSSELL: *History of Western Philosophy*, 1946, cap. XXVII.

1. PODEMOS usar el término filosofía en varios sentidos, pero voy a considerar solamente dos fundamentales. En su acepción más amplia, la palabra filosofía alude a ciertas representaciones o doctrinas que pretenden expresar la estructura del mundo por medio de una conexión más o menos coherente de conceptos o simplemente de imágenes. En estos intentos, el filósofo trata de comprender a un tiempo el destino de sí mismo y el sentido del mundo, por eso presenta entrelazadas sus ideas sobre la estructura última de la realidad con principios de valor y con ideales morales que dan razón de la conducta de un individuo o de una comunidad entera. De esta manera, puede decirse que todo hombre realiza su vida a partir de una imagen del mundo —por muy pobre o rudimentaria que ésta sea. Igualmente puede decirse que los principios y los ideales que este hombre adopta, son inseparables de sus actitudes morales e integran un todo orgánico con sus creencias, a veces también con sus argumentos y con la información de que dispone acerca de la realidad. La filosofía, en este sentido amplio de la palabra, forma parte de la personalidad como una atmósfera indispensable para entender la vida psicológica y moral de los individuos; es también una manifestación cultural ligada estrechamente a la circunstancia histórica y, por tanto, necesaria para entender el desarrollo de determinadas comunidades humanas, inclusive de naciones enteras. Precisamente en los resultados de tal actividad pensaba Dilthey cuando proponía una teoría de las concepciones del mundo para exponer el curso histórico de la religiosidad, de la poesía y de la metafísica, con el objeto de esclare-

* Una versión más amplia de este artículo ha sido publicada en el libro del autor, editado por Siglo XXI Editores, que lleva el mismo título. La primera edición de este libro es de 1971.

cer la relación del espíritu humano con el enigma del mundo, en oposición a todo relativismo.

En este sentido lato, el término no excluye ninguna de las escuelas o corrientes filosóficas del pasado, ni siquiera las concepciones míticas —en cierta medida prefilosóficas— del mundo. Así considerada, la filosofía no constituye un género único, ni puede definirse por sus métodos de trabajo o por ocuparse de un campo de problemas bien determinado. En lo que hace a los métodos, acepta la mayor variedad de procedimientos que cabe imaginar, inclusive la apelación a puntos de vista sobrenaturales o la pretensión de alcanzar verdades más allá de toda crítica racional. En lo que hace a sus problemas, la filosofía, que parece abarcarlo todo, apenas puede dejar fuera de sus dominios ciertas cuestiones meramente dogmáticas de la teología y, por supuesto, las investigaciones empíricas o formales de las ciencias especializadas bien delimitadas. Una historia de la filosofía, entendida de esta manera, permitiría colocar al lado de los grandes clásicos de la disciplina, sendos capítulos dedicados, por ejemplo, a Dante o a Byron, a Leonardo o a Nietzsche, a Copérnico o a Einstein. Y tal historia de la filosofía puede ser escrita, ateniéndose no tanto a las doctrinas como a las personalidades filosóficas, es decir, a los hombres que aparecen solidariamente ligados por una búsqueda común; éste es el caso de la historia publicada por N. Abbagnano. O también puede escribirse poniendo el acento en las circunstancias sociales y políticas en que surgieron las doctrinas —como la historia de la filosofía occidental publicada por B. Russell—. En todo caso, es en este contexto en donde adquiere pleno valor el apotegma que Fichte escribió en su *Primera introducción a la teoría de la ciencia*: "Qué clase de filosofía se elige, depende de qué clase de hombre se es; pues un sistema filosófico no es como un ajuar muerto, que se puede dejar o tomar, según nos plazca, sino que está animado por el alma del hombre que lo tiene."

Pero también usamos el término filosofía en un sentido más estricto, para referirnos a una determinada empresa intelectual, analítica y teórica, que dominada por una energía propiamente científica se enfrenta a problemas de diversa índole —por ejemplo, lógicos, semánticos, epistemológicos—, haciendo uso de ciertos métodos sobre los cuales, como ha dicho Russell en el texto del epígrafe, hay un acuerdo general. Otros idiomas cuentan con términos específicos para mantener la distinción: así el alemán que utiliza la palabra *Weltanschauung* para designar lo que nosotros tratamos como filosofía en su sentido amplio. *Weltanschauung* ha venido a sustituir la tradicional *Weltweisheit*, limitada al conocimiento de las cosas del mundo por oposición al saber de las cosas divinas. En español sucede esto último cuando hablamos del *pensamiento* de los moralistas o utilizamos la palabra *sabiduría*, puesto que aceptamos la limitación del término a un saber acerca de las tareas humanas. Lo que no acontece con la *sagesse* francesa que no separa, como nosotros, sabiduría y sapiencia.

En este ensayo no se trata de señalar los rasgos característicos de la filosofía en sentido estricto oponiéndolos a los de la filosofía considerada como sabiduría o concepción del mundo; tampoco se trata de discurrir sobre sus métodos y precisar la índole de sus problemas, menos todavía de caracterizar sus resultados teóricos y críticos. Lo que se pretende es solamente aclarar un cierto ángulo de aquella distinción y destacar una conexión fundamental entre las dos actividades, que contribuya a hacer más visible lo mismo su relación en el plano teórico que su posible compatibilidad práctica. Sin que esto quiera decir que no puedan darse otras conexiones.

El asunto presenta muchas dificultades, aunque no todas surjan a la primera mirada, simplemente porque conduce a una enorme masa de cuestiones diferentes, más o menos conectadas entre sí, que tradicionalmente han sido conceptuadas con una terminología muy poco precisa; terminología que además registra algunas de las nociones de mayor significación dentro de la historia de las teorías morales. Sin mencionar aquellas que se refieren a aspiraciones, valoraciones o ideales; ni aquellas que aluden a ideas, prejuicios, convicciones o creencias; todavía quedan, por ejemplo: reacción, resorte, respuesta, instinto, orientación, inclinación, dirección adquirida, tendencia, actitud, aptitud, hábito, adaptación, posición, suposición, disposición, predisposición, anticipación, postura, porte, talante, sentimiento, emoción, afición, motivación, elección, decisión, determinación, punto de vista, compromiso, experiencia, carácter, comportamiento, personalidad y muchas otras que encaran a veces el mismo fenómeno u otros fenómenos cercanos. Por estas razones, el propósito de este ensayo queda prudentemente reducido a un solo punto: la elucidación de un solo concepto, el concepto de actitud, y el intento de mostrar su relación con la sabiduría o concepción del mundo. La conclusión provisional consistirá en señalar la posibilidad de la función crítica de la filosofía en sentido estricto, frente a los productos culturales de la sabiduría y, de manera indirecta, frente a las actitudes morales a partir de las cuales aquéllos se originan. Pero este señalamiento, dadas las limitaciones de espacio, quedará reducido a la mera indicación de algunas vías que pueden ser exploradas en estudios posteriores.

2. Antes de decir algo sobre el concepto de actitud tal como es usado en el lenguaje científico, debemos recordar la forma en que se emplea en nuestras conversaciones cotidianas. Se dice, por ejemplo, que "alguien adopta" o "toma una actitud determinada a partir de un cierto momento"; o que "alguien mantiene una determinada actitud" o la "abandona". En estos casos, como en otros semejantes, entendemos claramente que no se quiere dar cuenta de un acontecimiento singular, sino que se nos indica que tenemos derecho a esperar un cierto comportamiento por parte de la persona a que se refieren aquellas expresiones; más precisamente, se nos dice que

tal persona tiene, a partir de un determinado momento, una propensión o inclinación a actuar de cierta manera, de acuerdo con las situaciones a que tenga que enfrentarse.

Acerquémonos un poco más al ejemplo. Cuando se dice: "Juan Pérez ha adoptado una actitud estoica", no se hace la narración de un episodio relativo a la conducta pasada de Juan o a su vida íntima, sino que se hace una advertencia que nos autoriza a esperar cosas como éstas: lejos de toda reacción frívola, Juan se conducirá ante los problemas de la vida diaria como un hombre sinceramente preocupado por el ejercicio de la virtud; independientemente de las tareas profesionales de Juan, es probable que esta preocupación esté por encima de cualquiera otra de orden teórico y contribuya a una cierta autosuficiencia, tal vez consecuente con un sereno desprecio de los apetitos y de las pasiones, con un desapego de los bienes materiales, con una especial capacidad para la soledad, para aceptar los golpes del destino y enfrentar la muerte. Aun podríamos esperar más, en el caso de que Juan Pérez fuera hombre de aficiones intelectuales; el anuncio de su actitud nos autorizaría a suponerlo un racionalista y enemigo de todo escepticismo, no sólo en cuestiones de orden moral sino aun tratándose de la estructura del mundo, hasta el punto de creer que sus ideales personales de sabiduría y virtud forman parte de ese orden cósmico. Y todavía podríamos añadir parecidas consideraciones, si ampliamos nuestro ejemplo al campo de la religión o de la política, pero tal cosa no es indispensable para tratar los puntos que interesan en este ensayo y, en cambio, tiene el riesgo de conducirnos a una serie de problemas adicionales.

Nuestro ejemplo de actitud moral es suficiente para mostrar que, en el lenguaje ordinario, el uso disposicional que hacemos de la palabra actitud nos autoriza a esperar de un sujeto ciertas actuaciones, es decir, cierta conducta coherente y, sobre todo, constante, aunque el concepto no excluya de manera absoluta la evolución progresiva y hasta la mutación brusca. Cuando alguien adopta una actitud, queda comprometido a ponerla en práctica en todas las circunstancias pertinentes, no en el sentido de repetir mecánicamente las posturas que la han actualizado en el pasado, sino en el de la congruencia frente a las situaciones nuevas. Hasta tal punto es claro este compromiso, que la congruencia o la constancia en el mantenimiento de una actitud se conectan ordinariamente con ciertos rasgos de carácter que se valoran muy alto desde el punto de vista de la moralidad y con otras nociones como autorrealización y autenticidad que constituyen también un elemento esencial de la vida moral. Para ser en verdad morales o inmorales nuestras acciones deben ser consistentes en alguna medida, deben formar parte de un conjunto orgánico de acciones que, de alguna manera, actualizan prácticamente una actitud. Y nuestros juicios morales se relacionan por partida doble con las actitudes, en tanto que no juzgan sobre una acción aislada y en tanto que responden en su orientación a las actitudes que persisten en nosotros mismos.

También decimos, en el lenguaje corriente, "adoptar un método" o "abandonarlo", cuando queremos indicar una serie de operaciones tácticas para alcanzar determinada meta; pero no podemos decir, por ejemplo, "adoptar un método ante la vida", y esto último no parece una mera diferencia en niveles de complejidad, si bien tal diferencia es notoria. Adoptar una actitud moral no es nada más acogerse a un código de normas para obtener ciertos resultados al enfrentar circunstancias determinadas, previstas por el código, porque esto difícilmente podría comprometernos con lo no previsto y, por otra parte, quedaría sujeto a la condición de ser eficaz en el logro de los resultados. En cambio, el adoptar una actitud queda libre de tales condiciones, lo cual no quiere decir que se trate de una disposición a reaccionar de tal manera general que no pueda precisar situaciones y delimitar los objetos a los cuales se va a enfrentar como tal actitud; más bien sucede lo contrario, la generalidad de la actitud —como podría mostrarse en el ejemplo dado—, abarca todos los aspectos posibles de la vida y la conducta humana en cualquier circunstancia, pero presenta estos aspectos bien jerarquizados y organiza las situaciones desde una perspectiva. A este punto habrá ocasión de volver más adelante, pero por ahora debe quedar claro que mientras el abandono de un método es algo aconsejable en cuanto sobreviene el primer fracaso —en éste precisamente puede residir la congruencia de la tarea científica—, el abandono de una actitud es, en principio, independiente de sus resultados. La fidelidad a una actitud moral es loable no sólo en el éxito sino ante todo en el fracaso frente a las presiones y cambios de la situación, pero el empecinamiento en el empleo de tácticas ineficaces de investigación no es siquiera comprensible.

Podría pensarse que nuestro ejemplo de actitud es un tanto complejo y hasta sofisticado; pero la verdad es que en el lenguaje ordinario, como en el de las ciencias sociales, nunca hablamos de actitudes en abstracto sino precisamente de actitudes determinadas, que no suelen ser menos artificiosas que en el ejemplo dado. Además, el ejemplo nos permite llamar la atención sobre ciertos elementos característicos de toda actitud. Otro más simple nos conduciría de cualquier manera, en un declive inevitable, a las actitudes de más alto rango que pretenden legislar para todos los hombres o, al menos, justificar la conducta propia ante los puntos de vista y los intereses ajenos. Conviene precisar desde ahora que el término no incluye simplemente una serie de simpatías y diferencias, es decir, de preferencias y aversiones, aspiraciones y deseos, amores y odios más o menos caprichosos. Se trata de algo mucho más complejo, a la vez más restringido y probablemente menos arbitrario: decimos que alguien ha adoptado una actitud cuando estamos seguros de: a) su disposición para actuar de cierta manera; b) su disposición para hacer cierta clase de juicios; c) su disposición para experimentar los estados emocionales que normalmente acompañan aquellas acciones y estos juicios; y por último d) poder establecer cierta conexión entre tales acciones, juicios y estados emocionales con otros,

producidos o experimentados por el mismo sujeto, que guardan con ello alguna semejanza.

3. Los hombres de ciencia y los filósofos han ido mucho más allá en el intento de precisar el concepto de actitud. Los fisiólogos, por ejemplo, han reclamado para sí el derecho a emplear el término en su sentido más general, dentro del dominio de la motricidad, como una manera de mantener el cuerpo. Emplean actitud como sinónimo de posición al referirse a las piezas del esqueleto y definir su localización en el espacio; o también como sinónimo de postura al referirse a las distintas partes del cuerpo animadas por la musculatura, que presuponen una actividad que no está implicada en la posición del esqueleto. Pero también, aplican la voz actitud a la descripción de un conjunto de posturas, a una "postura constante" y además "total", esto último en el sentido de que abarca todo el cuerpo, no sólo una parte o un miembro.

Probablemente con excepción de los conductistas, que no buscan en la actitud un estado subjetivo inasible sino que se atienen al sentido más general del término como comportamiento complejo cuyo desarrollo se puede prever a partir de ciertos signos objetivos, la mayoría de los psicólogos conservó por mucho tiempo la ambigüedad que afecta a la palabra desde sus orígenes. Al parecer, la palabra actitud deriva de aptitud (en latín *aptitudo*), entendida como disposición natural para cumplir ciertas tareas; y fue introducida por la crítica de arte para describir, en las representaciones plásticas, "la posición del cuerpo humano que evoca cierta disposición de alma que le sirve de origen". Tal definición, que pretende abarcar a la vez la postura corporal y el estado psicológico considerados como dos realidades distintas, es una clara consecuencia del viejo mito cartesiano del "fantasma en la máquina", que Ryle ha denunciado tan enérgicamente.

No obstante la fuerza de la tradición y a pesar de graves divergencias, los investigadores se han visto llevados a utilizar el concepto de actitud para tratar con resultados de observaciones y experiencias registrados en forma objetiva. La psicología y las ciencias sociales recogieron el término del lenguaje ordinario conservando todas sus notas, especialmente el uso disposicional y el significado de adaptabilidad o ajuste a varias situaciones. Los psicólogos experimentales, principalmente en Alemania, fueron los primeros en introducir el concepto de actitud en el lenguaje científico, y en los últimos años del siglo pasado ya era corriente en todas las investigaciones psicológicas. William James llamó la atención sobre algunos aspectos de las actitudes, decisivos para cuestiones de significado y de comportamiento; Koffka estableció distinciones entre actitudes; Washburn insistió sobre su carácter sistemático; pero sobre todo, Freud hizo posible que el concepto pasara a manos de los sociólogos, mejor dicho, pasara a ser un concepto interdisciplinario. Punto de encuentro entre reacciones persona-

les y reacciones de grupo; más impersonal que las visiones naturalistas del instinto y, por otra parte, menos impersonal que las costumbres o las fuerzas sociales, el término de actitud vino a convertirse en la noción clave de la psicología social, indispensable para establecer un puente entre el estudio de la personalidad y el de la cultura como sistema de valores y de creencias.

El desarrollo de la psicología social como disciplina científica se llevó a cabo en el periodo comprendido entre las dos guerras mundiales, y el asunto de las actitudes fue el apoyo principal de sus investigaciones empíricas. Se trabajó en construcción de escalas para medir la dirección de las actitudes, a partir de L. L. Thurston principalmente; por los mismos años se inició la investigación de actitudes de grupos sociales particulares en relación a objetos de interés común, sobre todo a partir de los trabajos de Thomas y Znaniecki. Estos dos investigadores definían la psicología social como "el estudio científico de las actitudes", y dieron a este concepto una prioridad sistemática en sus publicaciones. Después de 1940 se amplió el campo de estos estudios, se hizo más sistemático y, sin abandonar los temas señalados, se orientó la investigación hacia otros asuntos: el contenido de las actitudes; la manera en que las nuevas experiencias pueden modificarlas; la relación de las actitudes con procesos de aprendizaje y recuerdo, percepción y razonamiento; el estudio de los métodos para medir la dirección, el grado y la intensidad de las actitudes y por último, su relación con otras variables importantes como, por ejemplo, los niveles de inteligencia, la personalidad, el prejuicio.

Gordon W. Allport, una de las figuras más relevantes de la psicología social en los Estados Unidos a lo largo de más de tres décadas, definió en 1935 la actitud como un estado mental y fisiológico de disposición, organizado a través de la experiencia, que ejerce una influencia directiva o dinámica sobre las respuestas individuales frente a todos los objetos y situaciones con los cuales está relacionado. Diez años después, todavía afirmaba el propio Allport qué actitud era probablemente el concepto más distintivo e indispensable en la psicología social americana contemporánea. El tratado de Otto Klineberg y el de Solomon E. Asch, confirman el aserto.

Más recientemente, un grupo de psicólogos, principalmente franceses —Paillard, Fraisse, Duijker, Oleron y Meilli—, se reunieron a discutir el tema de la actitud, convocados por la Asociación Francesa de Psicología Científica. En un intento de precisar el concepto vienen a confirmar los elementos característicos arriba señalados y permiten añadir algunos matices sobre los cuales vale la pena llamar la atención.

En primer lugar, los psicólogos establecen importantes distinciones. Por ejemplo, entre la simple reacción y la actitud que se define por su carácter permanente que, de alguna manera, se percibe como un "atributo de la persona". O entre la repetición de reacciones que constituye el hábito y la actitud que no sólo no implica repetición sino que exige que las

reacciones adquieran formas diferentes de acuerdo con las situaciones, aunque ligadas entre sí por rasgos de semejanza más o menos precisos, que obligan a hablar de esquemas de reacciones, y aun permitirían hablar de *sistemas* de reacciones, si esta palabra no fuera en este caso demasiado fuerte. Distinguen también los investigadores entre la actitud y el carácter, no obstante ser fenómenos realmente cercanos; hacen ver que el carácter designa un modo de reacción más o menos general que no especifica las situaciones ni los objetos a que se aplica; la actitud, en cambio, a pesar de su generalidad, establece de alguna manera distinciones de valor y jerarquiza objetos. Este es un punto muy importante que nos permite suponer, en principio, cambios de actitud que no implican cambios de carácter, así como iguales actitudes en sujetos de distinto carácter y viceversa, sin dejar de reconocer que se trata de fenómenos estrechamente conectados. Seguramente otros psicólogos no compartirán esta opinión. Fromm, para quien el núcleo del carácter está en los modos específicos de relacionarse la persona con el mundo exterior, no establece separación alguna entre actitud y carácter y define lo que él llama la "orientación del carácter" como una actitud fundamental, un modo de relacionarse en todos los campos de la experiencia que incluye las respuestas sensoriales, emocionales y mentales.

En segundo lugar, los científicos acentúan el sentido práctico y precursor de la actitud —es decir, la actitud entendida como disposición a actuar con cierta orientación—, a partir de observaciones de la fisiología sobre las posturas corporales y del estudio de los factores de la vida psíquica que, tomados en conjunto, son considerados como la manifestación fundamental y originaria de las actitudes. Wallon, sobre todo, ha llegado a sostener —fundado en el estudio de las formas elementales de actividad tónica en el niño—, que las actitudes posturales constituyen el tronco común de las emociones y de lo que serán más tarde las actitudes mentales. Así viene a ser la actitud una noción clave para explicar, a partir del plano neurofisiológico, el origen de un gran número de operaciones selectivas y anticipadoras que funcionan en el dominio motor, pero también en otros dominios: en la percepción, la afectividad y la inteligencia.

Al precisar las características de la actitud, Oleron ha señalado, además del aspecto dinámico ya indicado, el de selectividad. Cuando alguien adopta una actitud actúa "como si eligiera" entre diversos estímulos o fases de un estímulo e hiciera caso omiso de los otros: elige entre varias interpretaciones posibles, entre varios términos utilizables o simplemente lleva a cabo una conducta haciendo a un lado otras conductas posibles. Con esto mismo queda permitido, por encima de su carácter permanente, el cambio de la actitud: una actitud puede ser abandonada en la medida en que es una selección y toda selección deja perspectivas abiertas. Por otra parte, viene a reforzar la idea de que la actitud lejos de consistir en un conjunto de reacciones adecuadas a los estímulos particulares, es el desarrollo de un sistema de expectativas que escapan al apremio de la situación, y a

partir del cual surgirán las respuestas en relación con ciertos objetos o especies de objetos de aquella situación.

Esto último está en relación con lo que se ha llamado —en verdad sin acierto— la característica de especificidad de la actitud, que de ninguna manera debe ser interpretada en oposición al aspecto de generalidad de que hemos hablado más arriba en el sentido de abarcar la totalidad de la experiencia humana en cualquier circunstancia. La especificidad debe entenderse como el recurso utilizado precisamente para enfrentarse a aquella totalidad ante las urgencias impuestas por las condiciones de la acción humana: este recurso es la categorización. Uno de los efectos inmediatos en el funcionamiento de las actitudes es el intento de organizar los estímulos de la circunstancia con arreglo a ciertos criterios; bastará solamente con identificar algunos rasgos para ubicar al estímulo dentro de una categoría y, de esta manera, la respuesta dependerá de la forma en que esa categoría se vincule con la actitud. Probablemente más de una distinción tradicional en el campo de la naturaleza podría servir de ejemplo de estos efectos de una actitud, pero resulta mucho más obvio el empleo de la categorización en las relaciones sociales: tomamos actitudes frente a categorías de personas, frente a demócratas o comunistas, intelectuales o delincuentes, anarquistas o judíos. En estos casos, como en muchos otros, introducimos un principio de economía que clasifica personas y suprime diferencias, con lo que se logra una disposición general, más o menos permanente, capaz de orientar nuestras acciones en una dirección privilegiada.

Este principio de economía, lo mismo si se designa como especificidad o como categorización, es un principio de índole afectiva y activa. Las observaciones de los psicólogos han venido a confirmar esta apreciación tradicional de que las actitudes dependen de los estados afectivos. El psicoanálisis insistió firmemente sobre esto, y los filósofos existenciales lo pusieron nuevamente en circulación. Los dos conceptos fundamentales de Heidegger, el encontrarse (*Befindlichkeit*) como temple o estado de ánimo y el comprender (*Verstehen*) son de índole afectiva y activa, y de ninguna manera tienen sentido cognoscitivo. La distinción posterior de Bollnow entre estado de ánimo (*Stimmung*) y actitud (*Haltung*) se mantiene en la misma dirección aunque dentro del plano de la psicología y, más claramente ligada a la tradición, acentúa el carácter “dado” y natural del estado de ánimo frente al “adquirido” y moral de la actitud, pero advirtiendo que ya en el primero se revela el sentido y el valor de la vida, a partir del cual es posible montar el esfuerzo y la disciplina de la conducta moral que surgen en el segundo.

Aunque la mayor parte de los investigadores parece estar de acuerdo en calificar la orientación selectiva y motriz de la actitud como estrictamente emotiva, queriendo decir con esto que la relación emotiva con el objeto es lo que crea el compromiso de la acción y determina su naturaleza, no resulta tan fácil esclarecer el punto en todo su detalle. Sin embargo, los

psicólogos del Institute of Child Welfare de la Universidad de Minnesota, han llevado a cabo experiencias interesantes. Han tratado de explorar sistemáticamente cómo aparecen y en qué medida son estables las actitudes infantiles frente a la experiencia externa, y a partir del análisis de las reacciones de los niños en función de sus connotaciones agradables o desagradables —mediante el recuento de sus expresiones de tono afectivo—, han venido a establecer las variaciones de ánimo, la disposición y el tono emotivo con el que encaran la realidad, hasta concluir que una actitud general es el resultado de la suma de aquellas variaciones que han llegado a estabilizarse. De esta manera, habría que aceptar que la actitud no es otra cosa que una disposición surgida de una emoción o un estado afectivo más o menos estabilizado; dicho más precisamente, es el concepto disposicional que podemos utilizar para hacer predicciones a partir de nuestra observación de cierta relación meramente emotiva entre el sujeto y el objeto de la actitud.

Antes de proseguir es necesario hacer dos aclaraciones. La primera en relación con las fuentes de la actitud, la segunda en relación con sus efectos. Lo que interesa destacar en primer lugar es lo siguiente: hemos visto que cuando los psicólogos se preguntan cómo surge una actitud en el niño, responden buscando lo que provoca la repetición y las variaciones de los estados de ánimo para poder establecer la permanencia de una actitud frente a diversos estímulos. De modo semejante, cuando en la vida diaria nos preguntamos cómo llegó Juan a tomar cierta actitud, lo que pedimos es una explicación de orden biográfico y, en rigor, quedamos satisfechos si se nos responde con información sobre su familia, su educación y el círculo de sus amistades, su nacionalidad y clase social, su profesión, etc. En verdad sería más correcto no preguntar *cómo* sino *por qué* adoptó Juan esa actitud, y aceptaríamos que se nos respondiera diciendo, por ejemplo, porque fue persuadido o inducido por alguien, o porque careciendo de determinada información y en posesión de ciertas ventajas tuvo que enfrentarse a tal situación, etc. No se pregunta por los caminos o los métodos seguidos, ya que propiamente no puede hablarse de tales, sino por los orígenes o las fuentes de la actitud. Sin excluir la posibilidad de que una actitud pueda surgir de golpe, como resultado de una experiencia traumática o de la estructuración repentina de una situación, lo que se busca al determinar sus fuentes es explicar la relación del sujeto con una determinada situación objetiva y la historia de esta relación en el más amplio sentido de la experiencia: la memoria del pasado y las expectativas del futuro.

La segunda aclaración se refiere a los efectos de la actitud. Cuando decimos que la actitud se origina en una relación de orden emotivo, obviamente no hemos dicho nada aún sobre sus efectos en el terreno de la acción ni en el dominio cognoscitivo, ni en el propio campo de las reacciones emotivas.

En este punto no sobra recordar lo dicho más arriba sobre la actitud como noción indispensable para entender un gran número de operaciones

selectivas y anticipadoras de la acción, de la percepción, de la inteligencia, de la afectividad. El mero adoptar una actitud es ya una actividad de consecuencias externas, y además una actividad orientada en cierta dirección. Los psicólogos hablan de una orientación de la actividad perceptiva y saben que, en igualdad de condiciones, hay estímulos que se presentan como preferentes para ser percibidos por el sujeto, por ejemplo aquellos que le son más familiares, o que le ofrecen mayor atractivo por estar más vinculados a sus intereses, o que en alguna percepción anterior condujeron a una reacción agradable o benéfica. Esto sin hablar de distorsiones perceptivas, de adaptaciones defectuosas, de falta de flexibilidad y hasta de transferencia en el sentido psicoanalítico. Lo mismo han señalado los psicólogos en el plano del razonamiento, que en cualquier individuo está sometido a toda clase de deformaciones; pero aun sin llegar a ellas, es obvio que en procesos como la abstracción las actitudes representan un papel principal, y que en otras operaciones intelectuales se ha podido probar que algunas diferencias individuales de eficiencia no se explican por los hábitos de reacción aprendidos sino simplemente por actitudes. Por último, algo parecido puede decirse de las reacciones emotivas: una actitud previa favorable —aunque ella misma se origine fundamentalmente en estados emotivos— acaba por determinar el carácter agradable de nuevas experiencias a fuerza de oscurecer ciertos rasgos del objeto; y cuando esto mismo se aplica al plano de las relaciones interpersonales, las consecuencias resultan mucho más claras porque a menudo la categorización determina el trato con las personas atendiendo simplemente a uno solo de sus rasgos. El reconocimiento de esta interacción por parte de los psicólogos cuando se proponen el problema terapéutico de adaptación de un sujeto, es lo que les ha llevado a un doble tratamiento: en primer lugar a buscar la modificación de los ambientes externos como medio para reducir las tensiones y así favorecer el cambio de actitud; en segundo lugar, al intento de operar directamente sobre el sujeto mismo con el ánimo de reorientarlo y lograr el cambio de actitud.

4. Después de estas aclaraciones sobre las fuentes y los efectos de la actitud, podemos volver al asunto pendiente. Hemos dicho que la mayor parte de los investigadores parecen admitir que las actitudes dependen de factores emotivos. Fraisse, por ejemplo, dice sostener una tesis monista sobre la actitud que consiste en no disociar, en la reacción del sujeto, los aspectos emotivos y cognoscitivos. En realidad, lo que le interesa es no separar la actitud considerada como una fase —una primera fase— de la percepción, que de este modo resulta ser una reacción condicionada.

Los filósofos existencialistas han interpretado, dentro de su peculiar estilo ontológico, este elemento evaluativo de la emoción, y casi siempre han insistido en su carácter no-cognoscitivo. Es conocido el punto de vista de Sartre que sostiene que la emoción es una manera no racional de

aprehender el mundo; es una estructura de la conciencia que es en primer lugar irreflexiva y por tanto no puede ser conciencia de sí misma. Pero es indudable que Sartre ha visto con claridad que cuando el sujeto busca la solución de una dificultad práctica planteada con urgencia, reacciona emotivamente a los estímulos y, como no puede demorar su acción, por ejemplo investigando los procesos causales que mueven las cosas del mundo, entonces ensaya cambiarlo, es decir, ensaya vivir como si las relaciones de las cosas y sus potencialidades no estuvieran reguladas por aquellos procesos sino por magia. Cerrado el camino de los cálculos exactos y de los instrumentos, y acorralado por la necesidad de actuar, dice Sartre, el sujeto se lanza en esta nueva actitud con toda la fuerza de que dispone e introduce en el mundo modificaciones que lo hacen aparecer como una totalidad que sólo puede ser manipulada en grandes masas.

Emparentando en esto con la psicología de la forma, que ve en los estados emocionales actos subrogatorios con que el sujeto se protege cuando no halla soluciones, Sartre habla de estos ensayos emotivos de modificar el mundo como de una conciencia degradada, y del mundo mágico que surge de ellos dice que es un mundo coherente pero irracional. La emoción, para Sartre, lejos de ser un desorden pasajero del espíritu, es el retorno a la actitud mágica. El reconocimiento del elemento evaluativo pero irracional de la emoción es un paso para degradarla. Sin embargo, los supuestos sobre los cuales trabaja Sartre y la intención de su *Esquema de una teoría de las emociones*, no le obligan a distinguir con precisión el concepto de actitud que él mismo usa, aunque deje bien claro que la emoción es seguramente su condición necesaria y básica.

La razón de estas dificultades se encuentra en la complejidad misma de la palabra emotividad. En esta palabra se incluyen estados de ánimo, inclinaciones o motivaciones, conmociones y sentimientos, es decir, se incluyen propensiones y acontecimientos psicológicos de diverso tipo, que ahora no podemos detenernos a analizar, y de los cuales no es posible decir muchas cosas en común. Las teorías tradicionales de la emoción señalan con mayor o menor energía una serie de factores: una turbación de la mente o del cuerpo; una sensación corporal; una tendencia a actuar; un sentimiento de cierta clase; una evaluación o conocimiento de algo que de alguna manera lo registra como deseable o no. Pero la mayor parte de esas teorías discute todavía cuál de estos factores es central, cuál es sólo un efecto, cuál un elemento concomitante, y no acaba de aceptar la posibilidad de que todos ellos integren un fenómeno complejo.

Recientemente, Alston ha propuesto una visión más comprensiva de la emoción como un complejo de cogniciones, sensaciones y tendencias que, sin embargo, reconoce la posibilidad de casos marginales en que alguno de los elementos se encuentre ausente. A pesar de esta salvedad, la definición de Alston tiene la ventaja de dar un lugar a los constituyentes cognoscitivos de la emoción y de eliminar la idea, todavía generalizada en

ciertos círculos, de que los estados emocionales son meras turbulencias psicológicas inanalizables y absolutamente no cognoscitivas. Todo lo cual contribuye a hacer patente la relación cercana entre las emociones y las actitudes pero no impide su distinción clara.

En la emoción se dan efectivamente, además de las turbaciones y sensaciones corporales, tendencias a actuar, sentimientos y evaluaciones o conocimientos de algo como deseable o no. En la medida en que todo esto se da como una simple *reacción* aislada, o incluso como repetición de hábito, no es todavía suficiente para que pueda hablarse de actitud, aunque sin duda es condición necesaria. Ya en el lenguaje ordinario, según hemos visto, se da un mayor nivel de complejidad en cuanto que usamos la palabra actitud para designar la *disposición* de alguien a *reaccionar*, concretamente la disposición para actuar de cierta manera en relación con un objeto o un grupo de objetos; hacer cierta clase de juicios —de preferencia juicios de valor— en general acordes con sus acciones; y experimentar los estados emocionales que normalmente acompañan estas acciones y aquellos juicios. Y por encima de todo esto, podemos reconocer cierta semejanza entre este conjunto de disposiciones y otros del mismo sujeto.

También señalamos, aunque valiéndonos de indicaciones muy rápidas, que los investigadores científicos acentúan este valor disposicional del término actitud frente a las simples reacciones o sentimientos aislados que por sí mismos no nos autorizan a esperar nada. Además, los investigadores enlazan a esta disposición algunas características y ciertas observaciones sobre sus fuentes y sus efectos que confirman y dan precisión al uso corriente: a) su sentido práctico, lo mismo por responder a urgencias de la acción que por orientar de cierta manera tales respuestas, atendiendo en esto no sólo a los estímulos objetivos y a las exigencias emotivas sino incluso a más profundas exigencias de orden fisiológico; b) en segundo lugar su carácter constante o relativamente permanente, que por supuesto no excluye la variación ni aun el cambio brusco; c) su carácter selectivo, en razón de que al dirigir la actividad puede hacer uso de un conjunto de expectativas que destacan algunos objetos o grupos de objetos, escapando así al apremio de la situación; d) en relación con lo que se acaba de decir, es preciso acentuar la liga de parentesco que se da entre las diversas expectativas y su capacidad de adaptación sin alterar los rasgos de semejanza, que es lo que hace posible hablar de esquemas o sistemas de reacciones; e) su generalidad, que es una consecuencia de lo anterior, en el sentido de abarcar la totalidad de la experiencia humana, y a un tiempo su capacidad de modificar esa totalidad, de categorizarla, organizando el mundo en grandes sectores; f) su dependencia indudable de los estados emotivos a través de los cuales la actitud se estabiliza y cuyo estudio permite establecer las fuentes de la actitud; g) pero al mismo tiempo, el reconocimiento de que las actitudes no son pura irracionalidad, en virtud de que existen también ingredientes cognoscitivos en las emociones; h) finalmen-

te sus efectos probados en gran número de operaciones selectivas y anticipadoras de la acción, de la percepción, de la inteligencia y de la afectividad, que hacen ver hasta qué punto la actitud revierte sobre sus propias fuentes.

5. Todavía cabe añadir algo, porque hemos venido hablando de actitudes como si se tratara de una noción general a la que debiéramos agregar ciertas características para que se precisara como actitud moral. La discusión de Alston en contra de Stevenson y los emotivistas se coloca precisamente en este terreno. Pero aquí vamos a sostener que cuando se trata verdaderamente de actitudes, se trata de actitudes morales que no desligan las cuestiones de la vida práctica del valor y del sentido del mundo. Las especificaciones son más bien derivadas de este campo moral originario a otros campos que pueden estar conectados con él, como la religión, la metafísica o la política.

En pasajes anteriores hemos insistido suficientemente en el carácter práctico de la actitud. Esto mismo ha permitido ver que los simples estados afectivos, gustos y preferencias, aspiraciones y simpatías que nos disponen a favor o en contra de algo, no son actitudes, ni siquiera en el caso de que aquellas disposiciones fueran acompañadas de juicios de valor y de discursos que alaban o condenan el objeto. Es indispensable la disposición a la acción que debe ser adecuada a las preferencias afectivas y a los juicios, pero que no se sigue de ellos. Se puede hablar de actitud sólo cuando se aprueba algo emotivamente, se hacen declaraciones consecuentes sobre su valor y, al mismo tiempo, se está dispuesto a un cierto comportamiento para propiciar que lo aprobado se difunda, se repita, se conserve o crezca. Ahora bien, esta disponibilidad para la acción es en términos estrictos un compromiso moral que caracteriza la actitud. Las llamadas actitudes estéticas, en la medida en que no son otra cosa que la aplicación de un cierto procedimiento técnico de creación, el uso de meras tácticas o recetas, ni reúnen los elementos que constituyen la actitud ni tienen que ver con el problema que aquí nos interesa. Cuando se trata de enfrentarse a la creación artística misma como una acción humana requerida de justificación, se ha pasado a otro nivel que puede dar lugar a actitudes específicas, siempre ligadas al campo moral originario.

El compromiso moral permite explicar muchos de los efectos de la actitud en los estados afectivos. De la disposición a actuar que es parte constitutiva de la actitud se siguen, por ejemplo, la disposición a sentirse obligado a cumplir ciertos actos, a sentirse culpable de no haberlos cumplido, a sentir indignación contra quienes no los cumplen.

Alston ha llamado la atención sobre la conexión indudable que se da entre los tres elementos disposicionales que constituyen la actitud —el estado emocional, la acción y el juicio—, pero no ha visto que era suficiente que tales elementos se conectaran adecuadamente para considerar toda

actitud como compromiso de acción y por tanto como moral. Por eso mismo ha tenido que buscar otras bases para distinguir entre varias clases de actitudes atendiendo a los contenidos cognoscitivos de los estados emocionales, a la relevancia moral de las acciones mismas, al alcance normativo de los enunciados y hasta el uso de términos morales. Sin tomar en cuenta que el carácter moral no le viene a todo esto en virtud del uso de ciertos términos o de la forma lógica de los enunciados sino de la función que desempeñan en el lenguaje ordinario para justificar acciones, para exhortar o persuadir a quienes han de ejecutarlas.

Pero aún debemos insistir en otro punto, señalado de modo muy general al tratar del uso ordinario de la noción de actitud y con mayor precisión en el párrafo que resume observaciones de diversos investigadores. Las notas allí registradas, especialmente las que se refieren a permanencia, selectividad, capacidad de adaptación y generalidad de la actitud, impiden que ésta pueda considerarse como la disposición a *un solo conjunto* de reacciones —un cierto estado emocional, una determinada acción, un juicio de valor— frente a un solo objeto o conjunto de objetos, por más que las reacciones pudieran ser repetidas o incluso habituales. La noción misma de actitud exige tener en cuenta una pluralidad de esquemas de reacciones capaces de enfrentarse a un conjunto no menos amplio de situaciones sin perder sus rasgos de semejanza, su unidad de estilo, que es lo que hace posible utilizarla como concepto unificador de nuestras relaciones con el mundo y con los otros hombres. Precisamente la comparación de varias reacciones que en alguna medida difieren por la circunstancia y el objeto —nunca la mera repetición— es lo que permite hablar de la coherencia de la actitud y distinguir a ésta del hábito. Entre los tres elementos disposicionales, acción, estado emocional y juicio, decimos que hay adecuación, pero entre varios conjuntos de esta naturaleza decimos que hay coherencia. La conducta habitual puede ser calificada de vacilante u obstinada, de firme o intermitente, pero no tiene sentido decir que es coherente, porque este último adjetivo requiere la comparación con otros conjuntos de reacciones, no para medir la repetición de éstas, sino la constancia de ciertas relaciones entre las variables que están en juego. Como se mantiene un punto de vista, así se mantiene una actitud: permaneciendo frente a circunstancias y objetos que cambian, aunque no se trate de cambios sustanciales. Esto es lo que los psicólogos quieren decir cuando se refieren a la actitud como un sistema de hábitos o como un conjunto organizado de esquemas susceptibles de cierta plasticidad. Si bien sabemos que, en rigor, no puede hablarse ni remotamente de sistema.

Antes hemos señalado la relación entre la permanencia y la plasticidad de la actitud con esta generalidad y capacidad para modificar el mundo y organizarlo en categorías. No parece necesario acudir nuevamente a ejemplos complejos como aquel que nos sirvió de punto de partida, porque hasta las más obstinadas y elementales actitudes políticas ilustran tal poder

de categorización frente a comunidades humanas enteras. Ahora se trata simplemente de insistir en que estos rasgos característicos vienen a confirmar hasta qué punto queda supeditada la actitud a la acción humana y cumple funciones no sólo de preparación para la acción sino sobre todo de justificación, tratando de ligar al sujeto con los valores de las cosas —de la totalidad de las cosas—, es decir, cumple funciones esencialmente morales.

Sin embargo, esto último no es siempre reconocido, a pesar de que la noción de actitud se encuentra repetida a lo largo de toda la historia del pensamiento moral, a pesar de que ciertos conceptos como "bien y mal" se presenta también desde antiguo como una oposición que se da dentro de cada categoría y es aplicable a toda cosa. Es probable que la pretensión de generalidad, que se deriva normalmente de toda actitud en la medida en que puede operar como mecanismo de justificación, haya contribuido a dejar caer en el olvido su carácter moral. Porque frente a esa pretensión se han destacado al menos dos hechos de tan grande volumen que han terminado por ocultarla totalmente a los ojos del observador superficial.

En primer lugar, nos referimos a un fenómeno de la moralidad misma. La época moderna ha contribuido a la vida moral con una abundante literatura de máximas, que se presentan desprendidas de sus supuestos y sus implicaciones —aunque a veces se den ilustradas con modelos de la mejor literatura—, dejando la falsa impresión de que la actitud moral puede ser considerada como una variedad aislada entre otras actitudes específicas. Semejante suposición implica que el juicio moral puede permanecer en los primeros niveles, es decir, puede quedar reducido a la mera comprobación de una afirmación moral particular por su adecuación a ciertas reglas y, cuando más, al cotejo de la validez de estas reglas por medio de una norma suprema. Pero esto último desconoce que la justificación de la adopción de una norma suprema tiene que hacerse en términos estrictamente extranormativos, dicho de otro modo, en términos de un esquema más o menos coherente de ideales, de enunciados generales y juicios de valor capaces de enfrentar la totalidad de la experiencia humana y establecer conexiones entre las decisiones del sujeto y el resto del mundo.

En segundo lugar, nos referimos a un hecho de la investigación científica. Por una parte, los trabajos de la psicología orientados a precisar los efectos de la actitud en la percepción y en las actividades intelectuales, o la forma en que ciertas experiencias afectan el surgimiento y cambio de las actitudes, organizan sus observaciones en torno a ejemplos muy simples que permitan un amplio margen de comparaciones y de repeticiones verificables. Los sociólogos, por su parte, interesados en cuestiones de opinión pública, resultados de propaganda, hostilidad entre grupos o diferencias de creencias, dirigen sus encuestas a establecer la dirección y el grado en que los sentimientos de aprobación o desaprobación se asocian a un objeto bien determinado. Este objeto puede ser una idea o un *slogan*, una institución o una persona, un símbolo o un ideal, al presentarse aisladamente,

contribuyen a que se pierda de vista el concepto general de actitud. Muchas veces, se distingue una variedad de actitudes específicas independientes allí donde sólo hay aplicación de procedimientos o de métodos para resolver cuestiones teóricas o prácticas; repetición más o menos habitual de ciertas conductas; o simplemente efectos reiterados de una actitud moral fundamental, ligada en su origen a representaciones generales sobre la totalidad de la realidad.

Ahora bien, estas representaciones unitarias de las relaciones del hombre y el mundo pueden ser más o menos racionales. La organización del mundo en categorías comienza a constituirse —como dice Allport— en base a un germen de verdad. Sin embargo, a pesar de contener elementos cognoscitivos, no son una descripción estricta de la realidad —cualquiera que sea la relación que mantengan con ésta—, sino sobre todo un conjunto de ideales de vida, de deseos, esperanzas y nostalgias, en parte modificaciones imaginarias de la realidad a partir de las cuales podemos elegir los marcos de referencia de toda consideración moral, la norma suprema que convalida todas las demás reglas de conducta. Más adelante veremos que la elección de tales marcos o normas fundamentales también debe ser justificada o, de acuerdo con la terminología de Feigl, debe ser vindicada.

Discutido el concepto de actitud, podemos decir, sin temor a que no resulte claro el alcance de la afirmación, que la filosofía entendida como concepción del mundo no es otra cosa que la expresión de una actitud moral. El sabio o el filósofo en este amplio sentido ideológico puede construir un edificio más o menos simple o una doctrina notable por la riqueza en la elaboración de los detalles, pero en todo caso, lo que hace es aprovechar el lenguaje para presentarse a sí mismo como teniendo una actitud.

6. Vengamos ahora a otro punto que fue tocado lateralmente a propósito de las llamadas actitudes estéticas. A menudo se dice de alguien que "adopta una actitud científica", o se pide que cambie la "actitud filosófica hacia un problema", o incluso se habla de "actitud metodológica". Pero en ninguno de estos casos se usa el término en el sentido definido anteriormente de actitud moral, o en el sentido más específico y derivado, por ejemplo, de actitud política. Se trata de algo del todo distinto que no parece que pueda designarse justamente de otra manera que con la palabra "método": se nos pide que cambiemos de método frente a un problema, que adoptemos un método determinado para alcanzar un conocimiento. Entre método y actitud, a pesar de posibles semejanzas —puesto que en ambos se trata de encarar de cierto modo estímulos propuestos—, se da una diferencia de naturaleza y no simplemente de niveles de complejidad. Los autores de lengua inglesa emplean dos términos que, al menos en parte, parecen corresponder a esta distinción. La palabra *attitude* se emplea para designar modos de reacción más o menos permanentes y estables que guardan cierto grado de generalidad; mientras que la palabra *set* se usa para

designar una disposición limitada a cierta tarea o a aspectos precisos de cierta tarea.

Merece la pena insistir en esta diferencia entre actitud y método, uno de cuyos aspectos quedó apuntado en el apartado 2 de este trabajo. El aspecto fundamental parece ser el siguiente: cuando decimos que alguien adopta un método científico, hablamos de una tarea y de la disposición a una tarea en la que los intereses cognoscitivos tienen una primacía incontestable: asimismo, cuando se trata de aplicaciones prácticas de conocimientos científicos se mantiene el predominio cognoscitivo aunque sea a un nivel meramente instrumental, que suspende la relación afectiva entre sujeto y objeto imponiendo una cierta distancia. Cuando se habla de actitudes, ya no se da esa primacía sino algo distinto que es la primacía evaluativa, la cual encuentra su apoyo en estados emocionales del sujeto.

Para acabar de dibujar los límites de aplicación del concepto de actitud es indispensable mantener la distinción que se acaba de señalar, pero el asunto es de suyo demasiado complicado para que se puedan decir aquí cosas muy esclarecedoras. Lo que se dice a continuación debe valer como un índice de cuestiones, adecuado para justificar la distinción de que se habla y, por supuesto, merecedor de un tratamiento detenido en busca de respuestas fundadas que aquí no puede tener lugar.

Cuando se reconoce la primacía evaluativa de la actitud y su apoyo en los estados emocionales del sujeto, no se quiere decir que no se den en ella, como se dan en las emociones mismas —y consecuentemente en aquellos productos culturales que hemos señalado como su expresión—, elementos cognoscitivos. Ni tampoco se da por supuesto que, en actitudes muy elaboradas, tales elementos no puedan presentarse incluso como descripciones o como premisas de hecho a partir de las cuales se puedan hacer surgir conclusiones valorativas y, con esto, dar ocasión a los argumentos morales. Todo esto es posible, como se ha dicho antes, sobre todo cuando el juicio moral permanece en los primeros niveles. Pero, con frecuencia, las discusiones acerca de este tipo de problemas no requieren simplemente aducir observaciones que están al alcance de todo el mundo o que pueden ser establecidas por algún procedimiento técnico más o menos claro, sino que acuden a otras instancias menos accesibles y más dependientes de los estados emocionales, la imaginación y la propia experiencia vivida, que están en las fuentes mismas de las actitudes. En tales casos, no solamente es difícil lograr acuerdos, superar inevitables ambigüedades y malentendidos, sino incluso es imposible acudir a lo que en términos ordinarios llamamos un argumento moral.

Algo parecido acontece con otro problema que no encierra dificultades menores: el que se refiere a la aplicación de un método para obtener conocimientos científicos. Nadie discute la primacía cognoscitiva y existe un acuerdo general sobre el hecho de que ciertas operaciones intelectuales

como describir, teorizar, explicar y predecir, son neutrales desde el punto de vista de la valuación y la normatividad. Sin embargo, habría que añadir un par de consideraciones: en primer lugar, es obligado reconocer que, aunque el punto puede defenderse, el acuerdo deja de ser unánime cuando se trata de las ciencias sociales; además, es frecuente que en los procesos de investigación, el científico se encuentre con la necesidad de aplicar, al menos dentro de ciertos límites, criterios que ya no son neutrales desde el punto de vista valorativo, por ejemplo, cuando tiene que optar entre varias hipótesis que se excluyen y para ello acudir a un cierto marco de referencia conceptual que por su generalidad ya no cae bajo su control inquisitivo.

Ahora bien, aquella diferencia fundamental puede encararse desde diversos ángulos y contribuir a explicar muchas diferencias secundarias. Por ejemplo, decimos que la tarea científica nos lleva a conocer, es decir, a disponer de ciertos conocimientos lo que a su vez nos da competencia o capacidad para hacer ciertas cosas; y el camino que nos conduce a esta capacidad se llama con toda precisión método. En cambio, las actitudes, por muy elaboradas y sabias que sean, no nos llevan fundamentalmente a conocer sino a creer —de acuerdo con Ryle creer es un verbo de motivación o de tendencia—, y con ello nos disponen a actuar de cierta manera. A esta tendencia o disposición no se llega por un determinado camino válido para todos los sujetos. Según hemos visto, la actitud no tiene métodos sino sobre todo fuentes. Y así, podemos preguntar a alguien qué le hace creer tal cosa, o por qué mantiene tal actitud, y aceptamos respuestas que de ninguna manera podrían aplicarse al saber o a los métodos de investigación. "Su actitud impide que lleguemos a un acuerdo" o "no puedo menos que mantener esta actitud", son expresiones que pueden ser dichas en una discusión moral —en rigor, para acabar con la discusión—, porque suponen fuentes y creencias, pero que no pueden aplicarse a la tarea científica ni a la filosofía considerada en su sentido más estricto, que usan determinados métodos para alcanzar un saber. En estos casos, el método queda de tal manera ligado al saber que se busca y a sus pretensiones de validez universal que tiene que ser exhibido en todos sus pasos junto con él, para que pueda ser verificado por otros investigadores. La actitud, en cambio, no tiene que mostrar sus fuentes y carece de tales controles.

En la medida en que sus expresiones doctrinarias no pretenden validez general sino que se presentan como ideales personales o de grupo, los hombres sabios pueden hacer un llamado a la confianza, pueden eludir toda discusión sobre las fuentes de la actitud, decir que no están obligados a confesarlas o declarar que son inefables. La discusión sobre la autenticidad de una actitud tiene que ser medida con criterios de índole moral totalmente diferentes que, además, han de tener en cuenta el compromiso de acción que envuelve el aceptar ideas y creencias derivadas de tal actitud.

La imposibilidad de verificación, o como quiera que se llamen las formas de control que se ejercen sobre los enunciados de la ciencia mediante

la argumentación lógica y la prueba empírica, contribuye a acentuar en la obra de los moralistas y, por tanto, en toda concepción del mundo, ciertas características que tienen una evidente relación con la actitud y que se oponen a otros tantos rasgos de la ciencia. Solamente para ilustrar esa relación, puesto que el tratamiento detenido del tema rebasaría los límites de este ensayo, diremos que todas aquellas construcciones doctrinales que se han señalado como expresión de actitudes, en especial las llamadas concepciones del mundo, suelen poner al descubierto: a) su dependencia de la acción, en el doble sentido de contribuir a orientarla en una cierta dirección y de exhibir justificaciones; b) su carácter constante que, aunque no excluya la variación ni aun el cambio brusco, pretende mantenerse gracias a un formidable poder de adaptación que de modo permanente reinterpreta los nuevos resultados de la investigación científica para ajustarlos a las convicciones o principios de nivel no corroborable que previamente ha aceptado como supuestos; c) su carácter selectivo en cuanto que pueden destacar algunos objetos o grupos privando a otros de todo valor, en provecho de una cierta imagen del mundo y, en último término, de la orientación de la conducta que intentan justificar; d) su generalidad y, a un tiempo, su pretendido carácter sistemático, en la medida en que abarcan la totalidad del mundo organizándolo en grandes sectores o categorías, sobre cada uno de los cuales pueden ofrecer doctrinas que, si no se enlazan como piezas de un sistema, al menos ofrecen entre sí rasgos de semejanza; e) su indudable relación con las actitudes y, a través de ellas, con los estados emotivos y, en general, con la experiencia vivida de los sujetos; f) pero al mismo tiempo revelan sus elementos cognoscitivos y, en ocasiones, su necesidad de acudir a descripciones, argumentos y teorías que pueden ser revisados críticamente, o de hacer suposiciones de modo más o menos explícito y defender creencias que se pueden poner en relación con conocimientos científicos corroborables; g) finalmente su capacidad de influir, en tanto que aparatos doctrinarios, sobre las mismas actitudes de que han surgido, por ejemplo endureciéndolas hasta imposibilitar toda variación a fuerza de presentar justificaciones demasiado rígidas o complejas.

7. Ahora se verá con claridad lo siguiente: una investigación empírica sobre las fuentes de la actitud, aun en el caso de que llegue a establecer estas fuentes en todo su detalle, y se prolongue hasta poner de manifiesto conexiones más o menos invariables entre las actitudes y sus objetos, conduce a una explicación psicológica, histórica o social de sus orígenes, de su permanencia o su rechazo, pero no puede proporcionar una fundamentación.

Una concepción del mundo encuentra su explicación en la exhibición de una actitud, y ésta a su vez puede ser explicada por la investigación de sus fuentes. En rigor, las actitudes —y en consecuencia sus expresiones doctrinales— no pueden fundarse. Menos todavía puede decirse de ellas que

sean fundamento de otras actividades teóricas o prácticas. Lo que decimos de una actitud en la experiencia diaria cuando consideramos, por ejemplo, su ajuste con las condiciones de la realidad, su relación con conocimientos empíricos corroborados o el carácter no contradictorio de sus creencias, es que tal actitud se encuentra más o menos justificada. La tarea de toda concepción del mundo y, en general, de toda expresión de actitudes acompañada de juicios de valor, es hacer explícitas estas justificaciones, pero en la mayor parte de los casos hay, además, el intento de presentarlas como verdaderas. En relación a este sector de la cultura, a la filosofía considerada en su sentido estricto le corresponde simplemente la clarificación y el examen de tal intento. A estas precisiones debemos añadir que así como no cabe confundir la justificación de una actitud con la mera explicación de sus fuentes, tampoco se puede aceptar que se mezclen y confundan las razones dadas en apoyo de una actitud con los esfuerzos para difundirla y los recursos meramente persuasivos.

Si las actitudes fueran irracionalidad pura no habría que plantear el problema de su justificación, sino tal vez otras cuestiones relacionadas por ejemplo con las posibilidades y ventajas de su propagación, unificación o diversificación. Pero hemos advertido antes que hay en ellas elementos cognoscitivos a partir de los cuales pueden ser más o menos justificadas; sabemos además que la defensa de estas justificaciones, cuando no su mera exhibición, es una de las funciones que corresponden a las expresiones doctrinales de las actitudes, sobre todo si se presentan como concepciones del mundo; y finalmente, la más elemental experiencia de la vida moral nos enseña que un subjetivismo pleno es inadmisibile y que, al menos sobre ciertos aspectos, es posible la discusión, el recurso a la información científica y el argumento.

La distinción de Feigl, a que se aludió en el apartado 5 de este trabajo, muestra perfectamente el campo del argumento moral. Aunque en la experiencia de la vida no se den separados los argumentos que convalidan una afirmación moral particular a una norma moral ordinaria, de aquellos que vindican la norma suprema de un sistema, es fácil distinguirlos mediante el análisis. En el contexto de la validación, que corresponde a los primeros niveles del juicio moral, los principios cognoscitivos son más importantes que las normas mismas: cuando se miden los resultados prácticos de una acción moral se hacen inferencias inductivas; cuando se subsume un caso particular dentro de una regla moral ordinaria se hacen inferencias deductivas; el argumento que justifica una conducta o una norma mostrando su acuerdo con un sistema ético dado, tiene la misma estructura que cualquier análisis de validación en el dominio cognoscitivo. En los asuntos morales, la validación termina con la exhibición de las normas que gobiernan el dominio del argumento, precisamente porque no las pone en cuestión.

El problema se plantea en relación con la vindicación, que ya no es la

mera validación de conocimientos sino la justificación del acto de aceptar criterios básicos de valor, ciertos marcos ideales de referencia o normas fundamentales de un sistema moral que, en último término, vienen a expresar nuestra disposición a ciertos actos, juicios y estados emocionales. Esto es lo que debe llamarse con todo rigor la justificación de las actitudes.

Aunque los razonamientos vindicativos deben tener en cuenta conocimientos empíricos, puesto que las actitudes no prescinden por completo de tales elementos, la verdad es que la justificación de las actitudes obliga en primer lugar al planteamiento de cuestiones relativas a la aceptación de principios morales ideales o fines de acción y, en segundo lugar, a cuestiones de conexión entre medios y fines. A partir de aquella aceptación y de esta explicación de conexiones, es posible pasar al dominio de los argumentos, a la validación de los enunciados morales ordinarios o incluso a la justificación de los medios por su adecuación o armonía con los fines o ideales aceptados. Pero sucede que la aceptación misma se encuentra ligada desde sus orígenes a una actitud, surge comprometida con una concepción del mundo que a su vez da expresión a esta actitud y, en tal medida, es inseparable de la serie de condiciones que constituyen sus fuentes. Ahora bien, los riesgos de *petición de principio* que envuelven este tipo de asuntos, en virtud de las relaciones que antes hemos señalado entre las concepciones del mundo, las actitudes y sus fuentes, hacen imposible la prueba de cualquier principio último de justificación.

En esta grave limitación encuentran sus mejores puntos de apoyo las tradiciones escépticas y relativistas, como encuentran en las descripciones de la antropología y en los relatos de la historia la información necesaria para ilustrar, a propósito de diversos grupos o culturas, diferentes sistemas de validación. Sin embargo, es indispensable precisar lo siguiente: efectivamente se dan modos irreducibles de interpretar el mundo —cuerpos de doctrina y actitudes de que dan cuenta la historia de la cultura, la psicología, las ciencias políticas—, y podemos aceptar también que es probable que esta variedad no desaparezca en lo futuro. Pero la historia de la filosofía y la historia de la ciencia dan pruebas indudables de que, si bien las actitudes morales no pueden ser refutadas de manera absoluta, sí lo han sido y sin duda podrán serlo en lo futuro sus expresiones doctrinales, es decir, las concepciones del mundo que a ellas se ligan. Esta diferencia indica el único camino posible para dar razones en favor o en contra de las actitudes y enfrentar unas a otras como más o menos justificadas.

El reconocimiento de estos límites detiene el círculo de la justificación de las actitudes. Al mismo tiempo, la posibilidad de una actividad crítica ejercida —al menos hasta ciertos niveles— sobre las concepciones del mundo, permite reducir a un mínimo las pretensiones del subjetivismo y señala vías de racionalidad.

Aunque una actitud no pueda ser refutada ni justificada de manera completa, la investigación empírica y el análisis filosófico pueden poner en

claro muchas cosas en torno a ella. Por ejemplo, pueden contribuir a elucidar: 1) la función de la actitud en el contexto de la acción y la forma en que opera efectivamente frente a las circunstancias sociales, pero además, su función en el contexto del discurso moral y de las concepciones que pretenden justificarla; 2) el fin o el conjunto de fines o ideales morales al servicio de los cuales se pone la actitud con todas sus concepciones, y mostrar, además, su viabilidad o compatibilidad con una determinada estructura social; 3) la compatibilidad o congruencia de los ideales morales entre sí, cuando se dan asociados a una misma actitud, así como la adecuación y la armonía de todos los medios que se ponen a su servicio; 4) la coherencia del sistema de normas y su compatibilidad con los ideales morales que protegen; 5) los supuestos o presuposiciones de las normas, de los ideales por ellas protegidos, y de las concepciones doctrinales asociadas, así como la relación de compatibilidad de estos supuestos con todas las leyes científicas conocidas.

Estos son justamente los terrenos de las razones en favor y en contra de las actitudes, donde ningún principio último puede ser probado con todo rigor, pero al menos puede escapar a la crítica si muestra la eficacia de su función social, su coherencia lógica y su compatibilidad con los enunciados de la ciencia, y de esta manera presentarse como más justificado que otros principios. Desde diversos ángulos, Findlay y Bunge han insistido en que una genuina justificación tiene que enfrentarse con los supuestos doctrinales, con las creencias que están por debajo de las actitudes, para exhibir su función real en una determinada situación y examinar su debilidad o su firmeza desde un punto de vista rigurosamente científico. Una actitud puede ser reforzada o parcialmente justificada si se prueba que los supuestos en que se apoya son válidos, que sus creencias son compatibles con los enunciados de la ciencia, o si se muestra la coherencia del sistema de normas y la adecuación de sus ideales con una cierta realidad social. Una actitud exhibe su debilidad en el momento en que no puede cumplir estas exigencias lógicas y empíricas. He aquí un ejemplo simplificado pero posible: en una sociedad esclavista puede parecer congruente la actitud que discrimina a los hombres de color, pero esa actitud y las normas morales que de ella derivan presentan a su favor una serie de creencias sobre el origen y el destino de los negros —como descendientes de Cam, hijo de Noé, condenados por éste a ser eternamente siervos—, y además presuponen una hipótesis de desigualdad racial. La creencia como tal rebasa los niveles de lo que puede ser contrastado con informaciones empíricas, pero eso mismo la deja en el terreno de lo no exigible, desprovisto de toda objetividad; la hipótesis, en cambio, puede ser sometida a prueba y su falsedad puede ser demostrada; por otra parte, la investigación de las formas de organización social puede revelar la función ideológica de tales creencias, supuestos y expresiones doctrinales.

8. Lo dicho hasta aquí explica plenamente las funciones morales de las actitudes y de sus expresiones doctrinales, es decir, sus funciones al servicio de la acción. Lo mismo la vida individual que las empresas colectivas exigen ideales orientadores y recursos de diversa índole para abreviar los pasos de la acción, sobre ciertas líneas que ni pueden ser la espontaneidad pura ni pueden ser establecidas por conocimientos rigurosos, no importa ahora si por insuficiencia actual o por incapacidad de naturaleza de la ciencia. Mas el reconocimiento de estas exigencias no impide aceptar la función crítica que corresponde a la filosofía en sentido estricto —naturalmente con el auxilio indispensable de las ciencias— sobre aquellos productos culturales y, de manera indirecta, sobre las propias actitudes.

Para orientar su conducta, los hombres se sirven de una imagen del mundo, de un sistema de ideales y de creencias, pero la urgencia de la acción y la dependencia de estas formaciones culturales respecto a las propias actitudes, hacen muy difícil enfrentar tales formaciones de una manera racional y lúcida. La incorregible vocación de los metafísicos en busca de un conocimiento riguroso ilustra claramente esta dificultad. Los marxistas son menos ingenuos y presentan sus doctrinas a la vez como ciencia e ideología, como conocimiento riguroso al mismo tiempo que como expresión de actitudes.

Frente a la impaciencia de los moralistas, no parece quedar a la filosofía otro camino que el de hacer patente el carácter provisional y no fundado de aquellas concepciones que, al venir en auxilio de la acción moral, contribuyen a su eficacia práctica. Este doble reconocimiento permite retomar la cuestión planteada en las primeras páginas de este ensayo: una vez mostrado el ángulo de la distinción entre la filosofía como expresión de actitudes y la filosofía como actividad metódica rigurosamente racional, es posible admitir no sólo su compatibilidad práctica sino su relación en el plano teórico. Sin negar otras conexiones posibles y, sobre todo, sin dejar de repetir nuestra advertencia en el sentido de que lo que ahora se apunta es apenas una primera respuesta necesitada de más detallados desarrollos, podemos concluir con un par de breves consideraciones.

Una concepción del mundo puede ser descrita como una hipótesis muy general y de muy largo alcance. Aparentemente nada impide preparar, a partir de ella, predicciones sobre acontecimientos futuros o deducir ciertos enunciados de nivel menos general que puedan ser sometidos a procedimientos de prueba. Pero sería un error suponer que se trata efectivamente de una hipótesis científica, útil para el avance de los conocimientos. Es necesario tener en cuenta que una concepción del mundo no sólo contiene enunciados fácticos sino preponderantemente enunciados de valor y suele mezclar, al lado de creencias de toda índole, tantos motivos subordinados a la actitud y a la acción, que no cabe establecer entre ellos enlace sistemático. Esta mezcla y falta de enlace impiden realmente que el examen

de un enunciado afecte a la concepción del mundo en toda su generalidad, le permiten absorber cualquier objeción a elementos particulares aceptando cambios menores y, en rigor, la hacen permanecer más allá de los riesgos de la refutación.

Es verdad que un investigador puede preparar sus conjeturas con cierta libertad y, en principio, obedecer para ello a los más diversos estímulos, que no excluyen las propias concepciones del mundo; pero también es verdad que la hipótesis que anticipa a título provisional debe cumplir algunos requisitos, entre los cuales no es precisamente el menor su capacidad para ser contrastada con la experiencia. Esta es la razón de que las ciencias empíricas tomen por lo común como punto de partida una clase de enunciados metódicamente seleccionados y contrastables por observación intersubjetiva, para después integrar una teoría más general, que una vez experimentada permitirá ensayar nuevas hipótesis con mayor nivel de universalidad. Las concepciones del mundo, al contrario, tienen como punto de arranque la totalidad de los enunciados que un individuo acepta acerca de la totalidad de la realidad, sin otras bases que su propia experiencia vivida.

La marcha de la investigación científica adelanta exactamente en sentido inverso a como proceden las concepciones del mundo, por eso mismo no puede utilizarlas como hipótesis de trabajo. Menos todavía puede decirse que las necesite como fundamento, cuando lo que requiere para su tarea es el establecimiento de enunciados corroborados relativos a hechos empíricos bien delimitados y, cuando más, la elucidación de cuestiones lógicas y epistemológicas igualmente precisas que nada tienen que ver con las opiniones de los hombres sabios. Algo semejante puede decirse de la filosofía en sentido estricto, en la medida en que ha renunciado a una visión íntegra de la totalidad del universo y sabe disciplinar sus puntos de vista al desarrollo de un saber objetivo y fragmentario. Sin embargo, en este punto cabe una excepción: cuando en el curso de su trabajo el científico se encuentra con que tiene que aplicar criterios que no son completamente neutrales —por ejemplo al elegir entre varias hipótesis— y para ello acudir a ideas organizadoras muy generales o a marcos de referencia muy cercanos a sus propias concepciones del mundo.

Otro problema totalmente distinto es el de la justificación moral de la filosofía en sentido estricto como tarea humana o ejercicio profesional, que no es sino un caso particular de la justificación de cualquier conducta y, por tanto, abre la perspectiva de la relación entre la función moral de las actitudes y de las concepciones del mundo, con la filosofía considerada como una actividad dirigida a obtener conocimientos. Pero esto no es asunto que pueda ser tratado aquí. Lo que nos interesa, y constituye el último punto por considerar en este ensayo, es la función crítica de la filosofía en sentido estricto frente a las concepciones del mundo e, indirectamente, frente a las actitudes.

La filosofía en sentido estricto, se enfrenta a las concepciones del mundo, como a las ciencias, a las artes y a cualquiera de los sectores de la vida cultural de las sociedades; pero no se confunde con ninguno de ellos. A la filosofía no le corresponde determinar los ideales de la vida y no disputa, ni con los moralistas ni con los políticos, el derecho a darles una formulación adecuada o a propagarlos; ni con los investigadores de la psicología y las ciencias sociales el derecho a explorar sus complejos orígenes. Aún más, la filosofía se empeña en mantener muy claramente la distinción de las tareas.

La confusión de límites y la mezcla arbitraria de procedimientos nunca ha sido provechosa para ninguna disciplina. Para la filosofía, el distinguir las propias tareas de los empeños de los moralistas y de los metafísicos, ha significado un avance considerable. En la medida en que la filosofía abandona los lenguajes equívocos y se niega a presentarse como creadora y defensora de los ideales de la humanidad, es decir, en la medida en que deja en manos de la sabiduría la función práctica orientadora de actitudes, se hace apta para conducirnos a determinados conocimientos. Por ejemplo a conocimientos sobre la coherencia de los ideales, la compatibilidad de las normas, la validez de los supuestos y de las concepciones doctrinales que se asocian a aquellos ideales; y también puede advertirnos sobre la manera de usar la información de las ciencias empíricas en asuntos relacionados a nuestras acciones y a la transformación efectiva del mundo. En cambio, si subsiste la confusión y se mezclan los atributos de los conceptos teóricos con las consignas prácticas, no sólo se hace más difícil el acceso a los conocimientos válidos y la acción se entorpece, sino que las doctrinas metafísicas, morales y políticas acaban por adquirir un tono dogmático.

Separadas las tareas, la filosofía guarda su interés predominantemente cognoscitivo y permanece en posesión de los instrumentos del análisis. Con estas armas cumple, en primer lugar, una función pedagógica. A todo aquel que se ejercita en ella, enseña hábitos de pensamiento crítico, penetración lógica, precaución frente a creencias y principios. La naturaleza de las cuestiones que plantea la justificación de las actitudes no permite que se dicten reglas metódicas para su solución inmediata, pero es indudable que si se atiende a la complejidad del asunto y se disciplina el discurso moral, las reacciones derivadas de una actitud serán más eficaces, más prudentes y más sabias.

La función fundamental y más característica de la filosofía es, sin embargo, menos directa. Se trata de una función crítica que de ninguna manera tiende simplemente a suprimir la variedad de las actitudes o a unificar el universo de los ideales morales y de las concepciones del mundo. La mera idea de un intento de uniformidad bajo un solo patrón resulta tan intolerable como cualquier sistema metafísico con pretensiones de verdad objetiva. La función crítica de la filosofía no pretende empobrecer el escenario de los ideales humanos y de los modelos personales de virtud moral —del que todos somos cautivos en mayor o menor grado— entre

otras razones porque su conocimiento de la variedad de las fuentes de la actitud y de la complejidad de la experiencia moral, le impiden dar por supuesto que todas las cuestiones relacionadas con los principios últimos de la moralidad pueden tener una solución cognoscitiva. Cuando tales soluciones no son posibles, la filosofía en sentido estricto, como la ciencia, tiene que decir que el problema no puede ser resuelto, y considerar que su respuesta es completa. Si se trata de asuntos prácticos de la mayor importancia frente a los cuales no se puede permanecer indiferente, los hombres toman decisiones, realizan actos y hacen evaluación de sus consecuencias. Y como todo esto se hace a partir de actitudes, queda garantizada la pluralidad de los ideales y de los intentos de justificación.

Lo que hace la filosofía al cumplir su función crítica es asegurar el permanente cuestionamiento de toda teoría moral o ideología, de toda concepción del mundo. Frente a la urgencia de las soluciones que impone el ritmo de la acción, la filosofía trata de mantener despierta la conciencia de la complejidad y ejercitar hasta el fin los instrumentos del análisis. En este empeño puede alcanzar, casi en su totalidad, a los elementos de cualquier concepción del mundo, al menos a todos aquellos que sean objetivamente discurso significativo, aunque el significado sea puramente emocional y sólo exprese estados subjetivos.

Al hacer claro el lenguaje de las teorías morales, exhibir la dependencia de las pautas de valor respecto a las creencias, examinar el fundamento de éstas y el rigor de los argumentos, la filosofía puede disolver falsas cuestiones, apartar los elementos puramente míticos y hacer que las afirmaciones de contenido empírico caigan dentro de los dominios acotados por las disciplinas científicas para probar sus credenciales de legitimidad. Y todavía dentro de este campo, se une al trabajo de los expertos como filosofía del conocimiento científico y como crítica del uso social de tal conocimiento y de su justificación.

Semejante tarea, sólo en apariencia modesta, pone en cuestión de manera definitiva el carácter absoluto de las doctrinas últimas de justificación moral y, en general, de las concepciones del mundo. Y además, rompe lazos artificiales que en algunos momentos de su historia —la ilustración, por ejemplo—, unieron a la filosofía con la retórica para la defensa y la propagación de los ideales de la humanidad. Al hacerlo, la actividad filosófica recobra su tradición más vigorosa y firme: la tradición de la argumentación crítica.

Sería un error suponer, sin embargo, que tales esfuerzos teóricos y muy especialmente críticos, carecen de consecuencia en la vida práctica. Sin insistir sobre los aspectos educativos más arriba apuntados, a propósito de la elucidación, corrección y disciplina de las doctrinas morales y de sus argumentos, conviene llamar la atención sobre un aspecto más directo. Hay que empezar por reconocer que la más laboriosa refutación de un error moral o metafísico no hace otra cosa que mostrar su verdadera estructura

lógica, su significación teórica dentro de una doctrina o su función ideológica en una sociedad determinada; pero no le impide permanecer disponible como ideal de vida y ser manipulado como orientador de actitudes más o menos irracionales. Mas también es verdad que exhibir un prejuicio como lo que es, señalar una conducta como movida por un interés egoísta o mostrar las posibles consecuencias de una decisión irracional o coaccionada, tiene que contribuir a multiplicar las oportunidades de decisiones libres, racionales, desinteresadas. La elucidación de las situaciones morales —por vía de la descalificación teórica de concepciones erróneas y del poner al alcance los datos empíricos y conceptuales que hacen posible menores márgenes de error—, considerada como tarea permanente, es una garantía de renovación y de progreso moral.

Precisamente porque la filosofía hace posible un número mayor de decisiones guiadas por el conocimiento, contribuye como ninguna otra actividad al progreso moral. Al educar a los hombres en la voluntad de conocer y en la disciplina de la argumentación crítica, deja en sus manos un instrumento necesario para cualquier intento serio de cambiar el mundo y un arma de inflexible rigor en la investigación de la verdad, que puede ser utilizada también como una forma de violencia.

XVIII. TEORÍA GENERAL DEL DERECHO Y CIENCIA JURÍDICA

ROBERTO J. VERNENCO

I

1. *Los requisitos de un lenguaje práctico*

ES FRECUENTE definir el derecho como un mecanismo de control social; quiere decirse: una clase de acciones de un subgrupo social destinadas a provocar, en los restantes miembros del grupo, otras acciones que se consideren valiosas o buenas; o, al revés, a impedir que las acciones que el grupo considera sin valor o malas excedan de un cierto grado. El derecho es así una forma como la sociedad funciona, pues, controlar significa llevar a cabo una de las funciones al parecer necesarias para que un sistema social persista como una unidad histórica discernible e identificable por los propios miembros y por terceros.

Pero más frecuente y más concorde con una larga tradición —que como toda tradición simultáneamente muestra y disimula—, es afirmar que el derecho es un conjunto de prescripciones, de imperativos, de deberes, de prohibiciones. Los actos sancionatorios de los órganos sociales, en los que se hacen visibles los mecanismos de control social, han de ser entendidos, para esta concepción corriente, como una clase de actos caracterizada por estar especialmente regulada por normas. Y el derecho, se dice, si bien cumple una función de control social, en sí es ante todo normas.

Las normas pueden ser vistas de las más variadas maneras. Desde un punto de vista ascético, como un tipo de enunciados formulados, quizás, con vistas a ciertos fines. Con mayor profundidad, como los mandatos del soberano. Y, por lo tanto, como las órdenes de quienes mandan, de quienes poseen el poder en un grupo social. El derecho, aun siendo norma, es también una manifestación del poder que, en una sociedad, ejercen ciertos grupos, ciertos individuos, ciertas clases, ciertos intereses.

Ante estas posibilidades de encarar la variada suerte de fenómenos que solemos denominar "derecho", no es de extrañar que la especulación filosófica y política, desde hace siglos, se demore en tentativas de identificar en un solo tipo de dato las múltiples y quizás heterogéneas experiencias que evocamos con esta palabra casi mágica: "derecho".

Hay más: antes que un mecanismo de control social, antes que un sistema normativo, antes que un ente objeto de especulación filosófica, el derecho es el tema del discurso pragmático cotidiano. No sólo entre los que

poseen el poder y los que están a ellos sometidos, sino entre ciudadano y ciudadano en sus ocupaciones cotidianas. El derecho es también una pretensión que yo invoco frente a mi contrincante, a mi rival, a mi competidor. Y normas, recursos a las autoridades, argumentos políticos y filosóficos, son otros tantos mecanismos útiles para hacer valer, en el caso, "mi" derecho. Un derecho que no puedo invocar y no puedo hacer valer, no es, para mí, derecho en sentido alguno: es el campo de la actividad de los otros, a la cual yo soy ajeno, como espectador externo, o como tercero indiferente.

En ese sentido: la invocación del derecho, en la vida cotidiana, se parece más al recurso a una habilidad manual, a una capacidad material. Así como puedo cultivar mi tierra, puedo exigir una prestación de mi vecino. El derecho define el ámbito de mis posibilidades de acción, y, en ese sentido, es una regulación puramente pragmática, definida, antes que por enunciados normativos y delimitaciones especulativas, por las posibilidades fácticas de expectativas recíprocas entre individuos en trance de interactuar en algún sistema social. Vale decir: primeramente el derecho se nos da como formas de actuar socialmente aceptadas o socialmente repudiadas. En comunidades primitivas, esta división de las acciones sociales puede ser atribuida a la tradición —esto es: a una historia mítica no investigable, pero dotada de fuerza de explicación de los actos presentes, o bien a los dioses—. Son ellos los que reparten, ya no los bienes, sino el universo de las acciones posibles entre las lícitas y las socialmente nefastas.

Tenemos algo así como un lenguaje práctico, en que no sólo el miembro de un grupo social, sabe qué puede y qué no puede hacer, atento a las circunstancias fácticas efectivas de su medio, sino también qué debe y qué no debe, atento a los dictámenes inescrutables de una tradición ancestral o a los decretos iniciales de los dioses instauradores de la cultura en que se vive. Así lo recuerda, por caso, las líneas iniciales del poema de Parménides: "la Distribuidora vengadora —la justicia— controla las puertas de los caminos de la Noche y el Día (fg. I, 10/15).

Así como las circunstancias fácticas son inexorables, físicamente necesarias: no se puede navegar contra la corriente, y por tanto están garantizadas de por sí mismas, las pautas jurídicas que definen las posibilidades sociales aceptadas y las repudiadas, requieren de otro tipo de garantía. De ahí que, en el pensamiento de los griegos, fuera una divinidad —Diké— la que pronunciara el derecho: la que dijera qué corresponde hacer a cada caso. Lo que socialmente debe hacerse en cada caso está determinado por la diosa y, por ende, el mortal debe acatar este pronunciamiento divino. De ahí que muchos siglos después y ya en una etapa de relativa desacralización, el derecho —como rezan las líneas primeras de las *Institutas*— fuera una voluntad, sí, pero "constante y perpetua", como la de los dioses. Y conocer derecho implicara *notitia*, no sólo de las cosas humanas, sino también *notitia rerum divinarum*. Este conocimiento es, literalmente, "pre-visión":

prudentia (de *providere: phrónesis*): el hombre en la ciudad, al tener noticia, advertir, las cosas humanas y divinas, prevé lo que puede hacer y lo que no puede hacer. Eso se llama *iurisprudentia*.

Ya en los jurisconsultos romanos, esta muy práctica jurisprudencia es calificada de *scientia* (cf. al respecto *Institutas* I, 1.). *Scientia*, de *scio...* *seire*, es saber, en el sentido de resolver, decidir (por ejemplo, en *plebiscitum*: lo que la plebe decide), y "decidir" —*descisco*— es saber anticipadamente, decir antes. El prudente ve anticipadamente y el científico, afirma anticipadamente. Esto resumidamente, es lo que Roma nos transmite cuando el derecho aparece como *iurisprudentia* y como *scientia*.

Sólo que el *ius* no es sólo *prudentia* y *scientia*, sino también *ars, tejné*. De ahí que, por ejemplo en Gaius, se hable constantemente del derecho que se usa: todos los pueblos, afirma, se rigen (*reguntur*) por leyes y costumbres, y al hacerlo, usan de su propio derecho y del derecho común a otros hombres. (Cf. Caii, *Institutiones*, I, 1: *omnes populi, qui legibus et moribus reguntur, partim suo proprio, partim communi omnium hominum iure utuntur.*)

La expresión es curiosa, pero significativa: son las costumbres y las directivas legales las que dirigen las acciones sociales. El recurso de dirección —de regulación— es el derecho usado. Pues bien, este fenómeno, el derecho que se usa —*ius utilis, ius usualis*— requiere, al nivel del lenguaje articulado, de un lenguaje eficaz. Esto es, de una retórica, del lenguaje como una técnica o arte destinada a lograr cosas humanas y divinas. Basta recorrer hoy las páginas de Quintiliano para percibir en qué medida es la técnica oratoria el discurso propio del derecho que se usa. Pero los modelos, las estructuras, los recursos de la retórica —pese a los frecuentes recordatorios de un Viehweg, un Perelman o un Barthes— no tienen hoy sino un bien menguado prestigio. El lenguaje con que se logra, lo que otrora los retóricos clásicos atribuían al orador litigioso: distinguir lo que se debe hacer de lo que no corresponde hacer, es hoy monopolio de los medios de comunicación masivos: son ellos los que nos usan al decirnos qué se usa.

2. Ciencia y retórica

Pero desde Roma, posiblemente, y, en la tradición europea, con total claridad desde el siglo XVIII, el derecho ya no es lo que corresponde prever y predecir, sino un objeto temático de un conocimiento científico. La previsión y predicción de cosas humanas y divinas (*res*) se ha transformado en el conocimiento y transmisión de afirmaciones sobre un objeto. Una cosa no es un objeto: éste, como *Gegenstand*, sólo se da en la actitud teórica, que es la que pretende asumir la ciencia. Y, desde Descartes, por lo menos, el manejo retórico de las cosas pierde prestigio frente al manipuleo técnico de los objetos por las ciencias. También el conocimiento jurídico

se afilia a esta tendencia: se suele afirmar que con Blackstone, con Pothier, con Hugo y Savigny, el conocimiento del derecho se convierte en ciencia, ya no como predicción y previsión prácticas, sino como conocimiento teórico sistemático de un objeto delimitado intelectualmente, de un objeto recortado por categorías creadas por un nuevo tipo de actividad: la actividad científica. El derecho usual se distancia del derecho de las academias; uno es el campo de los rúbulas y practicones; otro, el de los jurisconsultos y de las cátedras. La ciencia moderna, que en el terreno de los números, los astros y los cuerpos físicos, se había institucionalizado desde el Renacimiento, adquiere también títulos de dominio en el campo de los usos sociales. Por de pronto, la *iuris scientia* abandona su pretensión rectora: la ciencia conoce, pero no prescribe. Su función tiende a limitarse al conocimiento de los instrumentos rectores propiamente dichos, o, por lo menos, de los más típicos. En la tradición anglosajona, desde Blackstone hasta Austin, se trata de concebir conceptualmente y sistematizar las costumbres de la tierra; en la tradición continental, quizás desde Bologna, pero ciertamente, desde Pothier, se intenta ordenar, clasificar y sistematizar las leyes. El derecho —sea ello lo que fuere— sólo consigue guardar su prestigio en sociedades paulatinamente desacralizadas y racionalizadas —como las que ingresan en la Revolución industrial y en la formación de Estados burocráticos modernos— en cuanto aparece con los ropajes de una ciencia. Y ya en el siglo xix, ciencia es conocimiento de hechos, sistematización de datos, formulación de generalizaciones legales. Lo más apartado de una retórica, que se desvanece como disciplina académica, para convertirse en un arsenal de recursos estilísticos. Pero así como el derecho, en cuanto previsión y predicción de las cosas humanas y divinas, contaba con su técnica adecuada, la retórica, mediante la cual se daba conveniente uso a normas y costumbres, el derecho como objeto de un conocimiento científico, se ve sujeto a otras exigencias: necesitamos de conceptos, definiciones, criterios clasificatorios, categorías generales, criterios sistemáticos, principios lógicos. Sólo a través de estos recursos intelectuales el derecho puede aparecer, literalmente, como objeto de conocimiento, y por ende, como tema de enunciados verdaderos. El derecho usado podía ser útil o inútil; el derecho, tema de una ciencia, necesita de formas de manifestación, de un discurso referencial apto y de criterios, explícitos de verdad. Quizás pueda decirse que necesita de una teoría y ésta, naturalmente, de una lógica. Si el derecho es objeto de una ciencia, tiene que desarrollar —y así se cumple efectivamente en el siglo xix— una teoría general.

Sucede que en la ideología científicista o racional propia de la Edad Moderna, nos parece impensable usar de un objeto —recurrir a las cosas— al margen de un previo contacto teórico con ellas. No podríamos usar del derecho, si no supiéramos cómo es el derecho. Para usar del derecho, al jurisconsulto romano, supongo, le bastaba tener criterios prudentes de acción, esto es: debía prever las consecuencias de sus actos. Para usar del

derecho, hoy, debemos previamente saber cómo es, qué es el derecho al que nos sometemos o al que recurrimos. Esta creencia impone nuevas obligaciones.

3. La estructura de una ciencia

El discurso científico, aun el más simple, acarrea algunas consecuencias en la estructura del lenguaje utilizado para la transmisión de sus mensajes, aunque más no sea la introducción de un léxico *ad hoc*, de una terminología técnica, cuya función es, por un lado, contribuir a la economía y precisión de los mensajes, y por el otro, hacerlos lo suficientemente crípticos como para que el discurso científico se torne patrimonio de una élite especial. Más importante que los tecnicismos y las definiciones más o menos alambicadas de conceptos, es la construcción de un conjunto de categorías relativamente sistemáticas, con pretensión de completitud. Esto es: el material que será objeto del conocimiento científico es previamente determinado conforme a algún conjunto de categorías —cuyo origen generalmente proviene de una concepción precientífica anterior—, de las que se pretende que guarden entre sí una suficiente compatibilidad. El discurso científico, así, está sujeto, en última instancia, al control de alguna lógica: esto es, de reglas que determinan qué enunciados son aceptables recíprocamente y cuáles pueden derivarse coherentemente de los ya aceptados y que sirven de fundamento al sistema discursivo.

La ciencia es conocimiento discursivo sujeto a cánones lógicos. Sólo que, muchas veces, no está del todo en claro cuáles sean las lógicas efectivamente utilizadas en la construcción del sistema, y en qué medidas ellas pueden ser o limitadoras de las inferencias aceptables pragmáticas, o excesivamente latas como para permitir una extensión banal del discurso científico. Claro que, para el pensamiento clásico greco-romano, la ciencia es de por sí lógica, en cuanto discurso racional sujeto a cánones aceptados. Pero una *scientia*, como la jurisprudencia, la lógica que el jurisconsulto o el magistrado, o la parte, invoca, puede poco que tener que ver con la lógica de los filósofos, los matemáticos o los mismos lógicos. Y, sin embargo, hasta hoy, el prestigio de la lógica *per se*, como garantía de coherencia del discurso científico, es tan enorme que la invocación de ella es, en boca del jurista, un topos retórico. Véase al respecto el libro v de las *Institutiones oratorias* de Quintiliano. Pero, ¿de qué lógica se trata?

Cabe pensar que el jurista, en su trabajo práctico —en el litigio, en el escrito judicial— argumenta conforme a ciertos cánones lógico-retóricos que son considerados suficientemente eficaces en su medio. Frecuentemente recurre, como a una autoridad suficiente, a los dictámenes de la doctrina: es decir, a lo que la ciencia afirma como solución correcta —como la lógicamente consecuente, dadas ciertas normas y ciertas circunstancias típicas—.

La ciencia del derecho es un recurso al que se apela en cuanto autoridad, pero una autoridad revestida del centenario prestigio de la ciencia y de la teoría racional.

4. *Las lógicas de las proposiciones jurídicas decisorias*

Pues, ¿qué busca el jurista cuando, recurriendo a su ingenio, o a la autoridad doctrinaria, pretende imponer al magistrado una cierta solución de un caso? Obviamente, la solución que pretende sea admitida como definición legal (definición de un *status*), o como solución de un conflicto (sentencia contenciosa), debe tener el prestigio y fuerza de una norma válida de derecho.

Una solución, puede aceptarse, es la norma válida que establece cuáles son los deberes y derechos de las partes en conflicto, si limitamos la mira a los problemas litigiosos, al conflicto clásico de intereses, individual o público. El jurista, con su conocimiento y reconstrucción de conjuntos normativos, más su conocimiento de algún conjunto de circunstancias fácticas, pretende que se imponga como válida una cierta norma que instituye como obligatoria una prestación de algún tipo; o bien, que se derogue una norma que es invocada para constituir una obligación que considera perjudicial.

Pero, ¿qué quiere decir que una norma establece un cierto curso de acción, algún acto, como obligatorio? Aquí aparece la necesidad de explicitar, de algún modo, la lógica ínsita que se utiliza. A partir de Georg Von Wright, los juristas (y los moralistas) cuentan con un instrumental metódico que les permite poner alguna claridad en estos problemas. Algunos de los conceptos normativos elementales, corrientes en los lenguajes naturales, son sin embargo ambiguos y llevan, en ciertos casos, a paradojas. Uno de los axiomas (o teoremas) clásicos de Von Wright seguramente sería aceptado sin más: si una acción p , es obligatoria, entonces, la misma estará permitida. Se trata de una verdad de razón, como un momento de reflexión quizás nos lleve a aceptar. Se trata, con todo, de una fórmula lógica que, curiosamente, los juristas normalmente no explicitan, y que los filósofos suelen interpretar, conforme al modelo propuesto por Kant, con referencia a alguna modalidad natural: aquello que es naturalmente imposible, no es obligatorio, de donde la versión de que lo obligatorio debe ser posible. Pero es cosa clara que ningún ético aceptaría —sin incurrir en la falacia de Moore— equiparar una modalidad natural, alética, con una modalidad normativa o deóntica.

Sin embargo, cabe apuntar que, en algunas de las interpretaciones semánticas usuales de la expresión normativa, permitido p , se apunta a un hecho p , que es verdadero por lo menos en algún mundo posible; Pp , por añadidura, es una expresión que no concebimos fácilmente, pues no es

intuitivamente clara la distinción entre la simple permisión Pp , y la llamada permisión fuerte: $KPpPNp$. Y es claro, que la expresión $COpKPpPNp$ (esto es: $COpFp$, o lo que es lo mismo, $COpKNOpNVp$, es contradictoria).

Pero el axioma $COpPp$ es, como se sabe, equivalente a $APpPNp$, expresión cuya interpretación intuitiva también nos puede llevar a incertidumbre, toda vez que obviamente vale siempre y cuando aceptemos como base una cierta lógica bivalente.

La aceptación de distintos tipos de permisión, como cabe apreciar en las obras de Von Wright: *Deontic Logic* de 1951, *Norm and Action* de 1961 y *Deontic Logic and the General Theory of Action* de 1967, entre otros, es tema que no recibe respuesta clara y unívoca. Puesto que si aceptamos la distinción entre permisión fuerte y permisión débil, comienza la posibilidad de distinguir, como en la última obra indicada, un número elevado de sentidos de las modalidades deónticas. Y la noción de deber, que por el momento es sólo un término lógico, una modalidad, pierde acuidad, así como lo pierde en cuanto categoría material, tal como sucedía en el Kelsen neokantiano.

¿Y qué decir de las leyes de distribución? ¿Se distribuye la permisión débil con respecto a la disyuntiva: $EPApq APpPq$, así como la obligación con respecto a la conjunción $EOKpq KOpOq$? Estas reglas, obviamente son necesarias para las maniobras lógicas de una deducción relativamente simple, pero no se atienen siempre al curso de nuestras intuiciones tambaleantes.

En otros términos: en las muchas, muchísimas, lógicas normativas con que actualmente contamos, y que hacen tanto crédito al ingenio de lógicos y filósofos, todo refinamiento en la construcción del sistema formal, involucra un incremento en dificultades teóricas que quedan necesariamente sin respuesta, pues las clásicas paradojas de toda lógica algo compleja reaparecen en estas lógicas modales; a lo que se agrega la dificultad, o acaso imposibilidad, de encontrar, para muchas de ellas, interpretaciones o modelos suficientemente intuitivos.

5. La función crítica de la lógica

Quizá la lógica —digo: las lógicas— cumplan una función muy reducida en la efectiva actividad práctica del jurista, aunque éste no cese de invocarla como criterio de racionalidad suficiente. Más bien, se ha afirmado, la lógica aparece como un instrumental altamente refinado que permite un análisis y, por ende, una crítica de los instrumentos conceptuales de que se ha valido el jurista desde hace siglos, y, que por lo común, utiliza ateniéndose a una tradición puramente verbal.

En ese sentido, la lógica es un *organum* de la ciencia, pero no de la ciencia como *prudentia* y predicción del jurista práctico, sino de la *Wissen-*

schaft que se ocupa del objeto jurídico y cuyos enunciados pretenden consistencia, objetividad, sistematización, verdad. En este respecto, la lógica es un *organum* propio de la actividad teórica y sólo en un sentido muy lato podría decirse que el jurista práctico recurre a ella en su labor cotidiana, en consultas, litigios, alegatos, recursos. La lógica a la que allí se recurre, es el repertorio más o menos corriente de topos y lugares comunes que, en una comunidad, tienen fuerza de convicción suficiente para imponer, razonablemente, una solución como la mejor. La lógica —las lógicas de los lógicos— son un aparato intelectual imponente cuya función primaria está dada en el análisis crítico de los productos de la ciencia, en los mecanismos del trabajo teórico. (Una salvedad importante, sin embargo: la necesidad de recurrir a mecanismos lógicos estrictos tan pronto se echa mano de algoritmos y computadoras en el trabajo jurídico.)

Claro que contar con aparatos analíticos suficientemente estrictos es propio del pensamiento y tendencia misma de la ciencia moderna, como tentativa de apoderarse de los objetos, de controlar el mundo, a través de marcos categoriales lógicamente, intelectualmente manejables. Ya no preveemos y predecimos qué debe hacerse, conforme a costumbres y leyes, pero sí podemos afirmar que tal acción —o clase de acciones— son las debidas, como consecuencia racional de ciertos principios, llamémosle leyes, normas directivas o cosa análoga.

II

6. Categorías formales y categorías materiales

Claro está que la jurisprudencia actual —por la que entendemos la que es directamente heredera de la dogmática del siglo XIX y que nosotros continuamos practicando— no puede contentarse con el desarrollo, sistemático, de puras categorías formales, como son las modalidades lógicas. Ciertamente que una ciencia, como la jurídica, requiere contar con un instrumental lógico confiable, y, por ende, los desarrollos de las modernas lógicas deónticas son bienvenidos. Pero la ciencia del derecho, un tanto paradójicamente, aspira, desde fines del siglo XIX, por lo menos, en forma temática, a ser no sólo una ciencia, como cuerpo de enunciados verdaderos lógicamente integrados, sino también a ser una ciencia empírica, esto es, un cuerpo de enunciados entre cuyos criterios de verdad algunos requieren una confrontación con algún tipo de experiencia. Ya la Escuela Histórica, por cierto, al invocar, como criterio último de validación de las normas, la costumbre o los hábitos de un pueblo —por ambigua que fuera la noción de *Volksgeist*— había introducido una brecha en la ciencia puramente racional, anteriormente practicada como ciencia del derecho.

Pero si el derecho tiene una faceta empírica, es claro que necesitaremos contar con conceptos descriptivos, con categorías materiales. Y las nociones

más generales con que la jurisprudencia contaba, han sido, en ese sentido, especialmente oscuras. Pensemos, por caso, en el concepto de contrato. Por un lado, con ese término los juristas parecieran querer referirse a clases de fenómenos reales: un contrato es un papel firmado que tenemos ante la vista, un documento que los tribunales exigen que les presentemos, un acuerdo de voluntades como un dato real de la vida de ciertas personas. Pero, por el otro lado, la noción de contrato tiende a extenderse y hacerse tan lata que sus contenidos empíricos casi se desvanecen, convirtiéndose en una suerte de categoría universal. ¿Hay fenómeno acaso de la vida social que no haya sido interpretado como un contrato? El matrimonio es un contrato, la propiedad es un contrato, el Estado es un contrato, la comunidad de las naciones constituye un pacto. Esta categoría pasa así de ser un concepto relativamente descriptivo, y que podría quizás ser definido extensionalmente, a convertirse en una idea de la razón. Para Kant —cabe recordar— el contrato es un acto de la libertad, por la cual, se transfieren posibilidades propias. Pero la libertad, en Kant, no es un fenómeno empírico, sino, por definición misma, el objeto metafísico por antonomasia. En Hegel, el contrato es una objetivación de la voluntad, mediante el cual las voluntades subjetivas de otros tantos sujetos, superan la contradicción explícita de ser distintas, para aparecer como una voluntad unitaria. El contrato es definido pues, a través de las nociones de voluntad y de la exteriorización de esos datos metafísicos, como superación de una contradicción aparente al nivel subjetivo: el contrato como “unidad de voluntades distintas” (*Rechtsphilosophie*, §§ 72-73). Pero aun en estos pensadores, el contrato —término común si lo hay en el vocabulario de los juristas—, guarda una posición intermedia entre una pura categoría ética o metafísica, y una realidad fenoménica. Sirve para “realizar” voluntades (Kant), para “unificar” voluntades que así se fenomenalizan. Como dice Hegel, el contrato es así un “momento mediador” (*ein vermittelnd Moment*, § 76) entre las aparentes y contradictorias voluntades subjetivas, y la voluntad total que es el orden estatal.

Pero, sin recurrir a los filósofos, es notorio que, desde los jurisconsultos romanos, lo propio del contrato —defínaselo como sea— es ser un acto creador de obligaciones, y esta propiedad, el ser creador, por cierto lo distingue de los meros hechos, *facta*, dados y regidos por leyes inmutables de que, al parecer, se ocupan las ciencias físicas clásicas.

Tenemos así cómo los conceptos aparentemente materiales, como el de contrato, tienden, en manos de los juristas, a adquirir dimensiones no empíricas, cuando no a convertirse en categorías reguladoras del conocimiento mismo. Pues, al fin y al cabo, ¿no se pretende ganar conocimiento cuando se califica al matrimonio o al Estado como un contrato? Veamos ahora el proceso inverso.

7. *Deber y sanción*

Es una idea tradicional que el derecho, el llamado derecho objetivo, es un conjunto de deberes. Las normas son instrumentos conceptuales o lingüísticos que instituyen o explicitan deberes. Lo propio del derecho es establecer los deberes sociales dentro de una comunidad. Por cierto que también este punto de partida ha sido discutido: para muchos el derecho no es un conjunto de deberes. El deber no sería la noción primitiva, sino que el derecho constituiría un conjunto de facultades o derechos subjetivos.

Sea ello como fuere, lo cierto es que, lógicamente, la noción de deber fue formalizada, y, por lo tanto, analizada, recurriendo a la modalización O , cuya definición —como suele en lógica— resulta de las proposiciones en que contextualmente se la define. Así, afirmar el axioma $COpPp$, significa establecer una característica del operador en cuestión. Otras leyes lógicas importantes son aquellas que establecen las relaciones entre los llamados operadores modales fuertes, la prohibición, la obligación y la facultad. Un hecho o acto p , es obligatorio, siempre y cuando no sea ni prohibido ni facultativo. Esta división es exhaustiva, y, por ende, todo acto no vedado ni libre, es, en derecho, necesariamente obligatorio. Si el concepto no es entendido en forma absoluta —donde, claramente Op equivale a VNp y a $NPNp$ —, sino como obligación relativa, Op/q , surgen diversas posibilidades de dar algún sentido semántico a la noción lógica de "obligación". Claro que, en este respecto, poco sirven las nociones tradicionales de la jurisprudencia, donde sostener que obligación es un *vinculum iuris*, fuera de la metáfora, sólo sirve para establecer que la obligación es un nexo, una relación y no un concepto sustancial.

Por cierto que las definiciones lógicas modernas son útiles y han permitido aclarar qué deba entenderse por una lógica del deber; esto es, qué enunciados son formalmente hablando normas obligatorias, y qué consecuencias pueden lógicamente derivarse de enunciados en que aparece el operador O . Otro asunto —que aquí no se tocará— es cómo trasladar los resultados logrados en los lenguajes formales de la lógica, a los lenguajes naturales en que los juristas y los legos hablan de obligaciones.

Pero me interesa señalar aquí cómo esta noción formal, el modalizador O , también ha sido objeto de tentativas de definirlo por remisión a alguna suerte de dato empírico. Me refiero a las conocidas tesis de Ross Anderson, según las cuales, un hecho p , que es obligatorio, Op , implica tanto como sostener que es verdad (o posible) que si Np , entonces se producirá una sanción. Y las sanciones son clases de hechos sociales en que se manifiesta cierto acto de fuerza por parte de la comunidad o de un órgano. Claro que es posible —por ejemplo, en un estudio etnológico— definir por enumeración y descripción, esto es, extensionalmente, clases de actos que, en determinada comunidad, son comúnmente entendidos como sanciones. Ross

Anderson,¹ señala que "es característico de los sistemas normativos, seleccionar dentro de las alternativas de que disponen los agentes de un grupo social, algunas posibilidades como requeridas u obligatorias; otras como permitidas (pero no obligatorias); y otras como prohibidas; otras como indiferentes, etc. Desde el punto de vista de las ciencias del comportamiento, entre las primeras preguntas que surgen al examinar un sistema normativo efectivo (*actual*), encontramos la siguiente: '¿qué penalidades o sanciones utiliza el grupo social para imponer (*enforce*) sus normas?' " Esta relación, que Ross Anderson entiende como empíricamente dada, le permite sostener, en razón de esa "conexión íntima entre obligación", como arriba se indicó: un estado de hecho p es obligatorio, si la falsedad de p implica la sanción S ; p está prohibido, si p implica S , y p está permitido, "si es posible que p sea verdadero sin que la sanción S sea verdadera".

Se ha señalado, una y otra vez, criticando a Ross Anderson, que esta supuesta reducción de la lógica deóntica a la lógica alética, y por ende, la definición de la noción normativa de obligación a partir del concepto empírico de sanción, supone incurrir en la falacia naturalística. Por el otro lado, al hacer jugar en las definiciones, implicaciones materiales o estrictas, aparecen, como era de esperar, las clásicas paradojas de esa relación lógica, como lo señalara tempranamente Prior.

Pero me interesa destacar que esta tentativa de dar una definición empírica, por reducción de uno de los conceptos básicos en derecho, el de obligación, no cumple satisfactoriamente con las exigencias de un concepto material empírico. En efecto, en los textos mencionados de Ross Anderson es fácil advertir que se recurre —como el autor admite, pues sólo intenta reducir la lógica deóntica a la lógica modal alética— a modalidades tales como las de posibilidad o, quizás, a la de implicación estricta. Por ende, definir, por caso, Pp , diciendo que $M Kp NS$, no es un enunciado empíricamente confrontable, pues aludiría a la posibilidad de la verdad y falsedad de dos *states of affairs*.

Más aún, al analizar Ross Anderson las condiciones de una lógica normativa suficiente, que no incurra en la falacia de Moore, señala la necesidad de que $CMpPp$ no sea teorema de esa lógica; y en su propuesta de lógica deóntica reducida, tiene que introducir un importante axioma: MNS , esto es, puede no darse sanciones. Según Ross Anderson —en su primer trabajo— la introducción de este axioma (MNS) "en cualquier sistema normal alético... provee de una rica fuente de sistemas de lógica deóntica y facilita el estudio comparativo de los principios deónticos". Cree, también que se logra así "una simplificación de los sistemas deónticos", dando una explicación (*a rationale*) para los conceptos deónticos de obligatorio, permitido, etc. (*ibidem*, § II, *in fine*).

¹ Ross Anderson, "The Formal Analysis of Normative Systems", en N. Rescher (ed.), *The Logic of Decision and Action*, University of Pittsburgh Press, pp. 147 y ss.

8. *Ser y deber*

Es que la falacia naturalista suscita el mismo fantasma que los juristas rechazan, desde Kant, por lo menos, con sin igual energía: la de la confusión entre el ser y deber, entre lo real existente, y lo debido moralmente.

Claro está que la dicotomía ser/deber (*Sein/Sollen*), prohibida ontológicamente por Kant, y lógicamente por Hume, a veces es subrepticamente puesta en tela de juicio, como cuando se sostiene que ciertas normas —esto es enunciados deónticos— derivan de la naturaleza de la cosa. Pero, parece notorio, que la naturaleza de la cosa, tal como la entienden los juristas y la filosofía tradicional, no es un concepto extensional. Hace a la naturaleza de una cosa aquel conjunto de notas que necesariamente corresponde predicarle, y, por ende, que es imposible negarle. Pero necesidad, imposibilidad, son nociones modales y no empíricas.

A veces —sea dicho al pasar— se recurre, no a una supuesta naturaleza de la cosa, o a lo propio (en sentido aristotélico) como hacía Pothier, sino a la atribución de una finalidad. La cosa —como la acción penal— es definida teleológicamente; pero también el fin es, fuera de las enormes dificultades que tiene desde siempre el pensamiento teleológico, una noción con ribetes modales: es aquel estado de cosas que necesaria o posiblemente se producirá, dado un estado de cosas antecedente.

Intentemos ver cómo aparece, al nivel del lenguaje natural y sus estructuras superficiales, esta manida distinción entre ser y deber. Claro está que, en principio, no habría inconveniente en entender el verbo “deber” como un verbo transitivo, y por ende como núcleo de predicados empíricamente verificables. Si afirmo que “Ticio debió pagar”, queda en claro que cabe atribuir a Ticio un hecho verificable. Pero, en otras formas, por ejemplo, en presente del indicativo: “Ticio debe el precio”, no sabemos muy bien a qué clase de datos referirnos para encontrar la verificación o falsificación del enunciado. Es aquí donde aparecería la distinción entre enunciados modales, intencionales, no susceptibles de plena confirmación por recurso a datos empíricos, y los llamados enunciados empíricos, como sería el que afirma la misma acción de Ticio en el pasado.

La idea —que ha desarrollado Hadlich y quien esto escribe— es que la noción de “deber”, en el lenguaje natural, no es un sin sentido, como pretendió Alf Ross otrora, sino un rasgo lingüístico que remite a una estructura profunda, o estructura de sentido más compleja. Decir que “Ticio debe el precio”, es apuntar a una oración imbricada reducida: “Ticio paga el precio”, regida por una oración principal donde la frase verbal afirma, del sujeto Ticio, que éste “debe” algo, a saber: pagar el precio. Por cierto, que, para una interpretación semántica adecuada, habría que poner en juego otras modificaciones gramaticales necesarias, que establezcan órdenes temporales entre oración principal y oración imbricada, una suerte de *consecutio temporum* esencial para comprender el sentido de un enunciado

normativo. "Ticio debe algo", siempre que ese algo sea "el pagar Ticio el precio" después, en lo futuro.

Pero si esto es así, el deber —el *Sollen* kantiano o kelseniano— no constituiría una categoría trascendental, como Kelsen pretende, sino un término indicador de ciertos rasgos semánticos: obliga a establecer órdenes temporales entre hechos enunciados. Lo importante sería, además, que ese rasgo —el verbo "debe" o los otros giros que se utilicen, entre los cuales, muy característicamente, la forma futura de los verbos— es requerido contextualmente en ciertas situaciones pragmáticas.

Alf Ross (en *Directives and Norms*, 1968) se ha ocupado en discutir la conveniencia de aceptar una distinción entre un discurso teórico, puramente enunciativo, y un discurso práctico o directivo. Esta preocupación, en Ross, seguramente tiene su paralelo en la agria discrepancia que Kelsen mantiene con el pensamiento kantiano referente a la razón práctica. Si bien —señala Ross— que la distinción tiene raíces clásicas, en cuanto desde temprano se advirtió que no todas las expresiones gramaticales complejas son susceptibles de tener un valor de verdad, ya en Kant aparecen imperativos "que expresan principios morales con validez absoluta, categórica, imperativos que no son ni subjetivos, ni arbitrarios, sino que provienen *a priori* de la razón práctica del hombre, siendo aprehendidos con auto-evidencia por la intuición racional". Esta paradoja —imperativos que son verdaderos necesariamente— se mantiene, cree Ross, en la distinción propia de la filosofía analítica entre lenguaje descriptivo y prescriptivo, o de la filosofía jurídica, entre *Seinsurteile* y *Sollensurteile*. Pero, afirma nuestro autor, "no se decide, sin embargo, cuál sea el tema de esta distinción, y cuál su fundamento". No se trata, por de pronto, de una distinción entre fenómenos gramaticales; se trataría de una distinción entre los significados, de una distinción semántica. Pero, aun autores que se inclinan por esta explicación, terminan señalando que la distinción no es sintáctica (gramatical), ni puramente semántica (significativa), sino que deriva de la función que la expresión cumpla en el acto lingüístico. Ross considera (§ 17) que el acto elocucionario, donde una expresión aparece con función directiva (como norma) se da cuando, en la comunicación, se lo adelanta (*advance*) en circunstancias tales que sea, más o menos, probable, que pueda efectivamente influir sobre la conducta del receptor, de acuerdo con la idea de la acción que formula la directiva. Y ello hace de una directiva una norma, sólo cuando entre el enunciado directivo y los hechos sociales se da alguna suerte de correspondencia especial, a saber: "en la mayoría de los casos el modelo de comportamiento presentado en la directiva es seguido por los miembros de la sociedad". (*Ibid.*, § 21.)

9. Los viejos dualismos y sus nuevos avatares

Esta definición de norma remite, parece evidente, a la noción que tanto Kelsen como Ross han tratado de definir como eficacia o vigencia. Se trataría de un concepto empírico: la eficacia de una norma alude a una cierta situación social. De ahí su reconocida vaguedad —cómo medirla, cómo falsificarla—, y los problemas que ha suscitado, por ejemplo, en la teoría kelseniana.

Ross, conforme a sus escritos anteriores y también en "Imperatives and Norms", tiende a disolver la noción en un supuesto fenómeno psicológico: la eficacia de la norma, su efecto obligatorio (*binding: vinculum*), "se encuentra en las experiencias mentales y reacciones del agente mismo o de un espectador". Se trataría de un *special propting* o *impulse*, de una *peculiar experience of being bound*. Pero así como el *vinculum* de los romanos, el *Sollen* kantiano, *die Wille* hegeliano y de la dogmática alemana, tienden a convertirse en entelequias, esta *peculiar experience* es una pura invención: los psicólogos no conocen clases de actos como los que Ross cree identificar como criterio de existencia de una norma.

A la postre, estamos de vuelta en donde partimos. Dice Ross: "Esta experiencia peculiar de sentirse ligado se manifiesta verbalmente en palabras y frases deónticas." Lo cierto es que sólo la experiencia lingüística de "palabras y frases deónticas" nos permite suponer que existe esa "experiencia peculiar", en cuyo respecto Ross se apresura a sostener que "es un problema psicológico que no puede ser tratado aquí" y que, interinamente, será denominado "experiencia de validez" (*ibid.*, p. 86).

Es característico de un concepto ideológico el remitir, para su fundamentación, a experiencias peculiares, esto es, a experiencias en cuyo respecto no contamos con criterios de verificación o falsificación intersubjetivos aceptados.

La ciencia dogmática del derecho padece insuperablemente de esta, diría, sistemática ambigüedad semántica y gnoseológica de sus conceptos más generales: ello apunta a alguna radical falla en su estructura misma. Baste apuntar, al pasar y como meros ejemplos casi al azar: persona en derecho es, se insiste, el ser humano, pero a veces son personas entidades no humanas, y quizás no sea el ser humano propiamente dicho lo que denominamos persona jurídica; contrato es un acuerdo de voluntades, pero muy frecuentemente tendremos contrato aunque no exista voluntad alguna, ni acuerdo de ninguna especie; posesión es un hecho y un *affectio*, pero a veces la damos por existente, aunque ni hecho ni *affectio* se den; la acción penal es un comportamiento externo de un sujeto, pero a veces no hay manifestación de movimiento corporal perceptible, sino que la acción se reduce a la no manifestación de un acto, a una omisión; y así en otras cosas.

Se ha pretendido caracterizar estas extrañas situaciones que afectan a la ciencia jurídica como dualismos intrínsecos. Así, a Kelsen se le atribuye,

como mérito o demérito, haber intentado disolver esos dualismos metodológicamente inaceptables: derecho objetivo/derecho subjetivo, persona física/persona ideal, derecho público/derecho privado, derecho centralizado/Estado, etc. En otros casos se ha considerado que estos dualismos hacen a la estructura categorial misma de la ciencia del derecho, al modo como en el análisis trascendental de la ciencia física newtoniana Kant habría descubierto dualismos que debían ser superados dialécticamente. ¿Por qué no pensar, quizá, que en esta problemática, que tan difícil hace erigir una teoría general suficientemente general —valga la redundancia— aparecen, no sólo inconsecuencias lógico-sistemáticas, sino indicios de problemas ideológicos que, como es propio de los mismos, no se revelan en términos susceptibles de discusión y de esclarecimiento suficiente?

Los dualismos y oscuridades en las categorías más importantes de la ciencia del derecho disimulan discrepancias y conflictos ideológicos que, de ese modo, se mantienen latentes y activos como motivadores.

De ahí esa extraña ambigüedad de la ciencia jurídica contemporánea misma: a mitad de camino entre una ciencia racional suficientemente elaborada, sistemática y lógicamente, y una ciencia empírica con conceptos clasificatorios y categorías materiales unívocas. A mitad de camino entre el discurso científico objetivo y el discurso ideológico adoctrinador.

Si el derecho es tema de una ciencia, y la ciencia jurídica tiene las características que ahora advertimos, ¿cuál función corresponde a una teoría general del derecho?

III

10. *Discurso jurídico y conocimiento jurídico*

Jean Piaget, el eminente psicólogo, luego de pasar revista a los problemas epistemológicos de las ciencias exactas, físico-naturales, sociales y lingüísticas, se preguntaba: "¿cuál es el modo de conocimiento y cuáles son los procedimientos lógicos que caracterizan el derecho?"² Y señala Piaget, muy al pasar: "las disciplinas jurídicas constituyen un mundo aparte".

Este pronunciamiento es grave, pues indica, por parte de un psicólogo y epistemólogo, cómo parecen extravagantes frente a las prácticas de otras ciencias, las del jurista. Piaget considera el problema: por de pronto, el estudio del derecho está dominado por el problema de normas, y por el de hechos y explicaciones causales, de suerte que el jurista científico tiene que habérselas más bien con "sistemas de obligaciones y atribuciones (imputaciones) y no con una relación funcional atinente a la categoría de ver-

² Jean Piaget, "Les deux problèmes principaux de l'épistémologie des sciences humaines", en J. Piaget comp., *Logique et connaissance scientifique-Encyclopedie de la Pléiade*, París, Gallimard.

dad". En cuanto sistema, concluye, debe aparecer un "conjunto de procedimientos lógicos", en sentido formal y genético. Tendríamos —continúa nuestro autor— un "sistema que se aproxima mucho al constructivismo lógico, desde un punto de vista formal, pero sin necesidad interna en cuanto a los contenidos": un sistema coherente, pero todo él dominado por la contingencia histórica. El contenido de una norma jurídica "puede ser un contenido cualquiera"; no tiene sentido preguntar en su respecto por la verdad o la falsedad, aunque entren en juego otros valores, como los económicos, por ejemplo, "codificados en forma de obligaciones y atribuciones".³

Por otro lado, a diferencia de un sistema lógico construido, tenemos como un dato a teorizar "las relaciones entre las normas jurídicas reconocidas en un grupo social y el funcionamiento de esta sociedad". Estas "normas reconocidas" interesarían a la sociología jurídica, la cual se despreocupa de la "validez" sistemática de las mismas, para quedarse en las mismas como "hechos normativos". Estos curiosos hechos normativos —el hecho de que ciertas normas sean reconocidas por un grupo social, no es un hecho "epistemológicamente mixto", sino que —apunta Piaget— se trata de un solo dato, la norma, vista desde dos puntos de mira distintos, el sujeto que la reconoce y al cual obliga, y el sujeto que desde fuera observa cómo otros sujetos se afanan por cumplir normas.

Ahora bien, estas propuestas del gran psicólogo incurren a mi ver en la suerte de eclecticismo a que los juristas estamos ya acostumbrados tan pronto encontramos, en cada recoveco del camino teórico, algunos de los dualismos a que hice referencia en el capítulo anterior. Pues al fin y al cabo, sostener que el jurista por un lado, al conocer, actúa como un lógico ocupado en construir un sistema, y, por el otro, como un sociólogo, interesado en verificar el hecho de que cierto grupo acata ciertas normas, es remitir nuevamente a la vieja distinción entre validez y vigencia, o si se quiere, recurriendo al vocabulario kantiano, entre *das Sein* y *das Sollen*. Cabe agregar que si bien los sociólogos admiten, como un elemento integrante de un sistema social cualquiera, ciertas normas o pautas existentes, por un lado esas nociones revisten una esencial vaguedad: por sistema normativo de una sociedad el sociólogo está dispuesto a aceptar desde formas habituales y convencionales de comportarse, como la moda o los usos de mesa, hasta principios de alcance moral, o normas escritas de derecho. Las formas de verificar estos hechos normativos no es idéntico, puesto que con respecto a una norma de derecho escrito, puede muy bien ser que se compruebe que figure inscrita en un registro oficial como parte del orden jurídico de la sociedad estudiada, comprobándose también que los grupos cuyo comportamiento pretende regir no la acatan; mientras que un uso social, por lo común, es simultáneamente verificado en los comportamientos habituales que lo establecen y mantienen.

³ *Ibid.*, p. 1116.

Además, pese a la buena voluntad con que Piaget se refiere a la sociología jurídica, como rama de la sociología, no es un secreto para nadie que se trata de una disciplina en cuyo respecto, desde Weber, por lo menos, no existe mayor unanimidad sobre el objeto temático. Weber, por cierto, tuvo también que efectuar la inevitable dicotomía entre la obligatoriedad de las normas, su *Geltung*, de su eficacia, su *Wirksamkeit*. Pero, como Kelsen ha tenido que reiterar una y otra vez, si bien el jurista no puede confundir *Geltung* con *Wirksamkeit*, tampoco puede mantener los conceptos aislados, pues de alguna suerte se condicionan recíprocamente cuando tratamos de un derecho positivo.

Por otra parte, la desconcertante distinción —por tradicional que sea— a que alude Piaget, deja en pie el problema teórico básico: ¿cuenta la ciencia jurídica, y el jurista, con dos conjuntos de categorías? ¿Cuenta con esquemas diferenciados según se ocupe lógicamente de las normas, o las observe como hechos normativos? Y, en definitiva, ¿cuáles son esos esquemas?

11. Esquemas cognoscitivos y estructura del discurso jurídico

Hay un dato real que importa subrayar: contamos con ciencia jurídica, como un hecho cultural indubitable. En ese discurso científico —objeto de producción, transmisión, crítica, reconstrucción y conservación— es donde seguramente encontraremos los indicios de los esquemas cognoscitivos que efectivamente utiliza el conocimiento jurídico. Su desarrollo y explicitación sería la tarea de la epistemología o metodología del derecho; su exposición con miras al trabajo científico efectivo, es la función, creo, de la teoría general del derecho.

Sucede, sin embargo, como es posible comprobar, recurriendo inclusive a técnicas empíricas de análisis de contenido, que rara vez la estructura categorial que el jurista utiliza en su labor teórica específica, coincide con los principios y propósitos metódicos que suele exponer. No es infrecuente el jurista que declara, en las primeras páginas de su obra, asumir las exigencias de un empirismo positivista, y declarar que procederá, por vía hipotético-deductiva, como un científico empírico, para luego proceder en forma similar al iusnaturalista tradicional. O al iusnaturalista que, sin dejar de citar a Santo Tomás y la voluntad divina, procede luego como el exegeta más apegado al texto de la ley, sin hacerse cargo siquiera de los difíciles problemas lógicos que la forma de pensar de la escolástica medieval asume al tratar, por caso, del derecho y la justicia. Tenemos, así, juristas declaradamente positivistas, que efectivamente son voceros de alguna revelación que pretenden divina; tenemos iusnaturalistas, que invocando en cada línea la autoridad de un texto revelado, o la voluntad de Dios, en realidad han hecho de pequeños legisladores contingentes, pequeños dioses demasiado humanos.

Si buscamos, en cambio, los esquemas básicos en la ciencia misma, como hecho cultural notorio, creo que no sería demasiado aventurado afirmar que las formas con que la información jurídica —cierta clase de mensajes normativos, axiológicos y declarativos, destinados a establecer y mantener formas de actuar típicas, e inhibir otras— se elabora, conserva y transmite, guarda algún paralelismo interesante con las formas en que esa información se articula. La afirmación, en principio, puede parecer banal: al fin y al cabo, si la ciencia jurídica es el fenómeno en que se hace efectivo un elemento esencial de un sistema social —ciertas pautas normativas importantes—, parece claro que la estructura del discurso científico guardará alguna analogía de estructura, con otros sistemas sociales. Por cierto que sería una exageración, de la cual no hay la menor prueba, afirmar que entre las formas que adquiere el discurso teórico de la jurisprudencia y las formas que adopten los sistemas en que esa información se mantenga y transmita —como ser las formas preceptivas literarias de los libros de derecho, las formas de la enseñanza institucionalizada del derecho— se dé un exacto isomorfismo. Ni siquiera hay prueba alguna de que, suponiendo al derecho, como elemento superestructural, un reflejo de estructuras básicas, como las económico-sociales, ese espejismo, en que, como metáfora, se complacen algunos expositores, implique correspondencias que permitan prever cuál será la información normativa, conocida la estructura de la base económica. Ello no es así, ni tampoco a la inversa.

Que el conjunto de ciertas pautas sociales sea visto como expresión de los derechos de ciertos individuos, o como la formulación de los deberes de otros, no es un mero capricho expresivo, aunque sepamos formalmente que es indiferente formular una norma como un enunciado de obligación o como un enunciado de facultad.

Que ciertas acciones sean vistas como imputables a una persona, y que otras sean consideradas como atribuibles al azar, al curso de la naturaleza, o a fuerzas psicológicas no controlables, tampoco es una distinción gratuita. En otros términos: las categorías clasificatorias y definitorias de la teoría jurídica provienen de distinciones cumplidas en otros planos y, además de consolidarlas y hacerlas explícitas, tienen como función convertirlas en legítimas.

Quizás esto no tenga nada de sorprendente: no hay clasificación inocente, en el sentido de que siempre las efectuamos con ciertos objetivos en mira. Pero las clasificaciones a las que recurrimos en las ciencias exactas o naturales responden muchas veces a estructuras psico-sociales tan arcaicas que no necesitamos explicitar sus consecuencias sociales observables. Que utilizemos corrientemente una lógica binaria, parece provenir de alguna característica lingüística; pero hoy somos maestros y esclavos de aparatos, como las computadoras, que funcionan sobre bases binarias. Que utilicemos el sistema numérico decimal, dicen, proviene de la estructura de la mano —argumento débil, pues los pueblos que no lo utilizan también tienen

diez dedos—; esa característica de nuestro sistema numérico afecta todos los intercambios comerciales, financieros, etc. Que dividamos al mundo animado en animal y vegetal hace que nos permitamos destruir, sin mayores remordimientos, los recursos vegetales, pues las plantas no sufren, mientras que el tratamiento de los animales está sometido en muchas culturas, y aun en la nuestra, a reglas rituales.

En las ciencias sociales, claro está, los conceptos descriptivos y clasificatorios no guardan esa ilusoria inocencia. ¿Quién se atrevería a hablar neutralmente de una función social, de una clase de estratificación, del poder? Igual nos sucede con los conceptos jurídicos más generales. Pero como éstos han sido englobados en una estructura lógico-sistemática —en una construcción racional—, a veces producen una retroalimentación que es importante atender.

12. *Sistema y situs materiae*

Desde un punto de vista lógico, claro está, el conjunto de normas que pueden integrar —esto es: que son válidas— el derecho de una comunidad, es rigurosamente infinito, como es fácil demostrarlo. Claro que gran cantidad de normas no son sino las consecuencias derivadas, de algún modo, de otras aceptadas previamente. Pero los juristas se suelen quejar, curiosamente, de la extremada abundancia de normas, como si el legislador contemporáneo se viera afectado de una dolencia de que no hubieran padecido épocas más lacónicas. Así, con alguna miopía teórica, se supone que un cierto “furor” legisferante llevaría a los órganos del Estado a dictar innúmeras normas, ante las cuales los ciudadanos, imposibilitados de conocerlas, se verían amenazados, en cuanto no pueden conocer de antemano las consecuencias de sus actos. Pero esta proliferación incesante de normas afecta también al jurista: éste no conoce leyes, en rigor. Sólo conocería principios generales, que le permitirían abrirse camino en la maraña legislativa con mayor facilidad y orientación que el lego. El jurista moderno, pues, es un ordenador de materiales dados. Pero, ¿de dónde extrae esos principios generales que le permitirían ordenar el infinito material normativo? En otros términos: ¿cuáles son los criterios de ordenación de normas?

La ordenación ha sido establecida tradicionalmente por la disciplina de los juristas, y, sobre todo, por las exigencias de la transmisión en la enseñanza académica.

El control de los mecanismos de transmisión —y de ordenación— constituye un factor social de grandísima importancia: conocer el derecho es no sólo una actividad prestigiosa, es además, un factor básico de poder. Los pontífices romanos, en la Roma primitiva, retenían ese conocimiento como un secreto: ellos eran a los que había que recurrir para saber qué correspondía hacer socialmente en cada caso. Eran, pues, parte necesaria en toda transacción social. Esa doctrina, o disciplina, secreta, aunque tuviera

originariamente el aspecto de un cuerpo de fórmulas mágico-religiosas, fue siempre un mecanismo de orientación. La doctrina sirve para conducir, como lo dice la etimología de la palabra misma. Y, para efectuarlo, estatuye y establece las clasificaciones y distinciones que una sociedad considera importantes para su sobrevivencia. Una doctrina, pues (la *lore* de los anglosajones, la *Lehre* de los alemanes) es un cuerpo de formulaciones que aluden a una dirección. Concretamente a la del surco que el arado traza en la tierra. Quien se desvía de esa línea —*lira* en latín— literalmente "de-lira", se extravía. La doctrina, pues, fija lo recto: *das Recht*, y los cambios de dirección: la norma. El derecho, como doctrina directiva de los comportamientos sociales, como orientación indicadora, que los romanos tomaron de sus originarias experiencias como poblaciones rurales, sirve para distinguir lo recto y normal. Ese comportamiento es el que corresponde: lo debido: *debere* es lo que ha de hacerse (*dehabere*); así se determina quién queda integrado y quién se desvía de un grupo social dado.

El poder de la doctrina, y, por ende, de las normas, se mantiene en la medida en que el grupo que conserva el poder, monopoliza el conocimiento de las mismas. El peligro de la proliferación de normas en los Estados burocráticos modernos, a que me refería anteriormente, está dado en cuanto ese monopolio de información afecta a la distribución del poder social mismo. El conocimiento del derecho tiende a convertirse en un secreto o arcano que una casta detenta como un privilegio; al perder el carácter religioso primitivo, el *ius/fas* de los romanos, el monopolio del conocimiento se mantiene en cuanto adquiere la forma de una especulación técnica. El lego no entiende el lenguaje del derecho, porque éste ha sido establecido para mantener restringida la posibilidad de comunicación. Y cuando la lectura y el derecho escrito se convierten en cosa de todos los días, los juristas señalan —como dice la Corte Suprema argentina— que hay que atenerse al sentido técnico de los textos legales, que no coincide necesariamente con su sentido literal común; o bien, que ese conocimiento sólo interesa en cuanto es sistemático. El jurista no conoce leyes, conoce los principios generales de la ley. ¿Es esto verdad?

La ciencia misma del derecho se ha convertido, contradictoriamente, en una instancia de racionalización de pautas sociales contingentes, por un lado, y en un repositorio de fórmulas enigmáticas, en las cuales el abogado se manejará más por su modo de razonar, más por la estructura de su pensamiento, que por su conocimiento concreto de las normas. Ese modo de razonar, esa estructura del pensamiento, es una aptitud objeto de un aprendizaje especializado. El estudio del derecho, entendiendo por tal el estudio académico de las ciencias jurídicas, es, en rigor, el entrenamiento en una modalidad de pensar que permite manejar, con habilidades adquiridas especiales, las pautas de un grupo.

Al adquirir la ciencia jurídica este papel y función —ajenos, por cierto, al propósito de puro conocimiento que los científicos suelen atribuirle—,

pasa que exigencias propias del discurso jurídico organizado se convierten en elementos que afectan o alteran o eliminan el material normativo derivado de las costumbres, o estatuido por el legislador.

Baste referirme a una curiosa técnica interpretativa, sobre la cual Savigny llamara la atención, a saber, la interpretación ateniéndose a la *sedes materiae*. La idea de la que Savigny parte, correctamente, es que no hay interpretación de normas aisladas, sino de normas en relación con conjuntos determinados de normas, de la misma suerte que no cabe entender una palabra al margen de algún contexto. La interpretación sistemática por la *sedes materiae* toma en cuenta, como un hecho que autoriza o impide considerar un enunciado normativo como premisa de la cual deducir otros enunciados, como elemento integrante del contexto sistemático dentro del cual se interpreta, la ubicación de la norma, su localización en el texto o redacción legal. Una norma no sólo guarda, en la medida en que se la supone válida, relaciones lógicas con las restantes normas válidas del sistema, sino que su sede, esto es, su relación específica con ciertas normas, autoriza o no a configurar subsistemas que determinan como posibles ciertas interpretaciones y excluyen otras. Pero la localización de la norma a la que se presta atención es la concreta ubicación que el legislador —un codificador, por ejemplo— ha dado a una norma en un cierto libro, título o capítulo de la ley. O bien —y ello merece ser destacado— esa ubicación que el teórico atribuye a una norma dentro de ciertos conjuntos, por ejemplo, los denominados “instituciones”. Si una norma es considerada como relativa al derecho de familia, no sería conveniente, quizás, interpretarla relacionándola con normas tomadas de la materia contractual. Determinar, por un fiat del legislador, o por una supuesta decisión teórica del jurista, la *sedes materiae* de una norma, implica tanto como restringir su sentido, que es contextual, a los que permiten las normas en cuya vecindad se la ubica. E implica, de manera más importante, crear divisiones dentro de un orden jurídico que se supone general y global; crear subsistemas cuyas consecuencias pueden ser, en buena lógica, muy distintas, según los criterios de clasificación.

Es éste un ejemplo de cómo una tarea aparentemente teórica —el clasificar una norma— tiene consecuencias prácticas: al limitar, la interpretación por la *sedes materiae*, las posibilidades deductivas implícitas en el sistema global, la información normativa se incrementa. Pero el recurso a la *sedes* significa que el jurista cuenta, para ubicar sus normas, con criterios clasificatorios aceptados, con alguna taxonomía válida.

No es novedad afirmar que, durante mucho tiempo —baste leer algunos de los textos canónicos de la enseñanza del derecho romano— la labor teórica de la jurisprudencia se reducía a la función clasificatoria. Y que aún muchos de los criterios clasificatorios aparentemente de origen exclusivamente teórico, siempre responden a razones prácticas expresas o implí-

citás: por ejemplo, la difícil clasificación de las normas en generales y particulares.

Pero clasificar ya es, de por sí, una tarea lógica: cuando el jurista clasifica —los contratos, los actos ilícitos, los delitos, los derechos reales, los actos de comercio, las sociedades, las formas de Estado y muchas otras cosas— está, por cierto, en actitud teórica. Sólo que los criterios clasificatorios, aunque satisfagan gruesamente ciertos criterios lógicos necesarios, no provienen de una necesidad puramente teórica, sino que siempre apuntan a consecuencias obtenibles o excluibles según sea la clasificación adoptada.

Buena parte de las categorías generales de que se ha ocupado tradicionalmente la teoría general del derecho —o sus fragmentos denominados teoría general de los contratos, teoría general del delito, etc.— son taxonómicas. ¿Cómo entender esa función de la clasificación y la construcción de las categorías usuales en el conocimiento jurídico? ¿Es posible reconstruir la génesis histórica e ideológica de algunos de esos principios generales, cuyo dominio haría del conocedor de derecho un jurista cabal?

IV

13. *Categorías abstractas, categorías concretas*

La filosofía del derecho, o su avatar positivista, la teoría general del derecho, ha solido ocuparse, en forma casi exclusiva, de unos cuantos conceptos generales —llamémosles "categorías"— derivadas de la terminología clasificatoria clásica de la jurisprudencia romana, en un caso, o de la jurisprudencia blackstoniana o austiniana, en el otro: se trata de nociones tales como "derecho subjetivo", "persona jurídica", "responsabilidad", "interpretación", "nulidad" y sus variantes y derivaciones. Sin duda, en algunos de sus cultores contemporáneos, epígonos casi todos —sean discípulos consecuentes u opositores recalcitrantes—, el repertorio de problemas deriva, sea de Austin, sea de Kelsen. Con el correr del tiempo, algunas de estas discusiones han perdido fundamento concreto y tienden a convertirse en puras discusiones verbales. En ellas, justamente, ha hecho gravemente mella el instrumental analítico poderoso de las lógicas contemporáneas.

Así, para poner un ejemplo, el concepto de deber jurídico u obligación, tomado del derecho romano, ha ido perdiendo interés práctico, al punto que en Kelsen, en Hart, en Ross, el concepto de obligación se ha esfumado para convertirse, sea en una mera ficción verbal —como afirmara ya en su época Bentham—, o en una construcción secundaria, innecesaria para la labor científica concreta, como en Kelsen. Ciertamente, como apunta Carrió (en "Sobre el concepto de deber jurídico"), que esta generalización ha efectuado un aporte valioso: frente a la disolución de nociones materiales, pero sumamente vagas de la noción de obligación (como las tomadas de

la moral o de algún derecho natural), se han ido perfilando, en el análisis, formas diferenciadas de un concepto, como el de obligación, anteriormente no distinguidas suficientemente. Y el crear nociones generalísimas, como las de acto ilícito y deber jurídico, permite, en alguna medida alcanzar un muñón de teoría general, que sea efectiva teoría metodológica de la ciencia jurídica; y no mantener el vacío teórico en que la jurisprudencia iusnaturalista se encontraba a mitades del siglo XIX, para "superar el inaceptable amontonamiento de informaciones inconexas en que consistía la llamada enciclopedia jurídica" (*op. cit.*, p. 26). Pero, por el otro lado, el afán de generalización —legítimo en la tentativa de establecer un objeto definido para la ciencia jurídica, en épocas en que se pensaba que la unidad gnoseológica de una ciencia quedaba determinada por la llamada unidad trascendental del objeto—, llevó, sin duda, a construir categorías tan universales y alambicadas, que su valor esclarecedor disminuye en razón inversa a la generalidad de la categoría. Se produce así, como recuerda Carrió, citando a Strawson, una suerte de "pérdida del equilibrio conceptual": "una suerte de ceguera selectiva que suprime grandes extensiones del campo de visión intelectual...; deformaciones conceptuales que derivan de una obsesión... que intenta presentar o explicar (todas las cosas) en término de su modelo preferido". ¿Es posible, acaso, explicar cuánta noción efectivamente el jurista utiliza, reduciéndola a la noción de norma primaria, imputación normativa y sanción, como en un kelseniano *à outrance*?

Carrió insiste, por ejemplo, en que la idea de Estado elaborada por la teoría general clásica queda chica frente a la extensión inmensa que las actividades estatales han ido cobrando en los más variados aspectos, desde los económicos hasta los que atañen a la vida privada de los súbditos. Por consiguiente, el intento de elaborar una exclusiva noción de deber jurídico, como categoría importante del pensamiento jurídico, deriva de "una idea obsesiva de distinguir el derecho de otros órdenes sociales" normativos, asignándole "un papel deslumbrante a expensas de otras nociones dignas de atención". La noción propugnada de "deber jurídico", parte de un modelo de "sistema jurídico (como) un tipo de organización social permitida: el Estado gendarme que con técnicas limitadas perseguía finalidades también limitadas": el Estado como conjunto de órganos sancionadores. (*ibid.*, p. 51). De ahí que continúe, como una reminiscencia arcaica, la idea de que "la función primordial del derecho es crear deberes" (*ibid.*, p. 50), o, para la otra vertiente, que incurre en iguales distorsiones, "instituir derechos". Baste pensar en la planificación económica "persuasiva", en la actividad pública referente a seguridad social, al control de la comunicación de masas, etc., para advertir hasta qué punto hacen aguas las categorías tradicionales de la teoría general del derecho.

14. *Ciencia unitaria social y conocimiento concreto*

Claro está que, en ese respecto, el intento de elaborar categorías generalísimas y de distinguir claramente los dominios objetivos estudiados, debe ser entendida en el contexto del movimiento, característico del positivismo del siglo XIX, que culmina antes de la segunda Guerra Mundial, de lograr una ciencia unitaria, en cuanto el conocimiento todo se unifica, no por confusión de todos los objetos en una suerte de objeto básico al que cabe reducirlos, sino por la unidad de métodos, recursos lógicos y estructuras sistemáticas. Pero, en las ciencias sociales, y, en especial, en la ciencia jurídica, ese ideal de unificación queda destrozado por la virtual inexistencia de una sociología jurídica suficientemente elaborada, y la tenaz distinción que los juristas continúan manteniendo entre normas válidas, y vigencia o eficacia de algunas de esas normas válidas. La introducción reciente de lógicas normativas especiales —y sus variedades— ha hecho aún mayor la diferenciación con el modelo típico de ciencia presentado: el de una ciencia empírica cuyas hipótesis son susceptibles de verificación o falsificación por confrontación con alguna experiencia.

Por el otro lado, las ciencias jurídicas particulares, en nuestros días, se mueven, con gran ambigüedad, en diversos planos o niveles de cientificidad. Baste recorrer libros recientes —comentarios a nuevos códigos, por ejemplo, como los que en Brasil se están publicando con respecto a la legislación procesal, o, en la Argentina, con las leyes modificatorias del Código Civil— para advertir que el modelo de ciencia —el paradigma de ciencia, como diría Kuhn— es arcaico y significa un retroceso: se trata de comentarios, con acumulación de erudición, no compatibilizada, de artículo tras artículo. Frente a ello, tenemos tentativas de mantener otro nivel teórico, otro paradigma científico, en los escritos sobre teoría general del delito, o sobre el acto administrativo, para mencionar dos ejemplos, donde muchas veces cabe preguntar cuál es la relación del edificio teórico propuesto —la teoría finalista de la acción, por caso—, y el material normativo que justamente esa teoría tendría que exponer sistemáticamente, extrayendo sus consecuencias compatibles y excluyendo las contradictorias.

La ciencia actual del derecho se mueve en el dilema de una casuística pedestre, o de una especulación tan abstracta que ni el lego ni el especialista saben muy bien de qué se trata.

Junto a ello tenemos, en el *no man's land* del conocimiento dogmático, una serie de conceptos que los juristas utilizan al azar de sus exigencias prácticas; los denominados *standards* jurídicos, no sólo el clásico "buen padre de familia", sino los más actuales y graves: "orden público", "interés nacional", "seguridad pública", "protección del consumidor", "defensa de las industrias nacionales", "cultura nacional", "ser nacional", términos todos ellos, cuya extremada vaguedad semántica, los hace sumamente aptos para ser utilizados para fines contrapuestos.

Ahora bien: una ciencia, si bien tiene usos que no pueden ser extraídos de su estructura teórica o de su repertorio de categorías, no es un producto cultural tan adiáforo que sea susceptible de ser utilizado para cualquier fin. La ciencia del derecho, sin embargo, desde el dictamen de Kirchmann, nunca ha conseguido levantar el estigma de su oportunismo y, por ende, de sus deficiencias como teoría.

15. *Producción y destrucción de normas*

Una ilusión ya se ha desvanecido: la ciencia del derecho —o mejor: las ciencias del derecho— mal pueden ocuparse de un objeto, el derecho o la justicia, que ya se encuentre dado y concluido. Aun ciertas formas de iusnaturalismo excesivamente tradicionales, han tenido que admitir que el fenómeno es cambiante, que no se trata de una sustancia eterna, cuyas características esenciales o propias quepa determinar de una vez por todas. También el iusnaturalismo tiene que hacerse cargo de los problemas que la más precisa metodología contemporánea establece. Un sistema propuesto de normas de derecho natural, ¿es también un sistema consistente, completo, etc.? ¿Cómo acreditar esas características que hacen a la posibilidad de su invocación como pautas efectivamente rectoras?

El derecho, más que un objeto estático, aparece como un proceso social cuya evolución o involución tienen que ser empíricamente —históricamente— perseguidas. De ahí el énfasis que la teoría del derecho pone, desde hace tiempo, en fenómenos esencialmente dinámicos, como los de interpretación y aplicación, con sus distinciones derivadas de otras características sociales (como la estratificación social). En especial: el fenómeno de la producción y destrucción (o eliminación) de las normas de un sistema es problema que ha pasado a convertirse en el centro del interés teórico. En ciertas ramas del derecho, obviamente, la cuestión era tan llamativa que no podía menos que atenderse primariamente a ella: pienso en el derecho internacional, cuyas pautas cambian en mérito a trastornos en el juego de poder de las potencias, antes de que los propios juristas puedan tomar conciencia de la problemática (piénsese en la dificultad que tienen los internacionalistas para dar su parte, en el juego normativo internacional, a las grandes compañías internacionales). Pienso en los problemas económicos, internos e internacionales, a los cuales las pautas del derecho comercial, con resabios aún medievales, no son simplemente aplicables: ¿cómo entender una carta de crédito documentado, una operación de *swap* bancario? Pienso en el derecho del trabajo, con fenómenos como los convenios colectivos, la seguridad social, los conflictos y las huelgas.

Es fácil sostener, como en el marxismo, que las normas son expresión, reflejo, de una infraestructura productiva. Y es fácil, porque evidentemente, alguna relación importante tiene que darse entre el sistema normativo jurí-

dico de una sociedad y las formas en que la sociedad se adapta económicamente a su circunstancia socio-física. Es fácil sostener, como lo indicaba Kelsen, que el derecho es, en rigor, un proceso de producción de normas. Lo que el realismo escandinavo y norteamericano había apuntado —el factor de creación personal que el juez introducía al dictar una sentencia—, pudo generalizarse y toda norma ser vista, en definitiva, como el resultado de una creación (como se solía decir hace una década). Esto es: las normas son también producto de una elaboración socialmente organizada, son el resultado de procesos de producción. El conjunto de las normas aparecía así, como Kelsen señalara con una metáfora que para su momento era interesante, aunque inexacta, un "sistema dinámico". Y, más importante, una norma sólo era norma, en rigor, en tanto "norma válida"; pero el criterio fundamental de validez residía en ser la norma el producto reconocido de un procedimiento de elaboración admitido. No sólo en la sentencia judicial, ni en el contrato privado, ni siquiera en la ley dictada por el parlamento, era donde correspondía visualizar el momento material de producción de una pauta normativa, anteriormente inexistente; sino que la propia Constitución del Estado, el régimen interno de la familia, y las reglas de la costumbre internacional, tenían que ser pensadas como momentos en una labor colectiva incesante: la de producción de normas, de directivas mediante las cuales ciertos individuos tratan de provocar o inhibir ciertas conductas en otros individuos; de reglas mediante las cuales ciertos grupos definen su situación frente a otros grupos, para dominarlos, orientarlos, controlarlos o subyugarlos. La producción de normas no es, a la postre, sino la expresión material de cómo el poder social se despliega durante la existencia de una sociedad, entendiendo por poder social, muy clásicamente y como quería Max Weber, la posibilidad de determinar suficiente y necesariamente el comportamiento del otro.

El derecho, como conjunto de las reglas que definen la distribución del poder en una sociedad, no es, por ende, un objeto dado; sólo puede efectuarse en él una suerte de corte anatómico para observar y describir un estado momentáneo. Esta descripción provisional requiere de criterios categoriales de clasificación de los datos, y de la posibilidad de ordenarlos, de sistematizarlos, para que la información no aparezca como una rapsodia inconexa, como decía Kant, sino como un conjunto ordenado.

Si bien el proceso de creación y producción de normas puede ser excesivamente complejo, como lo demuestra la imprecisión de la teoría tradicional de las fuentes del derecho (teoría donde otra vez reaparece el dualismo entre realidad, *Sein*, y deber, *Sollen*, bajo el nombre de fuentes formales y materiales), quizás tenga un mayor interés teórico el problema de la destrucción o eliminación de normas. Adviértase que aun en los textos canónicos de Kelsen, donde se llamó la atención sobre el problema, la validez de una norma —esto es: su existencia como norma— implicaba atribuirle la característica de formar parte de un sistema u orden positivo, pero tam-

bién el haber verificado que no había sido excluida del mismo, mediante una derogación o anulación. La regla de reconocimiento de Hart, si bien se dirige a investigar más bien si el órgano creador ha cumplido el acto de su competencia mediante el cual una norma ingresa al orden jurídico reconocido, no excluye que los actos del soberano sean también actos de derogación. Para investigar la validez, pues, es menester contar con reglas de admisión y con reglas de rechazo, como proponen Alchourrón y Bulygin. (Cf. *Normative Systems*).

Pero, ¿qué es una regla de rechazo? Ya vimos, al referirnos a la teoría de Ross Anderson, que es necesario contar con axiomas, por decir así, negativos: no es teorema un enunciado que afirme que lo posible es debido. Kelsen, como es sabido, estudió el tema de la derogación (llámesele anulación, revocación, rescisión o como se quiera), indicando una característica antes no apuntada por él de las normas jurídicas: "el derogar, junto al ordenar, el permitir y el facultar, constituye una función específica de la norma; se da derogación cuando la validez de otra norma es rechazada. Pero no toda pérdida de validez constituye una derogación: la derogación es la eliminación de la validez de una norma válida por otra norma válida. La norma cuya función es derogatoria, no impone como obligatorio ni el cumplimiento de cierta conducta ni la omisión de cierta conducta. En rigor, una norma derogatoria no regula ni motiva conducta alguna, con lo cual, sorprendentemente, la función principal que Kelsen atribuye a las normas no se cumple con estas normas, cuya validez verificada es condición de la validez de toda otra norma. Se trata de normas tan especiales que, afirma Kelsen, "no pueden ser violadas" (en *On Derogation*).

Ahora bien: una norma que no puede ser violada —es decir, que no hay conducta que deje de cumplirla—, y, por otro lado, que no motiva conducta alguna, positiva o negativa —es decir, una norma que no hay conducta alguna que sirva para cumplirla—, o bien no es norma alguna, o es una norma puramente formal o tautológica. Sólo con respecto a las tautologías tiene sentido, en las formas corrientes de pensar, afirmar que son normas universalmente válidas, por cuanto acto alguno puede violarlas: toda acción, necesariamente, les da cumplimiento.

Pero es claro que una norma derogatoria no es una norma formal, como son las tautológicas. Kelsen apunta que se trata de normas que aparecen en ciertas circunstancias: cuando hay conflicto entre dos normas, o cuando no lo hay. Pero la norma derogatoria, "no prohíbe ninguna conducta definida, ni obliga a ninguna conducta definida". Más aún, se trata de normas que "no pueden expresarse, como otras normas, mediante un imperativo o un enunciado de deber, puesto que un imperativo o un enunciado deóntico puede expresar la idea de que cierta acción u omisión deba acaecer, pero no puede expresar la eliminación del deber (*ought*) establecido en otra norma" (*ibidem*). La norma derogatoria, concluye Kelsen, más bien "pone término a la validez temporal de otra norma".

Esto es: la norma derogatoria constituye un enunciado relativo al ámbito de validez temporal de otra norma. Por consiguiente, modifica el temor de un enunciado normativo ya tenido por válido. La norma que dice "declárese rescindido a partir del 30 de noviembre de 1977 el contrato firmado entre Ticio y Cayo el 1o. de enero de 1977", claro que no impone conducta alguna a Ticio y Cayo, pero impide que, luego del 30 de noviembre, alguien invoque el contrato de marras como norma válida, como norma integrante de un orden jurídico positivo.

Ahora bien, el ámbito temporal de las normas se expresa, en el enunciado normativo, mediante términos que delimitan fechas: el contrato dice que "surtirá efecto entre las partes a partir del 1o. de enero de 1977, hasta el 31 de diciembre de 1977". La rescisión —derogación— al 30 de noviembre deja sin efecto esa mención y, por ende, como bien ve Kelsen, sólo tiene sentido con referencia a la norma derogada. Se trata de una norma relativa al tenor de otra norma, si entendemos que la mención, de alguna suerte, del dominio temporal de validez es una regla de formación de las expresiones bien formadas de las normas que constituyen un orden jurídico positivo.

En ese sentido, la norma derogatoria no se refiere —ni para motivar, ni para obligar, prohibir o facultar— a la conducta de ningún sujeto; se refiere a otra norma, en cuyo respecto adquiere algún sentido: son enunciados que definen, en sentido estricto, el alcance de otras normas y, por ende, que han de ser tomadas en cuenta para poder establecer el contenido de un orden jurídico positivo.

Pero formas de derogación tan explícitas como la rescisión por escrito de un contrato escrito, o la derogación por ley de una ley de derecho escrito, son de comprensión más sencilla, que tipos de actos derogatorios más complejos. ¿Cómo entender la situación cuando un magistrado niega validez a una norma contractual, o aun legal, o aun consuetudinaria, afirmando que carece de validez —que se encuentra derogada— por ser contraria a la moral, o a las buenas costumbres? ¿Cabe pensar a la moral, o las buenas costumbres, en derecho, como especies de estas peculiares normas derogatorias?

Y, ¿qué pensar del desuso? O, en términos más amplios, pues abarca sectores mayores del sistema de pautas normativas de un orden social, ¿cómo interpretar la desaparición de una institución —la promesa de esponsales, el mayorazgo, la filiación adulterina, el adulterio como figura penal—; de conjuntos de instituciones entre sí relacionadas, como las concernientes a formas antiguas del transporte marítimo o del comercio de bienes rurales? ¿Y qué de los cambios de jurisprudencia de un tribunal? ¿O de revoluciones que simultáneamente constituyen recepción del sistema jurídico anterior y rechazo de partes del mismo? La revolución funciona, en términos teóricos, como convalidación y derogación, como acto productor y des-

structor de derecho, en cuanto un orden jurídico toma otra figura luego del acto revolucionario.

Pero, para llevar la paradoja al extremo, ¿cómo se destruye una norma, si la norma derogatoria, por especial que sea en sus características, tiene que darse como una norma válida? Es decir: tiene que producirse por las vías, procedimientos y los órganos que dictan normas válidas. Sólo que la norma derogatoria, válidamente creada, no es válida en el mismo sentido que las normas que se refieren al comportamiento de los súbditos y los órganos. Sería imposible una norma derogatoria autorreferente, claro está. ¿Pero no hay una suerte de circularidad en pensar que para verificar la validez de una norma material cualquiera es necesario comprobar si no ha sido afectada por una norma derogatoria también válida, esto es, por una norma que anule o modifique el ámbito temporal de validez de la primera, sin ser autorreferente y sin estar afectado, a su vez, en su validez, por otra norma derogatoria? ¿Acaso la derogación de una norma no puede quedar sin efecto, esto es, derogada, por el desuso, la moral, la revolución o el cambio de las valoraciones sociales? Acaso, ¿nunca tendremos, en derecho positivo, una norma absolutamente firme en su validez: una especie de cosa juzgada eternamente? Este problema es, de consuno, el de la teoría general del derecho y el de la filosofía del derecho: ¿por qué los juristas, manejándose con normas históricamente contingentes, aspiran a principios supratemporales, a normas inmutables, a normas necesarias?

XIX. EL ARGUMENTO DEL LENGUAJE PRIVADO (I) *

ENRIQUE VILLANUEVA

DESDE hace 21 años se discute con cierta obsesión la posibilidad o imposibilidad de un Lenguaje Privado.¹ La multiplicidad de temas que engloba la denominación "Argumento del Lenguaje Privado" ** —denominación que no disputaré— ha provocado reacciones extremas; unos quieren ver en el ALP un paradigma de argumento con resultados devastadores para las posiciones cartesianas en filosofía de la mente y metafísica de la persona² mientras que otros sólo ven una serie de afirmaciones confusas que de ninguna manera llegan a constituir un argumento; la disputa se extiende aun a lo que el supuesto argumento prueba. En esta primera parte me propongo presentar una línea de la disputa; en una segunda parte examinaré los desarrollos posteriores que llegan hasta nuestros días. La cantidad de aportaciones sobre el ALP es enorme³ y ello me obliga a ser selectivo tanto en temas como en autores.

1. La interpretación de A. J. Ayer

En 1954, en pleno fervor wittgensteiniano —las *Investigaciones filosóficas* habían aparecido en 1953— A. Ayer y R. Rhees se enfrascaron en abierta disputa sobre la posibilidad de un Lenguaje Privado. En un simposio sostenido en la Sociedad Aristotélica en Inglaterra, Ayer sostuvo que para un hombre como Robinson Crusoe era perfectamente posible tener y hablar

* *Crítica*, vol. VIII, núm. 20 y 21 (1975), pp. 73-79 y 22-30.

¹ La discusión sobre Lenguaje Privado la originó Wittgenstein. Casi todos los que escriben sobre este tema lo hacen a propósito de las afirmaciones de Wittgenstein. Sin embargo, esta forma de discusión acrecienta las dificultades. Por esta razón y porque el propósito de este ensayo es la historia filosófica y no la biografía filosófica he optado por usar la denominación "Argumento del Lenguaje Privado" como un sustituto parcial de lo que Wittgenstein dijo, quiso o debió decir. [Las citas hacen referencia a los autores y las obras señaladas en la bibliografía.]

** De aquí en adelante usaré ALP para "Argumento del Lenguaje Privado" y LP para "Lenguaje Privado".

² Varios autores han estudiado a filósofos específicos para probar esto. Así por ejemplo, Kenny [1] ha interpretado a Descartes como un sostenedor del LP. Lo mismo hace Hacker con Locke. La sospecha existe de que los filósofos cartesianos desde Descartes hasta Russell y Husserl suponen que la idea de un LP es coherente y ocupa un lugar primario en nuestra teoría del mundo y de las personas, de ahí la importancia que algunos confieren al ALP.

³ Cf. Saunders & Henze. La bibliografía que allí aparece sólo recoge lo publicado hasta 1967.

un Lenguaje Privado. No veía Ayer dificultad en introducir el vocabulario de ese lenguaje mediante definiciones ostensivas privadas.⁴

Ayer sostuvo que no había problema en que Crusoe inventara un lenguaje para sus sensaciones privadas —como seguramente inventó uno para la flora y la fauna de la isla— y sostuvo también que no había imposibilidad lógica en entender el lenguaje de Crusoe aun cuando sí podía haber dificultad técnica. Para Ayer la dificultad mayor consistía en verificar o revisar el uso privado que haría Crusoe con los signos que introducía y esto era una dificultad para el lenguaje público también.

No es claro cuál es el sentido de la tesis de Ayer. De acuerdo con una interpretación (J. J. Thomson) lo que dice Ayer es completamente irrelevante respecto a lo que quiere probar; de acuerdo con otra (Medlin) lo que dice Ayer sí es relevante pero sólo despeja una posible confusión en el ALP. No va en contra del ALP. Según J. J. Thomson, Ayer [1] piensa que refuta la tesis de que no puede haber un lenguaje que necesariamente sólo una persona comprende probando las siguientes cosas:

- 1) Que hay un lenguaje que de hecho no ha sido comprendido por nadie aparte del que lo habla.
- 2) Que los reportes de sensación no son ininteligibles para otros aparte del que los hace.

Pero las tesis 1) y 2) son irrelevantes para refutar aquella tesis. En cambio, según Medlin lo que Ayer piensa es que hay dos sentidos de privado, a saber:

Privado 1: Un lenguaje que usa una persona para referirse a sus experiencias privadas.

Privado 2: Sería un lenguaje en el que la expresión del que lo habla "podría conllevar indirectamente alguna información a los demás pero no significaría para ellos lo que significa para él".

La imposibilidad de Privado 2 sería una imposibilidad lógica.

La tesis de Ayer según Medlin es la que puede haber un LP que sea Privado 1 aun cuando no sea Privado 2; mientras que algunos piensan que si un lenguaje es Privado 1 entonces será Privado 2 porque Privado 1 implica Privado 2. En suma, según Medlin, Ayer va en contra de la tesis —excesiva— de que cualquier lenguaje que no es público tiene que ser un lenguaje necesariamente privado y por ello mismo un absurdo de lenguaje.

⁴La idea de la definición ostensiva privada se puede especificar como una especie de apuntar con los ojos de la mente a lo que no es compartible ni expresable, por ejemplo, a la cualidad dolorosa que cada uno siente y puede señalar para sí pero que no puede comunicar a los demás; éste es el objeto privado.

Contra la interpretación de J. J. Thomson se puede decir que las tesis 1) y 2) son relevantes en esta forma:

- 2) Sirve para romper la implicación que va de Privado 1 a Privado 2;
- 1) Construye un contraejemplo a la interpretación según la cual el informar de una sensación no es distinto del informar la expresión de esa sensación (ésta es la tesis que otros han expresado diciendo que entre una sensación y sus manifestaciones hay una relación que no es meramente contingente; la primera versión guarda un aire conductista que esta última parece evitar). A esto Ayer replica diciendo que sí hay algo más que la expresión (*Äusserungen*)⁵ de la sensación (o, según la otra forma, que la relación es por lo menos en parte contingente) y eso extra es lo que se busca expresar con Privado 1.

Es importante hacer notar dos cosas:

- i) Ayer no se compromete a la doctrina de los objetos privados, doctrina que muchos de los que usan el ALP creen que debe ser asumida por todo defensor del LP. Un tal defensor del ALP debe probar entonces que esta doctrina empírica de Ayer asume, de alguna manera, objetos privados.
- ii) Ayer va en contra de la doctrina del *Äusserungen* si esta doctrina pretende dar cuenta de todos los casos de autoadscripción. No toda autoadscripción es equivalente a la expresión natural de una sensación; hay algo empírico que es privado, y que no recoge *v. gr.* la interjección ¡Ay!

Hay que observar —como se verá después en el desarrollo de la polémica— que, según esta interpretación de Medlin, Ayer no va contra el ALP y antes bien su doctrina es perfectamente compatible con él.

Según Medlin, Ayer construye el argumento así: De acuerdo con el Argumento del Lenguaje Privado si Privado 1 se reduce a Privado 2 ni siquiera el usuario de Lenguaje Privado podrá verificar o revisar su uso de S. Contra esto Ayer replica:

Mi argumento es que puesto que todo proceso de comprobación debe finalizar en algún acto de reconocimiento, ningún proceso de comprobación puede establecer algo a menos que tomemos como válidos en sí mismos algunos actos de reconocimiento.⁶

⁵ La tesis del *Äusserungen* opone descripción a expresión. Según ella "me duele" no describe un dolor sino que lo expresa y en este sentido está más del lado de la conducta que del lenguaje. La tesis que algunos defensores del ALP defendieron es la de que los informes de sensación son expresiones y no descripciones y por ello carecen de valor de verdad.

⁶ Ayer [1], p. 277.

Esto es, Ayer dice que es arbitrario suponer que un enunciado Privado 2 no puede —por ser Privado 2— ser verificado o corroborado por otro enunciado Privado 2.

Dejando a un lado a quién le toca probar o refutar la implicación de Privado 1 a Privado 2, Ayer no la toca y se dedica a refutar la tesis 2) cuando lo que debe probar es que puede haber reidentificación cuando la sensación es totalmente privada, es decir, sin manifestaciones. Ayer ofrece un argumento muy pobre en favor de esto⁷ que no logra eliminar la extrema arbitrariedad en las putativas aplicaciones de *S* y por ello mismo no logra mostrar que *S* es un nombre privado.

Muy importante para el desarrollo posterior de la polémica fue el diagnóstico que hizo Ayer de por qué *S* no puede llegar a ser un nombre; pensó que había dos supuestos detrás de esa negativa, a saber:

- a) que para que una persona pueda darle significado a un signo es necesario que otras personas lo entiendan también⁸
- b) que es lógicamente imposible entender un signo a menos que uno pueda observar el objeto que designa o por lo menos observar alguna cosa con la que el objeto está naturalmente asociado.⁹

Ayer fundió, así, la teoría nominativa del significado con la teoría del significado como uso (compartido); esta heterodoxia fue la que descalificó sus esfuerzos a los ojos de los defensores del ALP.

Respecto a a) Ayer respondió que aun cuando la comprensión por los demás pueda ser psicológicamente relevante no hay nada absurdo o lógicamente contradictorio en suponer que puede haber significados que nadie aparte de su poseedor entiende. Esto concuerda con el ALP; lo que Ayer no dice es si es lógicamente coherente suponer significados que nadie aparte de su poseedor *pueda* entender. Más tarde reconocería su error al decir:

en cualquier lenguaje que permita referirse a individuos debe haber criterios de identidad que hagan posible que diferentes usuarios del lenguaje se refieran al mismo individuo. Esto no impediría que el lenguaje tuviera sectores privados pero significaría que mi idea de que esos sectores privados pudieran absorber a los sectores públicos no era sostenible.¹⁰

Por lo demás, la cita deja ver la conexión fáctica entre la defensa de un LP y el sostener un programa fenomenalista. En lo tocante a b) Ayer atribuyó al ALP la tesis nominativa del significado causando con ello gran confusión, pues de ahí en adelante se dio por sentado que la razón por la cual *S* no puede ser un nombre es porque otros no pueden observar lo que *S*

⁷ *Ibid.*, p. 56.

⁸ *Ibid.*, p. 55.

⁹ *Ibid.*, p. 55.

¹⁰ *Ibid.*, p. 277.

designa, y las observaciones de Crusoe mismo tampoco pueden ayudar según se vio antes. (Posteriormente veremos que Crusoe queda descalificado por la razón opuesta, a saber, por una tesis paralela a la tesis del *Aeusserungen* según la cual no es posible aceptar que él pueda auto-observar un dolor.) Ayer pensó que ésta era una demanda excesiva que precluía, por ejemplo, la significatividad de sentencias del pasado. Si se elimina esta demanda no hay dificultad en observar indirectamente y por lo tanto en entender el lenguaje privado de este Crusoe.

2. La versión de Strawson

Strawson introdujo la noción de "criterio"¹¹ dentro de la discusión del ALP en una forma tal que resultaba que el ALP implicaba un conductismo filosófico. Según Strawson lo que torna privado al lenguaje es el hecho de que la referencia de las palabras son sensaciones y éstas son algo privado; así, el lenguaje del que él se ocupa no es necesariamente privado. Según Strawson, hay una tesis fuerte y una débil: la tesis fuerte dice que ninguna palabra nombra sensaciones; la tesis débil dice que ciertas condiciones se deben satisfacer si se han de poder adscribir sensaciones a las personas que las tienen. Ahora bien, esta tesis débil se transforma en la tesis fuerte cuando se introduce la tesis de los criterios; es en ese momento cuando el horror a lo privado torna el ALP en algo excesivo e implausible. Veamos, según Strawson, la razón por la que no hay criterio de corrección para la aplicación de los nombres a las sensaciones es porque los defensores del ALP introducen escepticismo en el uso de la memoria. Al igual que Ayer, Strawson piensa que esta razón anularía a un lenguaje público también, *v. gr.*, un lenguaje de colores. Por otra parte, Strawson no ve dificultad en introducir un nombre privado: se introduce por inducción a partir de alguna característica recurrente en las sensaciones.

Strawson cree encontrar otro argumento contra el LP: si "me duele" no puede dudarse ni es una identificación mediante criterio, entonces será equivalente a un grito (sólo que se profiere en base a educación recibida). Luego "dolor" no es ni el nombre ni la descripción de una sensación. Sólo hay nombre o descripción donde hay identificación o reconocimiento y éstos sólo se dan donde hay criterio; puesto que no hay criterio en las autoadscripciones, "dolor" no es un nombre en esos casos; luego, no hay nombres privados. Así, según Strawson, para eliminar la posibilidad de los nombres privados y con ella la de un LP, se estipula que las autoads-

¹¹ La noción de "criterio" es una de las más controvertidas. (Cf. Kenny [3].) De acuerdo con ella "X es un criterio de Y" si X es evidencia no-inductiva de Y. Así, por ejemplo, se dice que el quejarse, revolverse, etc., son criterios de que la persona en cuestión tiene dolor.

cripciones no son nombres sino "expresiones" (*Äusserungen*) y se concluye que no hay nombres para las sensaciones. La tesis débil se ha transformado de esta manera en la tesis fuerte.

Para Strawson este exceso debe corregirse: sí hay nombres de sensaciones —este es un hecho empírico— y la condición de que los haya es que ellas se manifiestan en la conducta de las personas; reconocer la existencia de esta condición es muy diferente a decir que por ejemplo, el dolor sólo es la exclamación. Obviamente el dolor es algo más que la exclamación, pero sin la exclamación no podríamos identificarlo ni nombrarlo. El dolor tiene necesidad de criterios que residen en la conducta, pero es un error suplantarlo por sus criterios. Nuestro lenguaje de dolor, por ejemplo, requiere la existencia de criterios pues sin ellos no habría adscripción de dolor y no habría lenguaje de dolor; y es porque hay criterios de dolor que no se pueden introducir dudas filosóficas acerca de la experiencia de dolor de otras personas ni acerca del conocimiento que tenemos de esas experiencias. Esto es de acuerdo a Strawson lo que es legítimo concluir en el ALP. Strawson advierte: quien sostenga lo contrario, esto es, quien sostenga que de todas formas un LP es posible, no cae en el sin sentido o la ininteligibilidad sino sólo en afirmaciones vacuas y sin propósito. Esto debe bastar, cualquier otra demanda es exagerada y paranoica.

Es claro que Strawson no tomó en cuenta la privacidad filosófica que afecta el LP. Quizás pensó que ningún filósofo en su sano juicio asumiría tal tesis. Malcolm protestaría en seguida por esto. De todas formas, Strawson presentó una interpretación general y comprehensiva que alimentó la polémica.

La respuesta a Strawson y Ayer asumió dos formas: una esencialista y otra pragmática: los primeros en blandirlas fueron Malcolm y Rhees, respectivamente. En lo que sigue voy a ocuparme solamente de la respuesta "esencialista" o fuerte que culmina en Kenny.

3. La defensa de Malcolm

Los defensores del ALP pensaron que ésta era una confianzuda interpretación llena de sentido común y en cierta forma grosera. Malcolm se aprestó a responderla arguyendo que en el texto de las *Investigaciones* había un argumento serio, profundo y concluyente en contra de la posibilidad de un LP y que este argumento quitaba al cartesiano la posibilidad de expresar —aun para sí mismo— su teoría dualista. Malcolm recalcó que la concepción de un LP va más allá del caso de un Robinson Crusoe, pues un LP no lo entiende nadie más, pero lo que es más, nadie lo podría entender. Por esta razón tanto Ayer como Strawson cometen un grave error al pensar que un LP es un lenguaje que, de hecho, nadie, aparte del poseedor, entiende. Según Malcolm la idea de un LP es una idea extrema radicalmente absurda cuya gravedad ha venido escapando a los filósofos.

Los empiristas ingleses así como los cartesianos y todos aquellos que introducen la idea de construir o fundar el "mundo externo" o de justificar nuestras adscripciones mentales a otras mentes, los fenomenalistas como los teóricos de los datos sensibles y de la experiencia inmediata, asumen la premisa de que en mi propio caso, las adscripciones mentales son significativas y verdaderas pero resultan cuestionables en el caso de los demás; o por lo menos de que éstas nunca podrán ser tan evidentes como las autoadscripciones. La idea es pues la de que hay una primacía en las autoadscripciones, primacía que se manifiesta en el hecho epistemológico de que conozco, concibo, pienso o entiendo mis propios estados mentales aun cuando no entienda los de los demás. En este sentido uso un Lenguaje Privado para hablar de mis propios estados mentales, lenguaje que por su naturaleza privada los demás están precluidos de entender. Esta imposibilidad se especifica de esta manera: los demás no pueden entender lo que significa *S* por ejemplo, porque no pueden saber si designa algo; según esto, para ellos *S* es un mero ruido. Así pues, el lenguaje no es él mismo privado sino que se torna privado porque lo que le da sentido o inteligibilidad es filosóficamente privado. Este es otro de los errores de interpretación de Strawson, de acuerdo con Malcolm. El ALP no habla de sensaciones simplemente sino de sensaciones como las concibe el cartesiano, a saber, como objetos privados. Sólo cuando las sensaciones se conciben como objetos privados carece de sentido el nombrarlas. La estipulación cartesiana es entonces esta: *S* es un nombre privado en cuanto refiere a un objeto privado. De esta manera se enlazan la teoría nominativa del significado con la idea del objeto privado. La cuestión que se suscita entonces es esta: ¿en qué sentido se puede hablar de lenguaje o sentido si "sentido" ha sido absorbido por "objeto" en la situación privada?¹² Ahora bien, el juego con la idea del LP corre en esta forma: al cartesiano, por ejemplo, se le ofrece la idea de un LP como una idea que recoge lo que él considera esencial y le da forma: una vez que el cartesiano acepta esta idea el ALP procede a mostrar que la idea de un LP es una idea incoherente. A este argumento le llamó Malcolm el argumento interno observando que tiene la forma de la *reductio ad absurdum*. Según otro argumento —el argumento externo— es imposible adquirir los conceptos mentales privadamente para después aplicarlos a los demás porque la idea de una tal transferencia es vacua. Los puntos sobresalientes del argumento interno de Malcolm son los siguientes:

- i) Para que un signo se convierta en palabra se necesita que obedezca una regla.

¹² Cf. Geach, p. 4. Ginet [1] concede que pueda haber una referencia absolutamente privada pero en ese caso no habría un nombre común para ella y por lo tanto no habría lenguaje que la expresara. Rossi (*Didnoia*, 1963) dice que *S* no es un *flatus vocis* pero tampoco llega a ser lenguaje.

- ii) La regla debe ser independiente del signo.
- iii) El signo puede usarse correcta o incorrectamente según se siga o no la regla del mismo. Para decidir esto se puede apelar a los criterios de aplicación.¹³
- iv) En el LP el uso de S no permite distinguir entre el uso correcto y el incorrecto del mismo, prueba de ello es que lo que diga el "usuario" es lo que cuenta como correcto.
- v) No es posible hacer inducciones o apelar a la memoria para llegar a establecer que tiene sentido hablar de un uso correcto o incorrecto de "S".¹⁴
- vi) Todo es arbitrario en un LP.

Así, de acuerdo con Malcolm la idea misma de un Lenguaje Privado carece de sentido pues ni siquiera se puede hablar de palabras, reglas, aplicaciones, etcétera.

Inmediatamente se desató una enorme polémica acerca de las "reglas", "criterios", "memoria", "sin sentido", etc. El veredicto común fue que Malcolm construya el ALP en una forma débil pues o bien suponía lo que debía probarse o se concedía todo negándole al defensor del LP aquello a que tenía derecho.

De las publicaciones de Ayer y Strawson se desprendió una interpretación de Wittgenstein de acuerdo con la cual las *Investigaciones* preconizaban un conductismo tajante que negaba el hecho empírico de nuestra vida psicológica y del lenguaje que usamos para hablar de ella. La introducción de la idea de *criterio* sólo embozaba y daba apariencia de refinamiento a un crudo conductismo, de origen fiscalista. Así, las *Investigaciones* sólo daban expresión literaria al positivismo de los años 30 en filosofía de la mente. Dos divisas abanderaron los nuevos embates, contra la interpretación de Malcolm del ALP, por un lado, el rechazo del conductismo filosófico y por el otro, el rechazo de un argumento tan pretencioso como el ALP. La noción de "experiencia" estaba lejos de ser despreciable y argumentos como el ALP estaban lejos de ser argumentos válidos y de probar que no pudiera haber lenguajes privados. Las cosas eran menos tajantes y había lugar para muchas posiciones alternativas; no se podía decidir el asunto con arrogancia apriorística.

La siguiente etapa de la disputa asumió, así, las siguientes características: Por el lado wittgensteiniano

¹³ Malcolm le imputa a Strawson otra confusión más a propósito de la tesis del criterio. De acuerdo con ésta Strawson dice que el ALP confunde el criterio de *v.gr.* el dolor con el dolor mismo y cae así en conductismo. Esto no es así, dice Malcolm, dolor y criterio de dolor son cosas distintas, pero no habría dolor si no hubiera criterios del dolor. Esta es la razón por la que no puede haber dolor privado.

¹⁴ Las premisas iv) y v) suelen interpretarse como una mezcla de verificacionismo y escepticismo sobre la memoria.

- i) Acérrima defensa del apriorismo que declara sin sentido el LP.
- ii) Machaqueo y repetición en los textos de Wittgenstein a fin de defender las ideas de "regla", "criterio", etc.
- iii) Construcción y refinamiento adicional del argumento en contra del LP.

Por el lado del ataque al ALP

- i) Ataque al apriorismo y al esencialismo.
- ii) Ingenioso e ingenuo trabajo de buscar alternativas.
- iii) Deseo de introducir las experiencias en la filosofía de la mente.¹⁵
- iv) Intentos de argumentar en otras formas contra el dualista.¹⁶

4. *El simposio entre Castañeda, Chappell y Thomson*

H. N. Castañeda en un esforzado ensayo trató de ir a fondo en la discusión del ALP. Con similar pundonor al de los optimistas defensores del ALP que concluyen diciendo que la idea de un LP es un sin sentido, Castañeda sostuvo que la idea de un LP es perfectamente concebible y que el ALP es inválido. Para ello interpretó las afirmaciones de Malcolm en forma por demás directa. Castañeda pensó que si se intentaba una discusión seria de la idea de un LP debía determinarse el sentido en el que un LP es un lenguaje y el sentido en el que es privado. Como sobre esto no había claridad, Castañeda suplió la deficiencia proponiendo varios sentidos de privacidad y especificando la idea de lenguaje. Así propuso que se concibiera al LP como teniendo conectivas, cuantificadores, etc. Siguiendo a Malcolm, Castañeda pensó que la privacidad deriva de la idea de objeto privado, idea en la que discernió seis sentidos distintos. También distinguió siete postulados sobre la noción de dolor. Así armado pudo presentar ejemplos de LPs en ciertos de los sentidos de objeto y de lenguaje que formuló pero no en otros.

Castañeda advirtió la posibilidad de que la doctrina de que el verbo "sé o conozco" no se puede usar con sentido en autoadscripciones como "me duele" pudiera usarla algún wittgensteiniano para asentar que "dolor" no es un objeto privado que sólo uno puede conocer y que por ello mismo la cuestión de un lenguaje para tal objeto privado ya no surge.¹⁷

Por esta vía rápida ese defensor wittgensteiniano del ALP querría eliminar la posibilidad de que las sensaciones sean un caso de LP; de ser este el caso habría que buscar otro ejemplo. Resulta casi increíble que alguien

¹⁵ Muy importante a este respecto es el artículo de H. P. Grice, "The Causal Theory of Perception", en *Proceedings of the Aristotelian Society* (XXXV, 1961).

¹⁶ La influencia del pensamiento de Quine es la más sobresaliente entre estos intentos.

¹⁷ Castañeda [1], p. 140 y ss. Véanse posteriormente las tesis de Cook y Kenny. Con esto Castañeda salió al paso de lo que muchos wittgensteinianos afirmaban entonces.

pudiera presentar un argumento tan malo como ése en defensa del ALP. Sin embargo, hay casos.

Siguiendo a Malcolm, Castañeda piensa que una premisa crucial en una forma del ALP consiste en el cargo de que en un LP no puede haber comprobación independiente de que se está siguiendo o no la regla que rige el uso del signo S. Este cargo lo interpreta Castañeda como la imposibilidad de autocorrección.

Castañeda siguiendo la línea de Ayer no ve dificultad en que el putativo usuario del LP se autocorrija recurriendo para ello a otras experiencias de objetos privados, a otras palabras, a sus recuerdos, a las leyes que descubre entre esos objetos privados o en fin, a otras inducciones que puede hacer. Así, según Castañeda, puede haber ambos, error o equivocación sustancial, en el LP y corrección de la misma. El hecho de que otros no puedan corregir no demuestra que no puede haber corrección en el LP y si se recurre al escepticismo para decir que no hay certeza en esas correcciones, Castañeda (con Ayer) replica que lo mismo sucede con el lenguaje público. Por tanto, no sólo muestra Castañeda que la premisa crucial del ALP carece de evidencia o es implausible sino que la quiere probar falsa y con ello quiere demostrar que el ALP es inválido y que existen LPS. Esto en verdad es contestarles a los defensores del ALP en su propio terreno.

Los Cosimposistas de Castañeda, J. F. Thomson y V. Chappell, expresaron dudas acerca de la existencia de un ALP. Thomson dijo no entender la razón para afirmar la premisa —sumamente fuerte— de que nadie aparte del poseedor de las sensaciones puede entender el lenguaje que habla de ellas; debido a esto y a lo que consideró una pobre reconstrucción por Castañeda y otros del putativo ALP, Thomson expresó escepticismo en la existencia del ALP. Chappell fue más radical; junto con Thomson acusó a Castañeda de cometer una *ignoratio eleuchi* a lignorar el tipo de lenguaje que Malcolm y otros discuten, a saber, un lenguaje que nadie aparte de su putativo poseedor puede entender. Según Chappell, Castañeda da por sentado que ese lenguaje existe y pasa a construirlo y por ello se equivoca tan rotundamente pues lo que se discute es si dada la idea filosófica de la privacidad *podría* haber un lenguaje; en el ALP lo que se maneja es una idea vaga de lenguaje y el propósito del argumento es mostrar la vacuidad de la idea.

Exista o no un ALP, Chappell y Thomson objetan a Castañeda que el LP que él discute no es el que Malcolm y otros atacan. A esto replicó Castañeda con la irrelevante afirmación de que Malcolm no tiene derecho a estipular qué sea un LP. Chappell, sin embargo, no se contentó con querer mostrarle a Castañeda su *ignoratio* sino que quiso probar que si los términos del LP son privados, de nada sirve al putativo usuario del LP recurrir a los elementos "públicos" o privados que Castañeda menciona, pues ellos no le permitirán distinguir entre usos correctos o incorrectos y por lo tanto

no le sirven para probar que el dicho usuario pueda cometer errores al usar esas palabras privadas.

Para mostrar esto Chappell construyó un argumento cuya premisa crucial reza así:

en el caso del usuario de un signo o lenguaje privado no puede haber apelación a algo externo a la mente del sujeto... a algo "no subjetivo",¹⁸

y por tal razón el signo *S* no es un signo y el uso de *S* no es una actividad lingüística. Chappell se dedica luego a mostrar que uno por uno de los candidatos que Castañeda propone para probar que sí se puede introducir la distinción correcto-incorrecto fallan.

Sólo voy a examinar el argumento contra uno de los candidatos, a saber, el de que el putativo usuario del LP puede recurrir a otros objetos privados para decidir si ha aplicado *S* correctamente o no. ¿Cómo pueden esos objetos privados decir esto? ¿Cuáles objetos privados se usarían para ello? Sólo objetos privados presentes o pretéritos. Pero, ¿en qué sentido esos objetos pueden decidir que *S* se está usando correctamente? ¿Acaso es porque hay un escrutinio o examen más ceñido del "uso" de *S*? Aun concediendo que esto sea inteligible Chappell responde:

Pero eso sólo tiende a mi *convicción*; la cuestión es la de si estoy en lo *correcto*, esto es, la de si esta es la palabra que usé para objetos de este tipo en el pasado.¹⁹

Eliminando así el recurso a otros objetos privados queda eliminado el uso de recuerdos, impresiones, el de otras palabras y el de las generalizaciones inducidas a partir de esos objetos privados. Por último, el recurso a "conexiones lógicas" entre *S* y otros términos del lenguaje público haría que *S* perdiera su carácter privado y por ello también debe ser rechazado. En esta forma Chappell concluye que Castañeda fracasa en su intento de mostrar que puede haber lenguajes que sean privados filosóficamente.

En su contrarréplica Castañeda respondió —siguiendo en esto a Ayer— que, *contra* Chappell, las razones que sirven para eliminar el recurso a otros objetos públicos o privados sirven para probar que tampoco en el lenguaje público puede aplicarse la distinción correcto-incorrecto. Castañeda concluyó afirmando creer que había refutado el ALP aun cuando concediendo que puede haber cierto tipo de LPs. Esta conclusión por Castañeda dejó ver que se había llegado a un *impasse* (especialmente con Chappell). Más tarde volveremos sobre algunos de los temas tratados aquí.

La discusión del ALP en este simposio dejó asentada una forma de ver

¹⁸ Chappell, p. 162.

¹⁹ Chappell, p. 163.

el ALP, forma que ha proseguido hasta A. Kenny y cuyo desarrollo voy a perseguir en las páginas que siguen.

5. Las aclaraciones de J. W. Cook

J. W. Cook intervino en la disputa para aclarar la razón que explica ambos, la fuerte confusión de Castañeda y la perplejidad de Thomson. Esa razón yace en una concepción de la privacidad; el propósito de Cook fue exponer esa concepción y mostrar su carácter absurdo. Para ello formuló el siguiente argumento:

- P_1 Nadie puede sentir (experimentar, tener contacto inmediato con) las sensaciones de otra persona.
- P_2 La vía apropiada y necesaria para llegar a conocer la sensación que siente otra persona es la de sentir la sensación de esa persona.
- P_3 Quienquiera que tenga una sensación *sabe* que la tiene porque la siente y cualquier cosa que se puede saber que existe porque se la siente no se puede conocer (en el mismo sentido de "conocer") que exista de ninguna otra forma.
- C Nadie puede saber qué sensaciones tiene otra persona.²⁰

Según Cook, de la conclusión C se sigue que no se pueden enseñar los nombres de sensaciones a otras personas; presumiblemente también se sigue que ningún otro puede entender esos nombres porque para entenderlos se necesitaría conocer aquello a que se refieren y por lo tanto que el lenguaje de sensaciones es un LP. La idea de Cook es mostrar que esta concepción del conocimiento de sensaciones es ininteligible y no sólo elimina el caso de "los otros" como pretende el cartesiano sino que resulta fatal para el caso propio (para el uso solipsístico) y al hacerlo ver así quiere eliminar el motivo de la idea del LP, a saber, que hay objetos privados para los cuales puede haber un lenguaje. Una vez más es la idea del objeto privado la que ocupa el centro de la discusión. Cook piensa que hay dos errores en la interpretación de las sensaciones, a saber:

- i) Las sensaciones son privadas y por ello no hay nombres de sensaciones, en realidad, aunque aparentemente los haya.
- ii) Las sensaciones son privadas pero tienen nombres, luego, el lenguaje de sensaciones que tenemos es un ejemplo de Lenguaje Privado.

La primera i) es la interpretación de Strawson y Pitcher, la segunda ii) es la de Castañeda. i) es el precio que se paga por eliminar el LP, ii) es el

²⁰ Cook, pp. 289-296.

precio de reducir las sensaciones a objetos privados. Empero, según Cook, ambas i) y ii) están completamente equivocadas y esto es lo que muestra el argumento antes expuesto. Veamos:

De acuerdo con un cartesiano P_1 expresa una "imposibilidad lógica" pero de acuerdo con Cook no expresa nada. P_1 parece decirnos algo sólo porque parece ser de la misma forma lógica que "nadie puede tener la túnica de César", pero esto no es así pues mientras uno no puede identificar la túnica y luego preguntar de quién es, uno puede hacer lo mismo con "dolor".²¹

P_2 y P_3 expresan una condición necesaria según la cual para conocer qué sensación tiene una persona uno tiene que sentir la sensación y a menos que uno la sienta, no la conocerá. Según Cook no hay tal condición porque para que "conozco o sé" sean expresiones de certeza en enunciados en primera persona tiempo presente es necesario que tenga sentido que el que habla se pueda equivocar y esto nunca puede suceder con "me duele". Cook piensa que la única prueba en favor de esto —de la incorregibilidad— que se puede ofrecer es o bien ejemplificar esa verdad con usos del lenguaje o hacer ver que los únicos errores que pueden cometerse son errores al describir un dolor o una sensación y no errores acerca del hecho de que duele. Por lo tanto, P_2 y P_3 carecen de sentido al igual que P_1 y por ello lo que parecía un argumento se desvanece como una alucinación sin dejar más que la huella de palabras cuyo sentido existe sólo en otras áreas o juegos del lenguaje.²²

Ahora bien, ¿por qué decir que las premisas del argumento A "carecen de sentido" y no limitarse meramente a decir que son falsas? Este es quizá el aspecto más interesante de Cook, quien parece creer que las observaciones de Wittgenstein en las que Cook apoya sus argumentos descansan en una fuerte teoría, una especie de supersemántica filosófica. Cook interpreta lo de los juegos del lenguaje como categorías lingüísticas que demarcan clases o tipos de palabras y sentencias, de suerte que cuando se mezclan o confunden esos tipos el resultado es el sinsentido o la ininteligibilidad. Así dice que "el abrigo de mi vecina" no es como "el dolor de mi vecino", pero algunos ceden a la analogía gramatical y caen en el sinsentido. Esta es una interpretación fuerte que a muchos ha molestado —como tendremos oportunidad de señalar después—, pues han creído ver en esas afirmaciones una forma radical de esencialismo. Sin embargo, Cook nunca basa sus declaraciones de sinsentido en la existencia de reglas o criterios como lo hacen otros y es esto quizá lo que torna su posición aún menos digerible a los ojos de muchos.

²¹ *Ibid.*, p. 302.

²² *Ibid.*, pp. 293-294 y 295.

6. *La disputa sobre las reglas privadas*

En el artículo sobre LP en la *Enciclopedia de la filosofía* de Edwards,²³ Castañeda atacó también la idea de que uno no puede obedecer una regla privada. Castañeda objetó que no es una condición de una regla el que exista la posibilidad de desobedecerla; hay reglas que al pensar que uno las obedece ya las está obedeciendo.

En forma similar arguye J. J. Thomson,²⁴ quien dice que en ejemplos como:

- 1) "Mamita escribe: 'Siempre que te sientas decaída, piensa en tu mamita.'" (Ello te levantará el ánimo.)"
- 2) "Si tienes dolor, piensa que tienes dolor" entender la regla implica obedecerla.

A esto contestó C. Ginet diciendo que ambos, Castañeda y Thomson, resbalaron ante un caso muy común de desobediencia de reglas, a saber:

aun en el caso de reglas muy fáciles de entender es posible que alguien *piense* que entiende la regla cuando no es así.²⁵

Así, en el primer ejemplo citado, contrario a los propósitos de la madre, la hija puede tener una idea demasiado magra de su madre o de la institución materna en general y al malentender en esa forma el espíritu del consejo materno, aun cuando piensa que obedece el consejo, llega a resultados aún peores que los de la situación inicial.

De esta forma Ginet salva la premisa del ALP de acuerdo con la cual toda regla debe ser desobedecible, premisa que se especifica negativamente diciendo que "Pensar que uno obedece una regla no es obedecer la regla".

7. *Argumento del Lenguaje Privado y verificacionismo*

J. J. Thomson recogió la sospecha formulada por muchos de que la premisa clave del ALP descansa en el verificacionismo. J. J. Thomson se pregunta: Por qué no es posible que *S* sea un nombre en un LP? ¿Por qué no puede revisar sus propias aplicaciones el usuario del LP? ¿Por qué, en suma, no puede seguir una regla privada? Bueno, responde ella, porque el usuario del LP no puede encontrar, descubrir o llegar a

²³ Castañeda [2], pp. 461-462.

²⁴ J. J. Thomson, p. 191.

²⁵ C. Ginet [2], p. 363.

darse cuenta de que su ocurrencia mental no es *S* o *E* o cualquier otro nombre que él quiera darle. Por ahí llega a concluir:

lo que se requiere es un encontrar fuerte o conclusivo —sea porque las buenas razones no bastan o porque donde no puede haber encontrar fuerte tampoco puede haber buenas razones.²⁰

Según esto si Malcolm y otros declaran que no tiene sentido hablar de nombres comunes en un LP lo dicen en base a una teoría verificacionista del significado; pero además postulan una segunda cosa, dicen que el único tipo de adscripciones que es posible verificar son aquellas que se refieren a algo físico, a la conducta. De esta manera se deshacen del fenomenalismo y abrazan la tesis fisicalista.

Según J. J. Thomson todo el estruendo causado por Malcolm y sus seguidores se reduce a un cambio en las palabras, cambio por demás superficial pero engañoso. Sin embargo, cuando uno lo mira con cuidado se reduce a algo simple, crudo y común, a saber, a la tesis verificacionista del significado de los años treintas. J. J. Thomson concluye con dos puntos finales; primero, nos recuerda que el tratamiento del significado en términos de verificación envuelve circularidad y, segundo, que Malcolm y los otros prestan un pobre servicio a Wittgenstein al interpretarlo como ofreciendo argumentos en favor de tesis filosóficas en contra de su advertencia expresa.

Creo que es posible argüir en contra de la circularidad que J. J. Thomson cree encontrar en su ALP. De otra parte, es interesante notar que se tome la teoría verificacionista no en su sentido original y propio, a saber, como delimitando la ciencia de la metafísica sino en este sentido en que J. J. Thomson la toma como dando las condiciones necesarias y suficientes de toda significatividad. Es impensable que alguien pueda pretender hacer uso de una tesis tan rara y ciega. *Ad hominem* uno puede argüir que si el ALP es como J. J. Thomson pretende que es, resulta un ejercicio tanto pueril como inútil el dedicarse a refutarlo; esto sería literalmente como dispararle a un enemigo muerto. Sin embargo, más allá de J. J. Thomson la sospecha persiste de que la premisa crucial del ALP descansa en una negativa por parte de Malcolm y sus seguidores a permitir nombres privados, negativa que se traduce en regalarse todo el juego y eliminar al adversario antes de disputar con él. La sospecha de verificacionismo debe ser eliminada para que sea posible tomar seriamente al ALP.

A restablecer el ALP y despejar varios tipos de sospechas se ha avocado A. Kenny en sucesivos artículos. Me interesa comentar sobre el punto señalado más arriba, a saber, ¿por qué no puede haber nombres privados y por tanto LP?

* J. J. Thomson, p. 198.

8. *El ALP y las condiciones de la proposicionalidad*

A. Kenny también piensa como Malcolm que la idea de un LP está implicada en la epistemología y la filosofía de la mente de los que asumen experiencias privadas. El ALP parte de esta implicación y deduce que en un LP nada se puede decir ni preguntar. El ALP descubre dos errores fundamentales: el error de concebir las experiencias como privadas y el error de pensar que las palabras son parte del lenguaje porque tienen significados adquiridos por ostensión privada.

Veamos primero el error acerca del lenguaje. La versión según la cual *S* refiere a la sensación de dolor por ostensión privada es una simplificación; para que pueda haber "referencia a" se necesita una base compleja de costumbres, circunstancias, etc. No basta la mera experiencia como tampoco basta la mera conducta. Si se enfatiza la conexión de *v. gr.* "dolor" con los criterios o conducta de dolor es para mostrar la insuficiencia de las experiencias no para hacer de los criterios algo suficiente. Este es uno de los errores de la interpretación de Strawson según vimos anteriormente.

La tesis de la privacidad filosófica pretende derivarse del "hecho" de la incomunicabilidad o del "hecho" de la inalienabilidad. La incomunicabilidad es epistemológica ("No puedo conocer tus dolores"), la inalienabilidad es de posesión ("Nadie puede tener mi dolor"), pero también puede derivarse de ambos hechos ("No puedo conocer tu dolor porque no lo tengo"). Kenny elimina las tres posibilidades calificándolas frecuentemente de "sinsentido"; la privacidad filosófica no puede introducirse, pues, a partir de ninguno de esos "hechos". La única privacidad que existe es la del secreto ("Ocultaré el dolor que siento durante toda mi vida") pero ésta no crea problema filosófico alguno.

Esto muestra de acuerdo con Kenny que mostro "dolor" no es filosóficamente privado y por lo tanto que nuestro lenguaje de sensaciones no es un LP. Ello deja al descubierto los errores de interpretación de Strawson, Pitcher y Castañeda. Pero, ¿no podría haber un "dolor" similar a nuestro "dolor" sólo que con la característica de ser incomunicable?; sería un pseudo-dolor. Luego, ¿no podría yo definir *S* de manera que refiriese a ese "dolor" mediante una asociación entre *S* y "dolor"?

Tanto Kenny como Malcolm rechazan esta posibilidad pero sin asumir escepticismo de la memoria o verificacionismo.

Según Kenny sólo hay tres respuestas a la pregunta: "¿Qué quieres decir por *S*?", y son las siguientes:

- 1) Por *S* quiero decir *esto*.
- 2) Por *S* quiero decir la impresión "*S*" que recuerdo.
- 3) Por *S* quiero decir *X* correlato físico.

1) queda eliminada porque

"esto es S" no es una proposición genuina capaz de ser verdadera o falsa pues lo que le da su contenido es la misma cosa que le da su verdad: el significado del predicado se presume fijado por la referencia del sujeto.²⁷

2) queda eliminada también porque

debe evocar el ejemplar recuerdo de S y compararlo con su sensación presente para ver si las dos son semejantes. Pero desde luego debe invocar el recuerdo *correcto*. Ahora bien, ¿es posible que a su evocación pudiera ocurrir un recuerdo equivocado? Si no puede, entonces "S" significa cualquier recuerdo que se le ocurra en conexión con "S", y nuevamente, cualquier cosa que parezca correcta es correcta.²⁸

En ambas, 1) y 2), no se logra eliminar la arbitrariedad que torna vacuo el declarar a S un nombre. 3) parece remediar esto pero a un costo imposible, pues si aplico S cuando por ejemplo mi presión sanguínea sube tendré ciertamente un nombre pero será un nombre "público".

Contra J. J. Thomson dice Kenny que no es verificacionismo lo que supone el rechazo de las tres respuestas sino la teoría de la bipolaridad de la proposición definida en el *Tractatus*. No es que no se acepten las verificaciones privadas y se exija algo más fuerte sino que la posibilidad misma de verificar es la que no se puede introducir porque el espacio para la verdad o la falsedad ha sido cancelado.

Esa teoría de la proposición va en contra de la idea de la experiencia inmediata y, por lo tanto, va en contra también de la noción de objeto privado en la medida en que éste hace imposible la adscripción de verdad o falsedad.

Así, de acuerdo con Kenny el ALP resulta de una aplicación de la tesis del *Tractatus* al campo de la filosofía psicológica.

Kenny apunta otra conexión ahora entre la teoría de la proposición y las doctrinas según la cual "me duele", por ejemplo, no es una descripción (de la cual se deriva la doctrina de que es una expresión o *Aeusserungen*) y "sé que me duele" no es una afirmación epistemológica. Cuando se dice que "me duele" no es una descripción lo que se quiere negar es que uno lee esa sentencia a partir de una observación de los hechos y lo que se quiere enfatizar es que a diferencia de una descripción de mi automóvil, por ejemplo, "me duele" es un criterio de mi dolor, es parte de mi conducta de dolor y por lo tanto, parte de "dolor";²⁹ la descripción de mi automóvil, en cambio, es independiente de mi automóvil y por ello puedo decir, por ejemplo, que es verdadera o falsa. Este carácter no-independiente de "me duele" —que lo descalifica como una descripción— guarda una semejanza

²⁷ Kenny [3], p. 219.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*, p. 224.

con el carácter no-articulado de "esto es S" —que la descalifica de ser una proposición—.

Algo similar ocurre también con "sé que me duele".³⁰ Para que "sé" o "conozco" tengan un uso epistemológico deben poder ser una descripción verdadera de un hecho y para ello debe ser posible que el que las prefiera se equivoque, pero esto no puede suceder. De nuevo, como en "esto es S" no hay independencia y por lo tanto la adición de "sé" o "conozco" a "me duele" resulta vacua como una adición epistemológica.

Así pues la tesis general parece decir que cuando se cancela el espacio lógico entre un nombre y su referencia o entre una descripción y el hecho o en fin entre una afirmación de conocer y el objeto de conocimiento, se cancelan por ello mismo "nombre", "descripción" y "conocimiento". Esta es la maniobra que se hace con teorías como la del nombre propio lógico y la tesis de la experiencia inmediata que dan sustento a la idea de un LP.

En esta forma remata Kenny una línea de argumento iniciada por Ayer. Según ella tanto opositores como defensores del ALP demandan la formulación de argumentos apoyados en tesis filosóficas. Del lado de los defensores se introducen tesis acerca de la significación, criterio, etc., del lado opuesto tesis acerca del lenguaje, las experiencias, etc. Kenny hace uso de todos esos conceptos y en forma novedosa provee respuesta a las objeciones contra este tipo de argumentos. En la segunda parte de este ensayo me ocuparé del desarrollo posterior a Kenny de la disputa sobre el ALP.

9. La evaluación del ALP por D. F. Pears

La tesis de Pears³¹ se conecta con lo que se dijo anteriormente sobre Kenny. En verdad, lo que dice Pears es una reelaboración de lo que se había venido señalando desde Ayer³² por los que se oponen al ALP, a saber, que hay una tesis fuerte acerca de la privacidad, la cual es obviamente errónea y por ello carece de interés, pero hay también una tesis débil que está lejos de haber sido refutada tan contundentemente como pretenden los que defienden el ALP. Dicha tesis —apuntada a propósito del argumento de S. Shoemaker— suele introducir la distinción sentido-referencia y dice que en el LP la referencia es privada y el sentido público; de esta manera se combinan cartesianismo y conductismo: el lenguaje mental es a la vez público y privado. Contra Kenny estos autores arguyen que hay una forma de analizar el uso privado de un término preservando la privacidad de este uso. Pears sugiere en este espíritu que "dolor" funciona como "el coctel favorito del señor X" porque la referencia particular de esa descripción

³⁰ *Ibid.*, p. 226.

³¹ Cf. Pears, cap. 8.

³² Cf. "El argumento del lenguaje privado I", *Crítica*, vol. VII, núm. 20, pp. 73-79.

no contribuye a su significación.⁸³ En otras palabras, la referencia real no determina el sentido de la descripción. Este es sin duda un punto crucial y antes de aceptar la sugerencia de Pears éste tendría que aclararnos —aparte la fundamental diferencia entre “dolor” en sentido cartesiano y “el coctel favorito del señor X”— cómo se preserva la privacidad filosófica, en qué sentido subsiste un lenguaje privado y cómo elude la hipótesis de que los seres humanos pudieran manifestar intenso goce durante toda su vida aun cuando estuviesen sufriendo continuamente el más devastador de los dolores. En suma, ¿hasta qué punto el sentido puede quedar indeterminado por la referencia sin romper la privacidad filosófica asumida? La sospecha surge de que lo atractivo de posiciones como la de Pears parece residir en la flojedad de la terminología usada. Empero, el hecho de que personas como Pears se resistan a aceptar lo que afirman los defensores del ALP y de que estos defensores vean sugerencias como la de Pears como radicalmente equivocadas, lleva la discusión a un *impasse* del cual quizá se pueda salir encarando casos particulares. Pears parece pensar que la referencia de “dolor”, por ejemplo, consiste en una ocurrencia privada que cada persona tiene y que a esta referencia se le adicionan una serie de determinantes “públicos” que son los que constituyen el sentido. De esta manera quiere acomodar dos cosas: el carácter privado de las experiencias con el hecho de que *hay* comunicación acerca de ocurrencias mentales. No es claro cuán lejos quiere ir por ese camino pero parece que la referencia no sería filosóficamente privada y que el sentido no se generaría *ex nihilo* a partir de una referencia absolutamente privada y los determinantes “públicos” conjuntamente. Contra una posición de este tipo no va el ALP ciertamente; pero entonces parece que el ALP sólo va contra posiciones extremadamente implausibles que ningún teórico en su sano juicio pensaría defender. Sobre esta sospecha volveremos al final.

10. *La interpretación pragmática o débil de R. Rhees*

En su réplica a A. J. Ayer, R. Rhees dejó ver una línea de argumento que difiere de la instaurada por Malcolm. Rhees afirma que un Robinson Crusoe puede tener un lenguaje porque

lo que Crusoe escribe puede no desempeñar papel alguno en las vidas de otras personas; pero el lenguaje en el que lo escribió sí lo desempeña y por esta razón Crusoe puede entender lo que escribe, y saber lo que dice.⁸⁴

Para el Crusoe de Ayer, sin embargo, aun cuando use *S* regularmente, esta regularidad no le puede dar significado a *S* pues falta la institución

⁸³ Cf. Pears, p. 154.

⁸⁴ Cf. R. Rhees, p. 70.

del lenguaje, la institución social en la que el uso de *S* marca una diferencia, tiene propósito, etc. Rhees apunta que:

Estaría de acuerdo en que si "significar algo" fuese algo psicológico, el Crusoe de Ayer podría concebiblemente usar los signos significativamente.³⁵

Esto es, el Crusoe de Ayer podría darle sentido a su uso de *S*. La idea de Rhees fue entonces decir que los usos de un Crusoe reducido a una privacidad filosófica no pueden llegar al nivel del lenguaje porque la cadena toda nombre-regla-correcto-incorrecto-concepto-intención-comprensión-comunicación-institución del lenguaje-vida social, pierde vigencia y por ello la posibilidad de un lenguaje se esfuma. Rhees concuerda en que "no parece haber nada lógicamente absurdo al suponer que el Crusoe de Ayer se conduce como yo lo hago",³⁶ y sin embargo es radicalmente absurdo que el Crusoe de Ayer se pueda conducir como nos conducimos nosotros.

Rhees también condena la idea de un LP como carente de sentido pero este sinsentido no es algo que derive de una contradicción o de algún vicio lógico sino algo que deriva del absurdo pragmático de un tal Crusoe. El énfasis lo pone Rhees en el valor pragmático de *S*. Su tesis no está apoyada en un principio filosófico de la significatividad —como pretende la línea que desemboca en Kenny, según vimos en la primera parte de este ensayo— sino en hechos y factores de la vida cotidiana, hechos que la tesis filosófica de un LP niega. En este espíritu, Rhees no afirma que la privacidad del Crusoe de Ayer sea una privacidad lógica, ni dice que sus sensaciones se trasmutan en objetos filosóficos, etc., ni finalmente trata de deducir de esas tesis un absurdo filosófico. Por el contrario, en afirmaciones diseminadas va señalando carencias, absurdos, ceguerras, etc., de tipo pragmático.

La interpretación de Rhees revela una indudable tensión dentro de las interpretaciones de Wittgenstein. En la interpretación que siguió a Malcolm, el énfasis se pone en lograr un argumento que extermine la idea de un LP mediante un golpe decisivo. Así, se argumentó: El lenguaje es una actividad regulada; en el LP no tiene sentido hablar de reglas; luego, el LP carece de sentido. Esta manera de leer a Wittgenstein estaba más de acuerdo con el espíritu del *Tractatus*. La interpretación de Rhees, en cambio, intenta disuadirnos recordándonos las condiciones ausentes, nos dice algo como: "mira, en el lenguaje nombrar tiene tales y tales consecuencias, marca tales y tales diferencias, ¿por qué quieres hablar de lenguaje cuando nada de eso se sigue?"

La diferencia entre ambas interpretaciones no es superficial; aquellos a quienes molesta el esencialismo encontrarán pleito con la primera interpretación mientras que con Rhees pueden llegar a convergir. Mientras los

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*

que siguen la interpretación fuerte o esencialista quieren legislar *a priori*, Rhees sólo quiere recordarnos las condiciones existentes del lenguaje. El calificativo de "sinsentido" adquiere, así, valores diferentes.

11. *La observación de Castañeda en el sentido de que el ALP se opone al esencialismo*

Castañeda se ha apoyado en esta interpretación de Rhees para apuntar una posible interpretación del ALP. De acuerdo con ella decimos que algo es "lo mismo" —y por tanto le aplicamos un nombre— no en razón a su peculiar carácter privado, como quieren los defensores del LP. Las cosas no vienen naturalmente con membrete y con identidad y por ello no basta con postular una referencia privada para establecer que se tiene un LP; esta forma particular de esencialismo es la que el ALP ataca. Es contra esta idea que se arguye que no se pueden establecer auténticas similitudes entre objetos y por lo tanto clases; es de ella que se dice que vuelve imposibles los usos incorrectos del lenguaje y finalmente es también contra ese esencialismo que Rhees observa que cada uso de las palabras privadas sería a la vez un enunciado y una definición.

Castañeda interpreta que el ALP opone un nominalismo a este esencialismo;³⁷ no es claro esto del nominalismo pero ciertamente el ALP va contra este esencialismo. La imagen que despunta de esta forma de atacar el LP es la de un "holismo": no hay identidades ni nombres fuera del lenguaje y el lenguaje se resume en los juegos del lenguaje que "brotan" de las formas de vida. Castañeda cree advertir un extremo convencionalismo en el que los hechos parecen esfumarse, pero tampoco es claro que esto tenga que ser así pues, como logra expresarlo Wittgenstein:

¿Así que dices que el acuerdo humano decide lo que es verdadero y lo que es falso? Es lo que los seres humanos *dicen* que es verdadero o falso; y ellos concuerdan en el *lenguaje* que usan. Este no es un acuerdo en opiniones sino en formas de vida.³⁸

Quizá la cuestión resida en determinar cuáles hechos son los hechos.

12. *La actitud antiesencialista de R. Rorty*

Richard Rorty se ha avocado al examen del ALP en tres ensayos. En el primero de ellos,³⁹ influido por Quine, se dedica en parte a atacar las nocio-

³⁷ C/. Castañeda, p. 463.

³⁸ C/. Wittgenstein [2], § 241.

³⁹ C/. Rorty [1].

nes de "sinsentido" y afines usadas por Cook y otros a propósito de sensaciones privadas. Para Rorty el ALP va no tanto en contra de la privacidad como en contra de la inmediatez. Es la noción de *acquaintance* la que es blanco del ataque, concluye Rorty, aunque sin desarrollar esto último.

En un artículo posterior Rorty se ha avocado a refutar la afirmación de J. J. Thomson⁴⁰ de que el ALP es una versión disfrazada de la tesis verificacionista; según Rorty no es ese el punto del argumento sino otro muy distinto. Rorty cree que la doctrina del significado como uso guarda una fuerte similitud con la doctrina de Quine de la complejidad de la referencia. Así, la razón por la cual *S* no puede ser el nombre de una sensación en un LP es que para que *S* refiera a una sensación muchas otras cosas tienen que darse:

Un enunciado como "hay un *K* ahora" tiene que considerarse que conlleva algunas relaciones inferenciales no triviales antes de adquirir un lugar en el juego del lenguaje.⁴¹

No se trata de verificacionismo en el sentido de doctrinas como el empirismo o el fenomenalismo. Lo que este verificacionismo de la doctrina del significado como uso o aplicación dice es que conocer el significado de una expresión o sentencia es conocer esas relaciones inferenciales que son las que posibilitan fijar la referencia.⁴² Geach, Malcolm, Strawson y otros introducen la doctrina de los conceptos en ese sentido según se apuntó antes;⁴³ esto repugna al programa de Quine pero Rorty insiste en que esos conceptos se pueden diluir e incorporar a la ortodoxia quineana.

13. La imposibilidad de clases naturales privadas

Charles E. Marks en una tesis sólo parcialmente publicada⁴⁴ arguye que la idea de un Lenguaje Privado sólo se puede especificar con plausibilidad a partir de la noción de "objeto privado". Lo que el cartesiano hace es concebir las sensaciones, por ejemplo, como objetos internos y esto lo hace para asegurar la privacidad. Marks piensa que personas como Malcolm hacen uso del verificacionismo o asumen escepticismo acerca de la memoria a fin de desacreditar la idea de un LP. Esto no funciona y el problema debe ser enfrentado mucho antes. Marks hace uso de la noción de clases naturales, las cuales están ligadas decisivamente al funcionamiento del lenguaje, pues nuestras descripciones, predicciones, en suma, nuestro entendimiento del

⁴⁰ Cf. Rorty [2].

⁴¹ Cf. Rorty [2], p. 7.

⁴² Cf. Rorty [3].

⁴³ Cf. Rorty [3], p. 326.

⁴⁴ Cf. Marks, *cf. Philosophical Studies*, 1973.

mundo depende de ellas. La idea es entonces concederle al defensor del LP todo lo que él quiere, y hacerle ver que en su universo privado las clasificaciones de objetos privados siempre son arbitrarias y producen descripciones, predicciones y explicaciones contradictorias de manera que no se puede decir que existan clases de objetos en un universo privado. Porque ello es así, no hay identificación, reconocimiento, juicios de similaridad, etc. Marks piensa que cualquier otro camino que no ataque la noción de clases naturales está destinado al fracaso. No piensa, sin embargo, que con su argumento queda enterrada la idea de un LP; según él, el defensor del LP siempre puede seguir proponiendo ejemplos de LPs y en cada caso Marks tendrá que mostrarle que tampoco allí hay clases naturales.

La dificultad de la tesis de Marks reside en la tesis del objeto privado. Como lo apuntamos antes a propósito de Pears —entre otros— es casi impensable que alguien pueda querer asumir esa tesis. Hay que ofrecer un argumento adicional que pruebe que el defensor del LP debe asumir objetos privados.

Contrariamente a la tradición, Marks no hace uso de términos como "reglas", "criterio", "conexiones conceptuales", etc. La influencia de Quine también se deja sentir en varios puntos de su argumentación.

14. *Observaciones finales*

La conclusión que siguió a la consideración de la posición de Pears mostró que en esa línea de argumentación, por lo menos, el ALP supone que el defensor del LP debe asumir tesis muy implausibles. Esta sospecha permea casi todas las posiciones que asumen la interpretación fuerte. Recordemos que tanto J. Thomson como V. Chappel expresan dudas acerca de la existencia de un ALP; Thomson subraya además la perplejidad que suscita una tesis tan fuerte como la del LP. Se puede insistir en que Descartes o Locke ejemplifican esa manera de pensar según se desprende de sus escritos. Sin embargo, se replicará una vez más, tal interpretación de Descartes o Locke sólo se desprende mediante una lectura demasiado radical de sus textos. El defensor del ALP dirá entonces que esa lectura radical y extrema es la única que torna interesantes los programas filosóficos de esos autores, pero el objetante al ALP concluirá señalando que lejos de ser ello así una lectura moderada de esos autores suscita problemas interesantes como son el del dualismo metafísico, la causalidad en lo mental, etc. Lo que parece cierto es que hoy día nadie sostiene en esa área de la filosofía una tesis fuerte del LP; sin embargo, esto puede obedecer a la influencia que ha ejercido el propio ALP.

Finalmente, quiero apuntar que el ALP nos ha vuelto conscientes de una serie de pasos y fintas ilegítimas de las que muchas teorías filosóficas parecen recibir apoyo. En este sentido, por ejemplo, querer explicar la conduc-

ta a partir de las experiencias puede introducir veladamente elementos de privacidad en apoyo de esas tesis. El ALP funciona siempre como una alarma que nos prohíbe intentar ir por ciertos caminos. Si el ALP es además un argumento contundente, paradigmático y aun quizá un argumento trascendental, es asunto polémico todavía.

En todo caso, queda mucho trabajo por hacer. He aquí algunas de las cuestiones más importantes y urgentes. ¿Es menester que el ALP asuma presupuestos esencialistas? ¿Puede lograrse la conclusión de que la idea de un LP es incoherente sin asumir esencialismo? ¿De qué manera se puede llevar el peso del ALP a posiciones particulares en filosofía de la mente y metafísica de las personas? De otra parte, ¿se puede especificar la interpretación débil del ALP a fin de exhibir en detalle su relevancia para las cuestiones antes mencionadas y en general para los problemas filosóficos? ¿Se puede establecer una conexión entre la interpretación débil y la posición que surge de las doctrinas de Quine? Finalmente cabe traer el ALP a lidiar con algunos de los problemas más ingentes en el área de la ciencia. En esta perspectiva se suscitan cuestiones como: ¿Qué conexión guarda el ALP con las teorías sobre el problema de la mente y el cuerpo? Esto es, si el ALP es válido, ¿qué se sigue para el dualismo metafísico o para la teoría de la identidad? ¿Qué conexión guarda por otra parte el ALP con las teorías científicas psicológicas como el conductismo?

Éstas y otras cuestiones importantes están estrechamente ligadas al ALP. Por ahora, sin embargo, debo dejar sin aclarar cómo están ligadas todas ellas y cuáles son las respuestas pertinentes.

BIBLIOGRAFÍA

- Castañeda, H. N., "Private Language Problem", en *The Encyclopaedia of Philosophy*, Nueva York, 1967.
- Donagan, A., "Wittgenstein on Sensation", en Pitcher, comp.
- Hacker, P., *Insight and Illusion*, Oxford, 1973.
- Jones, O. R., (ed.), *The Private Language Argument*, MacMillan, 1971.
- Locke, D., *Myself and Others*, Oxford, 1968.
- Marks, C., *Private Language*, tesis doctoral depositada en la U. de Cornell.
- Pears, D. F., *Wittgenstein*, Fontana, 1971, Grijalbo, 1973.
- Pitcher, G. (ed.), *Wittgenstein: The Philosophical Investigations*, MacMillan, 1968.
- Rorty, R. [1], "Wittgenstein, Privileged Access and Incommunicability", *American Philosophical Quarterly*, 1970.
- [2], "Verification and Transcendental Arguments", *Noûs*, 1971.
- [3], "Criteria and Necessity", *Noûs*, 1973.
- Rhees, R., "Can There be a Private Language?" en Jones (ed.).
- Saunders & Henze, *The private Language Problem*, Random House, 1967.
- Shoemaker, S., "Phenomenal Similarity", en *Crítica*, vol. VII, núm. 20, 1975.

Strawson, P. F., *The Bounds of Sense*, Methuen, 1966.

Taylor, D. M., "The Incommunicability of Content", *Mind*, 1966.

Wittgenstein [1], "Notes for Lectures on 'Private Experience' and 'Sense Data'",
en Jones (ed.).

[2] *Philosophical Investigations*, Oxford, 1953.

XX. DE LA DISTINCIÓN ENTRE "ESTAR CIERTO" Y "SABER"*

LUIS VILLORO

¿Qué relación hay entre "creer" y "saber"? ¿"Saber" implica "creer"? Las respuestas a estas preguntas varían considerablemente. Pero todas parten de un supuesto: en todos los casos podría igualmente distinguirse con sentido entre ambos términos. Y tal vez algunas dificultades del problema se disipen si ponemos en cuestión el supuesto en que se basan. Cabe, en efecto, preguntar: ¿es relevante en todos los casos distinguir entre "creer" y "saber"? Si no lo es, ¿cuándo resulta pertinente introducir la distinción? Con otras palabras, ¿cuál es la situación que la distinción entre esos conceptos permite comprender? Estas son las preguntas que dieron origen a este artículo. Al responderlas, propone una definición de "saber" independiente de su relación con "creer".

1. Partamos del uso de "creer" y de "saber" en primera persona. Supongamos una situación tal que no pudiéramos referirnos a la creencia o al saber de otras personas o de mi propio pasado o futuro. Supongamos, en consecuencia, que "creer" y "saber" sólo pudieran conjugarse en la primera persona del presente de indicativo y carecieran de sentido en cualesquiera otras flexiones del verbo. Puedo entonces usar "creo" para referirme a una inclinación o disposición que tenga actualmente. Creer en algo es aceptar que forma parte del mundo existente, contar con ello en mi mundo en torno. Si creo que *p*, considero que *p* se refiere a algo del mundo y estoy dispuesto a comportarme, en cualquier circunstancia, tomando en cuenta su existencia.

Probablemente todos aceptarán que "creo que *p*" excluye aseverar que estoy *actualmente* equivocado acerca de *p*. Cualquiera que sea mi grado de convencimiento en algo, si creo en ello estoy dispuesto a aseverar su verdad, aunque pudiera no estar del todo seguro de ella. No puedo, por ende, sin contradicción, afirmar al mismo tiempo su falsedad. Frases como "creo que ahí está Juan pero estoy equivocado" o "creo que la Tierra se mueve, lo cual es falso" son absurdas, cualquiera que sea el grado de mi convencimiento. "Creer" excluye aseverar al mismo tiempo la falsedad de lo que se cree.

Con todo, en un sentido de "creo" no sería contradictorio decir "creo que ahí está Juan pero *puedo* equivocarme". Estar dispuesto a afirmar que *p* no excluye aceptar la *posibilidad* de que *p* sea falso. Sin embargo, en

* *Crítica*, vol. III, núm. 9 (1969), pp. 33-53.

otro sentido de "creo" si resulta excluyente aceptar esa posibilidad. Parece al menos extravagante decir "creo que si suelto esta piedra caerá, aunque puedo estar equivocado" o "creo que 3 es mayor que 2, pero tal vez sea falso". Porque en estas frases estoy usando "creo" en un sentido distinto que en la anterior. Al afirmar que la piedra cae si la suelto o que 3 es mayor que 2, no sólo expreso una disposición sino también una seguridad en mi creencia. Asumo que en el momento de afirmarlo no puedo estar equivocado, aunque no excluya necesariamente la posibilidad de que más adelante pudiere encontrarlo falso. Si digo "estoy seguro de que la puerta está cerrada; acabo de cerrarla", excluyo la posibilidad de estar *ahora* equivocado, aunque no me parecería contradictorio, a lo más extraño, que *dentro de un momento* alguien comprobara que la puerta estaba abierta. Si así sucediere, no negaría ese hecho, más bien trataría de explicar, por mi distracción o torpeza, mi equivocación *pasada*. Lo que es incompatible con este segundo sentido de "creo" es estar al mismo tiempo equivocado, pero no, poder mostrarse más tarde equivocado.

Cabe pues distinguir por lo menos entre dos sentidos de "creo", según sea o no compatible con "puedo (ahora) estar equivocado". Si uso "creo" de modo que sea contradictorio con "puedo (ahora) estar equivocado", "creo" tiene el sentido de "estoy seguro" o "estoy cierto". Hablemos entonces de *creencia en sentido fuerte*. En cambio, en los casos en que "creo" no sea contradictorio con "puedo (ahora) estar equivocado", "creo" podría remplazarse por expresiones como "supongo", "presumo", "pienso que..." Hablemos entonces de *creencia en sentido débil*.

Aun restringiéndome a mis creencias actuales, resulta pertinente preguntarme de cuáles estoy cierto y cuáles, en cambio, sólo supongo o presumo. ¿Cómo procedería a hacer esta distinción? Todos los términos de creencia, como "estoy cierto", "estoy seguro", "supongo", "tengo el convencimiento", pueden usarse en dos sentidos: para describir sentimientos de seguridad interior, de confianza o de adhesión personal, que pueden acompañar mis aseveraciones, o bien para referirnos justamente a la disposición y compromiso a tener algo por verdadero. Sólo este segundo uso puede interesar para nuestro objeto. En efecto, para distinguir entre "estoy cierto" y "presumo" podría fijarme en el sentimiento de mayor o menor seguridad que acompaña a mi creencia, pero, en primer lugar, comprobarla que no siempre se presenta un sentimiento semejante, aun en mis más inquebrantables certezas (dudo de que mi creencia en, digamos, $1 + 1 = 2$, se acompañe siempre de un sentimiento peculiar de seguridad). Normalmente si tengo confianza en algo suelo estar dispuesto a afirmarlo, pero la inversa no siempre acontece. Puedo estar convencido racionalmente de algo y sentir impulsos irracionales de inseguridad y desconfianza. Puedo, por ejemplo, estar convencido de haber cerrado una puerta y sentir el temor de que esté abierta, o estar cierto de una fecha histórica y sentirme vacilar al mencionarla, etc. En segundo lugar, me sería muy difícil establecer

grados en la intensidad de un sentimiento semejante —vago como es e impreciso— a modo de poder señalar claramente cuándo una creencia dejaría de ser simple presunción para convertirse en certeza. ¿En qué momento un sentimiento de confianza alcanzaría la intensidad requerida para pasar de la aceptación a la exclusión de la posibilidad de equivocarme? En suma, si uso los términos de creencia para describir estados de ánimo, no me servirían para mi propósito: distinguir, en mis creencias actuales, entre aquellas compatibles con la aceptación de su posible falsedad y aquellas incompatibles con ella.

Para hacer la distinción no requiero analizar mis sentimientos íntimos. Me basta observar en qué casos uso "creo que p " de tal modo que sea contradictorio con "puedo (ahora) estar equivocado". Entonces puedo preguntarme: ¿Por qué razones en unos casos acepto la posibilidad de estar equivocado y en otros no? Me veré llevado, así, a examinar las razones en que baso mis creencias. Aquí debo entender "razones" en el sentido más lato de "bases" o "fundamentos" de mi disposición a afirmar algo. Podría tratarse de razones tanto emotivas como intelectuales, teóricas como prácticas, meramente subjetivas u objetivas, demostrativas o intuitivas, poco importa. De cualquier modo, podré encontrar algunas creencias de las que no aduzca razones de ningún tipo; otras, cuyas razones no me convengan plenamente, es decir, basten para que afirme algo pero no me parezcan suficientes para descartar que pueda equivocarme. Esas razones, podré juzgarlas más o menos fuertes y contraponerlas con otras que pongan en duda mi creencia. De ahí que mis creencias puedan tener muchos grados, pasar de una simple suposición aventurada a una convicción sólida. Pero si no son incompatibles con aceptar la posibilidad de estar equivocado, ninguna de esas razones será suficiente para excluir la negación de mi creencia; estaré dispuesto a admitir, entonces, que creo pero no estoy seguro. En cambio, pensaré "estoy seguro" o "estoy cierto que p ", cuando mis razones basten para afirmar que p y para negar que no p . Diré entonces que tengo "razones suficientes para sostener p ". En lo sucesivo, para brevedad de la expresión, entenderemos por "razones suficientes", razones que bastan para aceptar una proposición y excluir su negación. "Estoy seguro" o "cierto" se diferencia de "creer" en sentido débil, o "presumir", en que, al estar cierto de que p , tengo razones suficientes para afirmar que p y además para negar que no p .¹

¹ También acepto ciertas creencias básicas —en las que aquí no puedo detenerme— sin preguntarme por las razones que las sustentan. "Creer" tendría entonces el sentido de "dar por supuesto sin averiguación alguna" (*taking for granted*) (cf. por ejemplo, H. H. Price, "Some Considerations about Belief", reproducido en *Knowledge and Belief*, ed. por A. P. Griffiths, Oxford University Press, 1967, p. 60). En ese caso, no me pregunto expresamente si es posible, o no, que esté equivocado en mi creencia, simplemente la admito sin examen. Al examinar esas creencias, sin embargo, caerían en cualquiera de las dos posibilidades señaladas: o bien advertiría que carecen de razones suficientes y

En primera persona del indicativo presente, en referencia a mis creencias actuales, es pertinente distinguir con sentido entre creencias en que tengo razones suficientes para excluir su falsedad y creencias que no se basan en razones suficientes, entre "estoy cierto" y sólo "presumo" o "supongo". ¿Es igualmente pertinente distinguir entre esas dos clases de creencia y saber?

2. Si uso "creo" *en sentido fuerte*, es contradictorio "creo que p no sé si p ". Es absurdo decir, por ejemplo, "estoy seguro de que la tierra se mueve pero no sé si es así" o "estoy cierto de que el sillón de mi cuarto es rojo aunque no sé qué color tiene". En su sentido fuerte, "creo" no puede distinguirse de "sé". Si digo "estoy seguro de que ahí está Juan" no tendría sentido preguntarme a mí mismo: "Bien, pero, ¿sé realmente si está ahí?" Al decir que estoy actualmente seguro de algo asevero que lo sé.

Por ello, "estoy seguro de algo aunque tal vez no lo sé" solamente puede tener un sentido irónico o equívoco. Puede dar la impresión de no ser contradictorio si tiene una u otra ambigüedad de sentido. *Primero*: si "estoy seguro" se refiere a mi sentimiento, a mi estado de ánimo, y "sé", en cambio, a mi disposición a afirmar algo por razones suficientes; entonces, "estoy seguro pero no lo sé" equivale a "tengo un sentimiento irracional de confianza, pero carezco de razones suficientes" o a "tengo confianza, pero en realidad no estoy cierto". "Sé" se emplea en el mismo sentido de "estoy cierto". *Segundo*: si "sé" se refiere a un momento pasado o futuro de mi creencia y no a mi creencia actual, o bien si se refiere al juicio que otra persona puede tener sobre mi creencia; entonces, "estoy seguro pero no sé" significaría "ahora estoy cierto pero tal vez más tarde me dé cuenta de que estaba equivocado" o "yo estoy cierto aunque tal vez otro encuentre que estoy equivocado". Pero por lo pronto sólo consideramos la situación en que "sé" no puede usarse más que en la primera persona del presente.²

Wittgenstein sólo podía tener en mente este sentido fuerte de "creo" al escribir: "Podemos desconfiar de nuestros propios sentimientos pero no de nuestras propias creencias. Si hubiera un verbo que significara 'creer

entonces admitiría que puedo estar equivocado, o bien consideraría que las bases de mi creencia bastan para aseverar que no puedo estar equivocado.

² En un artículo ("Knowing and not Knowing", *Proc. of the Ar. Soc.* vol. 53, 1952-1953, p. 151), A. D. Woozley ha sostenido que decir "sé que p aunque no estoy seguro de ello" es "epistemológicamente absurdo" pero no "lógicamente contradictorio". Por desgracia no resulta clara esta distinción. Es curioso: todos los ejemplos que da Woozley para mostrar que no hay contradicción, usan "saber" y "estar seguro" en la tercera persona del singular. Escribe, por ejemplo: si el sujeto A no está seguro de algo, otro sujeto B "puede hacer lo que A ahora no puede, a saber, mostrar que A sabe que p " (p. 84). Pero entonces Woozley debió concluir que no es contradictorio " A saber que p aunque no está seguro de que p " dicho por B , pero no "sé que p aunque no estoy seguro de que p " dicho por A . Woozley obviamente no acierta a ver la distinción entre el sentido de "saber" en la primera y en la tercera personas.

falsamente' no tendría sentido en la primera persona del presente de indicativo."³ En efecto, no puedo estar cierto de algo y, al mismo tiempo, admitir su posible falsedad. Justo por ello, carece de función en este caso distinguir entre "estoy seguro" y "sé". Al menos en su uso descriptivo, referido a creencias actuales, "sé" no añade ninguna nota a "estoy cierto" o "estoy seguro". Nótese que no digo que, en este uso, "saber" implique "estar cierto" o viceversa, sino que *no es pertinente distinguir entre ellos*.⁴

En cambio, usado en el sentido débil de "presumo", "creo que *p* y no sé si *p*" no es contradictorio. Puedo decir comúnmente "no sé si está cerrada la puerta, supongo (creo) que sí" o "yo creo (pienso) que hay otra vida, en realidad no lo sé". Notemos que en estas expresiones "no sé" podría sustituirse, sin alterar el sentido de la frase, por "no estoy seguro". Exactamente en la misma forma en que no es contradictorio decir "creo (presumo) pero no estoy seguro", tampoco lo es decir "creo (presumo) pero no sé". En ambos casos signífico lo mismo: que estoy dispuesto a dar mi asentimiento aunque carezca de razones suficientes para ello.

Respecto a mis creencias actuales puedo distinguir entre "creer" en sentido débil y "saber", porque "saber" no tiene en este caso más sentido que "estar cierto" o "estar seguro". Con otras palabras, en la primera persona del presente de indicativo, sólo es pertinente la distinción entre "creer" y "saber" si "saber" significa "estar cierto". Puedo calificar de "saber" a las creencias de que estoy seguro, sólo para distinguirlas de aquellas otras que juzgo pueden ser falsas, pero entonces "sé" no cumple otra función que indicar las creencias en que no admito la posibilidad de estar equivocado. En suma, la duda sobre la posibilidad de estar equivocado me plantea la distinción, en el seno de mis creencias actuales, entre "creer" en sentido débil y "creer" en sentido fuerte, pero no se presenta aún el caso en que sea pertinente distinguir entre "creer" y "saber" en un sentido que no fuera reducible a una forma de creencia. Este caso se presentará al pasar del examen de mis creencias actuales al de las ajenas.

3. Pasemos pues a otra situación. Ya no examino mis creencias actuales sino las de otra persona, o las que yo mismo sustentaba en alguna época pasada. Con mayor generalidad, supongamos un sujeto *A*, con determinadas creencias, y otro sujeto *B* que examina y juzga las creencias de *A*. Para el caso da lo mismo que *A* y *B* se refieran a personas diferentes o a dos momentos de la misma persona.

³ *Philosophical Investigations*, B. Blackwell, Oxford, II, X, p. 190.

⁴ En un uso "realizativo" (*performative*), "sé" podría distinguirse de "estoy seguro" —como señaló Austin—. No obstante, frente a la tesis de Austin, otros autores han hecho notar que "sé" también tiene un uso descriptivo, al igual que "estoy seguro" (cf. por ejemplo, el artículo de J. Harrison, "Knowing and Promising", *Mind*, vol. 71, 1962, p. 443). Es éste uso descriptivo —en el que resulta contradictorio "estoy seguro pero no sé"— el único que nos ocupa en este artículo.

Supongamos, en primer lugar, que tanto A como B están seguros de que p . Ambos están, pues, dispuestos a afirmar p y consideran tener razones suficientes para ello. Para ambos resultaría contradictorio decir "estoy cierto de que p pero no sé que p ". Sin embargo, B puede percatarse de que no es contradictorio decir " A está cierto de que p pero en realidad no lo sabe", aunque se trate de la misma p de que B está cierto y sabe. Si esto es así, "saber" no puede tener el mismo sentido referido por B a la p afirmada por A y a la p afirmada por él mismo. Referido por B a su propia certeza significa lo mismo que "estoy cierto" o "estoy seguro"; referido por B a la certeza de A ya no equivale a " A está cierto". En este momento se presenta, por primera vez, la necesidad de admitir un sentido de "saber" diferente a "estar cierto". ¿Por qué?

Sin duda no porque B juzgue que p puede ser falsa, puesto que él mismo está seguro de su verdad; tampoco porque juzgue que A no cree en p , puesto que está cierto de que A está seguro de que p . Sólo porque A puede no tener las mismas razones que B juzga suficientes para afirmar que p , es decir, porque las razones de A , a juicio de B , pueden ser insuficientes para afirmar p y excluir no p (aunque p sea verdadera). B tiene necesidad de distinguir entre "estar cierto" y "saber" sólo si puede juzgar a la vez que A está cierto y que A no tiene razones suficientes para ello. Pero como " A está cierto de que p " implica " A juzga sus razones suficientes para excluir no p ", B sólo puede distinguir entre "estar cierto" y "saber" si puede aseverar a la vez: a) " A juzga sus razones suficientes para excluir no p " y b) " A juzga que esas razones no son suficientes para excluir no p ". Es decir, B solamente puede hacer esa distinción si el juicio sobre la suficiencia de las razones de A , formulado por A , puede diferir del mismo juicio formulado por B .

Esto se ve más claro si pasamos a un segundo caso: B no comparte la misma creencia en p que A . Supongamos que B cree poder demostrar que la certeza de A en p es equivocada. Entonces, mientras A no distinguirá entre su "estar cierto de que p " y su "saber que p ", para B será imprescindible distinguir entre ambos conceptos referidos a A . ¿En qué consiste esa distinción?

- 1) Para A : a) A cree que p ,
 b) A tiene razones para afirmar p ,
 c) esas razones son suficientes.
- 2) Para B : a) A cree que p ,
 b) A juzga tener razones para afirmar p ,
 c) A juzga que esas razones son suficientes,
 d) esas razones no son suficientes.

Únicamente B podrá decir que " A está cierto" y "no sabe". A B ya no le basta simplemente decir " A cree estar cierto de que p pero sólo cree

(presume) que p ", porque este segundo enunciado es falso, ya que A sí juzga sus razones suficientes y, por ende, no sólo "presume que p " sino que "está cierto de que p ". B necesita otro verbo que no sea de "creencia", para decir que las razones de A no son suficientes aunque él así lo crea. Resulta ahora imprescindible para B introducir la distinción entre "creencia", en cualquiera de sus dos sentidos, y "saber".

Llamemos juicio de primer orden a un juicio que se refiere a las razones suficientes para afirmar p . En el esquema anterior, los juicios 1b), 1c) y 2d) son de primer orden. Llamemos "juicio de segundo orden" a un juicio sobre un juicio de primer orden. En el esquema, los juicios 2b) y 2c) son de este tipo. La distinción entre "saber" y "estar cierto" sólo es pertinente cuando pueden ser diferentes el valor de verdad de un juicio de primer orden y el del correspondiente juicio de segundo orden formulado sobre el primero. En el caso considerado, mientras el juicio de segundo orden " A juzga tener razones suficientes para afirmar que p " es verdadero, el juicio de primer orden "las razones de A son suficientes" es falso. B expresa esta distinción afirmando que A está cierto pero no sabe. Para A , en cambio, no existe la posibilidad de que el valor de verdad de ambos juicios difiera. El juicio de primer orden, "tengo razones suficientes..." y el de segundo, "juzgo que tengo razones suficientes..." tienen necesariamente el mismo valor de verdad. Por ello, A no puede distinguir, en sus creencias actuales, entre "estar cierto" y "saber".

Intentemos ver esto mejor. Si A está cierto de que p , juzga que las razones en que se basa son suficientes para afirmar p sin temor a equivocarse. Pero B no comparte la misma creencia que A . Puede entonces preguntar: "¿Efectivamente tiene A razones suficientes?" o "¿las razones que A juzga suficientes, lo son efectivamente?" ¿Qué quiere preguntar B ? No le interesa que A crea o juzgue sus razones suficientes, sino que lo sean independientemente de lo que A juzgue. Pregunta si él mismo, B , después de examinarlas, también las encontraría suficientes, más aún, si para otros sujetos serían igualmente convincentes, de modo que también ellos tendrían que afirmar p y negar no p . Pero por " A tiene razones (efectivamente) suficientes" B no puede querer decir simplemente que él mismo u otros sujetos *de hecho* las juzgan tales, porque acerca de su propio juicio o el de esos otros sujetos cabría hacer la misma pregunta: "ellos, igual que A , las juzgan también suficientes, pero, ¿lo son efectivamente?" Que sean efectivamente suficientes quiere, antes bien, decir que lo son independientemente de cualquier juicio particular que de hecho se esté formulando sobre ellas; aunque alguien podría negarlas por incapacidad o falta de examen, cualquier sujeto X que estuviera en condiciones de juzgarlas, tuviera capacidad para ello y las examinara convenientemente se vería obligado a aceptarlas. Frente a la pretensión de A de tener razones suficientes, a su juicio, B pregunta si lo serían igualmente para cualquier sujeto, ante un examen racional y adecuado, si tendrían "tal fuerza" que se le impondrían también

a él o a cualquier otro. Que una razón sea efectivamente suficiente quiere decir que pueda ser sometida a prueba por cualquiera y resista, que no pueda desvanecerse ante los argumentos o contraejemplos que alguien pudiera enfrentarle, en suma, que sea convincente para cualquiera. Sólo al comprobar las razones de *A*, puede *B* afirmar que son suficientes, no sólo a juicio de *A*, sino "objetivamente", con independencia de su juicio; que aun si *A* no las juzgara suficientes, lo serían. Porque *B* ha comprobado que dichas razones resisten, puede juzgar que, de ser sometidas a examen, cualquiera tendría que afirmarlas.

Después de comprobar las razones de *A*, *B* puede decir sin redundancia que *A* no sólo está cierto de que *p* sino también sabe que *p*. Puede hacerlo porque concibió la posibilidad de que las razones de *A* para afirmar que *p* pudieran no ser suficientes, aunque *A* las juzgara tales. La distinción entre "saber" y "estar cierto" sólo resulta pertinente cuando se puede juzgar sobre la suficiencia de las razones para afirmar algo con independencia del juicio de quien las afirma en el momento de afirmarlas.

Entonces, ¿qué quiere decir "saber"? El siguiente esquema, al resumir la diferencia entre dos juicios que puede formular *B*, lo muestra:

- 1) "*A* está cierto de que *p*" (aseverado por *B*) significa:
 - a) "*A* cree que *p*",
 - b) "*A* juzga tener razones para afirmar que *p*",
 - c) "*A* juzga esas razones suficientes".
- 2) "*A* sabe que *p*" (aseverado por *B*) significa:
 - a) "*A* tiene (efectivamente) razones para afirmar que *p*",
 - b) "esas razones son (efectivamente) suficientes".

Vemos que el enunciado 1a) no tiene equivalente en 2); sale sobrando en la definición de "saber", al igual que los enunciados 1b) y 1c) que se refieren a los "juicios" de *A*. En la definición de "saber" no tienen por qué intervenir enunciados sobre las disposiciones o juicios de *A*. En efecto si *B* afirma que *A* sabe que *p*, es justamente porque *A* tiene razones comprobables para afirmarlo, prescindiendo de que él las juzgue suficientes o no y, por ende, de que esté dispuesto o no a afirmarlo.

"Saber" frente a "creer" (en cualquiera de sus dos sentidos) sólo quiere decir: "tener razones suficientes para afirmar algo y para excluir su negación".

Por otra parte, notemos que "estar cierto de que *p*" significa lo mismo que "creer que se sabe que *p*". En efecto, si *A* está seguro de que *p*, entonces cree que *p* y juzga que sus razones para afirmar *p* son efectivamente suficientes. A juicio de *A*, sus razones son efectivamente suficientes; a juicio de *A*, *A* sabe que *p*, lo cual quiere decir justamente "*A* cree (piensa) que sabe que *p*".

4. Una vez que consideramos el sentido que adquiere "saber" en la tercera persona, ¿qué pasa con la primera? Volvamos a ella.

Es evidente que para juzgar de mis creencias pasadas puedo tomar el mismo papel que tiene *B* para juzgar de otro sujeto *A*. Respecto a mis creencias pasadas puedo decir, sin contradicción, que "estaba seguro de algo pero en realidad no lo sabía". Ahora me doy cuenta de que las razones que juzgaba suficientes no lo eran en realidad, esto es, no resistían la comprobación. La misma pregunta que hago respecto a las creencias ajenas puedo hacerla respecto a las propias creencias pasadas. Y también respecto a ellas puedo comprobar que *efectivamente sabía* lo que creía. Puedo decir "ahora estoy seguro de que (efectivamente) tenía razones suficientes para estar cierto", porque he comprobado que esas razones valían con independencia del juicio que tenía sobre ellas. Respecto a mi pasado también se da la situación en que el juicio de segundo orden, "juzgaba tener razones suficientes", y el de primero, "tenía razones suficientes", pueden tener distinto valor de verdad. Sólo en relación a mis creencias *actuales* es contradictorio juzgar suficientes mis razones con independencia de mi juicio formulado en el momento en que las juzgo.

Pero si *B* afirma que *A* sabe que *p*, ¿no podría pensar también "sé que *A* sabe que *p*" o, al menos, "sé que *p*"? Podría pensarlo si, en esos enunciados, "sé" significa "estoy cierto". En efecto, si *A* sabe que *p*, las razones de *A* son efectivamente suficientes, pero de ello no se sigue que las razones de *B* para afirmar que *A* sabe sean también efectivamente suficientes, sino sólo que *B* las juzga tales. Otra persona *C*, o el propio *B* en otro momento, podrían encontrarlas insuficientes, aun cuando siguiera afirmando que *A* sabe que *p*.

Sirva de ilustración el siguiente caso: *A* afirma que (*p*) el director está en su oficina, porque (*q*) lo ha visto. *B* afirma que (*r*) *A* dice que *p*, y comprueba que la razón *q* aducida por *A* es suficiente, porque (*s*) *A* es persona habitualmente fidedigna y (*t*) un ujier asegura haber visto a *A* entrar en la oficina del director. *B* concluye que *A* sabe que (*p*) el director está en su oficina. *A* sabe que *p*, por la razón *q* (haber visto al director). *B* juzga que *A* sabe que *p* por otras razones: (*r*) porque *A* lo dice, (*s*) porque *A* es digno de fe, (*t*) por el testimonio del ujier. Otro sujeto *C* podría poner en duda las razones *r*, *s*, *t*, de *B* y afirmar, por ende, que *B* no sabe que *A* sabe que *p*, aunque, por otra parte el propio *C* podría tener otras razones mejores que le confirmaran que efectivamente *A* sabe que *p*. *C* diría entonces que *A* sabe que *p*, pero que *B*, quien está cierto de ello, en realidad no sabe que *A* sabe. Luego, de "*B* está cierto de que *A* sabe que *p*" y "*A* sabe que *p*" no se sigue "*B* sabe que *A* sabe que *p*". Por las mismas razones, tampoco se sigue "*B* sabe que *p*", sino sólo "*B* está cierto de que *p*". En efecto, *B* no afirma *p* por la razón *q* (porque él no ha visto al director), sino por las razones *r*, *s*, *t*, y éstas pueden estar equivocadas, aunque *q* sea verdadera.

En suma, aunque *B* haya comprobado el saber de *A*, no puede decir "yo sé también lo que sabe *A*", más que si a "sé" le da el mismo sentido que a "estoy cierto". Sólo otro sujeto o el mismo *B* en otro momento, después de comprobar las razones que *B* tenía para afirmar que *A* sabe, podría decir que *B* no sólo estaba seguro sino también sabía.

Existe un caso, sin embargo, en que sí puedo decir con pleno sentido "no sólo estoy cierto, sé". Si alguien me espeta: "Tú crees saber que *p* pero en realidad no lo sabes", podría replicarle: "Mira, aquí está la prueba de lo que afirmo: tú mismo puedes comprobarlo; ya ves que sí lo sé". El signo de que sé es que mis razones son comprobables por otro y no sólo por mí, de que puedo, por así decirlo exhibirlas, dar cuenta pública de ellas, sin que se desvanezcan. Puedo en este caso distinguir entre mi certeza y mi saber sólo porque puedo ver las razones *como podría verlas otro*. Mis razones funcionan como "credenciales" que pueden exigir la aquiescencia ajena. En pocas palabras, en este caso uso "sé" en la misma forma en que uso "él sabe" o "yo sabía". Me aplico a mí mismo actualmente el sentido que el verbo sólo adquiere al aplicarlo a otros. Entonces juzgo mi propia creencia actual "desde fuera de ella", me "separo" de ella para ponerla a prueba. Sentimos que se trata de un uso artificial y, por así decirlo, derivado de "sé". Si "sé" quiere decir algo distinto a "estoy cierto" es sólo en este uso derivado.

Y aun en este uso subsiste una diferencia entre la primera y la tercera persona. "Sé" implica "estoy cierto", mientras que —como ya vimos— "sabe" no implica "está cierto", ni "yo sabía" implica "yo estaba cierto". En efecto, si, frente a otra persona que cuestiona mi creencia, digo: "Mira, tú también puedes comprobar mis razones, no sólo estoy seguro de que *p*, también lo sé", "...lo sé" quiere decir justamente "tú (o cualquiera) puede comprobar la suficiencia de mis razones", pero esto no podría decirlo si yo mismo no estuviera seguro de esas razones. Si digo "sé que *p*" digo "mis razones son (efectivamente) suficientes", pero como soy yo mismo, en el mismo momento, quien formulo ese juicio, éste implica "juzgo que mis razones son suficientes", es decir, "estoy cierto de que *p*". Si bien *A* podría, a juicio de *B*, saber aunque no estuviera seguro, *B* no puede decir de sí mismo "sé aunque no esté seguro".

En suma, ya podemos decir que para distinguir entre "saber" y "estar cierto" es menester que "saber" pueda rebasar mi creencia actual. En sentido estricto sólo tienen un saber distinto de su certeza los otros, o yo en mi pasado, pero no en mis creencias actuales.

Que "saber" signifique algo más que "estar cierto" supone una situación comunitaria en que varios sujetos, o yo mismo en varios momentos, puedan comprobar lo mismo. En la actualidad instantánea de mi conciencia propiamente nada sé, sólo tengo certezas. Para saber algo, preciso salir de mí y compartir otro punto de vista.

5. ¿Pero no podríamos aducir un aparente contraejemplo, de gran prosapia filosófica por cierto, frente a esas conclusiones? Hay un caso famoso en que tal parece que el valor de verdad del juicio de primer orden y el del correspondiente juicio de segundo orden sí podrían *diferir en la primera persona del presente de indicativo*. En una circunstancia especial sería falso el juicio de primer orden, "tengo razones suficientes", y verdadero el de segundo, "juzgo que tengo razones suficientes". "Una vez en la vida, al menos" habría de percatarme de que, de algún modo, estoy cierto pero no sé. Es el caso cartesiano.

Después de rechazar todas las creencias para las que tengo motivos razonables de duda, quedo aún cierto de una serie de verdades que me parecen "evidentes". Pues bien, ¿no podré estar equivocado aun en esas certezas? "Así como juzgo que algunas veces los demás yerran acerca de lo que creen saber perfectamente —escribe Descartes—, ¿qué tal si me engaño cuantas veces adiciono 2 y 3, o enumero los lados de un cuadrado, o hago cualquier otra cosa que pudiéramos imaginar aún más fácil?"⁵ Que tal vez seamos víctimas, sin saberlo, de un dios engañador, poderoso genio maligno que pone toda su industria en engañarnos. Estoy cierto de que 2 más 3 son 5 porque —según Descartes— "percibo con claridad y distinción" esa verdad. Juzgo pues tener razones suficientes para excluir su negación. Pero, "¿son esas razones *efectivamente* suficientes?", parecería preguntar Descartes en el extremo de la duda. ¿Sería posible que, aunque el juicio "juzgo tener razones suficientes" sea verdadero, el juicio "tengo razones suficientes" sea falso?

Pero, ¿para quién sería falso ese juicio? No para mí en el momento en que afirmo estar cierto de algo, sino para el dios engañador en ese mismo momento —quien vería falso lo que yo veo cierto— o para mí mismo en el momento de convencerme de su existencia engañadora. Sólo entonces podría juzgar que la certeza que tenía *en un momento anterior* no era, en realidad, saber. Los dos juicios, el de primero y el de segundo orden, no son juzgados por el mismo sujeto en el mismo momento. En el momento en que creo tener razones suficientes para afirmar algo, no puedo afirmar que no lo sé, es decir, que mis razones no son efectivamente suficientes; sólo puedo sospechar que podrían mostrarse insuficientes para otro sujeto o para mí en otro momento. Para afirmar que estoy cierto pero tal vez no sé, tengo que imaginar cómo juzgaría otro, el dios engañador por ejemplo, mi propia certeza. En realidad, Descartes sólo puede formular esa pregunta porque le está dando a "saber" en la primera persona, un significado análogo al que tiene en la segunda o tercera personas. Esta trasposición de sentido es patente en el párrafo citado de las *Meditaciones*, que empieza: "Así como juzgo que algunas veces los demás yerran acerca de lo que creen saber...", así también yo podría errar.

⁵ *Meditationes de Prima Philosophia*, I, en *Oeuvres*, ed. Adam-Tannery, t. VI, p. 21.

Y justamente que pueda yo errar, como los demás, es lo que negará la posterior argumentación cartesiana. La duda desaparece precisamente al percatarse de que, en la situación solipsista a que está reducido Descartes, en la que sólo es legítimo el uso de la primera persona, sé con seguridad todo aquello de que estoy perfectamente cierto, todo aquello que pienso (creo) saber. "Engañeme quien pueda; nunca logrará que no sea mientras piense que soy algo..."⁶ Referido a mi certeza actual ("mientras piense..."), no puedo dejar de saber aquello que creo saber, aquello de que estoy cierto en el momento en que estoy cierto, porque simplemente no puedo referirme a un saber distinguible de mi certeza. En extrema situación solipsista no estoy en posición de dudar de aquello de que estoy cierto: mi certeza es mi saber.

De ahí también el llamado "círculo cartesiano" que ha sumido en perplejidad a los intérpretes. De la proposición *cogito, sum* infiere Descartes la existencia de Dios, y sólo la existencia de Dios garantiza que mi saber actual no podrá ser puesto en duda posteriormente. En efecto, mi saber del *cogito, sum* está reducido a mi certeza actual; para poder alcanzar un saber independiente de mi certeza, necesito que otro sujeto garantice que lo que yo juzgo ahora verdadero, lo sea efectivamente. Dios toma, en Descartes, el papel de ese sujeto ajeno. Por ello, para que mi certeza sea efectivamente saber y no sólo creencia, preciso de la garantía de la existencia divina. Si no pudiera usar "saber" en segunda o tercera persona, nunca estaría seguro de que una verdad rebasa mi momentánea creencia.

6. De todo lo anterior puede deducirse que cualquier definición de "saber" que incluya "creencia" es inadecuada. La más común es la que analiza "saber" en tres componentes. Decir "*A* sabe que *p*" sería afirmar:

- a) *A* cree que *p*,
- b) *p* es verdadera,
- c) *A* tiene razones suficientes para sostener que *p*.⁷

En primer lugar, el enunciado b) es superfluo. En efecto, si b) no está incluido analíticamente en c), c) significa simplemente "*A* juzga que tiene razones suficientes..." Justo por eso, como ese juicio de *A* puede estar equivocado, para que *A sepa*, necesitamos añadir otra condición: que *p* sea verdadera. Pero es el caso que, al añadir ese requisito, no siempre puedo decir que "*A* sabe que *p*".

⁶ *Op. cit.*, III, ed. Adam-Tannery, t. VII, p. 35.

⁷ Este análisis se encuentra en varios autores, con variantes. Puede verse, como ejemplos, R. M. Chisholm, *Theory of Knowledge*, Prentice-Hall, p. 6, o H. H. Price, *Belief*, Allen and Unwin, 1969, p. 85. Chisholm, en lugar de "razones suficientes", habla de *evidence*. *Evidence* no significa en español "evidencia" sino "elementos de juicio", "fundamentos" o "razones".

Figurémonos que *A*, de buena fe, afirma un suceso (enunciado en *p*) por haberlo oído a un testigo que considera fidedigno. Imaginemos ahora que *B* descubre un documento que demuestra irrefutablemente que *p* es verdadero, pero a la vez *B* logra probar que el testigo en que el candoroso *A* se fiaba no estuvo presente en los hechos a que *p* se refiere ni pudo haber sabido de ellos; situación, por lo demás, familiar a los historiadores. En este caso se dan las tres condiciones que pide la definición común de "saber": a) El candoroso *A* cree que *p*, b) *p* es verdadera (según lo demuestra el documento encontrado por *B*) y c) *A* tiene razones suficientes para creer que *p* ("suficientes" a su juicio: el testimonio aducido). Sin embargo, *B* no puede decir que *A* sabe sino sólo que *A* cree saber. Para decir que sabe, tendría que comprobar a su vez la suficiencia de las razones de *A*: en nuestro caso, demostrar que el testigo sí era fidedigno.

B sólo puede decir que *A* sabe si las razones que *A* aduce y juzga suficientes lo son efectivamente, es decir, si son comprobables por cualquiera... por *B* inclusive. Pero si tal hace *B*, afirma *por ello mismo* que *p* es verdadera. No necesita de otro enunciado, "*p* es verdadera" sale sobrando si está incluida en el sentido de "*A* tiene razones (efectivamente) suficientes para afirmar *p* y excluir no *p*". Si no estuviera incluida, podría concebirse que *A* tuviera razones efectivamente suficientes y *p* fuera falsa, lo cual es contradictorio. En efecto, si *p* no es verdadera, las razones no son suficientes para excluir su falsedad. Si para afirmar "*A* sabe que *p*" fuera un requisito añadir "*p* es verdadera" al enunciado sobre las razones de *A*, esto querría decir que las razones de *A* no son *efectivamente* suficientes, sino sólo suficientes a juicio de *A*, entonces, decir "*p* es verdadera" es decir que deben ser *efectivamente* suficientes.

Por otra parte, en la definición que criticamos, ¿quién juzga "*p* es verdadera"? Si es *A*, el enunciado "*p* es verdadera" significa lo mismo que "*A* juzga tener razones suficientes...", lo cual es condición de "*A* está cierto" pero no de "*A* sabe", puesto que para otro sujeto, *A* puede estar equivocado. Si no es *A* quien juzga "*p* es verdadera", ¿quién asevera la verdad de *p*? ¿Cualquier sujeto que examine *p*? Entonces "*A* es verdadera" sólo dice que el juicio "*A* tiene razones suficientes" no debe entenderse como "*A* juzga tener razones suficientes" sino como "*A* tiene *efectivamente* razones suficientes", es decir que esas razones son suficientes con independencia del juicio de *A*. Y no quiere decir absolutamente nada más. En la definición de "*A* sabe que *p*" no debe incluirse, en consecuencia, "*p* es verdadera".

En segundo lugar, en la definición de "*A* sabe que *p*" no debe incluirse "*A* cree que *p*". Vimos que la distinción entre "saber" y "creer" resulta pertinente justamente para señalar que las razones para afirmar *p* son suficientes independientemente del juicio de quien las sustenta. Si *B* juzga que las razones de *A* son efectivamente suficientes, esto le basta para afirmar que *A* sabe, esté o no dispuesto *A* a comportarse como si *p* fuese verdadero (es decir, crea o no que *p*). Pudiera darse el caso en que *A* tuviese razones

para afirmar p , éstas fuesen suficientes, pero A no estuviese dispuesto a afirmarlo, por no *creerlas* suficientes o por tener otras en contra que juzgara (equivocadamente) más fuertes. Aun en ese caso, B podría afirmar que A sabe que p , aunque él (A) no se haya percatado de su saber. Si B , por el contrario, juzga insuficientes las razones de A , B afirmará que A , pese a no saber, cree. Pero esta afirmación no implica que si supiera también creyera.

Todo ello no impide que podamos plantear el problema de si es posible *psicológicamente*, en la mente de alguien, saber sin creer. Es legítimo preguntar si es factible un caso en que alguien sepa algo sin estar dispuesto a actuar en el mundo en consecuencia, es decir, sin creen en ello. Pero esta no es una pregunta filosófica. Una cosa es preguntar si el concepto de saber incluye lógicamente el de creencia, si puedo, por ende, usar con sentido el primero sin el segundo, y otra, preguntar si puede haber de hecho un saber sin estar acompañado de un estado psíquico de creencia. La primera cuestión compete a la filosofía, la segunda, a la psicología. A la primera se puede responder con un análisis conceptual, a la segunda, con una investigación empírica. La "implicación", si la hay, entre saber y creencia se referiría a una conexión causal entre hechos o disposiciones mentales. Y el filósofo no es competente para investigar relaciones causales entre hechos. Al filósofo sólo puede interesarle la relación lógica entre los enunciados en que figura "saber" y los enunciados en que figura "creer" (y, por ende, las condiciones ontológicas de esa relación).

En general un enunciado de saber no implica un enunciado de creencia, porque se trata de dos categorías distintas. Un enunciado de creencia (en el sentido débil o en el sentido fuerte del término) es un enunciado acerca de una disposición o inclinación de un sujeto, es un enunciado psicológico. Un enunciado de saber es un enunciado acerca de las características de algo con lo que ese sujeto está en relación, esto es, las razones en que se fundan sus afirmaciones.

"Saber" no es un verbo psicológico —salvo en su uso en primera persona del presente de indicativo—. Establecer si alguien sabe, consiste en determinar si algo —con lo que un sujeto puede estar en una relación mental de creencia— tiene o no ciertas características que no se encuentran en ese sujeto. Entonces la pregunta "¿cuáles son las condiciones de saber?" es de un tipo distinto a la pregunta "¿puede alguien saber sin creer?" Ninguna respuesta a esta segunda cuestión aclara la primera. La segunda pregunta, si acaso, se refiere a una condición empírica, fáctica, la primera a condiciones lógicas.

La distinción entre "creer" y "saber" sólo es pertinente justo cuando puedo distinguir entre los juicios de un sujeto acerca de sus razones para afirmar algo y la validez objetiva de esas razones, con independencia de sus juicios, es decir, cuando puedo distinguir entre una relación psicológica y una característica lógica del objeto de esa relación. Por ello la distinción es imposible en la primera persona del presente de indicativo, pues

en ella no puedo salir —por así decirlo— de mis propios estados mentales y referirme a un objeto con independencia de ellos.

Al reducir la definición de "saber" a "tener razones (efectivamente) suficientes para afirmar algo y excluir su negación", se elimina definitivamente la referencia de ese concepto a un estado judicativo del sujeto. Pero los términos "tener", "razones", "efectivamente suficientes" han menester de clarificación. Sólo si la logramos, podremos entender el saber como una relación objetiva y no como un estado mental. Debemos preguntar: ¿qué significa "tener razones" para afirmar algo? ¿Qué condiciones deben cumplir las razones de una determinada proposición para que sean "suficientes"? ¿Cómo determinar que una razón sea suficiente con independencia del juicio de quien la sustenta? Toda la teoría del conocimiento consiste en responder a estas preguntas.

Tercera Parte

BRASIL

XXI. EL ANALISIS FILOSÓFICO EN BRASIL

MARCELO DASCAL

TRADICIONALMENTE, el estudio y la enseñanza de la filosofía en Brasil siempre estuvieron asociados al derecho y a la teología. La filosofía escolástica sigue siendo enseñada todavía en muchas universidades del sector público, además de constituir la base de los cursos de filosofía en las universidades religiosas, en todo el país. En esas instituciones todo gira en torno al tomismo, y la filosofía es concebida esencialmente como historia de la filosofía. La lógica también se enseña, pero por medio de manuales de lógica aristotélica, como la *Lógica menor* de Jacques Maritain, que en 1962 aparecía en su cuarta edición en portugués. Cuando no puramente histórico y escolástico, el interés de los profesores de filosofía se concentraba principalmente en la filosofía moral y política, con algunas incursiones metafísicas. Pero las cuestiones epistemológicas eran raramente tratadas y, cuando lo eran, sólo en la medida en que se consideraban relacionadas con otros problemas. Los principales filósofos brasileños del pasado estaban institucionalmente ligados a las más influyentes facultades de derecho del país (como las de Recife, Fortaleza y São Paulo). Aún hoy día, el Instituto Brasileiro de Filosofia, que publica la *Revista Brasileira de Filosofia*, tiene su sede en la Facultad de Derecho de la Universidad de São Paulo. Abogados y profesores de derecho siempre fueron muy activos en la política del país. Era natural, por lo tanto, que trataran de servirse de las ideas filosóficas en boga en Europa para justificar una u otra ideología política. La cuestión de la justificación teórica de un Estado republicano o de un Estado monárquico, por ejemplo, así como las cuestiones a ella conectadas —la naturaleza de la libertad, las relaciones entre individuo y sociedad, la fundamentación de un sistema legal, etc.— acaparó la atención de muchos filósofos durante varias décadas, y ha sido el tema central de un debate aparentemente inagotable en libros y revistas.

Entre las concepciones filosóficas importadas que han sido empleadas en el debate político local, al fin del siglo XIX y en las primeras décadas del siglo XX, la más influyente ha sido sin duda el positivismo. Esa es la única corriente de pensamiento filosófico que puede orgullecerse de haber dominado el panorama intelectual de Brasil durante varias décadas. Su influencia se extiende, más allá de la ética y de la política, a la metafísica, a la epistemología, a la estética, a la filosofía de la religión, y aun a la concepción de la historia de la filosofía. Y, más allá de la propia filosofía, se desarrolló en Brasil una "mentalidad positiva", que determinó en gran medida la actitud de la intelectualidad del país hacia la ciencia, especial-

mente hacia las ciencias sociales. El positivismo ha tenido tanta influencia en Brasil, que no es exagerado caracterizar una buena parte del pensamiento brasileño posterior como una reacción —no siempre negativa— al positivismo.¹ Personajes centrales en la filosofía brasileña, como Tobias Barreto, se encuadran plenamente en tal caracterización.

Sería natural esperar que la influencia del positivismo se transmitiera a uno de sus herederos filosóficos, o sea, al positivismo lógico, pasando después, con naturalidad, al análisis filosófico en general. Sin embargo, la historia ha tomado un rumbo diferente. El análisis filosófico tuvo que empezar su camino en Brasil por sus propias fuerzas, muchos años después del ocaso del positivismo, y luchando abiertamente no solamente contra él y sus vestigios, sino también contra el marxismo que, paradójicamente, ha sido el beneficiario de la "mentalidad positiva" y del emplazamiento de la política en el centro del filosofar.

Solamente con la creación de la Facultad de Filosofía, Ciencias y Letras, que fue el catalizador para la fundación de la Universidad de São Paulo (USP), en 1934, es que surgió en Brasil un departamento de filosofía independiente tanto de los estudios jurídicos como de los teológicos. Vinieron profesores de Francia, y jóvenes estudiantes brasileños fueron enviados a aquel país, donde hicieran su doctorado. Al principio, la orientación era sobre todo histórica. La influencia del gran historiador de la filosofía, Martial Guérout, que vino a enseñar en São Paulo en 1948, fue determinante. Poco a poco, el departamento empezó a ampliar su perspectiva filosófica. W. V. O. Quine visitó São Paulo a principios de la década de los cuarentas. Publicó en portugués su *O Sentido da Nova Lógica* (São Paulo, 1944). Aunque no dejó discípulos directos en la universidad, después de su visita la lógica moderna se convirtió en una parte obligatoria del currículo de filosofía.² Quine llamó la atención no solamente a la importancia y

¹ El papel del positivismo en Brasil es estudiado en detalle por João Cruz Costa en su *Contribuição à História das Idéias no Brasil* (São Paulo, 1960). La afirmación siguiente, de Antonio Paim, ejemplifica una actitud muy general hacia el positivismo: "Es preciso indicar desde luego que la necesidad de hacer frente al positivismo —y a las corrientes cientificistas de un modo general— marca el paso al periodo contemporáneo de la filosofía occidental. Puesta en tela de juicio en sus propósitos, negada su posibilidad, la metafísica comienza un ciclo de renovación en que se presentan, como momentos destacados, el neokantismo y el neotomismo. En el caso brasileño, el positivismo ascendió a una posición hegemónica, a lo largo del periodo republicano, constituyendo, por un lado, una filosofía política de vitalidad inusitada, y, por otro, el fenómeno difuso que recibió el nombre de *mentalidad positiva*..." (A. Paim, "Momentos del pensamiento filosófico brasileño", *Revista Universidad de Medellín*, núm. 22, 1976, pp. 27-62).

² Vicente Ferreira da Silva ya había publicado sus *Elementos de lógica matemática* en 1940, y cursos correspondientes eran dictados en el Colegio Pedro II, en Río. Sin embargo, en 1950, Martiel Guérout, en su prefacio al libro de Granger, todavía lamentaba la inexistencia de un manual de lógica moderna satisfactorio: "no había en portugués ni en francés, manual alguno al mismo tiempo suficientemente conciso y moderno, que pudiera servir como base para la enseñanza de la lógica en las universidades, y como complemento a esa misma enseñanza en los cursos colegiales" (en G. Granger, *Lógica*

el poder de la lógica simbólica, sino también a los progresos más recientes en filosofía de la ciencia y en filosofía del lenguaje. En 1947 y 1948, Gilles Granger, un discípulo de Bachelard, dictó cursos de lógica moderna y de filosofía de la ciencia en São Paulo. Basado en esos cursos, él publicó *Lógica e Filosofia das Ciências* (São Paulo, 1955), un libro que ofrecía una visión de conjunto de los desarrollos recientes en esos dos campos, conteniendo no solamente material introductorio, sino también algunos capítulos de nivel avanzado, en los cuales algunas de las principales cuestiones del análisis filosófico son discutidas. Tanto en su actitud hacia los problemas filosóficos, como en su método, el libro de Granger, escrito originalmente en portugués, tiene sin duda un carácter analítico y, aunque agotado hace muchos años, su influencia se hace sentir hasta hoy.

Las semillas plantadas por Quine, Granger y otros no han dejado de producir frutos en São Paulo. Pero no se puede decir que la orientación analítica se hizo, por eso, dominante o aun importante dentro del departamento de filosofía de la USP. De los dos "catedráticos" que dirigieron el departamento durante muchos años, uno —Lívio Teixeira— era esencialmente un historiador de la filosofía, y el otro —João Cruz Costa— se dedicó a la historia de las ideas en Brasil, y principalmente a la filosofía política. Aunque prefería claramente el marxismo, Cruz Costa, a cargo de la cátedra de filosofía general, adoptó una actitud abierta y tolerante hacia las nuevas corrientes filosóficas. Reconoció la importancia de la lógica, del análisis filosófico y de la filosofía de la ciencia, estimuló a sus alumnos y asistentes a que se perfeccionaran en esos temas, e incluyó en el currículo del departamento cursos dedicados a ellos. Tal procedimiento tuvo que combatir la oposición permanente de profesores y alumnos interesados solamente en cuestiones éticas y políticas: según ellos, ocuparse de temas abstractos como la lógica o el análisis filosófico, en las condiciones socio-políticas del país, era una forma grave de "enajenarse". Todos los que, aún hoy, quieren dedicarse a tales temas en Brasil, enfrentan la misma objeción.

El golpe de Estado de 1964, con su exorcismo de los elementos de "izquierda" en las universidades (especialmente desde 1967), ha llevado a una interrupción, y hasta a un retroceso, en el desarrollo de la filosofía en general, y en el de la práctica del análisis filosófico, en particular. Muchos de los mejores profesores e investigadores brasileños fueron "jubilados" compulsoriamente, en los departamentos de filosofía de universidades federales y de los diversos estados, en São Paulo, Porto Alegre, Brasilia, Río y otras ciudades. Esa situación estimuló, en lugar de inhibir, el proceso de "toma del poder", en la mayoría de los departamentos, por los partidarios de la orientación ético-política, quedando abandonado el campo lógico-

e Filosofia das Ciências, São Paulo, 1955, p. 17). Hoy día, la lógica matemática tiene en Brasil investigadores internacionalmente reconocidos, como Newton da Costa (de las universidades de São Paulo y Campinas).

analítico. (La historia de la filosofía, sin embargo, siguió y sigue siendo un campo de investigación y enseñanza aceptado por todos.) Un reflejo de tal situación se puede discernir en las páginas de la revista *Discurso*, publicada desde 1970 por el departamento de filosofía de la USP. Es raro que aparezca en la revista un artículo de carácter analítico y, aunque publicada por un departamento de filosofía, ella dedica mucho espacio a temas más próximos a la crítica literaria y artística que a la filosofía propiamente. Los artículos de naturaleza más filosófica son o bien históricos o ético-políticos. Tal hincapié no es el resultado de una política editorial deliberada, sino del tipo de interés e investigación que tienen los miembros del departamento y los círculos a ellos asociados. Ciertamente es como reacción a tal situación que João Paulo Monteiro, un especialista en Hume, interesado también en la filosofía de la ciencia, empezó a publicar, en 1970, una nueva revista, *Ciência e Filosofia*. Su política editorial la define como "revista interdisciplinaria dedicada a temas epistemológicos y filosóficos: teoría del conocimiento y filosofía de la ciencia, historia, sociología y metodología de la ciencia, así como los temas de lógica y filosofía del lenguaje directamente ligados a la epistemología". Esta revista que, como *Discurso*, es publicada por el departamento de filosofía de la USP, podrá tal vez servir de catalizador para el trabajo de tipo analítico que se hace en São Paulo y, posiblemente, en otros centros brasileños.

Oswaldo Porchat Pereira, especialista en Aristóteles, que también ha estudiado lógica en Berkeley, ha sido por muchos años un miembro muy activo del departamento de filosofía de la USP. Trajo a ese departamento profesores visitantes norteamericanos y europeos, que dictaron cursos avanzados en filosofía de la ciencia, lógica y filosofía del lenguaje. En 1975, Porchat abandonó la USP para convertirse en jefe de un nuevo Centro de Lógica, Epistemología e História da Ciência (CLE), en la Universidad del Estado de Campinas (UNICAMP), a 100 km de São Paulo. La creación de ese Centro fue sin duda un paso decisivo para el desarrollo del análisis filosófico en Brasil. Por supuesto, las preocupaciones del CLE no son puramente analíticas, pero el tipo de interacción interdisciplinaria que estimula, la selección de profesores e investigadores visitantes, y las investigaciones que se conducen en Campinas, en su ámbito, indican una orientación general que claramente favorece los métodos analíticos. Algunos de los títulos de las tesis de doctorado que se preparan en Campinas lo demuestran: "A lógica de Frege" (Luiz Henrique Lopes dos Santos), "O behaviorismo na filosofia de Quine" (Antonio Trajano M. Arruda), "A construção do objeto físico em Carnap" (Rejane M. M. Carrion), "A teoria da simulação cognitiva" (Maria Eunice Quilice Gonzales). Sin duda, se podría decir que son, en su mayoría, tesis históricas, siguiendo en eso una tradición brasileña mencionada anteriormente; pero por primera vez los personajes de la historia de la filosofía estudiados son claramente filósofos de la tradición analítica.

El CLE, que no ofrece cursos regulares, sino que se dedica específicamente a la investigación filosófica, estimuló, sin embargo, la creación, en la UNICAMP, de un departamento de filosofía, donde hay, entre otras cosas, un programa de maestría y doctorado en "lógica y filosofía de la ciencia". Las áreas de especialización que los alumnos pueden elegir en ese programa incluyen la epistemología, la filosofía del lenguaje, la historia de la ciencia y de la filosofía, y la lógica. Pero la principal contribución del CLE —en lo que es único en todo el Brasil— está en la organización de seminarios y coloquios, en los cuales participan especialistas locales y extranjeros. Entre ellos, ocupan una posición destacada temas analíticos o temas tratados de forma analítica, como "la filosofía y el sentido común", "el positivismo lógico", "el concepto de verdad" (planeado para 1982), así como los tres encuentros de historia y filosofía de la ciencia y los cuatro encuentros brasileños de lógica. (El Centro patrocinó también un Congreso Latinoamericano de Lógica.) Recientemente, el CLE se lanzó en un emprendimiento de ámbito más grande: juntamente con el Instituto de Estudos da Linguagem, de UNICAMP, organizó en agosto de 1981 un Encontro Internacional de Filosofia da Linguagem, con la participación de filósofos norteamericanos y europeos conocidos (como Donald Davidson, John Searle, Kuno Lorenz, Gilles Granger, David Harrah), así como investigadores de todo el Brasil y de América Latina. Más de 70 participantes, de 16 países, participaron frente a un público de cerca de 300 personas inscritas. Muchos de los trabajos presentados son de naturaleza analítica y permitieron a los que se dedican al análisis filosófico en Brasil establecer un contacto más íntimo entre sí, y someter sus ideas a una crítica internacional de alto nivel.

El CLE es también activo en el área de las publicaciones. Desde 1977 publica *Manuscrito*, la primera revista internacional de filosofía publicada en Brasil (con artículos en portugués, español, francés e inglés). En su consejo editorial ocupan un lugar destacado filósofos de todo el mundo pertenecientes a la tradición analítica, y en los cuatro volúmenes ya publicados, la proporción de trabajos analíticos es muy alta. Un número reciente, por ejemplo, dedicado a la filosofía de la acción, cuenta con artículos originales de R. Chisholm, H-N. Castañeda, A. Goldman, J. Searle, L. Apostel, y otros conocidos practicantes del método analítico. El CLE publica también los *Cadernos de Filosofia da Ciência*, con artículos originales así como traducciones al portugués de textos clásicos de la filosofía de la ciencia contemporánea, y piensa lanzar una nueva revista internacional especializada en lógicas paraconsistentes, cuyo editor es Newton da Costa, quien es miembro del CLE.

Los últimos años de la década de los setentas revelan un interés creciente por el análisis filosófico en todo el país. Una de las razones de esto ha sido, sin duda, el desarrollo de la lingüística como disciplina independiente, gracias al éxito inicial de la gramática transformacional en todo el mundo occidental. Convirtiéndose la lingüística en disciplina obligatoria

en los cursos de letras —los más concurridos del país—, crece también la demanda de cursos de filosofía del lenguaje, lógica, semántica y, más recientemente, pragmática, todos ellos necesarios para una formación lingüística adecuada. Gracias al incremento del interés por esos temas, el volumen de traducciones en esos adyacentes campos se torna significativo. Conviene mencionar, por ejemplo, la monumental colección "Os Pensadores", cuyos volúmenes son vendidos en puestos de periódicos en todo el país. Autores como Kant, Comte, Diderot, Hobbes, Leibniz —pero también Frege, Carnap, Schlick, Russell, Moore, Wittgenstein y Popper— son distribuidos en 50 mil ejemplares y más. Nadie sabe exactamente quién lee tales obras, pero el simple hecho de que puedan ahora ser leídas en portugués estimula a estudiantes y profesores a estudiarlas y absorber sus ideas y manera de razonar.

Algunos grupos de filósofos trabajando dentro de la tradición analítica, o a ella ligados, existen también fuera de la región de São Paulo. El retorno al Brasil de profesores formados en Estados Unidos, Alemania, Bélgica e Inglaterra ha contribuido a la formación de tales grupos. En Río de Janeiro, la Universidad Federal y la Pontificia Universidad Católica han reunido un buen grupo, con investigadores como Oswaldo Chateaubriand, discípulo de Quine, Raul Landim Filho, Danilo Marcondes Filho y otros. La Universidad Gama Filho (Río de Janeiro) tiene un programa de doctorado en filosofía de la ciencia. La Universidad Federal Fluminense (Niterói) tiene un buen programa de lógica matemática, aunque más ligado al departamento de matemática que al de filosofía. Hay también grupos e investigadores aislados en Porto Alegre, Brasília, Belo Horizonte, y unas pocas ciudades más. A pesar de su estado incipiente, tales semillas prometen mucho para el futuro. Una lista de los brasileños o residentes en el Brasil que presentaron trabajos de carácter analítico en el Encuentro de Campinas, mencionado anteriormente, puede dar una idea de la diversificación geográfica que se viene desarrollando: A. M. Mora de Oliveira (São Paulo), Balthazar Barbosa Filho (Campinas), Danilo Marcondes S. Filho (Río de Janeiro), Glória M. Vilhena de Paiva (Río de Janeiro), Guido de Almeida (Belo Horizonte), Julio R. Cabrera Álvarez (Santa Maria), Luiz Henrique Lopes dos Santos (Campinas), Marcelo Dascal (Campinas), Oswaldo Porchat Pereira (Campinas), Raul Landim Filho (Río de Janeiro), Rejane M. M. Carrion (Porto Alegre) y Vera Lúcia Caldas Vidal (Río de Janeiro). Además de eso, la influencia del análisis filosófico se hace sentir también en campos vecinos: la Associação Brasileira de Filósofos Católicos ha dedicado algunas de sus Semanas Internacionais de Filosofia a temas analíticos (filosofía del lenguaje, filosofía de la ciencia); en la Facultad de Derecho de São Paulo, Tércio Sampaio Ferraz Jr. se ocupa del análisis pragmático y semántico de la argumentación jurídica; en el Instituto Tecnológico da Aeronáutica de São José dos Campos, una Facultad de Ingeniería, Leônidas Hegenberg practica el análisis filosó-

fico y contribuye, con sus innumerables traducciones, a su difusión; y, por supuesto, los cursos de lingüística, comunicación, semiótica y otros semejantes, imparten a sus alumnos por lo menos el interés por el análisis filosófico.

Dos de los trabajos aquí incluidos provienen del Coloquio sobre Filosofía y Sentido Común, organizado por el CLE en 1977. Dascal presenta una concepción de la relación entre sentido común y filosofía basada en el modelo de la relación entre intuición lingüística y teoría lingüística, concepción esa que atribuye al sentido común un papel importante en el filosofar, sin tornarlo, sin embargo, el sustituto o el árbitro supremo de las teorías filosóficas. Monteiro, partiendo de la constatación de la aparente contradicción entre la tesis humeana de la continuidad entre el conocimiento del sentido común y el conocimiento teórico y la inevitable vocación del último a ir más allá de las apariencias, a las cuales se limita el primero, trata de conciliarlas a través de la noción de conjeturas: el sentido común, así como el conocimiento teórico serían, para Monteiro, conjeturales, teniendo por lo tanto en común el carácter hipotético, que los acerca; ni el primero consiste en la aprehensión inmediata y a-teórica de los hechos de la naturaleza, ni el segundo en la aprehensión segura de las estructuras subyacentes a tales hechos. Según Monteiro, la caída simultánea de esos dos mitos —el del sentido común "ingenuo" y el de la ciencia inductivista— sería capaz de restaurar la continuidad existente entre los dos.

XXII. SOBRE EL POSITIVISMO DE WITTGENSTEIN*

BALTHAZAR BARBOSA FILHO

HA RESULTADO motivo de escándalo, para algunos intérpretes (y exegetas) del *Tractatus Logico-Philosophicus*, que los miembros del Círculo de Viena se hayan inspirado expresamente en ese libro presocrático, por así decir, para la construcción de sus beligerantes doctrinas. ¿Cómo conciliar la austeridad spinozista del *T*** con el ardor musulmán ("¡Verifica o muere!") del positivismo lógico, especialmente cuando "las dos filosofías son incompatibles"? (Anscombe,*** p. 152). El escándalo se torna herejía —anatematizada como tal— cuando la teoría del lenguaje del *T* es expuesta como matriz y fundamento de esta *machine de guerre* que era la verificabilidad empírica como criterio de significación (cf., Kraft, p. 31 y nota 29, y Von Mises, p. 114).

Ahora, es bien cierto que no hay indicios sólidos para encontrar en el *T* ninguna cosa parecida al verificacionismo vienés. Lo que más (aparentemente) se le aproxima es una afirmación en 4.024: "Comprender una proposición significa (*Heiset*) saber en qué caso es verdadera", o también en 4.063: "Para poder decir: '*p*' es verdadera (o falsa), debo haber determinado en qué circunstancias llamo '*p*' verdadera, y con eso determino el sentido de la proposición." Es difícil, sin embargo, interpretar tales enunciados como máximas positivistas, puesto que no hacen ninguna referencia (directa o indirecta) a la observación y, además, porque la *postura* lógica del pensamiento del *T* *nada* tiene que ver con las teorías empiristas de significación. Para Wittgenstein, se trataba de subrayar al mismo tiempo la ligazón necesaria entre sentido y valor de verdad y la independencia del sentido en relación a la verdad (o la comprensión en relación al conocimiento): resulta esencial que pueda comprenderse una proposición sin saber si ella es verdadera (cf. 4.024), o sea, "una proposición tiene un sentido (*Sinn*) independiente de los hechos" (4.061). Un pasaje similar se encuentra en las *Notes on Logic* de 1913: "Las proposiciones tienen un *sentido independiente* de su verdad o falsedad" (*N*, p. 95). Además de eso, es parte constitutiva de la semántica del *T* que el sentido de una proposición no puede depender de la verdad de otra (2.0211); en caso contrario, dice Wittgenstein, "sería imposible proyectar una imagen (*Bild*) del mundo" (2.0212); vale decir, sería imposible hablar del mundo.

* Agradezco a Zeljko Loparić por las estimuladoras y esclarecedoras discusiones.

** Las abreviaturas utilizadas en este texto se encuentran compendiadas al final.

*** Las referencias bibliográficas completas se encuentran al final del trabajo.

La tesis expresada en 2.0211 se sitúa en el desenvolvimiento sistemático de las relaciones entre sentido, valor de verdad y negación. El desdoblamiento riguroso de esas conexiones intuitivas y el endoso, por parte de Wittgenstein (cf. 3.24), de la teoría de las descripciones de Russell (contra la oscura noción de presuposición en Frege), le llevarán a esa tesis.

"'Verdadero' y 'falso' no son —dice Wittgenstein— propiedades accidentales de una proposición, tales que, cuando ella tiene significado (*meaning*), podemos también decir de ella que es verdadera o falsa; al contrario, tener significado significa (*means*) ser verdadera o falsa: el ser verdadera o falsa constituye efectivamente la relación de la proposición con la realidad, que es lo que significamos al decir que ella tiene significación (*Sinn*)" (N, p. 112).¹ En efecto, resulta ininteligible que una persona pretenda comprender una proposición sin saber lo que sea, para ella, ser verdadera. Definir el sentido de una proposición es mostrar, *al mismo tiempo*, en qué consiste para ella el ser verdadera y ser falsa: "*p* tiene el mismo significado (*Bedeutung*) que $\neg p$ " (N, p. 94; cf. 4.0621).² En otras palabras, dadas nuestras nociones preanalíticas de verdad y falsedad, resulta imposible explicar separadamente el hecho de que una proposición sea verdadera, y el hecho de que sea falsa. Para que una proposición sea falsa, es necesario y suficiente que su negación sea verdadera, es decir, determinar que una proposición no sea verdadera es determinar que es falsa; la *única* condición que debe ser satisfecha para que una proposición sea falsa es que no sea verdadera.³ "Las proposiciones '*p*' y ' $\neg p$ ' tienen sentido (*Sinn*)⁴ opuesto, pero a ellas corresponde una, y la misma realidad" (4.0621).

Como puede observarse, los pasajes de 4.024 y 4.063 forman parte de una teoría semántica cuya noción de base es la de condiciones de verdad, encontrándose muy distantes de cualquier tentación empirista.

Además de eso, hay buenas razones positivas para pensar que el *T* tiene poco que ver con los intereses del empirismo lógico. En primer lugar, no hay prácticamente ningún vestigio de preocupaciones *epistemológicas* en la obra. En una de las dos únicas referencias al *Erkenntnistheorie* que encontramos en el *T*, Wittgenstein dice que: "La psicología no está más emparentada con la filosofía de lo que cualquier otra ciencia natural. La teoría del conocimiento es la filosofía de la psicología" (4.1121). Este pasaje

¹ El pasaje se encuentra en las *Notes Dictated to G. E. Moore in Norway*, abril de 1914, publicadas como Apéndice II en N, pp. 107-118.

² "Para que una proposición pueda ser verdadera, también debe poder ser falsa" (N, p. 55).

³ Véase a este respecto, White y Anscombe, cap. 2.

⁴ La expresión *Sinn* significa aquí "dirección", como en 3.144, en donde Wittgenstein compara las proposiciones con las flechas. "Los nombres son puntos, las proposiciones son flechas —ellas tienen sentido—. El sentido de una proposición está determinado por los polos *verdadero* y *falso*. La forma de una proposición es como una línea recta que divide todos los puntos de un plano derecho e izquierdo. La línea hace esto automáticamente, la forma de la proposición sólo por convención" (N, p. 97).

es aclarado por Wittgenstein en una carta que dirige a Russell en agosto de 1919. A una pregunta de Russell sobre los elementos constituyentes de un *Gedanke* y sobre las relaciones de esos elementos con los del hecho pintado (*pictured*), Wittgenstein responde: "No sé *lo que* sean los constituyentes de un pensamiento, pero sí sé *que* éste debe tener los constituyentes que corresponden a las palabras del lenguaje. Además de eso, el tipo de relación entre los constituyentes del pensamiento y los del hecho pintado es irrelevante. Descubrirlo sería una cuestión de psicología" (*LRKM*, p. 72).

Anscombe comenta (p. 28): "Es razonable decir que, en la época en que escribe el *T*, Wittgenstein creía que la epistemología nada tenía que ver con los fundamentos de la lógica ni con la teoría del significado en los cuales estaba interesado."

Ahora, el uso que los positivistas hacían de la verificabilidad se encontraba claramente asociado con un proyecto *epistemológico*, de fundamentación del conocimiento, y, aunque la arquitectura semántica del *T* sea funcionalista, es disputable que la teoría tenga pretensión o alcance directamente fundacional con respecto al conocimiento. Wittgenstein, en efecto, no está interesado en, ni obligado a (en el ámbito del *T*), indicar efectivamente las proposiciones elementales que constituyen la condición última de posibilidad del sentido. Bástale tener demostrada la necesidad trascendental de esas proposiciones, su estructura lógica (4.21-4.24), su función (4.221), como la necesidad de los objetos (2.02-2.034) y los nombres (3.201-3.23) en cuya concatenación ellas consisten (4.22), sin que eso le imponga, en la propia teoría, el compromiso de identificar a qué, en el campo de la experiencia, puedan corresponder tales proposiciones. (Sin embargo, como veremos más adelante, este desprecio por las consideraciones epistemológicas sufre un traspié en 3.263, en donde las elucidaciones de los significados [*Bedeutungen*] de los nombres de los objetos sólo pueden ser comprendidas por quien ya conoce [*Kennen*] esas *Bedeutungen*.)

Claro, si tomamos la expresión "*verificación*" (*verum facere*) al pie de la letra, Wittgenstein era ciertamente verificacionista en el sentido semántico, pues, justamente, "comprender una proposición es saber en qué caso es verdadera". Pero, esto apenas quiere decir que "quien enuncia una proposición debe saber bajo qué condiciones llama la proposición verdadera o falsa; si no es capaz de hacerlo, entonces tampoco sabe lo que dice" (*WWK*, p. 214). Resulta absurdo, como ya fue dicho, pretender comprender una proposición ignorando sus condiciones de verdad. Pero: "lo que sabemos cuando comprendemos una proposición es esto: sabemos en qué caso es verdadera, y en qué caso es falsa. Mas no sabemos necesariamente si es de hecho verdadera o falsa" (*N*, pp. 93-94). (En esto consiste, para Wittgenstein, la relación interna entre el hecho que una proposición tenga sentido, y su esencial bipolaridad.⁵ El postulado de la bipolaridad, que

⁵ La inferencia de Wittgenstein aquí es simple. Una proposición sólo tiene sentido si

jamás fue abandonado, es equivalente a la afirmación que lo que da sentido a una proposición debe ser independiente de lo que la hace verdadera.) El saber implicado en la comprensión es, por tanto, meramente contrafactual y no efectivo: al comprender p , no sabemos cómo las cosas son de hecho, pero sabemos de inmediato cómo serían si p fuese verdadera.

De ahí nada se sigue, por el momento, respecto al modo como debemos interpretar epistemológicamente una proposición elemental, ni tampoco a qué puedan o deban corresponder, en el conocimiento o la experiencia, los objetos simples del T . Resulta impropio, por consiguiente afirmar, como Schlick (Schlick [1], pp. 147-148), que la ecuación semántica del T : determinar el sentido de una proposición = determinar sus condiciones de verdad, "es lo mismo que enunciar el modo como puede ser verificada o falsificada", cuando eso implica que "no hay ninguna manera de comprender un significado cualquiera sin (...) referencia a la 'experiencia'". Se puede decir, a este respecto, que las observaciones de Wittgenstein sobre las proposiciones elementales en el T , como exigencia última de posibilidad de sentido, no constituyen una teoría de atribución de significado, estableciendo, antes, un criterio de adecuación para cualquier teoría de ese tipo. Así, un lenguaje descriptivo tiene sentido si y solamente si las proposiciones que su sintaxis permite están ligadas a proposiciones elementales (tales como el T las define) mediante el mecanismo de funciones de verdad. Este criterio, sin embargo, nada informa sobre el modo de identificación de las proposiciones elementales fundadoras, es decir, si su contenido debe o no, puede o no, ser proporcionado por la experiencia. En otras palabras, si consideramos la "verificabilidad" en la acepción definida por 4.024, lo máximo que podemos afirmar es que el T es verificacionista en sentido *semántico*.⁶

Para resumir, 4.024 distingue, como vimos, la cuestión del sentido de la cuestión de la verdad, exhibiendo, simultáneamente, una conexión positiva entre una determinación de sentido y una determinación de verdad. Si yo sé en qué caso una proposición es verdadera exclusivamente por su forma lógica (cf. 4.021-4.022), eso implica que la comprensión de la forma lógica ya contiene un saber de cómo es posible determinar si la proposición es verdadera. Comprender una proposición equivale, por tanto, a conocer el métodos lógico-lingüístico de su verificación posible, o sea, el método lógico lingüístico de establecer su verdad (4.05-4.06 y 4.063).⁷ "Una propo-

es capaz de ser verdadera. "La proposición debe contener (y mostrarlo) la *posibilidad de su verdad*" (N , p. 16). Ahora, "para que una proposición pueda ser verdadera, también debe poder ser falsa" (N , p. 94).

⁶ La palabra *semántico* se refiere aquí a la teoría, que se encuentra en Frege y Wittgenstein, de acuerdo con la cual el sentido de una sentencia está completamente determinado por sus condiciones de verdad. La idea general de la teoría es que "las reglas sintácticas y semánticas determinan, juntas, los significados de todas las sentencias de un lenguaje, haciendo esto, precisamente, por medio de la determinación de sus condiciones de verdad" (Strawson, p. 11).

⁷ Es en esta dirección, al parecer, que Apel menciona la necesidad de una derivación

sición *muestra* su sentido. La proposición *muestra* cómo las cosas son *si* es verdadera. Y ella *dice que* las cosas son así" (4.022). En esta acepción semántica restringida, se puede sostener, siguiendo el *T*, que "el sentido de una proposición es el método de su verificación". Por sí sola, mientras tanto, tal acepción nada indica en relación al método *extra-lógico* y *extra-lingüístico* de verificación, y, en particular, nada dice respecto al papel de la observación en la determinación del sentido. Podemos, en principio, "saber en qué caso una proposición es verdadera" sin necesariamente saberlo a través de la experiencia: eso requiere demostración independiente. No hay una filosofía de la experiencia en el *T*, aun cuando allí se encuentre una "metafísica de la experiencia", es decir, un análisis trascendental de las condiciones de posibilidad del lenguaje de la experiencia.

A pesar de todo esto, mientras tanto, en la transición que va del *T* a las *PU*, Wittgenstein era ciertamente un verificacionista de estricta observancia, y —*horribile dictu!*— un fenomenalista. Su criterio de significación, en esa época, está dado por la verificabilidad conclusiva (*PB*, § 228) en términos de proposiciones elementales *interpretadas* como proposiciones fenoménicas, bastante semejantes a los "enunciados protocolares" o "enunciados básicos" como Schlick (en Schlick [2]) los entendía. Además, el "lenguaje primario" o "fenomenológico" que Wittgenstein menciona entonces con frecuencia, parece apoyar la afirmación sugerida por Ayer, en el prefacio a la primera edición (1936) de su *Language, Truth and Logic*, que las doctrinas del autor del *T* son "el resultado lógico del empirismo de Berkeley y David Hume" (Ayer, p. 31).

Estas posiciones están inequívocamente documentadas en las conversaciones que Wittgenstein mantiene, de 1927 a 1932, con algunos miembros del Círculo de Viena (y cuyo registro publicado cubre el periodo de 1929 a 1932), en las *PB*, libro que preparó, siguiendo su original método de composición, a partir de notas manuscritas entre febrero de 1929 y abril de 1930 (el texto dactilográfico fue entregado a Moore todavía en 1930), y unas anotaciones de Moore, quien frecuentó las clases que Wittgenstein impartía en Cambridge de 1930 a 1933.⁸

"sustantiva y positiva" del positivismo lógico a partir del *T*.

⁸ Wisdom, en verdad, sugiere (p. 86) que Wittgenstein recomendaba el célebre slogan: "Don't ask for the meaning, ask for the use" como un complemento al *cri de guerre*: "El significado de un enunciado es el método de su verificación", pero no anota, desgraciadamente, la fecha exacta de la recomendación. Es evidente, por el momento, que fue hecha en un periodo en el que Wittgenstein ya había abandonado por completo las teorías del *T*.

Por otra parte, dos alumnos de Wittgenstein informan (Fann, p. 54) que él jamás pretendió, durante el periodo 1927-1932, que sus sugerencias acerca de la verificación fuesen tomadas como una teoría sobre el significado; ellas no pasaban, por el contrario, de ser un medio *entre varios otros posibles*, de obtener el esclarecimiento sobre el uso de una palabra o de una sentencia. (En realidad, esta cualificación se encuentra en el § 353 de las *PU*.) La misma observación es corroborada por Moore (*M*, p. 266), lo que

¿De dónde, entonces, los lazos profesados por el positivismo lógico con el *T* y los del propio Wittgenstein con su juventud? ¿Trátase, finalmente, más de un equívoco histórico de interpretación y de autocomprensión? ¿Errores de lectura y amnesia infantil?

El propósito de estas notas es indicar algunas lagunas en el *T* que Wittgenstein procuró llenar durante su fase positivista: ¿a qué dificultades pretende responder la primera obra de ese interludio? La idea conductora aquí referida es la siguiente: aunque no exista ninguna implicación entre el *T* y el verificacionismo, hay tensiones en el libro cuya solución, en la época, era *natural* intentar mediante recurso a consideraciones epistemológicas de inspiración empírica. Las ideas expuestas en los escritos de 1929 a 1932, aun cuando introducen correcciones y modificaciones profundas de las teorías del *T*, todavía se presentan como respuestas y desarrollos de problemas tractarianos, y todavía están pensadas dentro de los marcos de pensamiento allí definidos.

No fue producto ni de miopía ni de engaño, por lo tanto, la influencia del *T* sobre el Círculo de Viena, ni la personalidad filosófica de Wittgenstein padeció de escisión esquizofrénica alguna entre 1927 y 1932. Los positivistas leerán el *T* en función de sus intereses epistemológicos, como el propio Wittgenstein lo hará en función de intereses análogos. Y fue el *T* el que leyeron, no un libro que imaginaron.

Los problemas que aquí intento sugerir están relacionados con las notorias dificultades de interpretación del concepto de proposición elemental. Como he indicado antes, la semántica trascendental del *T* exige apenas una "deducción" de las proposiciones elementales como condición de posibilidad del sentido: no es necesario, para sus fines, establecer sus correlatos eventuales en el lenguaje ordinario o científico. Ahora, esas proposiciones y los estados de cosas a los que ellas corresponden son necesarios, en particular, como base de la inteligibilidad de todas las proposiciones significantes (cf. 4.2211). Por consiguiente, dado que el lenguaje corriente se encuentra en perfecto orden lógico (5.5563), así como el lenguaje científico (4.11 y 6.53), se sigue que las proposiciones que los componen son *a)* o proposiciones elementales, o *b)* funciones de verdad de las proposiciones elementales. Así, para comprender las proposiciones de una y de otra, es necesario comprender las proposiciones elementales que los fundamentan (4.411; cf. 4.221 y 5.5562). Es natural, por tanto, tratar de identificar, bajo los requisitos establecidos por el *T*, las proposiciones elementales presupuestas en el lenguaje cotidiano y el lenguaje de la ciencia.

Un gran obstáculo para la interpretación epistemológica del *T* —del

deja bien claro, además, que tales reservas respecto al principio de verificación sólo fueron hechas en 1933, cuando ya se había consumado la ruptura con el *T*. No hay, por lo tanto, base para sostener que Wittgenstein, también entre 1929 y 1932, no haya sido un verificacionista estricto.

cual Wittgenstein tenía clara conciencia— se encuentra en la lectura conjugada de los pasajes 5.134 y 6.3751. El primero, derivado de 4.21 y 2.062, enuncia la independencia lógica de las proposiciones elementales (por ejemplo, 2.061, 4.211 y 4.27), consecuencia esencial de la teoría del sentido del *T*. El otro fragmento —6.3751— indica, por implicación, la imposibilidad de identificar los objetos simples con un célebre postulado empirista, a saber, los contenidos inmediatos de la experiencia, en particular los colores.

En este segundo pasaje, Wittgenstein afirma que la conjunción de dos enunciados del tipo “esto es rojo” y “esto es azul” —suponiendo que el demostrativo “esto” tiene una misma referencia en los dos casos, o sea, denota un mismo punto en el campo visual— es una contradicción. Ahora, dado que el producto lógico de dos proposiciones elementales no puede ser una contradicción, siguese que los conjuntos de conjunciones como los de más arriba no son proposiciones elementales. Por consiguiente, los colores no pueden ser objetos según el *T*, ya que ellos poseen complejidad lógica, no siendo, por lo tanto, simples (2.02). Esto tiene como consecuencia, escribe Ramsey (p. 280), “que los conceptos aparentemente simples: rojo, azul, son, en realidad, complejos y formalmente incompatibles”.

De esta manera, 6.3751 traza, en negativo, un doble programa para una epistemología apoyada en el *T*: 1) cómo *analizar* enunciados del tipo “esto es rojo” siguiendo los requisitos tractarianos de análisis, y 2) cómo *interpretar* la semántica atomista, dado que, de acuerdo con 6.3751, “rojo” no es un signo ni simple ni primitivo, debiendo, por tanto, ser definido.

En el *T*, a) la distinción entre lo analítico y lo sintético se expresa exhaustivamente mediante las tablas de verdad, y b) existen, necesariamente, signos simples primitivos (3.144-3.261). Ahora, estas dos tesis centrales son sólo compatibles con los enunciados de color mencionados en 6.3751 si negáramos que “rojo” y “azul” por ejemplo, sean nombres, es decir, signos simples primitivos. En caso contrario, las proposiciones “esto es rojo” y “esto es azul” serían elementales. Por lo tanto, decir que el producto lógico de ambas es contradictorio, equivale a decir que la conjunción de dos proposiciones elementales es una contradicción, lo que es incompatible con la tesis a).⁹

Wittgenstein, finalmente, percibe este punto, pues 6.3751 figura como comentario de 6.375: “Así como sólo hay una necesidad *lógica*, así también sólo hay una imposibilidad *lógica*.” 6.375 implica, entonces, la posibilidad necesaria de definir las palabras que designan colores. De lo contrario, los enunciados en que ellas aparecen estarían desprovistas de sentido. En efecto, tales palabras no son nombres en la acepción técnica del *T* (3.202, 4.22-4.221), puesto que ellas sólo ocurren en las proposiciones elementales (4.23). Más allá de eso, solamente los nombres son indefinibles, porque sólo ellos poseen significado (*Bedeutung*) autónomamente (3.261). Las expresiones de color, por consiguiente, son necesariamente definibles, pues

todo signo no simple es definible, adquiriendo significado sólo mediante los signos por los cuales es definido (cf. 3.261). La alternativa que 6.3751 deja abierta es, por lo tanto, analizar las expresiones de color a fin de alcanzar los objetos simples de los que ellos indirectamente tratan o, entonces, abandonar la teoría de la necesidad lógica tal como está expuesta en 5.525, lo que acarrea alteraciones fundamentales en la estructura del *T*.

En el artículo "Some Remarks on Logical Forms" de 1929, Wittgenstein renuncia a la tesis de la definibilidad de las expresiones de color, introduciendo, al lado de la imposibilidad definida en el *T*, la noción artificial de exclusión: enunciados inanalizables, o sea, "proposiciones atómicas" (un nuevo vocabulario, tomado de Russell), "aunque no se puedan contradecir, pueden excluirse las unas de las otras" (*RLF*, p. 35). (Cf. *PB*, § 80.)

"Un matiz de color no puede poseer simultáneamente dos grados diferentes de brillo o de coloración; un tono no puede tener dos intensidades diferentes, etc. Y el punto importante aquí es que esas observaciones no expresan una experiencia, sino que son, en cierto sentido, tautologías. Todos sabemos esto en la vida ordinaria" (*RLF*, p. 34). Hay, entonces, un problema que resolver: "¿Cómo se representa esa exclusión simbólicamente?" (*ibid.*, p. 36). La respuesta de Wittgenstein en el repudiado¹⁰ artículo de 1929, consistirá en afirmar que las conjunciones en cuestión están sintácticamente mal formadas y que su expresión simbólica en el *T* es incompleta.

La solución es obviamente onerosa. En primer lugar, nos encontramos ahora ante el caso monstruoso en el que, dadas dos proposiciones, una de las cuales es una negación de la otra, una está bien formada y la otra mal formada. La negación de las conjunciones problemáticas, en efecto, está bien formada: como cualquier tautología, ella está *sinnlos* (4.461), mas no *unsinning*. En segundo lugar —y el más grave— existen, aparentemente, relaciones lógicas que "no funcionan con el auxilio de las funciones de verdad" (cf. *PB*, § 76 y *RLF*, pp. 34-35). En tercer lugar, las reglas del *T* para las conectivas lógicas son incompletas, debiendo ser adaptadas a ciertos tipos de proposiciones atómicas (*RLF*, p. 37), lo que acarrea, a su vez, tres consecuencias: 1) las reglas de la sintaxis lógica deberán ser completadas *a posteriori*, no pudiendo "ser formuladas hasta que hayamos efectivamente alcanzado el análisis último de los fenómenos" (*ibid.*, p. 37; cf. p. 32), lo que destruye el carácter *a priori* de la sintaxis; 2) estas reglas, por otra parte, no son más *universales*, puesto que ahora deben ser especificadas según los diferentes tipos de proposición, y 3), finalmente, los signos lógicos dejan de ser *unívocos*, ya que la conjunción, por ejemplo, tiene, en el caso de los enunciados que atribuyen grados a las cualidades, un sentido

* Cf., a este respecto, la precisa exposición de Allaire (p. 190).

¹⁰ Anscombe, en una nota en "Some Remarks on Logical Forms", dice que Wittgenstein rechazó este artículo como *quite worthless, weak and uncharacteristic* (*NLF*, p. 31 n.).

diverso del que poseen para otras proposiciones, toda vez que la tabla de verdad que la define pasa a ser distinta para los diferentes casos.¹¹

Aunque jamás retorne a las concepciones teratológicas de este texto, Wittgenstein no abandonará, durante el periodo ahora examinado, la idea de que es "la tarea de la teoría del conocimiento descubrir" las proposiciones atómicas que "son los núcleos de toda y cualquier proposición", pues sólo "ellas contienen el material, y todo el resto es apenas un desarrollo de ese material" (*RLF*, p. 32).

En las *PB*, Wittgenstein rechaza la primera aberración, reconociendo expresamente que los enunciados de color están bien formados: "Nadie puede dudar que todos [los enunciados del tipo: dos colores no pueden estar al mismo tiempo en el mismo lugar] sean obvios (*Selbstverständlichkeiten*) y de que los enunciados opuestos son contradicciones" (*PB*, § 81). En otra parte, pasando a considerar el sentido, no ya en términos de proposiciones lógicamente independientes, sino a partir de la idea de un sistema proposicional (*PB*, §§ 14, 82 y ss.) —noción intermediaria entre las proposiciones atómicas del *T* y el juego-del-lenguaje de las *PU*— y sustituyendo el concepto de sintaxis lógica por el más amplio de gramática, Wittgenstein intentó delinear las otras dificultades. Es evidente que estos cambios producirán una primera ruptura con el atomismo lógico, puesto que estos sistemas proposicionales ya no están más definidos exhaustivamente por las funciones de verdad. No obstante, él todavía los considera dentro del marco teórico del *T*, puesto que no le parecen incompatibles —al contrario— con el carácter figurativo (*Bildhaftigkeit*) del lenguaje (cf. *PB*, §§ 43-45 y 82): las alteraciones las entiende aún como *correcciones temáticas* del *T*.

Lo que más importa señalar aquí, por ahora, es que el problema de la incompatibilidad de los colores obligó a Wittgenstein a introducir explícitamente la idea de relaciones lógicas entre las proposiciones que escapan las funciones de verdad (*PB*, § 76), esto es, que hay inferencias que no descansan sobre la forma de tautología (*WWK*, p. 64). "La vinculación de las proposiciones de una función de verdad constituye apenas una parte

¹¹ Sin duda, Wittgenstein afirmaba en el *T* que el problema de las formas posibles de todas las proposiciones elementales no es una cuestión perteneciente a la lógica, susceptible, por lo tanto, de ser decidida *a priori*. "Las proposiciones elementales consisten en nombres. Dado, sin embargo, que no podemos dar con el número de los nombres con diferentes significados (*Bedeutungen*), tampoco podemos dar la composición de las proposiciones elementales" (5.55). Por otra parte, el carácter de estas formas no puede ser un asunto meramente contingente, susceptible de ser decidido por recurso a la experiencia: "si nos encontramos en una situación tal en que debemos responder a un problema como éste a través de la observación (*durch Ansehen*) del mundo, esto nos muestra que estamos en una ruta totalmente equivocada" (5.551).

Es importante señalar que, en las *RLF* y en *WWK*, Wittgenstein recorrió estos absurdos caminos, puesto que afirma, en los dos escritos, que el conocimiento de la forma de las proposiciones elementales depende de un análisis lógico de los fenómenos realizable *a posteriori* (*RLF*, p. 32 y *WWK*, p. 42).

de la sintaxis. Las reglas que establecí en aquella época [o sea, del *T*] resultan ahora restringidas... se permiten todas las funciones de verdad que no estén prohibidas por estas nuevas reglas" (*WWK*, p. 80).

Ahora, la noción de verificabilidad —"Una proposición no verificable no tiene sentido" (*WWK*, p. 245) — proporcionará, precisamente, un tipo de relación *a priori* entre proposiciones que no se reduce a funciones de verdad. Ella se presentará también como especificación del carácter determinado (*Bestimmtheit*) del sentido (v.g. 3.23-3.24 y 3.251-3.263): "La exigencia de verificabilidad es la exigencia de que todos los símbolos sean definidos, y de que nosotros comprendamos el significado (*Bedeutung*) de los símbolos indefinidos" (*WWK*, p. 221). Examinemos esto con más detalle.

En 1930, Wittgenstein traza una distinción, que ejercerá enorme influencia sobre los positivistas, especialmente Schlick y Waismann, entre "enunciados" e "hipótesis" (*WWK*, p. 99 y *M*, p. 261), designando, según Moore (p. 262), ambos tipos con la expresión "proposiciones de experiencia". Lo que los distingue del tercer tipo (las proposiciones matemáticas), es que la regla de verificabilidad empírica se aplica a ambos, aunque de manera esencialmente diferente en los dos casos (*PB*, § 225).

El principio de la verificabilidad empírica de las proposiciones funciona conforme a un mecanismo análogo al del principio de significación en el *T*. Una proposición, entonces, es verificable mediante otras. Así como, en el *T*, el sentido de las proposiciones complejas se deriva, a través de las funciones de verdad, del sentido de las proposiciones elementales, ahora la verificabilidad de las hipótesis se deriva de la verificabilidad de las proposiciones fenomenológicas (*PB*, § 28), o "proposiciones genuinas" (*WWK*, p. 159), las cuales son definitivamente verificadas por los fenómenos o experiencia primaria: "Si no me es ya posible, para verificar una proposición, recurrir a otra, esto es señal que la proposición es elemental" (*WWK*, p. 249). Resulta necesario, por lo tanto, que las proposiciones genuinas sean inmediata y exhaustivamente verificables, pues "el camino de la verificación no puede continuar al infinito. (Una 'verificación infinita' ya no sería una verificación)" (*id.*, p. 247). Son esas las proposiciones, por consiguiente, que aseguran la verificabilidad de las demás: nuestras proposiciones elementales que describen inmediatamente los fenómenos, *die Erlebnisse* (cf. *WWK*, pp. 248-249 y *PB*, §§ 225-226).

Por otra parte, la relación entre la hipótesis y las proposiciones fenomenológicas que a ella se ligan por el vínculo de la verificación, es de naturaleza semántica y no meramente empírica: "Lo que el dato inmediato es para una proposición del lenguaje habitual que verifica, es la relación aritmética de estructura, tal como ella es vista por la ecuación que la verifica (...). La verificación no es un indicio de la verdad, sino el sentido de la proposición" (*PB*, § 166). Mientras tanto, por ser gramatical y, por ende, necesaria, una relación entre enunciados fenomenológicos e hipóte-

sis no es reductible a funciones de verdad: por oposición a aquellas, "una hipótesis no puede ser verificada de manera definitiva" (PB, §§ 226 y 228).

Del hecho, sin embargo, de ser la relación entre hipótesis y realidad más débil que la verificación (PB, § 227), debido a que "una hipótesis mantiene con la realidad una relación formal distinta que la verificación (*ibid.*, § 228), no se sigue que los lazos entre la hipótesis y las proposiciones genuinas sean simplemente inductivos, puesto que resulta esencial al sentido de la hipótesis que ella admita la posibilidad de la verificación, o sea, que ella se vincule a la experiencia inmediata. "La proposición, la hipótesis, está acoplada a la realidad, y de manera más o menos débil. En el caso extremo, al no existir ninguna ligazón, la realidad puede hacer lo que quiera sin entrar en conflicto con la proposición: entonces, la proposición, la hipótesis, no tiene sentido (*ist sinnlos*)" (PB, § 225).

Esta relación más débil que existe entre la hipótesis y el mundo está determinada por la confirmación, la cual sólo es posible, por ahora, si en algún punto del lenguaje existen proposiciones completamente verificables. No todo lo que confirma una hipótesis, no obstante, es parte de su significado (*cf.* PB, § 153). Una noticia en el diario, por ejemplo, podría confirmar el hecho de que Cambridge ganó una regata, pero ella no constituye parte del significado de la hipótesis: "Cambridge ganó la regata" (M, p. 266). "La verificación sólo determina el significado de una proposición cuando ella revela la gramática de la proposición en cuestión" (M, *ibid.*). En efecto, la relación entre "la calzada se mojó" y "llovió" es inductiva y no *a priori*: es algo que sólo podemos descubrir por la experiencia. "Cuando llueve, la calzada se moja" no es un enunciado gramatical. Por otra parte, decir: "El hecho de que una calzada esté mojada es un *síntoma* de que llovió —y sostener que tal enunciado sea "una cuestión de gramática", es algo que nosotros establecemos y no que descubrimos—. La evidencia no implica necesariamente aquello de lo que ella es evidencia; pero el hecho de ser un síntoma —de ser evidencia de— es una cuestión *a priori* (M, p. 266). Basta, por lo tanto, "para que nuestras proposiciones (sobre la realidad) tengan sentido, que nuestras experiencias, en algún sentido, concuerden o no con ellas. Esto es, la experiencia inmediata debe confirmar siquiera alguna cosa en ellas, una faceta" (PB, § 225). (Los signos de la física, por ejemplo, tienen significado [*Bedeutung*] en la medida en que —y sólo en la medida en que— el fenómeno inmediatamente observado les corresponda o no [*ibid.*].)

De este modo, en su versión fenomenológica, las proposiciones continúan desempeñando una función análoga a la que poseían en el T: dar sentido a todas las demás proposiciones. "Una proposición puede remitirse a otras, y éstas todavía a otras y así sucesivamente, pero es necesario, finalmente, que ellas se refieran a proposiciones que ya no remitan a otras, sino directamente a la realidad" (WWK, pp. 247-248). De la misma manera, los datos de los sentidos y la experiencia inmediata han sido introducidos para

asegurar la posibilidad de una representación (*Darstellung*) no hipotética del mundo.

Ahora ya sabemos algo, entonces, sobre cómo se da el conocimiento en el riguroso mundo del *T*, y sobre cómo, al final de cuentas, el lenguaje proyecta una *Bild* de realidad: "lo esencial es que los signos, aun de la manera más complicada imaginable, se remitan finalmente a la experiencia inmediata" (*PB*, § 225).

Las nuevas concepciones se aplican también a ciertas dificultades contenidas en las observaciones lacónicas que el *T* hace sobre los enunciados científicos. En 4.11, Wittgenstein afirma: "La totalidad de las proposiciones verdaderas es toda la ciencia natural (o la totalidad de las ciencias naturales)". Y, en 4.26: "La indicación (*Angabe*) de todas las proposiciones elementales describe completamente el mundo. El mundo está completamente descrito por la indicación de todas las proposiciones elementales, junto a la indicación de cuáles de ellas son verdaderas y cuáles son falsas." Ya se sabe, por otra parte, que el análisis de las proposiciones debe conducir a las proposiciones elementales (4.221), puesto que "toda proposición es una función de verdad de las proposiciones elementales" (véase nota 5). La tarea epistemológica necesaria es, por lo tanto, identificar aquellas proposiciones elementales sobre las cuales descansa el sentido de los enunciados de la ciencia, puesto que, "a pesar de todo su aparato lógico, las leyes físicas todavía hablan de los objetos del mundo" (6.3431). Pero, ¿cómo lo hacen?

El problema de los colores mostró a Wittgenstein los obstáculos que la identificación epistemológica de los objetos presentaba para el atomismo del *T*. Ahora bien, tanto el lenguaje ordinario como el científico emplean nombres de objetos *hipotéticos*, cuyo significado está dado por *descripciones* de esos mismos objetos (*PB*, §§ 218 y 226). Por consiguiente, las proposiciones formadas por tales nombres no pueden ser elementales. Al contrario, los nombres de objetos fenomenológicos no son *disguised descriptions*. Estas descripciones son los *Urzeichen*, toda vez que las proposiciones que ellas forman describen el contenido inmediato de nuestra experiencia y que todas las otras proposiciones son nada más que un desenvolvimiento de ese contenido (*WWK*, p. 254). Es el análisis, en efecto, lo que manifiesta el modo como una proposición se liga a la realidad. Pero este vínculo está precisamente mediado por los signos primitivos, puesto que "una proposición sólo se vincula a la realidad si es posible descomponerla hasta los signos primitivos: sólo entonces tiene sentido" (*ibid.*, p. 253). Así, los enunciados científicos "todavía hablan de los objetos del mundo" mediante las proposiciones que describen los fenómenos, precisamente porque "el fenómeno no es síntoma de alguna otra cosa, él es la realidad. El fenómeno no es síntoma de alguna otra cosa que, sólo ella, torna la proposición verdadera o falsa, sino que es él mismo lo que la verifica" (*PB*, § 225). Solamente el lenguaje fenomenológico "representa (*darstellt*) inmediata-

mente la experiencia inmediata" (PB, § 1), dando, por lo tanto, una representación no hipotética del mundo que garantice que las representaciones hipotéticas puedan hablar del mundo. De esta manera, "una hipótesis es una ley para la construcción de proposiciones" (PB, § 228) que reproducen inmediatamente el dato de experiencia (*ibid.*): en esto consiste su débil "relación formal con la realidad", o su sentido.

Para terminar, examinaremos rápidamente la nota enigmática del *T* acerca de la comprensión de los signos simples. 3.263 dice lo siguiente: "Los significados (*Bedeutungen*) de los signos primitivos pueden ser esclarecidos mediante elucidaciones. Las elucidaciones son proposiciones que contienen los signos primitivos. Por lo tanto, ellas pueden sólo ser comprendidas si ya son conocidos (*bekannt sind*) los significados (*Bedeutungen*) de esos signos." Leyendo este pasaje a partir de los comentarios anteriores a 6.37-6.51 y teniendo en cuenta que la expresión *Kenntnis* (derivada del verbo *kennen* que figura en 3.263) es la traducción natural para el "acquaintance" de Russell, parece inevitable interpretar tales elucidaciones como *definiciones ostensivas*. Además, 5.526 presenta como elucidación de un nombre la fórmula: *Dies x ist a*, que está fuertemente relacionada con la forma canónica de la definición ostensiva (*cf.* PB, § 6 y *WWK*, pp. 209-210, en donde se hace mención expresa a las definiciones ostensivas —*hinweisende Erklärung*— del *T*).

Por otra parte, constatamos que sólo los datos de la experiencia inmediata no son hipotéticos, es decir, sólo ellos están directamente unidos a la realidad. Ahora, tal como los nombres del *T* (3.31), los signos fenomenológicos poseen forma y contenido. El nombre, como resultado, sólo tiene significado en el contexto de la proposición (3.3): está en su esencia el poder ligarse a otros en proposiciones; el nombre está, así, sujeto a reglas de combinación (de "sintaxis lógica", 3.33) que exhiben su forma. De manera paralela, los nombres fenomenológicos tienen su forma dada por la gramática (PB, §§ 76-82, y *WWK*, pp. 63-65) y, además de eso, tienen ahora su contenido identificado: los datos inmediatos de la experiencia, objeto de definiciones ostensivas. De este modo, fue el propio *T* el que llevó a Wittgenstein a una interpretación *fenomenalista* de los objetos simples: "Las cosas mismas (*Die Dinge selbst*) son tal vez los cuatro colores fundamentales, el espacio, el tiempo y más datos (*Gegebene*) del género (PB, § 147).

3.263 deja en claro, además, que la única manera de explicar el *Bedeutung* de un nombre consiste en *usarlo* en una proposición, lo que presupone que su significado esté ya comprendido, o sea, que ya se conozca la propia *Bedeutung*. (Es por esa razón, sin duda, que Wittgenstein escribe en el § 6 de las PB: "Cualquier manera de hacer comprensible un lenguaje presupone el lenguaje. Y la utilización del lenguaje, en cierto sentido, no es algo que pueda ser enseñado. [...] No es posible, con el lenguaje, salir del lenguaje.") Ahora, es necesario que se trate en 3.263 de *propo-*

siciones y no de definiciones, pues éstas no pasan de ser reglas de sustitución de signos (3.434 y 4.241) y es obvio que no puede haber definición de signos primitivos (3.26-3.261). Resulta igualmente obvio, también, que tales proposiciones deban ser verdaderas.

Recordaremos, ahora, que Wittgenstein mantiene, en 6.124, que la única cosa que la lógica presupone es que las proposiciones tengan sentido y que los nombres tengan *Bedeutung*, puesto que es esencial, en efecto, que la lógica sea aplicable al mundo (5.552-5.5521). "La lógica es anterior (*ist vor*) a cualquier experiencia —de que algo es así—. Ella es anterior al cómo (*Wie*), no al qué (*Was*)" (5.552). En el *T*, este *Was* sólo puede estar dado por los nombres, que son indefinibles (3.261) y que nombran la "sustancia del mundo" (2.0211). En consecuencia, la aplicabilidad de la lógica presupone que ciertas proposiciones —las que elucidan el significado de los nombres— sean inmediatamente verdaderas; si no fuese así, no sería posible comprender las proposiciones elementales porque no sería posible comprender el significado de los nombres: el lenguaje sería imposible. Estas proposiciones elucidadoras tienen, entonces, un sentido que coincide con su propia verdad. Mas, ¿no es ésta, precisamente, una propiedad distintiva de los enunciados fenoménicos, aquellas *indubitabilis* tan queridas por las epistemologías fundacionales empiristas?

Wittgenstein va, justamente, a descubrirlo a propósito de las proposiciones fenomenológicas de su propio positivismo, y esto configurará el último paso en el abandono del *T*. Las proposiciones que, en esa época, le parecían últimas y elementales, ¿no son proposiciones! Les falta la imprescindible bipolaridad.

Y, de hecho, la ruptura final surge con el descubrimiento, registrado en 1933 (*M*, p. 266), de que los enunciados primarios no son verificables por la simple razón de que es absurdo pedir una verificación para ellos: "No tiene sentido preguntar: ¿cómo sabe usted que tiene dolor de muelas?" (*ibid.*). En las *PB*, por el contrario, Wittgenstein todavía sostiene que los enunciados elementales (fenoménicos) son directamente cotejables con la realidad: " 'No tengo dolor' significa (*heisst*): si comparo la proposición 'Tengo dolor', con la realidad, se muestra entonces que ella es falsa. Debo, por lo tanto, poder compararla con lo que de hecho sea el caso. Y esta posibilidad de comparación —aunque no se ajuste— es lo que significamos (*meinen*) con la expresión: lo que el caso sea, debe ocurrir en el mismo lugar en que es negado; debe ser apenas diferente" (§ 62). (De la misma manera, dice en el § 66, que conocemos [*Kennen*] el fenómeno de la sensación del dolor de muelas.)

El descubrimiento capital de 1933 consiste en que, en estos casos, no hay cómo saber, no existe método de verificación. Poco más tarde, en las *NLF* (p. 251), afirma enfáticamente que "¡No tenemos aquí ninguna comparación de la proposición con la realidad!" Así, Wittgenstein termina por rechazar el estatuto proposicional de los enunciados fenomenológicos. Con

lo que nos encontramos ya muy lejos del *T*. La noción de propagación y preservación del sentido mediante funciones de verdad será sustituida por la concepción del significado en términos de criterio. Con esto, se consuma la pulverización de las teorías del *T*, puesto que el hecho de que una proposición tenga sentido dependerá, al contrario de 2.0211, del hecho que otra proposición sea verdadera (*PU*, § 242), sin que esto, entretanto, comprometa a la lógica (*ibid.*). A pesar, entonces, de las innegables continuidades entre estas dos grandes obras, no puede decirse sin más que, en ambas, Wittgenstein afirme un isomorfismo entre el lenguaje y el mundo, invirtiendo apenas los polos (Hacker, p. 145). Para el *T*, el isomorfismo resulta indisociable del hecho que el que una proposición tenga sentido significa que depende de la verdad de otra, puesto que esta independencia es la condición misma de la posibilidad de proyectar una imagen (*Bild*) del mundo (verdadera o falsa) (2.0212). Habiendo ya abandonado la teoría estricta de la construcción del sentido por las funciones de verdad, el estudio positivista de las proposiciones fenomenológicas arruina la base misma del primer libro: la teoría figurativa (*Bildliche*) del lenguaje. Así, terminan al mismo tiempo el positivismo de Wittgenstein y su adhesión a las ideas del *T*.

En conclusión: Wittgenstein se da inevitablemente cuenta, ya en el *T*, notoriamente en 6.3751 y en 3.263, de la necesidad y la dificultad de interpretar las proposiciones elementales. Que el neopositivismo haya intentado una interpretación de verificabilidad semántica original en los términos de una epistemología empirista, no se deriva, con certeza, directamente del *T*. Pero tampoco es, por otra parte, un proyecto que él haya excluido. Por el contrario, anticipaba un resultado negativo en el propio texto.

En este trabajo, he procurado demostrar que el empirismo fenomenalista es el mejor y más natural candidato para la interpretación requerida, puesto que, aparentemente, era al que menos destrucción precipitaba en el armazón teórico del *T*.

Además de esto, el que la versión positivista del *T* sea de hecho, como sugiere Anscombe, irreconciliable con su filosofía, se revela mucho más como una señal de insuficiencia de las concepciones semánticas de la obra, que lo absurdo de la tarea. Del *T* al empirismo lógico hay, es cierto, un abismo, pero un abismo estrecho cuyo salto parecía posible y aun inevitable. Este es el salto que Wittgenstein arriesgó durante 1930, y cuyo fracaso terminó por conducirlo a la total transfiguración de su pensamiento. En lugar de responder diferentemente a las mismas preguntas, Wittgenstein comenzó a interrogar diferentemente a la lógica, al lenguaje y al mundo.

ABREVIATURAS

Los trabajos de Wittgenstein han sido citados mediante las siguientes siglas:

- N *Notebooks 1914-16*, comps. G. H. von Wright y G. F. R. Anscombe, trad. de G. E. M. Anscombe, Oxford, Blackwell, 1961.
- T *Tractatus Logico-Philosophicus*, D. F. Pears y B. F. McGuinness, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1961.
- RLF *Some Remarks on Logical Form*, reimpresso en I. M. Copi y R. W. Beard, comps., *Essays on Wittgenstein's Tractatus* (pp. 31-37), Lond., Routledge & Kegan Paul, 1966.
- WWK *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis*, apuntes recopilados por F. Waismann, comp. B. F. McGuinness, Oxford, Blackwell, 1967.
- PB *Philosophische Bemerkungen*, comp. R. Rhees, Oxford, Blackwell, 1964.
- M *Wittgenstein's Lectures in 1930-33*, en G. E. Moore, *Philosophical Papers* (pp. 252-324), Londres, Allen & Unwin, 1959.
- NFL *Wittgenstein's Notes for Lectures on "Private Experience" and "Sense Data"*, comp. R. Rhees, reimpresso en O. R. Jones, comp., *The Private Language Argument* (pp. 229-275), Londres, Macmillan, 1971.
- LRKM *Letters to Russell, Keynes and Moore*, comp. e introducción de G. H. von Wright, Oxford, Blackwell, 1974.
- PU *Philosophische Untersuchungen*, comps. G. E. M. Anscombe y R. Rhees, trad. de G. E. M. Anscombe, Oxford, Blackwell, 1967.

BIBLIOGRAFÍA DE LOS TRABAJOS CITADOS

- Allaire, E. B., *Tractatus 6.3751*, en I. F. Copi y R. W. Beard, comps., *Essays on Wittgenstein's Tractatus* (pp. 189-193), Londres, Routledge & Kegan Paul, 1966.
- Anscombe, G. E. M., *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, Londres, Hutchinson University Library, 1967.
- Apel, K. O., *Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehens*, en K. O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Band 1 (pp. 335-377), Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1973.
- Ayer, A. J., *Language, Truth and Logic*, Londres, Victor Gollancz, 1967 (2a. ed.).
- Fann, K. T., Ed., *Ludwig Wittgenstein: The Man and His Philosophy*, Nueva York, Dell Publishing Co., 1967.
- Hacker, P. M. S., *Insight and Illusion*, Oxford, Clarendon Press, 1972.
- Kraft, V., *The Vienna Circle: The Origin of Neo-Positivism*, Nueva York, Greenwood Press, 1969.
- Von Mises, R., *Positivism*, Nueva York, Dover Publications, 1968.
- Ramsey, F. P., *Critical Notice of L. Wittgenstein's "Tractatus Logico-Philosophicus"*, reimpresso en F. P. Ramsey, *The Foundations of Mathematics* (pp. 270-286), Londres, Routledge & Kegan Paul, 1965.
- Schlick, M. [I], *Meaning and Verification*, reimpresso en H. Feigl y W. Sellars, comp., *Readings in Philosophical Analysis* (pp. 146-170), Nueva York, Appleton-Century Crofts, 1949.

- Schlick, M. [2], *The Foundation of Knowledge*, reimpreso en A. J. Ayer, comps., *Logical Positivism* (pp. 209-227), Nueva York, The Free Press, 1959.
- Strawson, P. F., *Meaning and Truth*, Oxford, Clarendon Press, 1970.
- White, R. M., *Can whether one proposition makes sense depend on the truth of another?*, en G. Vesey, comp., *Understanding Wittgenstein*, pp. 14-29, Londres, Macmillan, 1974.
- Wirdom, J., *Ludwig Wittgenstein, 1934-37*, reimpreso en J. Wisdom, *Paradox and Discovery*, pp. 87-89, Oxford, Blackwell, 1965.

XXIII. FILOSOFÍA, SENTIDO COMÚN Y CIENCIA*

MARCELO DASCAL

El vivir sin filosofar es propiamente tener los ojos cerrados, sin jamás tratar de abrirlos.

DESCARTES

Esa ficción o duda extraña, de que tal vez fuimos creados para el equívoco aun en los asuntos más evidentes, no tiene que perturbar a nadie, ya que contradice la naturaleza misma de la evidencia y las experiencias y sucesos de la vida confirman lo contrario.

LEIBNIZ

TRADICIONALMENTE, la filosofía empieza cuando Tales comienza a "abrir los ojos" —anticipándose así al consejo de Descartes— para tratar de ver las cosas *más allá de las apariencias*. En apariencia poco o nada se encuentra de común en la multiplicidad de las cosas individuales, que parecen distinguirse radicalmente unas de otras. A pesar de eso, Tales sugiere que "en el fondo", todas las cosas tienen que tener un fundamento común. Aunque la solución que propuso no haya logrado aceptación duradera, su pregunta, una vez planteada, no puede ignorarse. Sus sucesores remplazan el agua por el *apeiron*, por el *pneuma*, por el *nous* y, más tarde, por los átomos, pero se mantienen fieles al presupuesto básico de la búsqueda iniciada por Tales. La inocencia primordial, de aceptar las cosas tales cuales aparecen, queda así definitivamente comprometida. Cuando Protágoras defiende la tesis de que *en realidad* las cosas son como aparecen, de que detrás de la multiplicidad no hay ninguna unidad, no lo puede hacer sin acentuar por contraste la expresión "en realidad".¹ Su tesis no es una simple vuelta al punto de vista "inocente". Ella sólo se puede comprender

* Ésta es una versión ampliada del artículo "Senso comum e filosofia", publicado en *Manuscrito III*, núm. 1 (1979). Les agradezco a Varda Dascal y a Jorge Gracia sus correcciones estilísticas.

¹ En este caso, como en los famosos ejemplos de Austin, la expresión "en realidad" no es la que "viste los pantalones": ella solamente indica un contraste con una opinión que se desea refutar. Decir, por ejemplo, que el objeto que tengo delante de mis ojos es *en realidad* una computadora no es atribuirle una nueva propiedad (la de "ser real"), además de las que ya posee, sino afirmar que no se trata ni de una mera calculadora electrónica, ni de un juguete sofisticado, ni de... cualquier otra cosa que, en el contexto, se pueda haber supuesto que el objeto en cuestión fuese. Del punto de vista lingüístico,

como una tesis *filosófica*, antitética a la proposición de los filósofos jónicos y eleáticos, que dudaron de la conformidad inmediata entre apariencia y realidad. La tesis de Protágoras no es un retorno al sentido común, sino el empleo del sentido común para fines filosóficos.

A partir de ese momento, el problema de las relaciones entre la filosofía y el sentido común se convierte en un problema filosófico, que no puede dejar de preocupar a los filósofos, explícita o implícitamente. No todos aceptarán, por supuesto, la simbiosis entre sentido común y filosofía, propuesta por Protágoras. Hasta los que defienden su relación privilegiada con la filosofía, pronto dudarán de la simplicidad de la solución protagorasiana, o sea, la atribución de dignidad filosófica a las tesis del sentido común, y tratarán de proponer formas más complejas para su empleo filosófico. Algunos dirigirán sus esfuerzos a alejarlo de la filosofía, como lo hizo la ciencia, es decir, transformando la filosofía en una empresa "metódica" (Descartes, Bacon), o basada en la experiencia y en el "plain historical method" (Locke, Berkeley, Hume), o "crítica" (Kant), o del descubrimiento del "absoluto" (Hegel), o "positiva" (Comte), o "científica" (Russell), o "rigurosa" (Husserl), o "formal" (Carnap). Pero, al contrario de la ciencia, esos esfuerzos no han tenido el éxito deseado por sus autores: después de Bacon y Descartes el escepticismo no derrotado retorna a basarse en el sentido común; después de Hume, el sentido común renace filosóficamente con Thomas Reid; después de Kant y Hegel vuelve a la carga con Moore; después de Comte, Russell y Carnap, reaparece en la filosofía del lenguaje ordinario; después de Husserl, resurge en el existencialismo, y en nuestros días se presenta en las posiciones que critican a la filosofía por alejarse de la "visión común del mundo", tornándose a la vez opaca e inútil para el "hombre común", él que, no solamente es el que más la necesita, sino también el que sería, en realidad, el "filósofo" más auténtico.²

Ese resurgimiento periódico del sentido común en el seno de la filosofía no solamente demuestra el fracaso de los que trataron de alejarlo de ella definitivamente, sino que nos obliga a examinar con mayor cuidado su papel en la reflexión filosófica. ¿No sería tal vez el fruto de un equívoco profundo el tratar simplemente de *eliminarlo* completamente de la filosofía, en forma semejante a lo que trató de hacer la ciencia? ¿No habría, tal vez, una conexión íntima y necesaria entre el sentido común y la filosofía, que condenaría inevitablemente al fracaso cualquier tentativa de separar-

"en realidad" lleva consigo siempre un aspecto de contraste, lo que le da a los enunciados que contienen esa expresión característica semánticas bien definidas (véase F. Dretske, "Contrastive Statements", *The Philosophical Review*, 81 (1972), pp. 411-437).

² Una posición de este tipo es defendida, por ejemplo, por Oswaldo Porchat Pereira, "O conflito das filosofias", "Prefácio a uma filosofia" y "A filosofia e a visão comum do mundo", en Bento Prado Jr., Oswaldo Porchat Pereira y Tércio Sampaio Ferraz, *A Filosofia e a Visão Comum do Mundo*, São Paulo, Brasiliense, 1981.

los en forma absoluta? La actitud de desprecio por lo "vulgar" de un Bacon, para quien el sentido común solamente impone barreras artificiales entre nuestro entendimiento y la verdadera naturaleza de las cosas ("the primary notions of things which the mind readily and passively imbibes, stores up, and accumulates —and it is from them that all the rest flow— are false, confused, and overhastily abstracted from the facts"), o la profunda sospecha de un Kant, para quien el sentido común es "una de las invenciones más sutiles de los tiempos modernos, a través de la cual el más vacío parlante puede tranquilamente enfrentar el más profundo pensador, y ganarle en la discusión", provocan un alejamiento forzado entre la filosofía y el sentido común, sin verdaderamente enfrentar el problema de sus relaciones, porque meramente presuponen, sin justificarla, la incompatibilidad entre ambos. Si se pudiera comprobar esa incompatibilidad, y además mostrar cómo es posible construir una filosofía adecuada en forma totalmente independiente del sentido común, entonces quedaría plenamente justificada la tesis "separatista". Pero no me parece que, hasta ahora por lo menos, eso se haya hecho. Es verdad que muchos filósofos han construido sistemas enteramente alejados del sentido común. Hegel es un ejemplo típico. Sin embargo, ¿no es precisamente ese alejamiento el que constituye, aunque no siempre explícitamente, uno de los principales motivos para la fuerte oposición al sistema hegeliano, por los que lo llaman puramente especulativo, dogmático, etc.? Por otro lado, aunque los criterios *internos* para la validación de sus tesis filosóficas sean aparentemente independientes del sentido común, no son necesariamente incompatibles con este último. Además, es obvio que tales criterios no pueden resolver el problema de su propia validación, problema en el cual parece inevitable una intervención de un factor externo; tal vez el propio sentido común. . .

Entre la separación total, y la identificación completa del sentido común con la filosofía, creo que ha llegado el momento de explorar otra alternativa. El problema no es el de cómo exorcizar a la filosofía, "purificándola" de todo vestigio de sentido común. Tampoco es el de cómo enseñarles a los filósofos a renunciar a las distorsiones de una seudofilosofía, y volver a abrirse a la "visión común del mundo" —tarea que presume una vuelta imposible a la supuesta ingenuidad primitiva—. Es, más bien, el de, habiendo aceptado la eventual inevitabilidad de una relación más o menos íntima entre sentido común y filosofía, redefinir tal relación, de manera que cada una de las partes no se sienta constantemente amenazada por el "imperialismo" de la otra. En otras palabras, en lugar de oponerse en forma absoluta a cualquier interferencia del sentido común en cuestiones filosóficas (o viceversa), la filosofía tiene que encontrar los medios para regular su papel en la argumentación filosófica, para que el sentido común no siga tratando periódicamente de remplazar la propia filosofía. Por otra parte, cabe también a la filosofía encontrar la forma de hacerse pertinente

para el "hombre común", ayudándolo, si no a resolver, por lo menos a conceptualizar y comprender las múltiples perplejidades con que se enfrenta en el mundo caótico de hoy.

El camino que ha seguido la ciencia en su enfrentamiento con el sentido común es un marco de referencia casi obligatorio para una discusión de este tipo, sea por las vinculaciones históricas entre ciencia y filosofía, sea por el papel preponderante de la ciencia en nuestros días. En líneas generales, descartando provisionalmente la evidente impropiedad de hablar de *la* ciencia, se puede decir que la ciencia ha conseguido, más gracias a los esfuerzos de Galileo que a los de Bacon o Descartes, alejar al sentido común y poner un freno a sus pretensiones exageradas. Galileo no emplea medias palabras al refutar las opiniones corrientes de su época, aunque esas fueran las opiniones expresadas por "hombres de primer rango", o sea aquellos artesanos con mucha experiencia en actividades mecánicas: "Independientemente del hecho de que lo que nos dijo el viejo es proverbial y comúnmente aceptado, me pareció enteramente falso, como muchas otras afirmaciones corrientes entre los ignorantes."³ Y, más directamente: "La opinión común está aquí completamente equivocada. En realidad, está tan equivocada que exactamente su opuesto es verdadero."⁴ Él lo dice no por arrogancia o por desprecio *a priori* a lo "vulgar", sino porque confía en que la ciencia se ha mostrado capaz de remplazar las seudocertezas del sentido común por "certezas" bien fundamentadas. La "experiencia común", como dice Galileo, jamás es concluyente; sólo cuando es remplazada por una forma mucho más rigurosa de observación —el "experimento"— es que se pueden obtener resultados verdaderamente "científicos". Nunca está demás releer un trecho clásico de los *Diálogos sobre dos nuevas ciencias*:

Simplicio: La experiencia cotidiana muestra que la propagación de la luz es instantánea; pues, cuando vemos una pieza de artillería hacer fuego a una gran distancia, el clarón llega a nuestros ojos sin un intervalo de tiempo; pero el sonido llega a nuestros oídos solamente después de un intervalo perceptible.

Sagredo: Bueno, Simplicio, la única cosa que puedo inferir de esta experiencia familiar, es que el sonido, para llegar a nuestros oídos, se traslada más despacio que la luz; ella no me informa sobre si la llegada de la luz es instantánea o si, aunque muchísimo más rápida, todavía toma algún tiempo. Una observación de este tipo no nos muestra más que otra, en la que se afirme que "en el momento en que llega el sol al horizonte, su luz llega a nuestros ojos"; pero, ¿quién me garantiza que esos rayos no llegaron a aquella barrera antes de llegar a nuestra vista?

³ Galilei, Galileo, *Discorsi e Dimostrazioni Matematiche intorno a Due Nuove Scienze*, en *Opere* (comp. P. Paganini), Firenze, Salini Editore, 1964, vol. 4, pp. 119-120.

⁴ Galilei, *op. cit.*, p. 120.

Salviatti: La poca conclusividad de estas y de otras observaciones semejantes me ha llevado, una vez, a imaginar un método por el cual se pudiera descubrir si la iluminación, es decir, la propagación de la luz, es realmente instantánea. El hecho de que la velocidad del sonido es tan grande, nos garantiza que el movimiento de la luz tiene que ser extraordinariamente veloz. El experimento que imaginé era el siguiente:...

A esto le sigue la descripción de un método que permitiría *medir* la velocidad de la luz, si se dispusiera de relojes suficientemente precisos, lo que no ocurre en el siglo XVII. La experimentación, condicionada por el perfeccionamiento tecnológico, es la que permite la cuantificación o matematización del conocimiento, elevándolo así a un nivel "científico". Ese enorme libro de la naturaleza, constantemente abierto delante de nuestros ojos de hombres comunes, está, sin embargo, "escrito en lenguaje matemático, y los caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas; sin estos medios es humanamente imposible entender una sola palabra". Una vez comprendido el lenguaje matemático y el método experimental que permite extraer de la naturaleza respuestas precisas a preguntas precisas, conseguimos ya descifrar el gran libro con tanta seguridad y claridad que podemos tranquilamente abandonar los instrumentos primitivos del sentido común. La observación corriente, la sabiduría basada en la experiencia y en la tradición, el lenguaje no matemático, y los demás elementos de que se sirve el sentido común no pueden ir más allá de un cierto punto, aun cuando van en la dirección de la verdad. Sólo su superación puede llegar a la verdad plena: "Algunas observaciones superficiales han sido hechas, como, por ejemplo, la de que el movimiento natural (= libre) de cuerpos pesados que caen es continuamente acelerado; pero en qué medida ocurre esta aceleración, no ha sido todavía anunciado"; "Se ha observado que los misiles y proyectiles describen una trayectoria curva de algún tipo; pero nadie ha llamado la atención al hecho de que esa trayectoria es una parábola". Y esas cosas, dice Galileo, "las he descubierto gracias a experimentos (*Symptomata*)".⁶ Una vez descubiertas, se puede vanagloriar el científico: "Por favor observen, usted y el señor Simplicio, cómo los hechos que a primera vista parecen improbables bajarán, ya con la más pequeña explicación, la máscara que los ocultaba, y se mostrarán en su belleza sencilla y desnuda".⁷

Mientras Galileo adopta una posición "intelectualista", que parece postular una separación bastante radical entre la observación común y la observación científica sistemática,⁸ otros científicos admiten una continuidad entre el sentido común y la ciencia. Este es el caso del marqués de Laplace.

⁶ *Ibid.*, p. 178.

⁷ *Ibid.*, p. 317.

⁸ *Ibid.*, p. 125.

⁹ Pero esa posición puede justificarse por el contexto histórico de la lucha galileana contra el aristotelismo dominante.

Desde la primera mirada de nuestros abuelos al cielo al perfeccionamiento de la mecánica celeste, que nos ofrece "una visión general que nos permite hoy abarcar todos los estados pasados y futuros del sistema del mundo"⁹ hay, por supuesto, una gran distancia. Pero hay también —según Laplace— una continuidad de observaciones, de indagaciones, de hipótesis falsas abandonadas, que llevan finalmente a la "explicación completa de todos los fenómenos celestes, hasta en sus mínimos detalles".¹⁰ Al observar el cielo, vemos astros que surgen al anochecer y se apagan al acercarse la aurora; vemos que algunos se mueven mientras otros permanecen fijos, etc. "Ya entonces muchas preguntas interesantes se plantean. ¿Qué les pasa durante el día a los astros que vemos de noche? ¿De dónde vienen los que comienzan a aparecer? ¿Adónde van los que desaparecen? *El examen atento de los fenómenos produce respuestas simples a estas cuestiones*";¹¹ las estrellas no se apagan, sino que son ofuscadas por la luz del sol; la tierra no es llana sino esférica, y el cielo la envuelve por todos lados; ella gira en torno a su eje; etc. Las observaciones cuidadosas permiten *rectificar*¹² las *ilusiones* de la observación común y al mismo tiempo *explicarlas*. La observación permite también rectificar las *hipótesis* que el espíritu humano, en su debilidad, ha creado para conectar los hechos entre sí, y lleva finalmente a descubrir las "verdaderas causas, o por lo menos las leyes de los fenómenos".¹³ En ese largo camino, es indispensable, además de la observación sistemática, el empleo de métodos matemáticos rigurosos, especialmente del cálculo, "ese instrumento maravilloso, sin el cual hubiera sido imposible penetrar en un mecanismo tan complicado en sus efectos como simples en su causa".¹⁴ Es verdad que sólo una inteligencia superhumana podría determinar todos los estados pasados y futuros del sistema del mundo, dados los estados presentes ("iniciales") de todas las partículas del universo. Pero nuestra limitada inteligencia humana puede descubrir —con sus instrumentos matemáticos— las leyes del sistema. Y puede también recurrir a otro instrumento matemático —la teoría de las probabilidades— para *aplicar* tal conocimiento, aun en la ausencia de información total. Para Laplace, por lo tanto, la ciencia es sin duda *continua* con el sentido común. Las primeras observaciones y perplejidades de éste son el punto de partida de aquélla, y los resultados de la ciencia se aplican a la experiencia común y la explican. Pero eso sólo después de un largo proceso, en el curso del cual la ciencia acumula observaciones precisas, desarrolla

⁹ Laplace, P. S., *Exposition du Système du Monde*, 6a. ed., París, Bachelier, 1835, p. 1.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*, p. 3. (Las cursivas son mías.)

¹² "C'est une illusion que les premiers observateurs ne tarderent pas à rectifier", Laplace, *op. cit.*, p. 4.

¹³ Laplace, P. S., *Traité de Mécanique Céleste* (en *Oeuvres Complètes de Laplace*, París, Gauthier Villars, 1878-1914), vol. 3, p. xi.

¹⁴ *Ibid.*, p. xii.

métodos y teorías complicadísimos, que le permiten decirle categóricamente al sentido común: "esto es una ilusión"; "aquello en realidad es así y no como parece"; etc. Más que reconciliación entre sentido común y ciencia, lo que hay es —lo mismo que para Laplace— una relación asimétrica entre los dos, cuyo resultado es, finalmente, el remplazamiento del primero por la segunda, en todo lo que dice respecto al conocimiento de la realidad.¹⁵

El resultado de ese proceso es la instauración de un gran abismo entre la ciencia y el sentido común, ampliamente reconocido hoy en día. Según Conant, por ejemplo, "aun un ciudadano muy inteligente y con educación superior, pero sin experiencia en investigación científica, casi nunca comprenderá lo esencial en una discusión entre científicos que debaten un proyecto de investigación". Y eso, no es por falta de conocimiento de hechos específicos. Ese ciudadano es, más bien, víctima de una "ignorancia fundamental respecto a lo que la ciencia puede o no puede realizar"; él no dispone de ningún "sentimiento" (*feel*) "de la táctica y la estrategia de la ciencia".¹⁶ La continuidad entre la ciencia y el sentido común, lejos de ser un dato, se ha convertido en algo que hay que restaurar, con considerable esfuerzo. Así, Bronowski habla de la desaparición de un "lenguaje amplio y general", común a la ciencia, las artes y las demás manifestaciones de nuestra cultura, y ve como tarea fundamental el "tratar de rehacer ese lenguaje universal y único capaz de unir arte y ciencia, hombre común y científico, en una concepción común".¹⁷

Esa restauración consiste, en parte, en señalar los elementos comunes a la ciencia y el sentido común. Por ejemplo, se puede mostrar que la experimentación científica tiene mucho en común con los métodos de prueba y error empleados por un cocinero, por un artesano, o por quien desee descubrir la llave que abre el viejo baúl recién encontrado en su sótano. Se puede recordar que en ciertas áreas de la ciencia —como en la clasificación biológica— la línea que separa la ciencia y el sentido común es casi imperceptible. Se pueden enumerar también los "prejuicios" del sentido común incorporados a la ciencia: la existencia de objetos localizados en un espacio más o menos tridimensional; la permanencia de esos objetos independientemente de la presencia de un observador; la idea de que la naturaleza es uniforme —lo que garantiza la reproducción de los fenómenos en experimentos realizados bajo circunstancias semejantes—; la confiabilidad de la

¹⁵ Me he referido a Laplace por razón de un comentario de Joseph Agassi a la primera versión de este artículo, en que señaló que Laplace consideraba problemática cualquier oposición entre ciencia y sentido común, y se esforzaba por mostrar cómo las tesis científicas aparentemente opuestas al sentido común finalmente estaban basadas en él. No he encontrado —en una inspección rápida— ejemplos de ese procedimiento en Laplace. De cualquier forma, la cuestión es cómo hacía Laplace esa "reconciliación": ¿"cambiando" el sentido común o la teoría científica? Y me parece que la respuesta a eso es clara.

¹⁶ Conant, James B., *Science and Common Sense*, New Haven, Yale University Press, 1961, pp. 3-4.

¹⁷ Bronowski, J., *The Common Sense of Science*, Nueva York, Vintage Books, p. 13.

inducción; etc.¹⁸ Todos esos puntos comunes justifican tal vez la tesis de que hay una "gradación continua" entre sentido común y ciencia. Pero aun el que defiende esa tesis añade inmediatamente que los dos extremos de ese espectro continuo son muy distintos; que la diferencia de grado es tan radical que equivale a una diferencia cualitativa, y que sólo comprendiendo la diferencia entre los dos es que uno puede comprender lo que es la ciencia.¹⁹

Uno no tiene que aceptar esta o aquella concepción de lo que es el "método científico" para reconocer la existencia de la diferencia en cuestión. Aún más: para reconocer que, si es que hay un cierto tipo de conocimiento legítimamente llamado "científico" de algún fenómeno, entonces *ese* y no otro (por ejemplo el proveniente del sentido común) es *el* conocimiento del fenómeno en cuestión. La ciencia no puede ser menos que "imperialista" en ese sentido. El conocimiento que provee, cuando lo provee, es concebido como superior al ofrecido por cualquiera de sus competidores (sentido común, filosofía, magia, religión). Este último es entonces rebajado a las categorías de "ilusión", "creencia", "especulación", etc., y no puede ya contestar al primero.

Se podría pensar que la seguridad de la ciencia proviene de su (falsa) creencia en ser capaz de producir *certezas*. Pero eso es un equívoco. Galileo, Newton y Laplace confiaban en que sus métodos llevaban efectivamente a certezas, siempre que fueran aplicados correctamente. Sin embargo, con el efecto de la revolución einsteiniana en la física, y después que Kuhn, Popper y Feyerabend demolieron las antiguas concepciones del método científico, muchos son los que han comprendido que la ciencia no produce verdades ciertas e inmutables. Pero esos tampoco responden al hecho de que la ciencia, gracias a los métodos rigurosos que emplea, o sea lo que sea que la hace ciencia, es capaz de producir lo que hay de más cercano a la certeza, en materia de conocimiento, y que, en eso, es infinitamente superior al sentido común. La reconciliación entre ambos, cuando es posible, es siempre unilateral: se trata de "refinar" al sentido común, de "educarlo", por así decir, para que sea capaz de absorber la "verdad" científica; pero jamás de descartar algún resultado científico porque el sentido común no esté dispuesto a aceptarlo. Los resultados de la ciencia siguen siendo tan inmunes e indiferentes, como lo quería Galileo, a las posibles críticas provenientes del sentido común. A pesar de todo lo que sabemos sobre la falibilidad de la ciencia, ¿quién se atrevería, aun hoy en día, a poner en duda las teorías aceptadas por los físicos, químicos o biólogos simplemente *porque contradicen al sentido común*?

La filosofía, por su parte, no ha producido métodos capaces de generar certezas o sustitutos de la certeza, ni de producir teorías que, como las de

¹⁸ Conant, *op. cit.*, pp. 51, 222, 33-34.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 49, 237.

la ciencia, pueden ser "aplicadas" con éxito. No por eso ha dejado de convertirse —como la ciencia— en esotérica y hermética, alejándose así, por lo menos superficialmente, del sentido común. La frase de Conant, citada cuatro párrafos atrás, se aplicaría también al ciudadano inteligente que intentara comprender un debate entre dos filósofos contemporáneos de cualquier escuela. La filosofía ha perfeccionado métodos de análisis y crítica que permiten poner en duda toda y cualquier teoría filosófica, sin llevar jamás ni a una victoria clara de alguna teoría sobre sus competidoras, ni, por lo menos, a una refutación nítida de alguna de ellas. Además, ha desarrollado una rica jerga "técnica" para esos fines. El "hombre educado común", aun cuando iniciado en el lenguaje filosófico, difícilmente comprendería no sólo la táctica y la estrategia, sino también la propia finalidad de una investigación aparentemente destinada a una inconclusividad permanente. Los mismos "métodos" propuestos por los filósofos que hicieron en el pasado un diagnóstico semejante de la situación de la filosofía, no le han permitido salir de esa situación. Antes que eso, es inevitable recurrir a la ayuda "externa". Es inevitable —es decir— sólo para aquellos que consideran esa situación anómala y desean cambiarla. Para quienes la aceptan como el destino de la filosofía; para quien, como lo hacía Cruz Costa, afirma que en filosofía no hay respuestas, sino solamente preguntas, no es necesario buscar una ayuda redentora. Pero para los que buscan en la filosofía también respuestas aunque provisionarias —y se han desilusionado con la capacidad de la filosofía de alzarse de la lama por sus propios medios—, el recurrir a una ayuda externa es imperioso. ¿De dónde puede venir esa ayuda? Por razones obvias, ni de la religión ni del arte —ya que éstas se encuentran en una situación semejante a la de la filosofía—. La ciencia sería otra fuente posible. Pero, como hemos dicho, es por naturaleza "imperialista" y acapararía la filosofía, como lo ha hecho con aquellas ramas del saber que ha podido desprender del árbol-madre. Queda el sentido común.

Es así que al sentido común se le otorga muchas veces el papel de juez en los conflictos filosóficos: la conformidad de una doctrina filosófica con el sentido común sirve entonces de criterio para su aceptabilidad.²⁰ Pero, ¿qué clase de juez es el sentido común? ¿Cómo puede desempeñar esa función? Dada la duda, uno ya no puede simplemente presumir la certeza inocente e inmediata de esta o de aquella tesis del sentido común. De nada sirve gritar diez o cien veces "¡ésta es mi mano y ella existe!" Y de nada sirve invocar la "luz natural" después de haber supuesto que hay un genio maligno que nos pueda engañar radicalmente, pudiendo también haber distorsionado esa misma luz natural.

²⁰ En algunos casos, el desprecio por el sentido común es tan grande que la relación se invierte: si una doctrina está de acuerdo con el sentido común, es señal de que es inaceptable, y viceversa: *credo quia absurdum est*, según dijo Tertuliano.

Wittgenstein, cuyas observaciones sobre el sentido común en *Über Gewissheit* son penetrantes y cuidadosas, ha percibido claramente ese hecho, al señalar que hay respuestas que pueden satisfacer una duda del "hombre razonable" (= común), pero que no satisfacen al filósofo idealista, por ejemplo. Si yo digo "Yo sé que existe una mano", el hombre razonable puede preguntarme: "¿Cómo es que lo sabes?"; a lo que puedo contestar: "Pues, es *mi* mano que veo delante de mis ojos." En estas condiciones, dice Wittgenstein, "el hombre razonable ya no dudará más de lo que sé. Tampoco el idealista; pero él dirá que su problema no es la duda práctica que queda así eliminada, sino la duda ulterior que está *detrás* de aquella. Que eso es una *ilusión* tiene que ser mostrado de otra forma".²¹ Es decir, la simple referencia a la confortable y familiar certidumbre del sentido común no llega siquiera a tocar el problema filosófico planteado por el idealista. Ni aun una referencia más sofisticada al sentido común, bajo la forma de un análisis del uso del lenguaje corriente, que mostraría que las sentencias del tipo "existen objetos físicos" no tienen sentido, serviría como solución al problema filosófico: "¿Es una respuesta adecuada al escepticismo del idealista, o a las aserciones del realista, el decir que 'existen objetos físicos' no tiene sentido? Al fin y al cabo, para ellos no se trata de una sentencia sin sentido." ²²

Al hombre que jamás ha dudado de la existencia de su mano o de otros objetos físicos, no es necesario insistirle en que existen. Y contra el idealista, que pone en duda tal existencia, *a pesar de las apariencias y creencias corrientes*, de nada sirve mostrar la mano, ya que él ha presentado o piensa haber presentado argumentos que muestran el carácter ilusorio de la creencia en la existencia externa de la mano. Identificar el sentido común como *fuerza de tesis* filosóficas alternativas nada resuelve. Para quien sigue en el estado de inocencia predubitativa, no hay necesidad de probar que el sentido común tiene la razón, mientras que para quien salió de ese estado, justamente porque ha puesto en duda las certidumbres del sentido común, éste ya no actúa como autoridad suprema: la inocencia no puede ser recobrada por la mera reafirmación enfática de su valor. La cuestión de las relaciones entre sentido común y filosofía tiene que ser planteada en otros términos.

A pesar de la evidente inutilidad de la técnica que consiste en simplemente contraponer las tesis del sentido común a las tesis filosóficas, conviene recordar que ella ha sido frecuentemente empleada en la historia de la filosofía —y no solamente por Moore—. Hume, por ejemplo, al hablar de la creencia "instintiva" en la existencia independiente de los objetos que percibimos, comenta:

²¹ Wittgenstein, L., *Über Gewissheit - On Certainty*, comp. por G. E. M. Anscombe y G. H. Wright. Oxford, Blackwell, 1969, § 19. Véase también § 24.

²² Wittgenstein, *op. cit.*, § 37.

Pero esta opinión universal y primaria de todos los hombres es inmediatamente destruida por la más sumaria filosofía, que enseña que nada puede jamás presentarse a nuestra mente si no es una imagen o percepción, y que los sentidos son solamente los canales de entrada a través de los cuales nos llegan esas imágenes, sin que sean capaces de producir cualquier interacción inmediata entre la mente y el objeto.²³

Pues es exactamente ese resultado de "la más sumaria filosofía" el que le parece profundamente escandaloso a Thomas Reid, que lo considera el responsable por los más graves errores en teoría del conocimiento. Una larga lista de filósofos, empezando con Platón, pasando por Aristóteles, Malebranche, Descartes, Arnauld, Locke y otros, para culminar con Hume, mantienen el presupuesto nocivo de que "no percibimos objetos externos inmediatamente, sino que los objetos inmediatos de nuestra percepción son sólo ciertas sombras de los objetos externos", sean ellas denominadas formas, especies, fantasmas, ideas o impresiones.²⁴ Contra esa tradición filosófica tan venerable, la primera observación que hace Reid es que

ella es directamente contraria al sentimiento universal de los hombres que no han sido instruidos en filosofía. Cuando vemos el sol o la luna, no tenemos duda de que los objetos que vemos inmediatamente están muy distantes de nosotros, así como uno del otro. No tenemos la menor duda de que éstos son el sol y la luna que Dios creó hace algunos millares de años, y que desde entonces han continuado recorriendo sus caminos en los cielos. Pero cuánto nos admiramos cuando el filósofo nos informa de que estamos engañados respecto a todo eso; que el sol y la luna que vemos no están, como imaginamos, a muchas millas de distancia de nosotros y uno del otro, sino que están en nuestra propia mente; que no tenían ninguna existencia antes de que los viéramos, y que dejarán de existir cuando dejemos de verlos y de pensar en ellos; esto porque los objetos que percibimos son solamente ideas en nuestras propias mentes, que no pueden existir un momento más de lo que pensamos en ellos.²⁵

Esta primera observación es en realidad el principal argumento de Reid: la tesis filosófica de sus oponentes tiene que ser falsa, ya que contradice al sentido común. Tenemos así un filosofar cuyo primer paso es negar la certidumbre aparente de una de las tesis centrales del sentido común, al cual se contrapone la propia tesis negada por él. Sin duda es difícil esperar que un debate de ese tipo tenga vencedores o vencidos racionalmente determinables.

Y el caso Reid/Hume no es el único. Hasta filósofos como Leibniz, que han desarrollado sistemas metafísicos inmensamente distantes del sentido

²³ Hume, David, *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, comp. por L. A. Selby-Bigge, Oxford, Clarendon Press, 1902, p. 152.

²⁴ Reid, Thomas, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, comp. por Baruch A. Brody, Cambridge, Mass. MIT Press, 1969, p. 124.

²⁵ Reid, *op. cit.*, pp. 212-213.

común, y han empleado en su filosofar el aparato técnico de la lógica y de la matemática, ocasionalmente recurren al sentido común, en la misma forma primaria como lo hace Reid. La cita que aparece como motivo de este trabajo es un ejemplo: la hipótesis del *malin génie* es una hipótesis filosófica que trata de llevar al escepticismo a su expresión más extrema. Contraponerle la noción común de evidencia, y "las experiencias y sucesos de la vida" común es simplemente huir de la discusión del problema filosófico de la fundamentación del conocimiento, mostrando con el hecho de que, en nuestra vida práctica, no *actuamos* como escépticos. Pero la cuestión no es si de hecho, en cuanto hombres comunes, confiamos en nuestros sentidos y otras fuentes de conocimiento, *para fines prácticos*, sino si *tenemos el derecho* de confiar en ellas. El reafirmar el hecho común y corriente nada dice sobre la segunda cuestión, propiamente filosófica.²⁶

La cuestión de las relaciones entre el sentido común y la filosofía debe, por lo tanto, ser planteada en otros términos. No contraposición de tesis, ni adopción de tesis del uno por la otra, sino complementación —no necesariamente de tesis— es la relación que sugiero deba existir entre los dos. Antes de explicar esta idea, tengo que argüir en contra de otra solución posible del problema, así como aclarar mejor lo que entiendo por sentido común.

La "solución" que no acepto consiste en postular una separación estricta entre el sentido común y la filosofía. Los partidarios de esta posición pueden reconocer que la filosofía está en una situación tal que la lleva a recurrir a una ayuda "externa". Pero niegan que el sentido común *pueda*, en principio, darle tal ayuda. Y eso porque la filosofía y el sentido común "pertenecen a esferas distintas". Una forma de efectuar esa separación es la que describe a la filosofía como algo esencialmente "teórico", mientras que atribuye al sentido común la función de regir nuestra vida "práctica". "¿Quién vive según la filosofía?", preguntan los defensores de esa opinión. Para ellos, la mejor respuesta sería remitirlos al opúsculo de Kant contra la idea corriente de que algo puede ser correcto en "la teoría" pero no en "la práctica". Teoría y práctica no se oponen como dos esferas distintas, sino que son complementarias. Si la "práctica" es el dominio de la acción, una teoría ética o una lógica deóntica no pueden ser indiferentes a su papel de componentes en la explicación de la acción real. Si la práctica considerada es el hacer ciencia o producir conocimiento de alguna otra forma, ¿será posible para la epistemología desligarse de ella completa-

²⁶ Leibniz, por supuesto, arguye en forma muy distinta en contra de Descartes y en contra del escepticismo. Sobre el primer aspecto, véase Y. Belaval, *Leibniz Critique de Descartes*, Paris, Gallimard, 1960. Sobre el segundo, M. Dascal, "La razón y los misterios de la fe", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 1 (1975), pp. 193-226. Me parece que la conocida crítica lingüística/oxfordiana de Bouwsma ("Descartes' evil genius") a la duda hiperbólica cartesiana sufre de la misma deficiencia que la crítica de Leibniz aquí discutida: ¿si el lenguaje común no se adapta bien para formular el problema filosófico, deja de existir el problema por eso?

mente? Aun la metafísica tiene que tener en cuenta la "práctica" común —por ejemplo, la percepción: si niega que las cosas sean como parecen ser, tiene que explicar (o confiar en que alguien explique) por qué parecen ser lo que no son—. La práctica, lejos de constituir un campo enteramente separado de la filosofía, es en realidad el verdadero campo de prueba de toda teoría filosófica.

Otra forma de expresar la misma idea "separatista", sería decir, à la Wittgenstein, que el sentido común y la filosofía constituyen distintas "formas de vida". No se podrían entonces mezclar, ni remplazar mutuamente, ni competir. Cada una tendría tanto una dimensión "teórica" como una "praxis" propia. Esa posición es sin duda tentadora. El filósofo parece tener una forma de actuar especial, que se manifiesta en todas las circunstancias, y no sólo cuando se pone a reflexionar, enseñar o escribir. ¿Pero no será nada más que la llamada "deformación profesional", también detectable en el médico, el abogado, y tantos otros profesionales? ¿Será realmente que el filósofo —en cuanto tal— hace el amor, cocina y se baña en forma distinta del "hombre común"? Por otra parte, ¿será que el hombre común que reflexiona sobre el sentido de la vida, Dios, o los límites del universo físico no reflexiona *filosóficamente* porque la filosofía no es su "forma de vida"? Y si se acepta la existencia de esos puntos de contacto, no veo ya cómo la tesis de la separación estricta, en términos de "formas de vida", se puede defender.

Paso ahora a tratar de aclarar un poco la noción oscura de "sentido común" que he empleado, siguiendo una tradición muy antigua. He hablado de una "inocencia" inicial, de una creencia en las apariencias que se pierde irremediabilmente en el momento en que Tales trata de ver más allá de ellas. Implícitamente el lector puede haber entendido —con razón— que el "sentido común" no es nada más, para mí, que ese estado de inocencia inicial; o mejor dicho, el conjunto de creencias ingenuas que lo caracteriza. El sentido común es sin duda siempre "ingenuo" o "inocente", pero no por el *contenido* específico de sus creencias, sino por la forma en que las acepta. En esta forma el sentido común es una *actitud*, más bien que un conjunto determinado de creencias. Su "ingenuidad" está en su *aceptación a-crítica* de las creencias en las cuales basa sus juicios y acciones. Este último elemento tiene que ser debidamente resaltado: las creencias que más típicamente toman parte en el "sentido común" (en una cultura y en un momento dado) son las que se manifiestan, digamos, espontáneamente, en las acciones corrientes de la gran mayoría de las personas. No son el producto de reflexión, ni son opiniones desarrolladas para fines de discusiones "teóricas" específicas. Tampoco son creencias *basadas* en argumentos que las justifican o en sistemas en los cuales se encuadran. Por eso se presentan frecuentemente como basadas en la "intuición", y se resisten tenazmente a la crítica argumentativa. Si es que provienen de alguna teoría o conocimiento sistemático, esa fuente se le ha olvidado a la gente. Por

ejemplo, toda dueña de casa hace dos agujeros en una lata de jugo, para vaciarla. Si se le pregunta por qué lo hace, probablemente dirá que uno de los agujeros es "para dejar entrar el aire". La creencia subyacente a eso, lejos de conectarse a la idea de presión atmosférica desarrollada por Torricelli, se asocia más probablemente al principio aristotélico de que la naturaleza no tolera el vacío: "el aire tiene que entrar para llenar el vacío dejado por el líquido que sale"; pero su fuente ha sido olvidada.²⁷

El conjunto de creencias generadas o adoptadas por esa actitud acrítica, manifestadas típicamente en la acción, y "justificadas" en términos de intuición —que es como caracterizo al "sentido común"—²⁸ no es algo *fijo*, sino histórica y culturalmente dado. Con la evolución de la ciencia y de la misma filosofía, nuevas creencias vienen a remplazar las que el sentido común ha mantenido por mucho tiempo, aunque —como lo muestra el ejemplo mencionado anteriormente— esos cambios puedan ser muy lentos. Desde este punto de vista dinámico, el cuadro inexacto que he descrito al comienzo de este artículo puede ser fácilmente corregido. En realidad, ya el mito había abandonado la creencia en las apariencias, buscado la unidad profunda de las cosas en los entes sobrenaturales que habrían creado la naturaleza y el hombre. La "ingenuidad" del sentido común mítico consistía, por lo tanto, no en creer en las apariencias, sino en creer que por detrás de ellas había siempre un agente oculto responsable por la actualización de las cosas. Lo que hizo Tales no deja de ser una oposición radical a *ese* sentido común, ya que remplaza la pregunta mítica corriente "¿quién?", por la pregunta enteramente nueva: "¿el qué?", y exige una respuesta "racional" y no sobrenatural. De la misma forma, cuando Heráclito propone la disolución de la identidad de las cosas, al aceptar una forma extrema de dinamismo (la variación incesante), es a *otro* sentido común que se enfrenta: el sentido común que ya había absorbido (aunque parcialmente) las ideas jónicas y eleáticas de unidad y de identidad. Y el sentido común después de Newton no es el mismo (aristotélico) de los siglos anteriores. Esos cambios no son, por supuesto, ni inmediatos ni completos. Sólo parte de las nuevas ideas de la ciencia, del arte, de la religión, y de la filosofía son absorbidos por el sentido común —y sería el objeto de una interesante investigación histórica el determinar qué parte y por qué—. Pero el hecho es que el contenido de la "inocencia" cambia constantemente, sin que por eso sea ella menos inocente. En cada momento histórico

²⁷ Este ejemplo lo he tomado de Conant (*op. cit.*, p. 65), que concluye: "La concepción del mundo del sentido común, aún hoy en día, es más aristotélica de lo que nos gusta pensar."

²⁸ El sentido común tiene, así, muchas de las características de lo que Popper llama una "tradición". La diferencia reside en su carácter acrítico, ya que Popper cree en la posibilidad de instaurar una "tradición crítica". A lo mejor la actitud crítica se incorporará un día al sentido común occidental. En ese caso, dejará de haber un "sentido común" en el sentido que le doy al término. Pero, lamentablemente, ese día me parece todavía lejano.

dado y en cada cultura, es dentro de un cuadro aceptado "inocentemente", es decir, sin examen crítico y aun sin conciencia, que actúan y piensan las comunidades humanas. Ahora bien, una vez contestada una parte de ese cuadro, ya no se la puede defender por la mera afirmación de su "evidencia", "certidumbre", "intuitividad", u otras propiedades semejantes. Por otra parte, es a partir de ese cuadro, tal como se da en cada momento histórico, que se realiza la labor filosófica —aun la que tiende finalmente a la oposición al propio cuadro—. Veamos cómo se puede comprender esa interacción en términos de una relación de complementariedad.

El modelo para esa relación viene de la propia ciencia. La relación entre una teoría científica y los datos observacionales que la verifican, controlan, confirman o refutan (elijan el lector el término que más convenga a sus preferencias metodológicas) es siempre una relación indirecta. Un dato no juega el papel de una hipótesis o teoría, ni viceversa. Los datos refutan o confirman una teoría particular no porque la confronten o apoyen frontalmente, sino sólo en la medida en que predicciones derivadas de la teoría se opongan o estén de acuerdo con ellos. Hay siempre una etapa intermedia de "derivación" entre la teoría y el dato. De la misma forma, hay siempre un proceso de "elaboración" (sistemático, según algunos inductivistas; asistemático, según los antiinductivistas) que lleva del dato a la teoría; jamás se reduce la teoría a la simple afirmación del dato "bruto". Las controversias teóricas se resuelven a veces por referencia a los "datos", pero nunca por el simple abandono de una teoría y su remplazo por meros datos. Por otra parte, si un dato es puesto en duda, lo que puede hacerse porque se desea preservar una teoría a la cual el dato no se conforma, no es un argumento puramente teórico el que permitirá decidir la contienda, sino el descubrimiento de otros datos conectados con él, gracias a la repetición del experimento y otros medios.

Sin duda no es fácil caracterizar con precisión la relación entre datos y teoría en la ciencia.²⁹ Entre otras cosas, metodólogos de todos tipos han mostrado que el propio concepto de lo que constituye un "dato" y sobre todo de qué datos son relevantes depende en gran parte del "cuadro conceptual", "paradigma", "programa de investigación" —en suma, de la teoría a la cual se conecta el dato—. Recordemos por un momento el ejemplo de los agujeros en la lata. El mismo principio aristotélico del *horror vacui* que "explica" la necesidad de los agujeros, también explica el funcionamiento de una bomba de succión. El agua sube (cuando se alza el pistón) para llenar el espacio vacío que resulta de la expulsión del aire del tubo. Ocurre, sin embargo, que el agua no subirá más que 34 pies en el tubo (a nivel del mar). El principio del horror al vacío y toda la física aristotélica, siendo puramente cualitativos, no solamente no pueden explicar

²⁹ Algunas de esas dificultades son discutidas en mi artículo "Empirical significances and relevance", *Philosophia*, 1 (1971), pp. 81-106.

esa limitación cuantitativa, sino que ni siquiera permiten considerarla un hecho digno de observación. Pero es precisamente debido a la consideración de esa y otras *medidas* como "datos" relevantes, que se llega a la noción de presión atmosférica, y a una explicación totalmente distinta de la aristotélica para los dos fenómenos familiares. La introducción del concepto de medida efectúa así un cambio radical en el concepto de "dato". Pero ese cambio es en realidad sólo el primer paso en un proceso continuo de modificación. Porque hay medidas y medidas. Lo que es un mero error despreciable de medida, dentro de los límites de tolerancia, en el cuadro de una teoría, puede transformarse en un "dato" decisivo en otra; por ejemplo, cuando es necesario medir la velocidad de la luz (Galileo), o los desvíos relativistas (Michelson/Morley). A pesar de ese carácter fluido del "dato", creo que la distinción entre los dos niveles —el de la teoría y el del dato— así como la concepción de su interrelación como de alguna forma "indirecta", son fundamentales a la ciencia moderna, y pueden, por lo tanto, servir de modelo a la filosofía.

Propongo entonces concebir las relaciones entre las tesis filosóficas y las creencias o intuiciones del sentido común como paralelas a las relaciones (en la ciencia) entre la teoría y los datos. El sentido común, según ese modelo, ya no sería un repositorio de doctrinas filosóficas, sino el laboratorio del filósofo. En él, el filósofo debe cosechar no sus teorías, como si estuvieran allí prefabricadas, sino los datos, la materia prima para la fabricación de esas teorías, y sobre todo para el control de la calidad de sus productos. Las doctrinas filosóficas serán así el resultado de un proceso de elaboración de esas observaciones, cuyo producto puede hacerse complejo y abstracto, alejado tanto cuanto sea necesario de su fuente en el sentido común. La filosofía puede emplear una lógica y una argumentación muy sofisticadas, así como la ciencia puede recurrir a instrumentos matemáticos refinados. Pero al fin y al cabo tiene que existir algún puente que conecte la teoría y el dato, para que se efectúe el control de la teoría. Es indispensable que la filosofía, por más abstracta que sea, pueda volver —aun cuando corrigiéndolos— a los conceptos e intuiciones oscuros del sentido común, de los cuales partió. La filosofía no tiene que satisfacer a todas las exigencias (o intuiciones) del sentido común, pero tampoco puede simplemente abandonarlas a todas, *en bloc*. Considérense las famosas "paradojas" de la confirmación. Ellas surgen del conflicto entre una exigencia *intuitiva* (dos proposiciones equivalentes son "confirmadas" o no exactamente por la misma clase de datos) y la observación, igualmente *intuitiva*, de que el descubrimiento de una lámpara roja no aumenta en nada el "grado de confirmación" de la proposición "todos los cuervos son negros". Una propuesta de "solución" del problema *filosófico* expresado en las paradojas de la confirmación, sea cual fuere el grado de refinamiento técnico de los conceptos de confirmación, equivalencia, etc., que se emplee, es siempre evaluada —por lo menos parcialmente— en términos de su

capacidad para explicar esas intuiciones en conflicto o de justificar, de alguna forma, el abandono o modificación de una o de otra.³⁰

¿Dónde se cosechan entonces esos datos para el trabajo filosófico? ¿Dónde se encuentra ese laboratorio metafórico del filósofo? Podríamos pensar —como lo ha hecho una vez Arne Naess— en formular cuestionarios, por medio de los cuales interrogaríamos al “hombre de la calle”, recogiendo así las opiniones corrientes del sentido común. Sin embargo, creo que a este respecto el modelo relevante no es el de las investigaciones de la opinión pública, sino el de la lingüística contemporánea. La lingüística pos-chomskiana ha dejado de considerar la grabadora y la libreta de notas como su única fuente legítima de datos empíricos, y ha rehabilitado a la “intuición” lingüística de cada locutor y la del propio investigador como fuentes no menos empíricas y legítimas de datos. De la misma manera, creo que el filósofo debe rehabilitar su confianza en el “hombre común” que hay dentro de sí mismo, y del que tiene un conocimiento inmediato. (Si el filósofo y el hombre común vivieran en esferas separadas, según “formas de vida” enteramente distintas, lo que propongo no sería posible. Pero, como he tratado de mostrar, eso no ocurre.) Sin duda, algunas de las técnicas desarrolladas por la fenomenología y por la filosofía analítica pueden ser útiles para la exploración de esa fuente implícita de datos. Sin embargo, así como las intuiciones lingüísticas de un locutor particular no son teorías lingüísticas, sino solamente datos que, si apropiadamente elaborados, pueden llevar a teorías, también el hombre común —aun aquel que se encuentra adentro de cada filósofo— no es el filósofo. Cada locutor es capaz de emitir juicios intuitivos sobre la gramaticalidad de las sentencias de su lengua. Es la conformidad con ese *conjunto* de juicios intuitivos que sirve de criterio para la adecuación (descriptiva) de una teoría lingüística. Pero la teoría no se debe limitar a reproducir tales juicios. Así también, cada hombre común emite por ejemplo una serie de juicios respecto a aquello que “sabe”, “supone”, “cree”, “piensa” o ‘ignora’. Un análisis filosófico del concepto de conocimiento y de los conceptos afines tiene que tomar en cuenta ese conjunto de juicios (así como el comportamiento basado en ellos), pero no puede limitarse simplemente a reproducirlos o clasificarlos. Es la capacidad de *explicar* esos juicios intuitivos del hombre común que funcionará como criterio para evaluar el análisis propuesto. Los famosos contraejemplos de Gettier sólo son efectivos contra el *análisis* del conocimiento como opinión verdadera justificada, porque muestran

³⁰ Para un análisis de las diferentes soluciones propuestas para las paradojas, véase la tesis de M. A. de Menachem Fisch, “The Paradoxes of Confirmation and their Solutions” (Tel-Aviv University, 1981). El lector habrá notado que estoy suponiendo que el sentido común dispone de nociones “intuitivas” de confirmación y equivalencia. Ellas pueden, por supuesto, venir de concepciones de la ciencia (¿Bacon?) y de la lógica (¿Aristóteles?) que se incorporaron con el tiempo a las creencias del sentido común, lo que, dado su carácter dinámico y no estático, no nos tiene que sorprender.

cómo ese análisis lleva a considerar como conocimiento aquello que *intuitivamente* no lo es, siendo así incapaz de explicar nuestras intuiciones. El camino por recorrer desde los datos al análisis y viceversa puede (y tal vez deba) ser largo y difícil, y su resultado, complejo y sofisticado, pero se conecta siempre con esos datos.

Uno de los elementos importantes del modelo aquí propuesto es la idea de que debe haber una *interacción* real y recíproca entre sentido común y filosofía. No se trata de una relación de pasividad ni de subordinación de uno de los miembros al otro. En particular, no se trata de dejar las "intuiciones" del sentido común intactas y de subordinar a una conformidad absoluta con ellas la validez de las tesis filosóficas. Tales "intuiciones" son frecuentemente vagas, confusas, y aun contradictorias. Especialmente en los casos límite, no encontrados en la experiencia cotidiana, y que demandan un cierto esfuerzo para ser imaginados, el sentido común puede simplemente no tener ninguna intuición que ofrecerle al filósofo. Un ejemplo son los casos problemáticos de "identificación a través de mundos posibles" que suelen aparecer en los debates sobre las diferentes sistematizaciones posibles de la lógica modal: si te encontraras con un individuo físicamente idéntico a Getulio Vargas, nacido en Río Grande do Sul, padre de Ivete Vargas, dictador de Brasil, pero que no se ha suicidado en agosto de 1954, ¿lo considerarías el *mismo* individuo (aunque existiendo en un *otro* mundo posible) que el Vargas histórico que conocemos? Y si el individuo hipotético se hubiera suicidado, pero no hubiera sido el padre de Ivete, ¿cambiarías la respuesta que diste a la pregunta anterior? Es más que probable que la única respuesta del hombre común a preguntas de ese tipo sería un "¿qué sé yo?" enfadado y perplejo. A la teoría filosófica le corresponde, en estos casos, "educar" o "refinar" las intuiciones del sentido común, extrapolando de los casos problemáticos los mecanismos teóricos que se han mostrado capaces de explicar satisfactoriamente los casos no problemáticos. Un procedimiento como ese es paralelo al del lingüista cuya *teoría* permite determinar la gramaticalidad de sentencias muy largas o complejas, sobre las cuales el parlante común no tiene ninguna opinión "intuitiva". Es también en la misma línea de acción que se sitúa la posibilidad de "corregir" ciertos datos experimentales que, si admitidos tales como se presentan, implicarían complicaciones extremas de las teorías (por ejemplo, de las funciones matemáticas) necesarias para explicar el conjunto de hechos considerados.

La posibilidad de "corregir" o "reeducar" las intuiciones del sentido común puede ir más allá de los casos periféricos, y llegar a los mismos "casos paradigmáticos". Para solucionar las paradojas de la confirmación, por ejemplo, parece ser necesario modificar y aun abandonar algunas de nuestras intuiciones más centrales respecto al concepto de confirmación. No hay, por lo tanto, nada de sagrado en nuestras intuiciones, que no permita su modificación o abandono. En eso estoy enteramente de acuerdo con Hin-

ikka, cuando señala la falibilidad de la intuición.⁸¹ Eso es una consecuencia directa de la idea, presentada anteriormente, de que el sentido común no *compite* con la filosofía en la capacidad de productor de tesis filosóficas. Las intuiciones del sentido común no generan proposiciones ciertas, verdaderas o indiscutibles, sino que solamente constituyen "datos" para una investigación filosófica. Pero es importante notar que una teoría filosófica que abandona una intuición particular, generalmente no lo puede hacer (convincientemente) sólo en nombre de consideraciones relativas a la economía interna de la teoría, sino tiene que justificar su paso mostrando lo que se gana en términos de *otras* intuiciones, y también indicando lo que había de equivocado en la intuición abandonada. El mismo Hintikka, por ejemplo, justifica el abandono de un axioma "intuitivo" de la lógica deóntica por el hecho de que tiene la consecuencia *nonsensical* (es decir, *antiintuitiva*) de que todas las obligaciones son cumplidas.⁸²

En su capacidad de, en muchos casos, oponerse al sentido común tratando de reformar sus intuiciones ingenuas, la filosofía se asemeja a la ciencia. Pero ésta, como hemos visto, no sólo remplacea las creencias del sentido común por otras, más seguras, sino que también descarta totalmente al sentido común como fuente de datos, o como elemento de control, remplaceándolo, para este fin, con la experimentación y la observación sistemática. Sólo en un estado muy inicial la ciencia depende del sentido común. Con su progreso, los "datos" se acumulan, y las nuevas teorías se basan en las anteriores (aun cuando se opongan a ellas) y en los datos acumulados, independientemente del sentido común. Ya en filosofía, la caracterización del "progreso" —si es que lo hay— es mucho más difícil. No hay conocimiento acumulativo, aunque hay acumulación de teorías y sistemas. Pero por tratar siempre de los problemas todavía no satisfactoriamente abordados por la ciencia, la filosofía tiene que volver siempre, finalmente, a su "base" natural de datos y medios de control —o sea, al sentido común—. Eso no quiere decir que un filósofo no pueda y deba también *servirse* de los resultados de la ciencia. Al contrario. Sería absurdo que alguien hoy en día escribiera sobre el problema del determinismo y de la causalidad sin tomar en cuenta lo que dice la mecánica cuántica, o sobre la filosofía del lenguaje ignorando totalmente lo que hace la lingüística. La información científica pertinente tiene que ser empleada por el filósofo, juntamente con el sentido común, como material para sus análisis. Por supuesto, cuanto mejor y más directo sea su conocimiento de la ciencia cuyos resultados emplea, mejores serán las posibilidades de que el filósofo

⁸¹ Hintikka, J., "Intuitions and philosophical method", *Revue Internationale de Philosophie*, 135 (1981), p. 79.

⁸² Hintikka, *op. cit.*, p. 82. Él prosigue explicando la confusión que ha causado la adopción del axioma aparentemente intuitivo. Más adelante, p. 83, defiende una cierta versión de su "game-theoretical semantics", cuando está "combinada con ciertas suposiciones extremadamente naturales", o sea, *extremadamente intuitivas*.

no cometa errores groseros cuando los emplea. Pero me parece demasiado exigir que el filósofo sea iniciado en la *práctica* científica de las disciplinas de cuyos resultados se sirve.³³ Y esto porque la ciencia le ofrece resultados conceptualizados y sistematizados, mientras que el sentido común —en cuya *práctica* he insistido que el filósofo tiene que participar— sólo le ofrece “intuiciones” en estado preanalítico. Los primeros pueden ser absorbidos por el filósofo sin tener que pasar por la práctica de su generación; los últimos, no pueden serlo.

La interrogación del sentido común por el filósofo no debe ser directa, sino indirecta, según el modelo propuesto. En un cierto sentido, la interrogación directa es *self-defeating*, pues alerta al sentido común, sacándolo así del estado de inocencia que garantiza —si no la objetividad— por lo menos la neutralidad filosófica de los datos que provee. Si un psicólogo, por ejemplo, les preguntara directamente a los sujetos de una investigación sobre la motivación: “¿Estás motivado para hacer x?”, tendría que exponerles la teoría de la motivación que trata de verificar en su experimento, lo que sin duda influiría en sus resultados. Por el contrario, él busca medios indirectos para “medir los grados de motivación de los sujetos”. Esto presupone, sin duda, una teoría de la motivación, que es empleada en la interpretación de las medidas efectuadas. Trátase de un caso particular de la tesis general de que los “datos” dependen del cuadro teórico empleado. Ese tipo de relativización del dato es inevitable en toda investigación científica. No hay razón para exigir a la filosofía más rigor y objetividad que el que la propia ciencia es capaz de alcanzar. El método de interrogación indirecta, sin embargo, contribuye para reducir la relativización al mínimo, haciendo que la teoría interfiera en la concepción, realización e interpretación del experimento *por el investigador*, pero no *por el investigado*. Una separación como esa es difícil en filosofía, cuando el investigador (filósofo) y el investigado (hombre común) son el mismo individuo. Hay, sin embargo, formas de investigación indirecta adoptadas también por los filósofos. Por ejemplo, la práctica de la “ascensión semántica” de Quine,³⁴ la “aclaración del *explanandum*” de Carnap, o el recurso, en general, al análisis del lenguaje. No niego que el lenguaje sea una de las fuentes más importantes de datos indirectos para la filosofía. Pero no creo que sea la *única* fuente legítima de esos datos, como lo pretenden los

³³ Mounin, G., por ejemplo, sugiere que “es imposible filosofar sobre las ciencias experimentales sin que uno mismo sea un buen experimentador”, y afirma que “solamente la práctica del análisis lingüístico... permite realmente reflexionar filosóficamente sobre el lenguaje”. (*Linguistique et Philosophie*, París, Presses Universitaires de France, 1975, p. 9.)

³⁴ Quine, W. V. O., *Word and Object*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1960, pp. 271-276. Sobre los problemas que surgen de la aplicación poco cuidadosa de ese método o de sus semejantes, véase mi artículo “Levels of meaning and moral discourse”, en A. Kasher comp., *Language in Focus: Foundations, Methods and Systems*, Dordrecht, D. Reidel, 1976, pp. 587-625.

que emplean los métodos recién mencionados. Cualquier otro medio que permita extraer del sentido común datos relevantes para la investigación filosófica (y ya he mencionado la fenomenología) debe ser empleado, siempre que no sea concebido como una forma de acceso privilegiado a *tesis* santificadas por la aureola del sentido común y listas para remplazar la reflexión filosófica.

Una de las objeciones que se podría hacer al modelo aquí propuesto es la siguiente: lo que deseamos saber, al emprender una investigación filosófica sobre el concepto de conocimiento, por ejemplo, es lo que es realmente el conocimiento y no lo que el hombre común (o la totalidad de los hombres —da lo mismo—) *crea* que sea el conocimiento; ahora bien, el modelo propuesto permite, en la mejor de las hipótesis, llegar al segundo resultado, pero no al primero. Esta objeción se basa en un equívoco respecto a la naturaleza del modelo propuesto, probablemente inspirado por la analogía que hice con la lingüística. El modelo no ve a las intuiciones comunes necesariamente como expresiones de un conocimiento *tácito*, básicamente correcto aunque no explícito, que la investigación filosófica viene a explicitar. Ellas son sólo *datos* —en algunos casos, los únicos datos existentes— en base a los cuales se *construye* el conocimiento filosófico deseado. Así, no veo por qué las intuiciones del hombre común sobre su conocer no puedan ser, además de ser revelaciones directas de lo que él *crea* que es el conocimiento, también la base, aunque indirecta, de una teoría de lo que *es* verdaderamente el conocimiento. Es verdad que hay filósofos —especialmente en el área de la filosofía de la mente— que consideran que es en el marco de una “psicología popular” tácitamente aceptada que los términos como “creencia” y “deseo” adquieren su significado, y que, por lo tanto, la (primera) tarea de una filosofía de la mente es hacer explícita esa psicología implícita.³⁵ Pero esa es una versión demasiado fuerte de la relación sentido común-filosofía que el modelo —aunque no la excluya— no requiere. En esto difiere, no solamente de la posición de los filósofos mencionados, sino también la de algunas formulaciones de la posición de Chomsky, en que se identifica también el propósito de la investigación (lingüística) con la explicitación de un conocimiento tácito, internalizado y empleado por las personas comunes (que hablan una lengua). Cuando pasamos de la filosofía de la mente a otras áreas de la filosofía, como la metafísica, la objeción recién discutida parece ganar más fuerza. Lo que nos interesa saber es lo que es el ser, y las intuiciones de Juan, Antonio o Marcelo (hombre común), sobre él parecer ser, aun indirectamente, irrelevantes para la investigación metafísica. A esto puedo solamente contestar con la sospecha de que ese ser totalmente desconectado de cualquier conjunto de intuiciones y conducta humanas está tan cerca de

³⁵ Por ejemplo, S. Stich, “On the ascription of content”, en A. Woodfield (comp.), *Thought and Object*, Oxford University Press, 1981.

la "cosa en sí" kantiana que la investigación de su naturaleza se transforma en una misión imposible y, por lo tanto, irrelevante como tarea filosófica.

Estoy plenamente consciente de las imperfecciones del bosquejo que he propuesto de las relaciones entre la filosofía, el sentido común y (en parte) la ciencia. En una época en que nuestra ingenuidad no comporta más la fe en certidumbres inmutables, con excepción tal vez de la seguridad de que todas las certidumbres de hoy serán dudadas mañana, hay que tratar, a pesar de todo, de construir modelos inciertos que orienten nuestra acción y nuestra investigación, en el seno de la incertidumbre reinante. Aquí propongo, por lo tanto, un modelo incierto, y quedo a la espera de la crítica, no menos incierta, que lo atacará.

XXIV. SEMANTICA Y ONTOLOGÍA

LUIZ HENRIQUE LOPES DOS SANTOS

EN EL presente trabajo examinaré algunos aspectos del método de análisis semántico propuesto por Carnap en su *Meaning and Necessity* (Chicago, 1967). Hay dos características particulares de este método. La primera tiene que ver con el tipo de lenguaje al que se puede aplicar. El método de Carnap requiere como objeto una lengua completa o por lo menos parcialmente especificada por reglas. Aun cuando se analiza una lengua natural, en realidad se la trata como un sistema *definido* por un conjunto de reglas sintácticas y semánticas explícitas. Partiendo de la distinción que hace Carnap entre semántica pura y descriptiva, entendiéndose la última como la investigación empírica de las lenguas naturales *históricamente dadas*, y la primera como el estudio de sistemas lingüísticos *construidos, dados por sus reglas*, se podría decir que los instrumentos analíticos propuestos en *Meaning and Necessity* pertenecen en principio a la semántica pura. Su aplicabilidad a las lenguas naturales está condicionada a la posibilidad de especificarlas según criterios propios a las lenguas artificiales. A pesar de la ambigüedad de Carnap frente al problema de evaluar la aplicación de procedimientos analíticos originalmente concebidos para sistemas artificiales a la investigación de las lenguas naturales, creo que se puede afirmar sin temor que, según él, el dominio de aplicación de estos procedimientos tiende a identificarse con el dominio de todo análisis riguroso y sistemático posible. Los sistemas lingüísticos a los cuales el método de Carnap se aplica son, además, *construidos* en los moldes de las lenguas lógicas de tipo tradicional, llevando consigo todo el aparato conceptual que caracteriza los sistemas del cálculo de los predicados.

La segunda característica pertinente se refiere a la manera por la cual Carnap trata de representar teóricamente la operación de interpretación de las expresiones lingüísticas. En esta representación, la noción de *regla* desempeña un papel paradigmático. Un sistema lingüístico se especifica por dos tipos de reglas:

a) *reglas sintácticas*, que determinan formalmente, es decir tomando en cuenta solamente la forma física y el orden de los símbolos, la clase de los designadores de la lengua, o sea, de las expresiones destinadas a recibir un significado de manera relativamente independiente, en oposición a las expresiones tradicionalmente llamadas sincategoremáticas;

b) *reglas semánticas*, que permiten la atribución de un significado a cada designador de la lengua.

Tanto las reglas sintácticas como las semánticas tienen una forma recur-

siva: dado el vocabulario de la lengua, las reglas sintácticas indican cómo construir expresiones complejas por medio de expresiones más simples; ellas hacen posible, además, el reconocimiento de las partes lógicamente pertinentes que componen a cada designador. Análogamente, ciertas reglas semánticas —las reglas de designación— relacionan significados con los designadores más elementales, mientras otras muestran cómo obtener el significado de designadores complejos en base a los significados de sus constituyentes. No es difícil darse cuenta de la razón por la cual es fundamental que la lengua tomada como objeto del análisis semántico sea sintácticamente especificada por reglas precisas y explícitas: la computación de los significados complejos depende de la posibilidad de discriminar las partes lógicamente pertinentes de las expresiones correspondientes. La operación de interpretación de expresiones lingüísticas es así concebida como una operación constructiva, un proceso de composición de significados complejos a partir del conocimiento *directo* de los significados de las expresiones lógicamente irreducibles; y ese conocimiento se puede sistematizar en un conjunto de reglas, entendido como una función del conjunto de designadores sobre el conjunto de *designata*.

Las dos características indicadas —que determinan esencialmente la manera por la cual, en base al método de Carnap, se construye la representación teórica de los procesos en virtud de los cuales se conectan una lengua y su campo de referencia— están presentes en algunos proyectos actuales de teorías semánticas para lenguas naturales, especialmente en la lingüística de inspiración chomskiana. El proyecto de una teoría semántica constructiva puede reconocerse, por ejemplo, en los trabajos de Katz:

Una teoría semántica para una lengua natural tiene por objetivo la construcción de un sistema de reglas que represente lo que un parlante corriente conoce sobre la estructura semántica de su lengua, permitiéndole comprender sus sentencias. La idea latente en esta concepción de la teoría semántica es que tal conocimiento toma la forma de reglas recursivas que capacitan al parlante para la composición, aunque implícita, del significado de cualquier sentencia de su lengua a partir de los significados comunes de sus componentes elementales.¹

La contrapartida de la primera característica se encuentra en la idea de que la interpretación semántica de una expresión opera sobre su *estructura profunda* (concepto muy próximo a la noción de *forma lógica*), y de que esta estructura profunda se dejaría expresar en un lenguaje lógico del cálculo de predicados, aunque modificado.

El modelo de análisis semántico propuesto por Carnap tiende, por lo tanto, a generalizarse, por lo menos en los aspectos indicados, pasando a determinar la idea misma de teoría semántica. Entendida como la parte

¹Katz, J. J., "Analyticity and Contradiction in Natural Language", en Fodor and Katz, *The Structure of Language*, Englewood-Cliffs: Prentice Hall, 1961, p. 519.

de la teoría del lenguaje interesada en las expresiones lingüísticas del punto de vista de las relaciones que tienen con sus *designata*, una teoría semántica ciertamente tiene interés filosófico, ya que puede contribuir a la aclaración del problema de las relaciones entre lenguaje y mundo —un problema que hoy encubre muchas de las cuestiones epistemológicas clásicas—. Desde este punto de vista, el modelo de Carnap presenta limitaciones serias, una de las cuales, relativa al fenómeno de la referencia singular, trataré de caracterizar en líneas generales. No se trata de criticar internamente al modelo, o sea, de mostrar su insuficiencia para los fines que se propone, sino de reconocer su insuficiencia frente a ciertas exigencias externas que, sin embargo, parecen imponerse naturalmente a una reflexión que quiera hacer explícitas las conexiones entre el lenguaje y su dominio de referencia.

En las lenguas analizadas por Carnap, la referencia singular es la tarea de dos tipos de expresiones: las constantes individuales (nombres propios) y las descripciones definidas. Una primera distinción importante entre constantes y descripciones proviene del hecho de que las últimas son expresiones complejas, mientras que las primeras son simples y lógicamente irreducibles. Las constantes reciben su significado, por lo tanto, de forma igualmente simple, o sea, a través de una regla única de designación, mientras que el significado de una descripción debe ser computado por una operación compleja, en la que interviene más de una regla semántica. Esto parece apoyar la tesis de que los nombres propios se relacionan con sus referentes de manera inmediata, mientras que la referencia de descripciones supone la mediación de propiedades que, enunciadas sobre el referente, permiten su identificación. En términos fregeanos, esta tesis se podría formular así: las descripciones poseen sentido y significado (*Sinn* y *Bedeutung*), mientras que los nombres propios poseen significado, pero no sentido. Sin embargo, ella no pasa la prueba fregeana de la identidad: si las constantes captan su referente en una relación simple, si no recurren a un conjunto de propiedades identificadoras, toda identidad de forma $a = b$, para toda y cualquier constante a y b , tendría que expresar una verdad trivial. La existencia de proposiciones sintéticas de este tipo muestra la necesidad de correspondencia entre cada constante individual y una manera particular por la cual es dado su referente. En otras palabras, la necesidad de reconocer que la interpretación de los nombres propios requiere la aprensión de un conjunto de condiciones necesarias y suficientes para la identificación de sus referentes, condiciones que, desde un punto de vista lógico, poco se distinguen de aquellas que se relacionan con descripciones definidas.

En realidad, eso es implícitamente aceptado por Carnap, cuyo empleo de los conceptos intención/extensión es, en muchos aspectos, análogo al empleo que hace Frege del par sentido/significado: "Por ejemplo, para verificar si una palabra alemana denota un objeto determinado, uno

tiene que, primeramente, entender la palabra, es decir, conocer su intención; en otras palabras: conocer las condiciones generales que un objeto debe satisfacer para ser denotado por la palabra; después, hay que investigar dicho objeto para verificar si cumple o no con la condición."² A todo designador, y por lo tanto también a toda constante individual, una regla semántica relaciona directamente una intención, en base a la cual, gracias a investigaciones factuales, es posible determinar su extensión. Carnap llama a la intención de una constante individual "concepto individual", lo cual, debido a la conexión entre los términos "concepto" y "propiedad" en su vocabulario, sugiere fuertemente la aproximación entre las nociones de intención y sentido, para este tipo de expresión.

La distinción entre constantes y descripciones no puede, por lo tanto, ser formulada en términos de la existencia o no existencia de condiciones identificadoras relacionadas, pero está en el hecho de que las descripciones exhiben tales condiciones, lo que no ocurre con las constantes. La representación del proceso de interpretación de una constante por medio de una regla sencilla parece, por lo tanto, no corresponder a su complejidad, ocultando una etapa fundamental de tal proceso. Sin embargo, esta dificultad puede, *prima facie*, parecer fácilmente contornable. Si a cada nombre propio debe corresponder un conjunto de condiciones de identificación, si tales condiciones pueden ser adecuadamente expresas por descripciones definidas, una regla de designación que hiciera corresponder al nombre propio de la lengua objeto una descripción en la metalengua, estaría indicando fielmente su intención. Se podrían entonces discernir las etapas del proceso de interpretación del nombre por medio de la aplicación del método de análisis semántico a la expresión metalingüística. Esto lleva, sin embargo, a aceptar que a cada constante de una lengua corresponda una descripción definida particular que expresa precisamente su sentido. Como ha señalado Searle,³ la atribución de un sentido determinado a un nombre propio es una tesis que crea tantas dificultades como la tesis que le niega todo sentido. Ella implica el reconocimiento de que, para cada elemento del universo de discurso, existe una propiedad que le pertenece necesariamente. Si, por ejemplo, una regla de designación asocia la descripción metalingüística "el único x tal que Cx " a la constante b , donde C es una matriz sentencial que se puede representar en la lengua objeto por F , entonces, la sentencia " Fb " es analítica, ya que su verdad puede ser demostrada exclusivamente en base a las reglas semánticas de la lengua. La distinción fundamental entre nombres y descripciones parece consistir precisamente en que los nombres poseen un sentido esencialmente indeterminado, permitiendo la referencia al universo de discurso de forma no comprometida con cualquier propiedad determinada. En este caso, es difícil percibir cómo es

² Carnap, R., "Meaning and Synonymy in Natural Languages", en *Meaning and Necessity*, p. 234.

³ Searle, John, *Speech Acts*, Cambridge, University Press, 1969, pp. 162-174.

posible reflejar la naturaleza peculiar de este modo de referir en términos de reglas semánticas: ¿cómo asimilar un proceso que contiene esencialmente una medida de indeterminación a un modelo que requiere la especificación exhaustiva de las relaciones semánticas en términos de relaciones rígidas entre expresiones y significados caracterizados de forma precisa?

Aun si superáramos esta dificultad y, aceptando que toda referencia singular presupone la mediación de un conjunto de propiedades adecuadamente expresables por una descripción definida, no tomamos los nombres propios como términos fundamentales de una lengua, sino como reducibles en principio a descripciones, nos encontramos frente a otra dificultad, y ésta parece más fundamental aún. Esta dificultad indica, a mi entender, las limitaciones esenciales de todo método de análisis semántico basado en las dos características mencionadas anteriormente. Creo que eso quedará claro al examinar la representación del proceso de interpretación de las descripciones, según el método de Carnap.

Las descripciones son expresiones complejas cuya estructura básica se analiza en una función proposicional y una operación lógica ejecutada sobre ella. A esta operación corresponde una regla semántica, que impone, como *designatum* de la descripción, el único elemento del universo de discurso que satisface la función. Esta parece ser una representación suficientemente fiel de la interpretación de los términos singulares, en que se atiende a las particularidades anteriormente señaladas. Se obtiene el referente de un término singular mediante la selección operada en el universo de discurso por la propiedad que se expresa en la función proposicional. Al contrario de lo que ocurre con los nombres propios, la estructura formal de la descripción reflejaría la totalidad de las etapas de interpretación, que podría entonces ser caracterizada constructivamente a través de reglas semánticas. Esto, sin embargo, no es real. Hay, en realidad, en el proceso de interpretación, una etapa fundamental que no tiene correspondiente al nivel de la estructura formal de la descripción, y ni siquiera en el conjunto de reglas que intervienen en la fijación del referente. Las propiedades representadas en la función proposicional sólo pueden seleccionar un referente para la descripción en la medida en que es posible determinar de antemano lo que puede considerarse un objeto, como un candidato posible a la referencia; en otras palabras, en la medida en que se puede determinar un *universo de discurso* en cuanto clase de objetos perfectamente individualizados y discriminados. Esta determinación es un presupuesto del proceso de interpretación que no se refleja en la estructura formal de la expresión, ni se deja formular por regla alguna. Pero se percibe como tal cuando aparece, en la formulación metalingüística de la regla asociada al operador descriptivo, un término general —*objeto, individuo, elemento del universo*— que no tiene correspondiente en la expresión de la lengua objeto. Se trata de una operación compleja, una predicación de un tipo muy especial, que, en la estructura de la descripción, es

ocultada por el empleo de la variable, expresión simple a la que se impone la tarea de indicar objetos de modo inmediato. El tomar como dado el dominio de aplicación de la variable, y suponer que la posibilidad de usar variables no requiere ninguna fundamentación anterior, es equivalente a considerar la categoría de objeto como absoluta, bajo la forma de atribución de una inteligibilidad absoluta a un término metalingüístico. El hecho de que esta categoría no sea absoluta ni pueda ser considerada irreductible en un análisis semántico, es demostrado por el hecho de que una parte importante de los conflictos teóricos en la ciencia está íntimamente conectada a la manera de especificar la ontología a la que las expresiones de la teoría puedan referirse. Aun en el campo de la ciencia empírica, la conversión de los datos de la experiencia en una clase de objetos es siempre relativa a ciertos criterios de individualización, cuyo reconocimiento condiciona la atribución de referencia a los términos de la teoría. Es posible, por ejemplo, concebir algunos conflictos entre teorías psicológicas como consecuencia de una discordancia respecto a la cual es el lenguaje lo que se puede legítimamente encarar como observacional. Eso refleja, en última instancia, la existencia de una discordancia básica respecto a los criterios que deben regir la individualización de los objetos de la teoría a partir de los datos observables. O sea, la existencia de una discordancia respecto a lo que puede considerarse un objeto para una teoría psicológica: el comportamiento, las acciones intencionales, o los movimientos corporales.

La interpretación de un término singular presupone, por lo tanto, además de una operación de selección, por medio de ciertas propiedades, de un elemento del universo de discurso, también una operación de individualización que constituye ese mismo universo en tanto clase de elementos discretos e identificables. Esta operación es ignorada en la representación del proceso de interpretación implicada por el modelo examinado, debido al supuesto de inteligibilidad inmediata que beneficia a ciertos términos metalingüísticos. Tenemos, en realidad, en el método de análisis por medio de reglas semánticas, menos una representación de las condiciones que permiten articular un lenguaje a su dominio de referencia que una sistematización de las relaciones de traducción de la lengua objeto a la meta-lengua. La idea de que una teoría semántica debe ser capaz de sistematizar los lazos que atan al lenguaje a un dominio objetivo no es, por lo tanto, ejemplificada de modo radical por una teoría conforme al modelo propuesto por Carnap. Hasta qué punto es posible elaborar una teoría así concebida, es una cuestión que no cabe examinar aquí. Creo, sin embargo, que, si por un lado toda teoría del lenguaje, en la medida en que es una teoría, se sitúa siempre en un campo de inteligibilidad definido por un lenguaje que le sirve de horizonte, por otro eso no implica necesariamente una restricción tan extrema en cuanto que limita la explicación de la referencia al establecimiento de relaciones de traducción de una lengua a otra,

más comprensiva. Se abre de esta forma una perspectiva distinta para la reflexión sobre el lenguaje y el mundo, en base a la cual se formulan problemas que ciertamente no se podrían resolver, ni siquiera formular, dentro de los límites, para nosotros demasiado estrechos, impuestos por los métodos de análisis aquí considerados.

XXV. DECIDIBILIDAD Y SIGNIFICADO COGNITIVO EN CARNAP*

ZELJKO LOPARIC

INTRODUCCIÓN

COMENZAREMOS nuestra exposición constatando los tipos de criterios de significado cognitivo que fueron formulados por Carnap. Encontramos así, primeramente, un criterio estricto, y posteriormente, diferentes criterios liberalizados de significado cognitivo. El *estricto* es un criterio constructivista que equivale a un conjunto de procedimientos de decisión generales, directos, y deterministas para ciertas clases (infinitas) de cuestiones empíricas. Decimos que estos procedimientos son generales porque ellos (supuestamente) dan respuestas a todos los miembros de la clase de cuestiones para las que son propuestos; directos, porque se aplican propiamente a dichas cuestiones o a cuestiones equivalentes; deterministas, porque las cuestiones resueltas son cuestiones sobre el *qué* (*what-questions*) o pueden ser respondidas por *sí* o por *no* (*yes-or-no-questions*) en lugar de tratarse de *cómo-probablemente* se responderían (*how-probable-questions*). Tal criterio estricto recibió alternativamente formulaciones semánticas (fenomenalistas y fisicalistas) y sintácticas (lingüísticas, formales), lo que revela influencias respectivamente wittgensteinianas (y posteriormente tarskianas) y hilbertianas. Sin embargo, las diferentes formulaciones no perduraron. Además, el criterio estricto de Carnap nunca dejó de ser un conjunto de procedimientos de decisión, lo cual puede seguramente ser interpretado como una tentativa de realizar, en el dominio de las cuestiones empíricas, el viejo ideal *racionalista* de un método universal y efectivo para resolver problemas.

Los criterios *liberalizados*, por el contrario, consisten en procedimientos de decisión parciales, indirectos, o probabilísticos, igualmente aplicables a cuestiones empíricas. Tanto desde el punto de vista conceptual como del histórico, los orígenes de los criterios liberalizados se encuentran en las soluciones negativas con respecto a problemas de decisión, en relación a ciertas cuestiones formales. Es sólo secundariamente que la liberalización se deba a la imposibilidad de descubrir procedimientos estrictos para importantes clases de cuestiones en la ciencia empírica, tales como aquellas relativas a la aplicabilidad de términos disposicionales y teóricos.

Nuestra interpretación está en desacuerdo con la mayoría de las interpretaciones corrientes y la principal diferencia reside, para nosotros, en

* Deseo agradecer a B. Barbosa Filho y H. R. Brown sus valiosas y esclarecedoras críticas.

que ninguna de ellas reconstruye la conexión sistemática existente entre el criterio de significado y procedimientos efectivos. Una consecuencia de ello sería que dichas interpretaciones, en su mayor parte, no son consistentes con los resultados de nuestra interpretación.

I. FORMULACIÓN DEL CRITERIO ERICTO

No encontramos en Carnap una formulación completa y única del criterio estricto; más aún, en ninguno de sus primeros escritos efectúa una caracterización precisa del lenguaje descriptivo al cual se aplica dicho criterio, ni tampoco ofrece la lista completa de entidades lingüísticas a ser clasificadas como significantes o no significantes. La dificultad inherente a la tarea de reconstruir el criterio en sí mismo aparece (también) exacerbada por el hecho de que Carnap osciló con respecto a su formulación precisa. De manera que en 1928, en sus primeros escritos sobre la materia, lo vemos adoptando formulaciones semánticas aunque de inmediato, en los primeros años de la década de los treinta, expulsará la semántica del terreno de la lógica y la epistemología, considerándola acosada por "dificultades y contradicciones insolubles" (Carnap [6], p. 454), para adoptarla de nuevo finalmente, bajo la influencia de Tarski, en los últimos años de la misma década.

La reconstrucción del lenguaje descriptivo que satisface el criterio estricto de significado cognitivo se torna mucho más fácil si tomamos en consideración algunos textos posteriores, en particular Carnap [8], [10] y [11]. El primero de estos textos contiene una caracterización precisa de lo que Carnap entiende por lenguajes formales L_1 constructivistas (o intuicionistas o finitistas). La parte puramente lógica de L_1 es una tentativa de formalización de los requisitos intuicionistas propios de un lenguaje adecuado para reconstruir la aritmética elemental intuicionista, y la parte puramente descriptiva de L_1 pretende ser usada en la reconstrucción formal de sentencias descriptivas empíricamente significantes. Contando con L_1 evitamos así complicaciones innecesarias en lenguajes descriptivos primitivos, tales como aquellas que aparecen en el lenguaje de la AUFBAU, basado en la teoría russelliana de los tipos, sin correr el riesgo de comprometer, al mismo tiempo, la comprensión exacta del criterio de significado.

La parte lógica de L_1 contiene conectivas sentenciales clásicas, variables para números naturales, constantes para propiedades número-teóricas, relaciones y funciones, el signo de identidad y un número restringido de operadores, incluyendo operadores sentenciales limitados (cuantificadores). Los axiomas de L_1 son dados por esquemas de axiomas. Los axiomas puramente lógicos consisten en los axiomas del cálculo sentencial, los cuantificadores restrictos y la identidad. Los axiomas aritméticos caracterizan el K-operador y la relación "sucesor de". Además de las definiciones explícitas

y de las definiciones en uso, también se admiten definiciones recursivas (Carnap [8], 1a. parte). La parte descriptiva de L_I obedece a los mismos axiomas lógicos que la parte lógica y satisface, además, algunos otros requisitos idénticos a los establecidos en Carnap [10] para el lenguaje observacional L_o . Las variables de L_o toman sus valores en dominios (no necesariamente infinitos) de entidades empíricas concretas ("cosas" o "experiencias totales"), y cada valor de una variable es designado por una expresión en L_o . Todas las constantes descriptivas primitivas en L_o son observacionales, y todas las demás constantes son reducibles a las primitivas por definiciones explícitas o por definiciones en uso (Carnap [10], p. 41). La parte descriptiva de L_I así caracterizada es el lenguaje al cual se aplica el criterio estricto de significado.

Las indicaciones para reconstruir el criterio de significado para tal lenguaje están dadas por algunas propiedades sintácticas y semánticas generales de la parte *lógica* de L_I . En un texto posterior, Carnap menciona las siguientes propiedades de ese lenguaje: "Esa forma de lenguaje proporciona una manera de formular proposiciones universales no restrictas sobre números, especialmente con la ayuda de fórmulas sentenciales abiertas que son admitidas como sentencias. Sin embargo, tal forma de lenguaje no puede proveer la formulación de proposiciones existenciales no restrictas... Cada sentencia lógica cerrada S_1 de ese lenguaje es decidible, esto es, exactamente una de ambas S_1 y $\neg S_1$ es probable y existe un procedimiento de decisión para descubrir la prueba. Cada expresión numérica lógica cerrada A_1 es computable, esto es, existe un procedimiento para descubrir la expresión numérica A_1 en forma normal ('O' 'O', etc.) tal que $A_1 = A_1$ es probable" (Carnap [11], pp. 163-164). Para tener significado, la parte descriptiva de L_I será sometida a las mismas restricciones de su poder de expresión y a los requisitos análogos de constructividad de sus sentencias, predicados y funciones. El criterio estricto de significado carnapiano no es nada más que un conjunto de métodos que aseguran que la parte descriptiva de L_I satisface los requisitos constructivistas. No obstante, es claro que esos métodos no pueden ser los mismos que los procedimientos de decisión para la parte lógica de L_I . Por supuesto el problema de decisión relacionado a la cuestión del significado de sentencias descriptivas no puede, en general, ser resuelto por procedimientos de prueba formales. La parte descriptiva de L_I no está axiomatizada y no es, ciertamente, finitamente axiomatizable. Para ilustrar el punto de vista de Carnap sobre esta cuestión, examinemos cómo analiza el problema de decisión del valor de verdad de sentencias sobre las relaciones de situación y sobre las relaciones cualitativas entre puntos espacio-temporales dados. Este problema no puede ser resuelto, observa Carnap, por una prueba (formal) en L_I . "Una relación de situación, en el más simple de los casos, será expresada por medio de una sentencia analítica (o contradictoria, por ejemplo: Las posiciones 7 y 6 son posiciones vecinas). Por el contrario, una relación cualitativa, en

el más simple de los casos, será expresada por medio de una sentencia descriptiva sintética (por ejemplo: La posición 7 y la posición 6 tienen el mismo color). La primera sentencia es determinada por una operación lógica, a saber, una prueba; la última, por el contrario, sólo puede ser decidida en base a observaciones empíricas, es decir, por derivación de una sentencia de observación" (Carnap [8], p. 45). Podemos ver en este ejemplo algunas de las peculiaridades del problema de decisión para sentencias descriptivas. La solución positiva del problema implica la división tajante entre sentencias lógicamente probables y sentencias lógicamente no probables (la famosa distinción analítico-sintética) y está condicionada a la existencia de procedimientos generales de decisión, sean éstos por observación (formulación semántica o empírica), o por derivación (formulación sintáctica o lingüística).

Ahora bien, el criterio carnapiano estricto de significado cognitivo proporciona soluciones generales para los problemas de decisión relativos a diferentes clases de expresiones de la parte descriptiva de L_T . O, para plantear la cosa de otra manera: el criterio en cuestión equivale a un conjunto de procedimientos de decisión generales, directos y deterministas, para ciertas clases (infinitas) de cuestiones empíricas formulables en L_T . Como ya dijimos antes, esos procedimientos son generales porque (se supone que) dan respuesta a todos los miembros de la clase de cuestiones para las que son propuestos; directos, porque se aplican a las cuestiones en sí mismas o a cuestiones que son equivalentes; y deterministas porque las cuestiones son *yes-or-no-questions* o *what-questions* y no *how-probable-questions*. Con todo, como ya fue observado, el criterio estricto no recibió en ninguna parte una formulación completa y precisa, dando además origen a muchas vacilaciones en las cuestiones de detalle. Queremos ahora reunir aquellos enunciados (o partes) de este criterio que parecen ser los más importantes, sin limitarnos a las formulaciones relativas a L_T . En diferentes textos el criterio se aplica a individuos, funciones, predicados y constantes de relación, sentencias y problemas de lenguajes descriptivos (L_D) y aun a los propios lenguajes descriptivos, de manera que en la mayoría de los casos el criterio aparece tanto en formulaciones semánticas como sintácticas.

1.1. *Criterio sintáctico para constantes de individuo*. Una constante de individuo descriptiva es significativa si es primitiva en L_D o bien si es definida en tal lenguaje por una cadena de definiciones en la cual no ocurra ningún operador no restringido.

Esta definición es una generalización, para lenguajes descriptivos L_D , de una definición dada por Carnap (en [8], p. 45), para L_T . Nuestro procedimiento, que será empleado también más adelante, se justifica por el hecho de que Carnap lo ideó para posibilitar una caracterización puramente sintáctica de la diferencia entre expresiones descriptivas y lógicas, y también porque él considera todos los lenguajes empíricamente significantes como

equivalentes (Carnap [6], p. 462).¹ Siguiendo la misma fuente, llamaremos "definida" a una expresión descriptiva si es o primitiva en un L_D , o definida en tal lenguaje por una cadena de definiciones en la cual no ocurra ningún operador no restringido. En un texto posterior, Carnap declaró que su término "definido" es sinónimo de "efectivo" en la teoría moderna de computación (Carnap [9], p. 193).

1.2. *Formulación semántica.* Una constante de individuo descriptiva es significativa si ella designa una entidad concreta, observable, que es o puede ser generada por procedimientos constructivos a partir de relaciones básicas entre experiencias totales.

En la AUFBAU estos procedimientos constructivos son formulados en el llamado "lenguaje de operaciones constructivas ficticias". Las operaciones consideradas por Carnap se supone que son capaces de estimular la conducta de sujetos humanos, por lo menos en ciertos casos en que se procesan datos, por ejemplo, en el caso (hipotético) de la construcción de espacios cualitativos que están fuera de experiencias totales. Metodológicamente, las reglas de operación para la construcción de objetos (conceptos) son consideradas necesarias a los efectos de asegurarle univocidad, no vacuidad y carácter extensional a los términos definidos en el lenguaje formal de la AUFBAU. Este requisito muestra que en 1928 Carnap aún no tenía una idea clara de la sintaxis de un lenguaje formal que satisficiera las exigencias de constructivismo.

2.1. *Criterio sintáctico para constantes de función.* Una constante de función descriptiva es significativa si ella es definida, esto es, computable (Carnap [8], p. 45 y [9], p. 193).

En la AUFBAU los funtores descriptivos son definidos por listas finitas de constantes de individuo descriptivas significantes.

2.2. *Formulación semántica.* Una constante de función descriptiva es significativa si ella designa un conjunto de pares de experiencias totales (o cosas).

Esta definición es una consecuencia de la teoría de las relaciones usada en la AUFBAU.

3.1. *Criterios sintácticos para constantes de propiedad y relación.* a) Una propiedad descriptiva o constante de relación es significativa si ella es definida (Carnap [8], p. 45). b) Una propiedad descriptiva o constante de relación que ocurra en una sentencia atómica dada de L_D es significativa si las sentencias protocolares de L_D (cf. definición 4) a partir de las cuales la sentencia atómica dada es derivable han sido estipuladas (Carnap [5], p. 224).

3.2. *Formulación semántica.* Una propiedad descriptiva o constante de relación es significativa si la propiedad o relación que designa es decidible (Carnap [8], p. 161 y [9], p. 193).

¹ Algunos autores, como Neurath, creyeron que había sólo un lenguaje descriptivo significativo.

4. *Criterios semánticos para sentencias protocolares.* a) Las sentencias protocolares significantes constituyen un subconjunto de las sentencias del lenguaje del sistema físico. Una sentencia pertenece al lenguaje del sistema físico si ella correlaciona un cierto valor numérico (o intervalo o distribución probabilística de valores numéricos) de una variable de estado con cada miembro de un conjunto de puntos espacio-temporales. Las sentencias protocolares en tal lenguaje difieren de las otras sentencias en dos aspectos. Primero, ellas no se refieren a puntos espacio-temporales singulares sino a regiones espacio-temporales. Segundo, ellas no correlacionan estas regiones con valores específicos de variables de estado, sino con grandes clases de valores desconocidos (Carnap [6], p. 458). b) Una sentencia es una sentencia protocolar significativa si versa sobre estados de cosas que se dan entre las experiencias totales que constituyen la(s) relación(es) fundamental(es) de la AUFBAU (cf. Carnap [3], §§ 119 y 180).²

5.1. *Criterios sintácticos para sentencias.* a) Una sentencia en L_D es significativa si es definida, esto es, si todas sus constantes son definidas y si todas las variables están ligadas por cuantificadores restrictos (Carnap [8], pp. 45-46). b) Una sentencia en L_D es significativa si es derivable de un conjunto de sentencias protocolares en L_D (Carnap [5], p. 224). c) Una sentencia en L_D es significativa si las sentencias del lenguaje protocolar en L_D son derivables de ella y no necesariamente viceversa (Carnap [6], p. 440). d) Una sentencia en L_D es significativa si las sentencias protocolares del lenguaje del sistema físico son derivables de ella y no necesariamente viceversa (Carnap [6], p. 463).

5.2. *Formulación semántica.* Una sentencia es significativa si ella expresa un estado de cosas concebible y cuya existencia o no existencia es decidible por un conjunto de operaciones basadas en experiencias posibles precisamente caracterizadas (Carnap [4], pp. 325-326). Podemos ver que todas las sentencias significantes son verificables o falsificables por experiencias posibles, esto es, teóricamente concebibles, y que, inversamente, todas las sentencias decidibles de esta manera son significantes. Una consecuencia importante de esta definición es que podemos saber si una sentencia es significativa sin saber si ella es verdadera o falsa (Carnap [4], p. 324).

6. *Criterio de significado para problemas.* Un problema es significativo si es o un *yes-or-no-problem* con respecto a una sentencia significativa, o un *what-problem* con respecto a un functor significativo (Carnap [3], § 180).

Claro está que todo problema significativo carnapiano puede ser efectivamente solucionado por procedimientos puramente formales o bien empíricos. Pero es preciso enfatizar, de acuerdo con Carnap, que no todos los problemas humanos importantes son significantes en este sentido. Esto quiere decir que Carnap está bien lejos de identificar los objetivos de su teoría constructivista de la ciencia con las ambiciones del racionalismo

² El término "estado de cosas" es usado aquí y más adelante en el sentido del *Tractatus*.

clásico. Por el contrario, él es explícito con respecto a las limitaciones del racionalismo científico: "La orgullosa tesis de que ningún problema es en principio insoluble para la ciencia concuerda muy bien con la humilde intuición de que, aun después de que todas las cuestiones hubieran sido resueltas, el problema que la vida nos plantea no habría sido todavía resuelto. La tarea de conocer es una tarea definida, bien circunscrita e importante en la vida, y es posible, ciertamente, que la humanidad se enfrente con la necesidad de moldear aquel aspecto de la vida que puede ser moldeado con la ayuda del conocimiento y mediante una determinada aplicación del mismo, esto es, usando los métodos de la ciencia. Aunque las tendencias modernas sobreestimen frecuentemente la importancia de la ciencia para la vida, nosotros no deseamos caer en el error opuesto. Deseamos admitir más bien, y de manera clara para nosotros mismos, que estamos comprometidos con el trabajo científico, que el manejo de la vida requiere un esfuerzo de todos nuestros diversos poderes, permaneciendo cautelosos con respecto a la creencia miope que pretende que la vida dé cuenta de todo con el solo poder del pensamiento conceptual." Estas palabras, colocadas en el párrafo final de la *AUFBAU*, constituyen una seria protesta contra todos aquellos que desean ver en Carnap un defensor de una razón científica totalitaria.

7. *Criterio de significación para lenguajes.* a) Un lenguaje descriptivo es significativo si es definido, esto es, si todas las expresiones que ocurren en él son definidas (Carnap [8], p. 46). b) Un lenguaje descriptivo es significativo si todas las expresiones cerradas que ocurren en él son definidas (*ibid.*, § 15).

2. ORÍGENES Y NATURALEZA DEL CRITERIO ESTRICTO

Nuestro examen de las formulaciones del criterio de significación carnapiano, estricto y constructivista, para lenguajes descriptivos L_D , ha dejado claro que este criterio es idéntico a un conjunto de procedimientos de decisión puramente sintácticos (formales) y empíricos, y que a los problemas de decisión presumiblemente solubles por estos procedimientos corresponden paralelos estrechos en la parte lógica de L_T , la cual supuestamente formaliza la aritmética elemental de los intuicionistas. En particular, podemos ver que los problemas de decisión relativos a la verificabilidad de todas las sentencias de observación y a la computabilidad de todas las funciones empíricas, corresponden a los problemas de decisión de la probabilidad de todas las sentencias lógicas y de la computabilidad de todas las expresiones numéricas en L_T , respectivamente. Es preciso notar que este paralelo no es un mero accidente sino una contrapartida técnica de algunos aspectos puramente filosóficos de los fundamentos de las matemáticas

y de las ciencias empíricas, comunes a Carnap y a otros estudiosos del problema de los fundamentos.

Las propiedades constructivas de L_T , tales como decidibilidad de fórmulas computabilidad de expresiones numéricas, solubilidad de todos los problemas número-teóricos formulables en ese lenguaje y demás, fueron concebidas por Carnap como una formalización de los vagos e intuitivos requisitos filosóficos relativos a los fundamentos de la aritmética elemental estipulados por los intuicionistas (Carnap [8], p. 46). En los escritos intuicionistas, solamente las expresiones constructivas fueron consideradas como *justificables* de una manera puramente racional, lo cual se entendió como implicando que expresiones no-constructivas estaban desprovistas de significado. Por consiguiente, un lenguaje que satisficiera las exigencias intuicionistas de justificación racional de sus expresiones, satisfaría también el criterio intuicionista de significación. Volviendo a Carnap, es claro que la constructividad garantiza la justificación racional en L_T . Por otra parte, Carnap mismo aclaró que L_T era también significativa en el sentido intuicionista: "La forma de lenguaje que discutimos aquí L_T concuerda con ciertos puntos de vista filosóficos a veces llamados 'finitismo' o 'constructivismo'. Según ellos se da el caso, por ejemplo, de que cuantificadores existenciales no restringidos con respecto a dominios infinitos originan sentencias sin significado, y que predicados y funtores son significativos sólo si existe un procedimiento fijo por el cual su aplicabilidad pueda ser decidida en cualquier caso concreto" (Carnap [11], p. 164). Es fácil ver ahora que las condiciones establecidas por Carnap para el significado de L_D a través de su criterio estricto son estrechamente paralelas a los criterios de significado intuicionistas formalizados para lenguajes matemáticos. Y nosotros ya sabemos que la lógica básica para L_D es la misma lógica de la parte puramente lógica de L_T . Esto muestra que los conceptos de justificación y de significado asociados con la construcción de L_D están íntimamente relacionados con los conceptos primitivos intuicionistas.

Muchos autores opinan (Hempel, por ejemplo) que el criterio de significado carnapiano refleja principios básicos del empirismo contemporáneo. Esta tesis no debe ser tomada en un sentido restrictivo, ya que el criterio carnapiano refleja también los principios básicos del constructivismo contemporáneo y existen otros importantes paralelos entre dicho criterio y tendencias contemporáneas influyentes sobre los fundamentos de las matemáticas. Una de las características básicas de varios programas de investigación sobre fundamentos en la Europa continental fue el hincapié hecho en la cuestión de la solución de problemas. Desde 1900, Hilbert hizo públicas repetidamente sus convicciones de que todo problema matemático tenía solución, aunque no por medio de un método general especificable (Hilbert [14], p. 384). En su *Tractatus* (1921) Wittgenstein expresa un optimismo similar en cuanto a la capacidad del aparato cognitivo humano para

resolver problemas; "Si una cuestión puede ser de alguna manera formulada, entonces es también posible resolverla" (*Tractatus*, 6.5). Wittgenstein también proporcionó lo que él pensaba que eran soluciones finales para muchos tipos de problemas fundamentales, tal como el problema de formular un criterio constructivo de validez para todas las sentencias matemáticas y lógicas. Sin embargo, sus algoritmos de validez no se aplicaron a la matemática clásica en su totalidad (Wittgenstein fue un intuicionista), ni a la lógica clásica en su totalidad. En 1928, Hilbert formuló lo que quizá puede ser considerado como el objetivo más ambicioso de su teoría de prueba: resolver el problema de validez en todo el cálculo de predicados clásicos encontrando un procedimiento de decisión para fórmulas válidas. Y conforme él declarara, éste sería el problema central de toda la lógica matemática (Hilbert y Ackerman [15], § 11). Es posible afirmar con cierta seguridad que el optimismo de Hilbert y de Wittgenstein dominó la actitud de los estudiosos contemporáneos de los problemas de fundamentos, a despecho de algunas opiniones discordantes, tal como la de Brouwer. En [2] Brouwer declaró que el "axioma de solubilidad" de Hilbert para todo problema matemático, como, también su equivalente, el principio del tercero excluido, eran ambos decididamente falsos. Con respecto a Carnap, podemos decir que tomó partido resueltamente por los optimistas. En la *AUFBAU*, al proponer sus primeras soluciones para el problema de decisión de cuestiones empíricas, se adhirió seriamente a "la orgullosa tesis de la omnipotencia de la ciencia racional", expresada en el *Tractatus* (Carnap [3], § 183, las cursivas son nuestras).

No se trata aquí solamente de considerar la insistencia con que Carnap trata la solución de problemas relacionados a estudios contemporáneos sobre los fundamentos de las matemáticas; también están, obviamente, sus soluciones específicas. Ya examinamos antes los débitos de Carnap al intuicionismo sobre este particular. Queremos ahora recordar que todo el programa carnapiano de una sintaxis del lenguaje de la ciencia, y, en particular, sus formulaciones sintácticas del criterio de significación, se encuentran bajo la influencia directa de la teoría de prueba de Hilbert. Este hecho es bien conocido y valdría la pena documentarlo abundantemente, pero nosotros sólo mencionaremos el relato de Feigl sobre una discusión con Carnap, alrededor de 1928: "Estando más predispuesto para aplicar recetas a las nuevas concepciones (que para la tarea de especificarlas en detalle) le dije a Carnap que la sintaxis (él aún la llamaba 'semántica', un término que aplicaba —siguiendo a Tarski después de 1934 o 1935— en el bien establecido sentido posterior) que él consideraba formulada en un metalenguaje, equivalía a una hilbertización de los *Principia Mathematica*. Él aceptó, sonriendo, mi denominación, como esencialmente correcta" (Feigl [12], p. xiv).³

³ La mira principal de la hilbertización de los *Principia Mathematica* fueron, naturalmente, los axiomas de infinito y de reducibilidad.

En lo que respecta a las formulaciones semánticas del criterio, ellas permanecieron bajo la influencia directa del algoritmo de validez de Wittgenstein.

De manera que, tanto desde el punto de vista histórico como del conceptual, el criterio de significado estricto para lenguajes descriptivos tiene que ver sólo superficialmente con el empirismo humano. Más apropiadamente él se remonta al *calculus ratiotinator* leibniziano o a los métodos generales cartesianos para la solución de problemas geométricos. Una prueba directa de esta conclusión es la propia aproximación que Carnap efectúa entre su tentativa de aplicar la teoría moderna de las relaciones al análisis de la realidad empírica (una tarea que incluyó la formulación del criterio de significado) y algunos proyectos de Leibniz: "Podemos buscar el origen de los conceptos fundamentales de la teoría de las relaciones en las ideas de Leibniz de una *mathesis universalis* y de una *ars combinatoria*. La aplicación de la teoría de las relaciones a la formulación de un sistema construccional está estrechamente relacionada con la idea leibniziana de una *characteristica universalis* y de una *scientia generalis*" (Carnap [3], § 3). Parece estar fuera de duda que lo que Carnap intentó hacer al formular su criterio de significado estricto fue realizar en el dominio de las cuestiones empíricas el viejo ideal racionalista de resolver problemas por mero cálculo.

Para sustentar esta conclusión, vamos a examinar una dificultad que se presenta en cualquier interpretación del criterio estricto cuando éste es formulado exclusivamente en términos del empirismo *tradicional*. La expresión "experiencia concebible", usada en formulaciones semánticas, es altamente teórica. Verdaderamente, es analítico que una "experiencia concebible" no es una constante de propiedad descriptiva. Tampoco lo es, analíticamente, un término disposicional significativo. En 1956, ya Carnap tenía bastante claro lo siguiente: que la experiencia concebible había sido siempre entendida por él y por Reichenbach como una experiencia compatible con las leyes fundamentales de la física y no dependiente del conocimiento empírico sujeto a nuestras aptitudes de observadores (Carnap [10], pp. 53-54). En conformidad con esto, el criterio de Carnap presupone una descripción altamente teórica de experiencias posibles (nunca emprendida por nadie, además) y no una mera introspección, o, menos aún, un análisis experimental de datos sensibles (*sense data*) inmediatos. Podemos también notar que el reconocimiento de la imposibilidad de confiar exclusivamente en la introspección y el método constructivo, esto es, en el empirismo tradicional más la lógica moderna deductiva, es algo que está implícito en la AUFBAU, donde Carnap usa geometría abstracta y analogías físicas para construir propiedades de objetos fenoménicos.

No quiero decir con esto que Carnap haya negado que su criterio de significado fuera un criterio empirista. Ciertamente, él lo afirmó en cuanto tal. Lo que estoy queriendo decir es que Carnap podría muy bien haber

dado a su criterio el nombre de "criterio de significado empírico racionalista formalista", y que *nosotros* seguramente podemos hacerlo. El criterio estricto y otras contribuciones de Carnap a la filosofía de la ciencia contemporánea no deben ser ubicados en ninguna de las dos orillas del viejo conflicto epistemológico y teórico entre racionalismo y empirismo; deben ser consideradas, antes bien, como un esfuerzo para producir una síntesis de los buenos elementos pertenecientes a ambas doctrinas tradicionales (cf. Carnap [3], p. vi).

Ya vimos que Carnap proporcionó formulaciones tanto semánticas como sintácticas del criterio de significado estricto. Sin embargo, él nunca intentó mostrar que tales formulaciones alternativas caracterizaban un lenguaje descriptivo de *equivalente* significación. De hecho, no es éste el caso, como puede verse fácilmente comparando, por ejemplo, las operaciones implícitas en los procedimientos de decisión de los dos tipos de formulaciones. Por otra parte, Carnap no siempre las consideró como *alternativas admisibles*. En sus primeros escritos sobre la materia, en 1928, propuso sólo formulaciones semánticas y puso en contraste el método genético empleado para definir conceptos (objetos) con definiciones no constructivas, mediante sistemas de axiomas formales, como el usado por Hilbert en *Foundations of Geometry* (1899). El método genético semántico caracteriza (define) sólo objetos (conceptos) singulares definidos, como ilustran los cortes de Dedekind, mediante la definición inductiva de números naturales y, por supuesto, por las propias definiciones constructivas de objetos empíricos (fenoménicos) en la AUFBAU. En contraposición, el método formal sintáctico de definiciones implícitas por medio de un conjunto (sintácticamente consistente) de axiomas no interpretados, tales como los de Hilbert, establece o define desde el comienzo sólo clases de objetos, aunque para esa época Carnap consideraba las clases como "impropias" o "cuasi-objetos", en íntima concordancia con la *no class theory* de Russell. Y mientras el método genético de introducción de objetos garantizó la definibilidad de todos los objetos introducidos, el método axiomático no aseguró en general la univocidad (categoricidad) de los sistemas de objetos (modelos). Después de 1928, permaneciendo como ya vimos bajo la influencia directa de la teoría de prueba formal de Hilbert, Carnap se reconcilió con el método axiomático formal y se inclinó hacia formulaciones sintácticas de su criterio estricto, llegando a identificar lógica con sintaxis formal (meta-matemática): "Ya hemos visto que este método formal de sintaxis general puede también representar *conceptos de significado* (o conceptos de una lógica del significado), tales como, por ejemplo, relación de consecuencia, contenido, relaciones de contenido y demás. Finalmente, hemos establecido también que aun las cuestiones que se refieren a la interpretación de un lenguaje pueden ser tratadas dentro del dominio de una sintaxis formal. Por consiguiente, debemos reconocer que todas las cuestiones de lógica (tomando esta palabra en un sentido bien amplio, sin excluir toda referen-

cia empírica y por ende psicológica) pertenecen a la sintaxis" (Carnap [8], p. 233). Como veremos más adelante, Carnap no sólo creía que la semántica era indispensable para las cuestiones metodológicas y lógicas, sino también pensó que ella conducía a "dificultades insolubles y contradicciones". Aun después del teorema de incompletud de Gödel y de la improbabilidad de la consistencia de la teoría elemental de números por medio de métodos sintácticos finitistas, Carnap continuó intentando formulaciones sintácticas de su criterio de significado, que presentaremos aquí en sus formas liberalizadas, y caracterizando lenguajes no constructivos. Después de la Conferencia de París sobre Filosofía de la Ciencia en 1935, y bajo la fuerte influencia de Tarski, Carnap retorna a las formulaciones semánticas y trata su problema del significado como "perteneciendo al campo que Tarski llama *semántica*", una teoría de "las relaciones entre las expresiones de un lenguaje y cosas, propiedades, hechos, etc., descritos en ese lenguaje" (Carnap [7], p. 73). Es conveniente observar que los lenguajes considerados no son exclusivamente lenguajes constructivos y que los criterios de significado carnapianos escritos en clave tarskiana ya estaban liberalizados.

Este panorama de los cambios en las formulaciones del criterio de significación carnapiano muestra claramente que están ligados, de una manera esencial, a algunas cuestiones filosóficas generales y a ciertos desarrollos en campos básicos de la lógica y la matemática, y no a peculiaridades y avances eventuales del empirismo filosófico o de la psicología empírica.

Consideremos ahora más minuciosamente esas dos "dificultades insolubles" inherentes en el uso de la semántica en los fundamentos de la lógica y la metodología y, por consiguiente, en la formulación del criterio de significado. Ambas dificultades conciernen a la semántica empírica desarrollada conforme al modelo del *Tractatus*.

Ya vimos que, de acuerdo con la formulación semántica del criterio de significado estricto, una sentencia de L_D es significativa si ella expresa un estado de cosas cuya existencia o no existencia son decidibles por medio de experiencias concebibles. Según la visión fenomenalista de la *AUFBAU*, un estado de cosas empíricamente decidible es una estructura (configuración) de experiencias totales inmediatamente dadas (especie de lonjas verticales del flujo temporal solipsista) o, de una manera más precisa y formal, una relación de listas de números obtenida a partir de una numeración de tales datos. Ahora bien, las experiencias totales inmediatamente dadas no son generalmente comunes a los diferentes sujetos humanos. De acuerdo con esto, la formulación semántica del criterio estricto es esencialmente solipsista: no nos garantiza el significado público intersubjetivo de sentencias descriptivas (Carnap [6], p. 454). Bajo la influencia de Neurath [17], Carnap propuso que aun especificando el significado de una sentencia dada dejásemos de hablar sobre *sense data* y de la comparación entre la sentencia y la "realidad", limitándonos al análisis de las relaciones de derivabilidad sintáctica entre dicha sentencia y la clase de sentencias

protocolares cuyo vocabulario y cuyas reglas de formación y de transformación han de ser sintácticamente caracterizados.

Una segunda dificultad de la semántica empírica es que ella no permite una definición general de consecuencia lógica. Para ver por qué Carnap piensa de esta manera, deberemos recordar la definición de consecuencia lógica dada por Wittgenstein. Llamemos a las n -tuplos de valores de verdad de las sentencias atómicas ocurrientes en una sentencia molecular compuesta veritativo-funcional, las cuales hacen esta sentencia verdadera, las "bases de la verdad" de tal sentencia (*Tractatus* 5.101). El concepto de consecuencia lógica es ahora definido como sigue: "Si todas las bases de la verdad que son comunes a un cierto número de proposiciones son, al mismo tiempo, bases de la verdad de una proposición dada, entonces decimos que la verdad de esta proposición se sigue de la verdad de las otras" (*Tractatus* 5.11). Wittgenstein añade las siguientes observaciones a dicha definición. Si q se sigue de p , entonces las bases de la verdad de q están contenidas en las bases de la verdad de p . De la misma manera, el sentido de q está contenido en el sentido de p . Pero el sentido de una sentencia es el estado de cosas que ella describe y que afirma o niega (*Tractatus*, 4.064, 4.2). De manera que si q se sigue de p , el estado de cosas descrito por q estará contenido en el estado de cosas descrito por p . Carnap observa entonces que en una semántica tal no puede ser definido ningún concepto universal de consecuencia lógica, como tampoco, en particular, el concepto que precisamos para sentencias lógicamente conectadas que describen estados de cosas fenoménicos y físicos. Él arguye de la siguiente manera. Las sentencias del primer tipo mencionado describen estructuras de experiencias totales solipsistas, y aquellas del segundo tipo, configuraciones de objetos físicos, tales como electrones, campos electromagnéticos, etc. Pero los estados de cosas descritos en el primer caso y en el segundo pertenecen a esferas materiales de objetos completamente separadas. Por lo tanto, ellas no pueden estar contenidas unas en las otras. Supongamos ahora que la relación lógica de implicación existe entre una sentencia de una de las dos clases y una sentencia de la otra clase. Entonces, conforme a la semántica wittgensteiniana, el estado de cosas descrito por la sentencia implicada es una parte del estado de cosas descrito por la sentencia que implica. Pero esto es imposible. Por consiguiente, la semántica empírica basada en la semántica del *Tractatus* es inadecuada como fundamento para la lógica de los lenguajes descriptivos que contienen constantes fenoménicas y físicas (Carnap [6], p. 453). Ante esta situación, la salida de Carnap fue la sintaxis general.

Este análisis muestra que a principio de los años treinta Carnap aún no tenía idea de la interpretación de términos descriptivos excepto en dominios abstractos que admiten en sí mismos interpretaciones empíricas, esto es, no tenía idea de la semántica tarskiana o formal. Por otra parte, tal análisis nos ofrece también una consecuencia interesante para la interpre-

tación de las ideas más recientes de Carnap sobre la estructura de teorías descriptivas. Con respecto a la formulación semántica del criterio de significado estricto de la AUFBAU, vemos que ninguna sentencia física, y, en particular, ninguna sentencia teórica de la física teórica puede ser reducida a sentencias fenoménicas. Formular tal exigencia sería semánticamente absurdo, para decirlo de una manera más drástica. Este resultado es contrario a muchas reconstrucciones influyentes de las primeras ideas carnapias sobre la materia. Nuestra opinión es que las tendencias reduccionistas del primer Carnap fueron enormemente exageradas por los comentaristas posteriores. Pero mostrar esto en detalle está fuera del alcance del presente artículo.

Finalmente, deseamos puntualizar que el criterio estricto está íntimamente relacionado con la tesis carnapiana de extensionalidad. Esta tesis postula que en todo enunciado sobre un concepto, el concepto puede ser tomado extensionalmente, o sea, puede ser representado por su clase o extensión de relación (Carnap [3], § 43). Aplicado a las constantes de L_D , el criterio estricto no es nada más que un método de decisión para las extensiones de los conceptos designados por las constantes. Esta observación es particularmente importante para apreciar algunas objeciones típicas que fueron postuladas contra el criterio. Popper, por ejemplo, considera que es obviamente *absurdo* el usar la verificabilidad como criterio de significado para sentencias, dado que, según nos dice, es necesario "comprender" una sentencia para poder juzgar si ella podría o no ser verificada (Popper [18], p. 63). Puede verse fácilmente que para que esta objeción se aplique de algún modo a Carnap, debe ser interpretada de manera que implique que la tesis de extensionalidad carnapiana no tiene sentido, o que es absurdo exigir que las extensiones sean decidibles. Pero tales implicaciones no parecen, realmente, ser muy obvias. En una vena similar, Marhenke [16] arguye que el criterio de significado carnapiano para sentencias es *falso* porque no se puede saber si algo constituye una prueba a favor o en contra de una sentencia, a menos que se sepa lo que esa sentencia significa. Pero Marhenke no nota que esta objeción presupone la tesis de que (por lo menos) las sentencias empíricas son intencionales y, por consiguiente, no se esfuerza en absoluto por establecer dicha tesis de intensionalidad.

3. LIBERALIZACIÓN DEL CRITERIO ERICTO

Después de rechazar la semántica a partir de los fundamentos de la lógica y la epistemología, Carnap se quedó exclusivamente con formulaciones sintácticas del criterio estricto. En dichas formulaciones usó términos sintácticos como "probabilidad", "derivabilidad", "computabilidad" y "definibilidad". El uso del criterio fue justificado por la creencia de que los

problemas de decisión para la aplicabilidad de aquellos términos a clases extensas, exhaustivamente caracterizadas de lenguajes descriptivos y lógicos, contaban o bien podían contar con soluciones positivas dadas. El primer Carnap fue particularmente optimista, como ya vimos, sobre la posibilidad de dar un criterio completo y —posiblemente también— puramente constructivo de validez de sentencias y de significado de expresiones en la lógica clásica y las matemáticas. Poco tiempo después de que Carnap adoptara esta posición (alrededor de 1928) los teoremas de limitación de Gödel le asestaron un golpe terrible. De manera que la obra monumental de Carnap, *Análisis lógico del lenguaje*, completada en 1933, es una larga meditación sobre las salidas posibles. La solución que Carnap encontró fue la liberalización de las exigencias constructivas.

No vamos a discutir el sustituto del criterio constructivo de validez. Sólo mencionaremos que Carnap abandonó la búsqueda de un criterio constructivo de validez para el conjunto de las matemáticas, así como también el programa hilbertiano de construir un criterio formal *completo* de validez que, a pesar de no ser en sí mismo definido (efectivo) estaría basado, todavía, en reglas definidas (Carnap [8], pp. 99-100). Con respecto al problema de significado cognitivo, el criterio estricto fue sustituido por uno liberalizado que admitía el uso de lenguajes sintácticos indefinidos (metalenguajes) y de lenguajes-objeto lógicos y descriptivos no definidos. La tesis de la equivalencia de lenguajes descriptivos significantes fue abandonada, y fue proclamado el principio de tolerancia: Cada cual tiene libertad de construir su propia forma de lenguaje; todo lo que se exige para ello es establecer claramente la sintaxis del lenguaje propuesto.

El uso de lenguajes sintácticos indefinidos, condicionado solamente por el principio informal de no-contradicción, es ahora justificado exclusivamente por consideraciones metodológicas, y ya no por posiciones epistemológicas, tales como las del constructivismo. No se plantea tampoco ninguna cuestión de justificación o corrección; los términos "analítico" y "contradictorio", por ejemplo, han sido probados como indefinidos en los sistemas formales más relevantes (Carnap [8], p. 165). Y si Carnap los usa en su sintaxis es porque ellos son útiles "desde el punto de vista de ciertas consideraciones generales" (*ibid.*, p. 175). Una ventaja teórica importante de estos términos es que "con su ayuda es posible una división completa de las sentencias sin constantes descriptivas en analíticas y contradictorias", mientras que la correspondiente clasificación de la misma clase de sentencias en probables y refutables ["probable" y "refutable" son también indefinidos] es incompleta como una consecuencia del teorema de Gödel (*ibid.*, p. 173). Otra virtud metodológica de estos términos es que ellos están "más estrechamente conectados con una interpretación material del lenguaje" (*ibid.*, p. 175).

De manera similar, Carnap admitirá también ahora términos matemáticos *indefinidos*. Desde el punto de vista técnico, esto equivale a admitir

cadenas de definiciones donde tienen lugar cuantificadores no limitados. De manera que una definición de la forma

$$P_1(x) = (\exists y) (2(x, y))$$

donde "2" es una constante de relación definida número-teórica, y "P₁" una nueva constante, es ahora tolerada, a pesar de que la cuestión de si, por ejemplo, "P₁(5)" es o no verdadera, no se resuelve por un método definido. A la objeción intuicionista típica de que "P₁(5)" es una fórmula sin sentido, Carnap responde ahora: "...es verdad que no tenemos conocimiento de ningún método para descubrir la respuesta, pero sí sabemos cuál sería la forma de descubrir la respuesta, es decir, las condiciones en que diríamos que la respuesta ha sido hallada. Este sería el caso, por ejemplo, si descubriéramos una prueba en la cual la última sentencia fuera 'P₁(5)'; y la cuestión de si una serie de sentencias dada es una prueba de este tipo o no, es una cuestión definida. De este modo, existe la *posibilidad del descubrimiento de una respuesta*, y no parece haber ninguna razón convincente para rechazar la cuestión" (*ibid.*, p. 161). Carnap justifica el uso de constantes *no predicativas* exactamente de la misma manera. Resume su posición sobre la admisibilidad de significación de constantes matemáticas de esta manera: "En general, desde que existen sentencias con operadores no restrictos que son demostrables, existe también la posibilidad de decidir si un cierto término indefinido o no-predicativo es aplicable o no a un caso individual en particular, aun a pesar de que no podamos siempre tener un método disponible para arribar a tal decisión. De manera que tales términos se justifican aun desde el punto de vista que hace que la admisibilidad de cualquier término sea dependiente de la posibilidad de una decisión en cada caso individual. (A propósito, según mi opinión, esta condición es demasiado limitada y no está suficientemente establecida)" (*ibid.*, p. 164). La observación entre paréntesis que figura al final de este texto expresa exactamente el aspecto central conforme el cual, el criterio estricto para lenguajes-objeto matemáticos ha sido liberalizado: ya no se exige que sea general.

Siguiendo este movimiento de liberalización, Carnap también abandonó el requisito de generalidad del criterio de significado para lenguajes descriptivos. De manera que —y éste es el punto esencial— el uso de una expresión descriptiva ya no necesita ser justificado correctamente en todas las clases por medio de un algoritmo. Cuestiones que antes habían sido formuladas como problemas de decisión pasan a ser ahora cuestiones sobre cómo escoger la forma de lenguaje, esto es, cuestiones relativas "al establecimiento de reglas de sintaxis y a la investigación de sus consecuencias" (*ibid.*, p. 164).

La prueba de la principal tesis de esta sección es la siguiente: tanto desde el punto de vista conceptual como del histórico, el primer desvío liberali-

zante carnapiano del criterio de significado estricto está íntimamente relacionado con desarrollos generales en la teoría de sistemas formales y en particular con los teoremas de limitación de Gödel. Por otra parte, no parece existir prueba alguna de que el movimiento de liberalización estuviera motivado principalmente por dificultades específicas en la aplicación del criterio estricto. En particular, no existe ninguna prueba de que aquél tuviera que ver con problemas sobre la lógica de términos disposicionales (Hempel [13], p. 3). Aún después de completada la liberalización por la introducción del principio de tolerancia en la construcción de lenguajes, Carnap continuó tratando los términos disposicionales como "frágiles", esto es, en cuanto sujetos a las mismas condiciones lógicas de los términos de especies o cosas ("caballo"), de tipos de sustancias ("hierro") y aun de cualidades directamente perceptibles ("cálido", "suave", "dulce"). Todos estos tipos de términos fueron tomados en cuenta para expresar propiedades de dominios de cosas, sin que fuera mencionada ninguna peculiaridad de los términos disposicionales (Carnap [8], p. 150).

Entre las reglas de sintaxis de los lenguajes descriptivos liberalizados, fueron también admitidas reglas físicas o P-reglas. Carnap distinguió varias clases de tales reglas. Algunas de ellas son postulados teóricos, tales como las ecuaciones de Maxwell. La otra clase está constituida por sentencias de reducción (ejemplos de estas últimas serán dados más adelante). Y hay todavía otra clase que contiene reglas de correspondencia, tal como la regla que dice que la temperatura de un gas es la energía cinética media de sus moléculas. Después de 1933, y de acuerdo con su posición no-constructivista general, Carnap consideró la aceptación de P-reglas no como un problema lógico-filosófico sino, en gran parte, como materia de convención y, por tanto, como una cuestión de conveniencia (Carnap [8], p. 180). Todas las P-reglas son usadas como reglas no-lógicas para derivaciones y como medios para introducir términos nuevos. Pero las sentencias de reducción tienen un uso especial adicional: ellas sirven como procedimientos de decisión empíricos *parciales*, basados en leyes empíricas, para los conceptos que ellas introducen. El primer análisis de sentencias de reducción aparece en Carnap [7]. Examinaremos ahora brevemente cómo operan ellas.

Sea L_D un lenguaje descriptivo de primer orden, con cuantificadores no restringidos, y cuyas variables toman sus valores en el dominio de puntos de espacio-tiempo. Sea 2_j , $j \neq 3$, una secuencia de constantes de predicado descriptivas significante en L_D , y " 2_3 " una nueva constante cuya pretendida interpretación es una propiedad disposicional. Puede verse fácilmente que no introducimos " 2_3 " por definiciones explícitas. Sin embargo, podemos introducirla en nuestro L_D admitiendo las siguientes P-reglas, llamadas sentencias de reducción, como válidas:

$$\begin{aligned} R_1 \quad 2_1 &\rightarrow (2_2 \rightarrow 2_3) \\ R_2 \quad 2_4 &\rightarrow (2_5 \rightarrow \neg 2_3) \end{aligned}$$

En estas fórmulas, " 2_1 " y " 2_4 " describen condiciones empíricas (y, en particular, condiciones de prueba) realizadas en un punto espacio-temporal; " 2_2 " y " 2_5 " especifican eventos observables (y, en particular, resultados de prueba positivos) en el mismo punto, y " 2_3 " es la nueva constante. Se supone que, en cuanto materia de hecho empírico, 2_1 está seguida regularmente por 2_2 , y 2_4 por 2_5 , del mismo modo y sin excepción. Es claro que R_1 y R_2 constituyen un procedimiento de decisión *empírico* para el problema de la aplicabilidad de " 2_3 " (con la condición, naturalmente, de que conozcamos los procedimientos empíricos para la aplicación de " 2_1 ", " 2_2 ", " 2_4 " y " 2_5 "). Pero este procedimiento *no es general*. Para la clase de puntos que satisfacen la condición

$$(1) \sim ([2_1 \wedge 2_2] \wedge [2_4 \vee 2_5])$$

la aplicabilidad de " 2_3 " no es decidible por medio de R_1 y R_2 . Para estas regiones 2_3 no está determinada y, por tanto, permanece "sin significado" (Carnap [7], p. 60). Ahora bien, si la condición (1) fuera P-válida, " 2_3 " no tendría en absoluto sentido en L_D .

Carnap también intentó formular procedimientos para reducir la indeterminación de predicados nuevamente introducidos, admitiendo como válidas en L_D secuencias enteras $R_{1,2}^1$ de pares de sentencias de reducción de la forma

$$\begin{array}{l} R_1^1 2_1^1 \rightarrow (2_2^1 \rightarrow 2_3) \\ R_2^1 2_4^1 \rightarrow (2_5^1 \rightarrow \neg 2_3) \end{array}$$

donde las sentencias R_1^1 especifican clases de puntos espacio-temporales $2_{1,2}^1$ a las cuales " 2_3 " se aplica, y donde las sentencias R_2^1 especifican las clases de puntos espacio-temporales $2_{4,5}^1$ a las cuales " 2_3 " no se aplica. De manera que una secuencia $R_{1,2}^1$ de pares de sentencias de reducción aparece constituyendo un procedimiento de decisión para la aplicabilidad de " 2_3 " más fuerte que aquél basado en cualesquiera de sus elementos. Sin embargo, en 1956, Carnap reconoció que el uso de una secuencia $R_{1,2}^1$ para introducir una nueva constante de propiedad en L_D violaría el requisito de extensionalidad de L_D . Como una cuestión de hecho, la nueva constante introducida permanecería intensional hasta que fuera estipulada una regla efectiva para la construcción de la secuencia $R_{1,2}^1$. Pero por otra parte, es imposible dar una regla tal, porque hacerlo sería equivalente a especificar el contenido y el orden del descubrimiento de todas las leyes empíricas desconocidas. Habiendo reconocido que una secuencia $R_{1,2}^1$ posiblemente no puede determinar la extensión exacta de " 2_3 ", y manteniendo una posición estrictamente extensional sobre el significado de constantes descriptivas, Carnap propuso la utilización de pares singulares de sentencias de reducción como definiciones (parciales) y que, para evitar la ambigüedad, llamáramos a los conceptos introducidos de esta manera por dife-

rentes nombres, como ya Bridgeman lo había requerido (Carnap [10], p. 64). Tal corrección de un error en Carnap [7], muestra de una manera clara y particular lo que son realmente los pares de reducción y lo que ellos intentaban ser: procedimientos de decisión para las extensiones de las constantes por ellos introducidas.

En conclusión: Primero, el criterio estricto de significado cognitivo fue propuesto por Carnap como una solución a los problemas de decisión sobre cuestiones concernientes al uso de los diferentes tipos de expresiones descriptivas. Al ofrecer esta solución, Carnap imitó soluciones de problemas de decisión de cuestiones en el lenguaje matemático. Por lo tanto, el criterio estricto pertenece a la historia de soluciones de problemas por métodos efectivos. Segundo, la liberalización del criterio estricto fue en primer lugar una consecuencia de limitaciones internas de los, entretanto, métodos efectivos descubiertos. Tercero, los problemas y métodos peculiares del empirismo tradicional tuvieron poco que ver con los orígenes, naturaleza y desarrollo del criterio de significado carnapiano.

BIBLIOGRAFÍA

- [1] Ayer, A. J., *Logical Positivism*, Nueva York, The Free Press, 1959.
- [2] Brouwer, L. E. J., *Intuitionistische Mengenlehre*, Jahresbericht der Deutschen Mathematiker-Vereinigung, vol. 28 (1920), pp. 203-208.
- [3] Carnap, R., *Der Logische AUFBAU der Wert*, Berlín, Weltkreis-Verlag, 1928. (Traducido al inglés con el título *The Logical Structure of the World*, por R. A. George, Berkeley, University of California Press, 1967.)
- [4] —, *Scheinprobleme der Philosophie*, Berlín, 1928. (Traducido al inglés con el título *Pseudoprobleme in Philosophy*, por R. A. George, Berkeley, University of California Press, 1967.)
- [5] —, *Überwindung der Metaphysik durch die Logische Analyse der Sprache*, Erkenntnis, vol. 2 (1931-1932), pp. 219-241. (Traducido en Ayer [1], pp. 60-81.)
- [6] —, *Die Physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft*, Erkenntnis, vol. 2 (1931-1932), pp. 432-465.
- [7] —, "Testability and Meaning", en *Readings in the Philosophy of Science*, H. Feigl y M. Scriven (comps.) Nueva York, Appleton-Century-Crofts, 1953, pp. 47-92. (publicado originalmente en *Philosophy of Science*, vol. 3 (1936), pp. 420-468 y vol. 4 (1937), pp. 1-40.)
- [8] —, *The Logical Syntax of Language*, Londres Routledge and Kegan Paul, 1937.
- [9] —, *Logical Foundations of Probability*, University of Chicago Press, 1950.
- [10] —, "The Methodological Character of Theoretical Concepts", en *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. 1, H. Feigl y M. Scriven (comps.), Minneapolis, University of Minnesota Press, 1956, pp. 38-76.
- [11] —, *Introduction to Symbolic Logic and its Applications*, Nueva York, Dover, 1958.
- [12] Feigl, H. et al., "Homage to Rudolf Carnap", en *Boston Studies in the Philo-*

sophy of Science, vol. 8, R. S. Cohen y M. W. Wartofsky (comps.), Dordrecht, Reidel, 1971, pp. xi-xv.

- [13] Hempel, C. G., "Rudolf Carnap, Logical Empiricist", en *Rudolf Carnap, Logical Empiricist*, J. Hintikka (comp.), Dordrecht, Reidel, 1975, pp. 1-13.
- [14] Hilbert, D., "On the infinite", en *From Frege to Gödel*, J. van Heijenoort (comp.), Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1967, pp. 367-392. (Publicado originalmente en *Mathematische Annalen*, vol. 9 (1925), pp. 161-190.)
- [15] — y W. Ackermann, *Grundzüge der Theoretischen Logik*, Berlin, Springer, 1928.
- [16] Marhenke, P., "The Criterion of Significance", en *Semantics and the Philosophy of Language*, L. Linski (comp.), Urbana, University of Illinois Press, 1952, pp. 139-159.
- [17] Neurath, O., *Soziologie im Physikalismus*, *Erkenntnis*, vol. 2 (1931-1932). (Traducido en [1], pp. 282-317.)
- [18] Popper, K. R., "Autobiography", en *Philosophy of Karl Popper*, vol. 1, P. A. Schilp (comp.), La Salle, Ill., Open Court, 1974, pp. 1-181.
- [19] Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, *Annalen der Natur-und Kulturphilosophie*, vol. 14 (1921). (Traducción inglesa de Pears y McGuinness, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1961.)

XXVI. CONJETURAS NATURALES*

JOÃO PAULO MONTEIRO

I

¿Cómo se relacionan el sentido común y el conocimiento teórico? Hume parece sugerir la *continuidad* más tenue e insensible entre ambos: "Las decisiones filosóficas no son sino las reflexiones de la vida común, metódizadas y corregidas."¹ El pensamiento filosófico se caracteriza por la búsqueda de principios cada vez más generales, pero este movimiento se inicia ya en el nivel del sentido común:

Desde la más tierna infancia progresamos constantemente en la formación de principios más generales de conducta y raciocinio; (...) cuanto mayor la experiencia que adquirimos, y cuanto más poderosa la razón de la que estamos dotados, tanto más generales y abarcantes tornamos nuestros principios; lo que llamamos *filosofía* no es sino una operación más regular y metódica de la misma especie.²

Ninguna ruptura vendría a separar, por lo tanto, el conocimiento filosófico del conocimiento común. La diferencia sería apenas de grado, como Quine señala en un pasaje que es un eco perfecto de Hume: "La ciencia (...) difiere del sentido común apenas en cuanto al grado de sofisticación metodológica."³ Y ciertamente que para Hume se trataba ya de oponer el sentido común a la *ciencia* en general, y no sólo lo que hoy llamamos filosofía, puesto que para él ésta era un aspecto de aquélla, dada su cualidad de "ciencia del hombre". Como acentúa Chomsky, sería un error suponer que para Hume tuviesen algún significado nuestras actuales distinciones entre cuestiones filosóficas y cuestiones científicas.⁴ Para Hume, el problema radica en las relaciones entre el conocimiento común y lo que podemos llamar conocimiento *teórico* (científico o filosófico, abarcando indistintamente lo que en la época se llamaba la *filosofía* natural de Newton, y hoy llamamos ciencia, y lo que Hume consideraba como su *ciencia* de la naturaleza humana, y que hoy llamamos filosofía). Es, en cuanto a las relaciones entre el dominio teórico en su conjunto, por una

* Debo mi gratitud a Eduardo Rabossi y Ezequiel de Olaso por sus útiles comentarios críticos respecto a una versión preliminar de este trabajo.

¹ Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding* (*Enquiry*), XII, iii, p. 162.

² Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, I p. 134.

³ Quine, *Ontological Relativity and other Essays*, p. 129.

⁴ Chomsky, *Reflections on Language*, p. 224.

parte, y el dominio del conocimiento común, por otra, que Hume propone su tesis de una continuidad fundamental entre ambos.

Pero, ¿cómo hemos de entender que a partir de esta continuidad tan perfecta surja la más aguda contradicción? Por una parte, de acuerdo con Hume, la filosofía destruye las creencias más firmes del sentido común como también las más naturales, las que dicen respecto a la aprehensión inmediata de los objetos exteriores:

Esta universal y primaria opinión común en todos los hombres es rápidamente destruida por la filosofía más superficial, lo que nos enseña que nada puede jamás presentarse a la mente si no es una imagen o percepción, y que los sentidos son apenas las aberturas a través de las cuales tales imágenes son transmitidas, sin que sean capaces de producir vínculo directo alguno entre la mente y el objeto.⁵

Por otra parte, para Hume la reflexión filosófica puede conducir a una desesperación epistemológica de la cual es sólo posible escapar a través del abandono de nuestras tendencias naturales. Cada momento de esta reflexión amenaza arrojarnos al escepticismo: "El entendimiento, cuando actúa sólo y conforme a sus principios más generales, se subvierte enteramente a sí mismo, sin dejar el menor grado de evidencia a proposición alguna, tanto de la filosofía como de la vida común."⁶ Es la naturaleza actuando dentro de nosotros, y no la razón filosófica, la que puede restituir nuestra confianza en el conocimiento: "Felizmente ocurre que, dado que la razón es incapaz de disipar esas nubes, la propia naturaleza es suficiente para ese fin, curándose así de esa melancolía y delirio filosóficos, ya sea atenuando esa disposición de espíritu, ya sea ofreciendo alguna distracción o impresión viva de mis sentidos, que haga desaparecer todas esas quimeras."⁷ Esto es, si antes teníamos a la filosofía concluyendo en contra de nuestras tendencias naturales, ahora son nuestras tendencias naturales las que nos llevan a rechazar las conclusiones de "nuestras reflexiones más refinadas y metafísicas".⁸ Este conflicto en nada parece contribuir a la afirmación de la tesis de la continuidad entre filosofía y sentido común.

Hume podría argumentar que la ruptura con el sentido común es obra de las filosofías que lo anteceden, desde el escepticismo pirrónico hasta la teoría moderna de la representación (cartesiana o berkeleyana), pero que su propia filosofía escapa a ese destino, en la misma medida en que se constituye como teoría de la naturaleza humana. La naturaleza de nuestra especie sería apenas "una naturaleza" entre las varias que constituyen la naturaleza en general, y la ciencia del hombre sería una empresa teórica

⁵ Hume, *Enquiry*, XII, i, p. 152.

⁶ Hume, *A Treatise of Human Nature (Treatise)*, I, iv, 7, pp. 267-268.

⁷ *Ibid.*, p. 269.

⁸ *Ibid.*, p. 268.

en cuyo marco el conocimiento común, definido como natural, surgiría al mismo tiempo explicado y rehabilitado. Corregido y metodizado, sin duda, como indica la primera fórmula de Hume. Pero corregido sólo en sus fases más ingenuas, como la creencia en una aprehensión directa de las cosas, y metodizado apenas en la búsqueda de una mayor generalidad en los principios a ser descubiertos, como indica la segunda de esas fórmulas. El saber teórico sería para el sentido común apenas una ampliación, no una negación global. En la filosofía de Hume, si no en las otras, se realizaría la conciliación, o la reconciliación, de la filosofía con el sentido común, de modo que ambos se encontrarían, finalmente, "en el mismo barco".

Entretanto, por lo menos en cuanto a un aspecto de la filosofía de Hume, se puede tal vez estar en el mismo barco con el sentido común, pero ciertamente sin compartir el mismo combés. Como he tratado de mostrar en otra parte,⁹ hay un punto a partir del cual la filosofía humana no se limita ya más a tratar de tornar más generales los principios encontrados por el sentido común. A partir de este punto, ya no se trata de proceder con generalizaciones inductivas, sino de construir hipótesis acerca de mecanismos que se encuentran más allá de los límites de lo observable. La generalización inductiva, propia del sentido común y de aquellos sectores del conocimiento científico que podemos calificar de empíricos y no teóricos, no sobrepasa tales límites: las causas atribuidas a los fenómenos son siempre causas tan observables como los efectos que por ellas se explican y predicen. La "causas generales" descubiertas por la ciencia del hombre, por el contrario, son principios inobservables, que se construyen mediante artificios irreductibles a los instrumentos originales del sentido común.

Es así que uno de los descubrimientos principales de Hume, el del hábito o costumbre como causa y principio general de las inferencias inductivas, no se opera meramente a través de un paso todavía en sí mismo inductivo, que se distinguiría de los anteriores apenas por su generalidad mayor. No se trata de encontrar, partiendo de la semejanza y la repetición observables, una causa también observable, similarmente capaz de dar cuenta de un mayor número de fenómenos en relación a las otras examinadas hasta entonces. Por el contrario, la contribución humeana consistió en *atribuir* al fenómeno cognoscitivo de la inducción una causa inobservable, un dispositivo *inventado*, o construido, por el propio filósofo, y cuya atribución a los fenómenos se justifica por su capacidad para explicarlos mejor que cualquier otra alternativa conocida. De manera semejante, como he procurado demostrar en otro trabajo,¹⁰ el descubrimiento newtoniano de la fuerza de gravedad como causa de toda una serie de fenómenos visibles, tampoco puede ser entendida, dentro del cuadro epistemológico humeano, como un paso inductivo más general que los ante-

⁹ Monteiro, "Indução e Hipótese na Filosofia de Hume".

¹⁰ Monteiro, "Hume e a Gravidade Newtoniana".

riores, sino solamente como una verdadera invención de un mecanismo en sí mismo inobservable, y cuyo supuesto se justifica, igualmente, por su capacidad para dar cuenta de los fenómenos, o para "salvar las apariencias". Tanto la ciencia del hombre como la ciencia de la naturaleza, por consiguiente, se caracterizan al menos algunas veces por un radical apartamiento en relación a los límites habituales del conocimiento común, que son los límites de lo observable. La perspectiva epistemológica humeana parece así condenarnos a concluir, contra las propias declaraciones explícitas de este filósofo, la inexistencia de una verdadera continuidad entre el trabajo del sentido común y el trabajo de construcción del saber teórico. El salto más allá de la barrera de lo observable, característico de este último, parece distinguirlo como una empresa radicalmente distinta al sentido común, haciendo insostenible cualquier tesis a propósito de la continuidad entre ambos.

II

Mas, ¿no sería acaso posible sostener que el sentido común va también más allá de lo observable? No estoy pensando aquí en la posibilidad de invocar los "inobservables" generados por esa forma de imaginación vulgar cuyos productos hace siglos se consideran merecedores del nombre genérico de "superstición". No es costumbre incluir en el sentido común este tipo de producto de la fantasía: por el contrario, lo más corriente resulta condenar la superstición en nombre del propio sentido común. Quien posee un "sólido sentido común" no cree en duendes. En cuanto a la religión, ella ciertamente habla de lo invisible, pero no se la considera un producto del sentido común, sino que se torna accesible por medio de un camino diferente, que es el de la fe. Las alternativas históricas para esta respuesta, como las de la teología natural de los siglos xvii al xix, tampoco recurren al sentido común, sino a su opuesto, es decir, a una argumentación que se pretende científica, como en el caso del célebre "argumento del diseño". El problema de una posible trascendencia de lo observable por el sentido común, como veremos en seguida, se vincula con otro tipo de argumento, ajeno a cualquier referencia a la superstición o la religión.

Se puede alegar, por ejemplo, que el sentido común prescinde de la observabilidad directa de sus objetos. Es el "problema de Berkeley": ¿por qué creemos comúnmente que los objetos físicos siguen existiendo aun cuando no sean ya objetos presentes en nuestra percepción? La respuesta a este argumento (dejando de lado aquí la cuestión berkeleyana en sí misma) es que la definición de los objetos del sentido común como observables en ningún sentido implica su constante observabilidad *directa*, o sea, que ellos aparezcan como siempre *observados*. Un objeto *observable* es, por definición, un elemento de una clase de objetos que obviamente son todos observables, pero en la cual sólo *algunos* elementos son, o fueron

ya, observados. Todos los eventos futuros son, evidentemente, *inobservados*, mas no todos son inobservables. El calor que, en el clásico ejemplo humeano, estamos ciertos acompañará todos los fuegos futuros, es ciertamente inobservado, pero de ningún modo "inobservable". Es en este sentido que el proceso inductivo va siempre más allá de lo observado, en la medida en que permite la previsión de eventos futuros, o la recolección de eventos pasados; pero nunca va más allá de lo observable, puesto que no postula objetos o eventos que no pertenecen a *clases* definidas como observables. Lo mismo se aplica, con mayor razón, a todo objeto actualmente inobservado aunque definido como el *mismo* objeto observable ya dado anteriormente en nuestra experiencia. El sentido común, así, no trasciende lo observable, aunque no esté limitado a lo que ya fue, o puede ser inmediatamente observado.

Por otra parte, puede invocarse el caso de los eventos o procesos mentales de las otras personas, o el problema de las "otras mentes", que no son nunca observados por nosotros, y al mismo tiempo son objetos triviales del sentido común. Es de "sentido común" asumir que los otros poseen procesos mentales similares a los nuestros: ¿no debiéramos concluir, por lo menos en este caso, que el sentido común va más allá de lo observable? Nuestros propios eventos mentales, por lo menos en términos humanos, son directamente accesibles para nuestra inspección: y es mero asunto de convención lingüística definirlos como objetos observables, entendiendo la observabilidad como la simple pertenencia a la esfera de la percepción, "externa" o "interna". Pero los procesos mentales ajenos no son objeto de nuestra observación, en este mismo sentido. "Observo" mis pensamientos, mas no los de los otros. Una respuesta provisoria podría ser la siguiente: el supuesto de que los otros poseen procesos mentales similares a los nuestros importa apenas una operación de identificación por semejanza. Y por lo mismo es un supuesto *común*, y no una invención *teórica*, como los átomos o los genes: esto sólo implica una operación diferente a la semejanza, que es la *analogía*. Es cierto que Wisdom, por ejemplo, dice que sabemos cuándo alguien está enfadado usando "la analogía de nuestros propios sentimientos";¹¹ pero aquí el término "analogía" equivale a "raciocinio por semejanza"; no posee el sentido dominante que recibe al designar las analogías construidas por la ciencia teórica. Más adelante discutiré la diferencia entre la semejanza y la analogía. Pero vale la pena insistir un poco más, desde ya, sobre la cuestión de las otras mentes, utilizando un argumento del propio Hume.

En la *Investigación*, dice Hume que conocemos naturalmente sólo las cualidades superficiales (esto es, observables) de los objetos, pues "la naturaleza nos coloca a gran distancia de sus secretos": los "poderes y principios" más fundamentales de la naturaleza son inobservables, "escondidos"

¹¹ Wisdom, *Other Minds*, p. 230.

por ella de nuestros ojos. Pero a pesar de desconocer estos "poderes naturales" inobservables, no dejamos de espontáneamente acreditar, en todos los casos, que los objetos dotados de las mismas cualidades sensibles, y que se presentan como semejantes para nuestra observación, "tienen los mismos poderes secretos"; y siempre esperamos que de ellos se sigan los mismos efectos ya experimentados en el pasado.¹² Ahora, los procesos mentales de los otros pueden ser colocados inicialmente en el mismo plano que los "poderes secretos" de los objetos observables, pero descienden de ese plano a partir del momento en que recordamos que tenemos acceso a *nuestros* procesos mentales y procedemos a la misma operación antes indicada por Hume para los mismos objetos. En el ejemplo de Hume,¹³ concluimos que un pan, siendo semejante a otro pan, tiene los mismos "poderes secretos" que éste. En el caso de las mentes de los otros, dado que es claramente observable que son ellos semejantes a nosotros mismos, es también natural que les atribuyamos procesos mentales semejantes a los nuestros; y estos últimos no son "secretos", puesto que son objetos de nuestra experiencia interior. Lo que se encuentra misteriosamente "dentro" de un pan, sus poderes inobservables, a los que se deben sus efectos nutritivos, sólo puede ser objeto de conjeturas teóricas; pero lo que está "dentro" de la mente de un ser semejante a nosotros puede ser inferido de manera más simple, o sea, por vía de la *inducción*. Simplemente concluimos que seres semejantes a nosotros tienen mentes semejantes a las nuestras, con procesos mentales semejantes a los nuestros. No pretendo que esta respuesta resuelva ninguno de los problemas filosóficos acerca de este conocimiento de "estados internos e invisibles",¹⁴ sino que sea ella una respuesta *humeana* a la cuestión, en términos del sentido común. Nuestra creencia común en la existencia de los procesos mentales ajenos no es ejemplo de ninguna trascendencia auténtica de lo observable por el sentido común. Esta trascendencia sólo se verificaría al intentar conocer los dispositivos productores de estos procesos, lo que sería un conocimiento teórico, y no común, y que presentaría los mismos problemas, ya se trate de los otros o de los propios.

Supongamos que de pronto, por arte de magia, nuestro aparato visual se transformara en los "ojos microscópicos" imaginados por Locke (siguiendo a Pope), que permitieran ver a simple vista "cosas varios millones de veces menores que el menor de los objetos de la visión normal", llegando a descubrir "la textura y movimiento de las partes más diminutas de las cosas corpóreas".¹⁵ Supongamos aún que podamos aplicar esta maravillosa "facultad" a un objeto único de los que componen una determinada clase, por ejemplo, a uno de todos los panes del universo. En ese momento, mi-

¹² Hume, *Enquiry*, IV ii, pp. 32-33; cf. *ibid.*, pp. 36-38.

¹³ *Ibid.*, p. 33.

¹⁴ *Wisdom, Other Minds*, p. 3.

¹⁵ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, II, xxiii, 12, vol. I, p. 403.

rando dentro de un pan podremos tal vez descubrir un mecanismo ínfimo; y tal vez atribuyamos a tal mecanismo la capacidad nutritiva de ese pan. Este "poder secreto" deja entonces de ser misterioso para nosotros, aunque sólo en ese único pan se haya tornado visible. Y a partir de ahora, si antes atribuíamos a dos panes los mismos "poderes secretos" debido a la semejanza entre ellos, pasaremos sin duda a atribuir a *todos* los panes la misma causa de la capacidad nutritiva que les resulta común, aunque hayamos observado ese mecanismo directamente sólo en un objeto único de esa clase. Comparemos esta situación cognoscitiva con la de nuestro conocimiento de las otras mentes. ¿No resulta evidente que nos encontramos, en cuanto a éstas, en una situación análoga a la de nuestro privilegiado observador "lockeano"? Tal como éste, tuvimos ocasión de mirar "dentro" de un ejemplar de una clase de seres: los seres humanos en este caso. Y tal como a este observador le bastó ver una vez el mecanismo normalmente inobservable de un pan para concluir que todos los panes están regidos por el mismo dispositivo, así también a cada uno de nosotros nos basta con observar nuestros propios estados mentales, y las relaciones entre ellos y nuestro comportamiento, para concluir que en todos los seres de la misma especie ocurren estados mentales semejantes. Hay sólo una diferencia importante entre ambos casos, aunque a favor de nuestro paralelo, pues demuestra que la situación del conocedor de los estados y procesos mentales de los otros es aún más favorable que la situación del observador de nuestro "milagro lockeano". Es que este observador tiene que habérselas con un mecanismo "último" que es la "verdadera" y más profunda causa de la capacidad nutritiva del pan, en tanto que nosotros simplemente nos enfrentamos con un *efecto* de nuestros mecanismos cognoscitivos, que aunque presenta sus propios problemas no es ciertamente un objeto tan "profundo" como su causa inobservable. El conocimiento de las otras mentes no envuelve, por lo tanto, una *inferencia* de naturaleza diferente a la que resulta típica en otros aspectos del sentido común: se trata simplemente de una inferencia inductiva. Su peculiaridad no se verifica en el plano inferencial, sino meramente en el plano observacional: ocurre sólo que el conocimiento de las mentes, como el del mecanismo nutritivo del pan en nuestro ejemplo imaginario, se torna posible sólo a través de la observación de un miembro único de la clase o especie de seres en cuestión. En realidad, la formulación misma del problema de las *otras* mentes oculta un aspecto fundamental: que se trata básicamente de conocer *las* mentes, en general; y que este conocimiento se nos hace posible, al contrario de lo que ocurre en otros casos, mediante una observación restringida a un ejemplar único de la clase que es su objeto. En el interior del sentido común, éste es un caso especial: pero de ningún modo tan especial como para permitirnos concluir que, en él, el sentido común va más allá de lo observable. *Las mentes* no constituyen una clase de inobservables: sólo se encuentran en ese caso los "principios secretos" que las rigen. En cuanto a las *otras*

mentes, no puede afirmarse sin cualificación que ellas constituyen una clase de inobservables: ellas son *parte* de una clase de objetos (aunque sean, para cada uno de nosotros, todas excepto una...), y no una clase entera; y esta clase a la que pertenecen no es, en cuanto tal, una clase de inobservables.

El sentido común, por lo tanto, se encuentra completamente restringido a los límites de lo observable. El salto más allá de estos límites, a través de hipótesis teóricas que postulan inobservables, es propio sólo de la actividad científica. El conocimiento común encuentra su actividad inferencial limitada al territorio de la inducción, en el que sólo se trasciende lo observado, pero nunca lo observable. Existe, sin embargo, un territorio más fundamental que el de la inferencia inductiva, y en cierto sentido preliminar en relación a éste, que es el de la creencia en la existencia de las propias realidades observables anteriores al sujeto; territorio que es además, para Hume aunque probablemente no para la filosofía antigua, el lugar clásico de las dudas escépticas acerca de la legitimidad del sentido común. Ahora, en cuanto a este nivel fundamental, sin el cual el proceso de inferencia inductiva ni siquiera estaría en condiciones de iniciarse, es muy poco lo que nos dice Hume desde el punto de vista que aquí nos importa. En la *Investigación*, él nos dice simplemente que ese terreno se establece gracias a la acción de un instinto.

Parece evidente que los hombres son llevados, por un instinto o predisposición natural, a depositar su confianza en los sentidos; y que sin el raciocinio, e incluso antes del uso de razón, siempre suponemos un universo exterior, que no depende de nuestra percepción, y que existiría aun cuando los hombres y todas las otras criaturas sensibles estuvieran ausentes o aniquiladas.¹⁶

La explicación es idéntica a la de la inducción, que ya fuera atribuida en la misma obra a un "instinto o tendencia mecánica",¹⁷ y sólo parece confirmar la imposibilidad de la tesis de la continuidad: es espontáneamente, y no a través de construcciones conjeturales, que se construye todo aquel territorio vulgarmente atribuido al sentido común.

Los textos de Hume no hacen de la expresión "sentido común" un uso tan sistemático como el que después resultará característico en la filosofía escocesa del siglo XVIII. Sin embargo, Hume indica como "el camino correcto" de la filosofía la apelación constante "al sentido común y a los sentimientos naturales de los hombres", aunque la representación de ese sentido común sea "en colores más bellos y atrayentes".¹⁸ Y en su filosofía moral afirma la racionalidad intrínseca del sentido común al decir que sólo aquellos que admiten la realidad de las distinciones morales se en-

¹⁶ Hume, *Enquiry*, XII, I, p. 151.

¹⁷ *Ibid.*, V, II, p. 55.

¹⁸ *Ibid.*, I, p. 7.

cuentran del "lado del sentido común y de la razón".¹⁰ Para él, el sentido común es una especie de "facultad" o "sentido" que resulta común a la humanidad, como también la condición de posibilidad de todo conocimiento. Pero se caracteriza como una especie de instinto natural que, sin ser desmentido siempre por el saber teórico, parece ser suficientemente diferente de este último, entendido como construcción de hipótesis o conjeturas que prohíben afirmaciones como las que él mismo, mucho antes de Quine, nos ha presentado respecto a la existencia de una esencial continuidad entre el sentido común y el saber científico y filosófico. La cuestión de las relaciones entre el sentido común y la filosofía parece haber sido dejada sin solución por Hume. Mas, ¿hubiera obtenido su posteridad inmediata una solución mejor? ¿Hubiera Thomas Reid en particular, como el jefe de tropa de la filosofía escocesa del sentido común, y quien mucho más que Hume se preocupó de estos problemas, llegando a una concepción más satisfactoria sobre las relaciones entre filosofía y sentido común?

De acuerdo con Thomas Reid, el hombre común no establece hipótesis.²⁰ El hombre común se guía por los principios del sentido común. Su pensamiento permanece fielmente adherido a lo observable, y fiel también a sus orígenes más puros y primitivos. Quine diría tal vez que el hombre común reideano permanece fiel a la herencia del hombre prehistórico:

El espíritu grosero y pesaroso
del hombre de Java
sólo lidiaba con las cosas concretas
y presentes a los sentidos.²¹

Y la filosofía de Reid reserva para sí la tarea de determinar rigurosamente los principios del sentido común, sin hacer hipótesis. Las hipótesis, según el mismo Reid, pueden sugerir experiencias u ordenar la investigación, pero es sólo la "inducción exacta" la que puede determinar nuestros descubrimientos.²²

La filosofía del sentido común triunfa porque sigue de cerca la actitud epistémica del hombre común: ajustarse siempre a los hechos, rechazando con intransigencia total la falta de certeza de las conjeturas.²³

Los principios del sentido común, a los que Reid llama también "primeros principios", son evidentes por sí solos, no derivándose de raciocinio o inferencia alguna.²⁴ Los hay de dos especies: los que permiten acceder al conocimiento que se caracteriza por sus "verdades necesarias e inmutables,

¹⁰ Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, I, p. 170.

²⁰ Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man* (*Essays*), II, viii, p. 152.

²¹ Quine, *From a Logical Point of View*, p. 77.

²² Reid, *Essays*, II, iii, p. 91.

²³ *Ibid.*, VI, v, p. 628.

²⁴ *Ibid.*, IV, iv, p. 593.

cuyo contrario es imposible"; y aquellos de los cuales derivan verdades "contingentes y mutables, puesto que dependen de algún efecto de voluntad y poder, que tiene un inicio y puede tener un fin".²⁵ Los primeros principios de las verdades *necesarias* son los axiomas de la lógica y de las matemáticas, las reglas de la gramática, los axiomas del gusto y los principios morales y metafísicos.²⁶ Los primeros principios de las verdades *contingentes*, por otra parte, son por ejemplo o de la "existencia de aquellas cosas de las cuales tenemos conciencia", o de la identidad personal, o del carácter no falaz de las facultades naturales mediante las cuales distinguimos entre la verdad y el error.²⁷ Pero ambas especies de principios, aparentemente, constituyen un capital del sentido común que forma un bloque único, en la medida que todos ellos resultan inmediatamente evidentes, intuitivos, irresistibles; están expresados en proposiciones que "apenas entendidas, son luego consideradas plausibles".²⁸

Entretanto, la interpretación propuesta por Paul Vernier en un estudio reciente sobre Thomas Reid, separa de los otros principios los primeros principios *contingentes*, negando que el filósofo atribuyese a éstos un carácter de certeza absoluta. Son éstos, y no los necesarios, los que Reid procura defender de la amenaza del escepticismo.²⁹ El conocimiento de las verdades contingentes, tal como el de las verdades necesarias, precisa sostenerse en proposiciones no inferenciales, so pena de caer en una regresión infinita en la tarea de justificar tales verdades; los principios contingentes tampoco se deducen de otros, y Vernier no pone en duda su carácter intuitivo e irresistible en la filosofía de Reid. Pero la respuesta reideana al escepticismo envuelve algo menos de lo que envuelve la pretensión de atribuir a tales principios el carácter de un conocimiento absolutamente cierto de la verdad objetiva.

La teoría reideana de la justificación difiere de la cartesiana en cuanto reconoce nuestra falibilidad en la afirmación de los fundamentos de nuestro conocimiento. El rechazo de esta falibilidad, en efecto, condujo al fracaso del proyecto cartesiano, llevando a muchos a concluir en la imposibilidad de escapar del escepticismo.

La tesis de Reid es la más franca, y por lo mismo la menos vulnerable. Se trata de sostener que los primeros principios contingentes son justificados meramente por la inexistencia de un fundamento racional para ponerlos en duda, no porque su evidencia envuelva la certeza absoluta de su verdad. Esta justificación se obtiene por la confrontación entre aquellos principios y los argumentos escépticos, y por la constatación de que las

²⁵ *Ibid.*, VI, v, pp. 614-615.

²⁶ *Ibid.*, VI, vi, pp. 644, 646, 649, 650.

²⁷ *Ibid.*, VI, v, pp. 617, 625, 630.

²⁸ *Ibid.*, VI, iv, p. 593.

²⁹ Vernier, "Thomas Reid on the Foundations of Knowledge and his Answer to skepticism", p. 15.

razones presentadas por el escéptico para sus dudas son insuficientes para justificarlas. Y Vernier concluye que, para Reid, no podemos pretender tener certeza de la verdad de los principios contingentes "más allá de duda concebible alguna". Sólo podemos pretender que ellos se encuentren más allá de alguna duda *razonable*, puesto que los argumentos escépticos son incapaces de fundamentar este tipo de duda.³⁰

La validación de los primeros principios contingentes depende, desde esta perspectiva, de la refutación de los argumentos escépticos que se le oponen. No de la demostración de que las dudas escépticas son inconcebibles; basta demostrar que la argumentación escéptica es incapaz de probar la irracionalidad del rechazo de sus dudas. El procedimiento esencial de validación consiste, por lo tanto, en un combate en donde los principios del sentido común y los principios escépticos se enfrentan, y en donde los últimos son derrotados. Ni el sentido común ni el escepticismo consiguen imponer a sus audiencias la certeza absoluta de la validez de sus principios. Pero el escepticismo es derrotado en el terreno mismo de su pretensión, que era la de demostrar la irracionalidad de sus rivales. El sentido común resulta victorioso en la misma medida en que renuncia a la pretensión de la certeza absoluta, y en el mismo campo en donde el cartesiano fallara por su apego a tal pretensión. El sentido común vence porque, en lugar de insistir en su autofundamento absoluto, devuelve el ataque al adversario y, a través del debilitamiento de la posición de éste, lo hace parte integrante del proceso de su propia validez.

Esto significa que, en cierta medida, los principios del sentido común revelan un carácter *conjetural*. Lo revelan en la medida en que su justificación pasa por la refutación de las conjeturas que se le oponen. Sin duda continúa siendo legítima, en otro sentido, la afirmación de que el hombre común no construye hipótesis; pero en un sentido más bien psicológico que epistemológico. Es en el sentido de no proceder deliberadamente a la construcción de sistemas filosóficos explicativos, como el cartesiano y el peripatético, que Reid opone al sentido común. En lugar de eso, el hombre común se limita a confirmar espontáneamente que las cosas que percibe son objetos exteriores, al contrario de aquellos filósofos que inventaron la hipótesis de que las cosas que perciben son ideas en sus mentes.³¹ La creencia común en la existencia de las cosas exteriores no se obtiene mediante la construcción deliberada de una hipótesis, sino que simplemente surge, irresistiblemente, en el espíritu del hombre común. Del punto de vista de su génesis psicológica, ella no se confunde con la hipótesis. Pero desde el punto de vista de su validación, de parte de la filosofía del sentido común, ella aparece como una conjetura: una proposición cuya superior racionalidad se torna patente mediante la refutación de la proposición

³⁰ *Ibid.*, pp. 19-21.

³¹ Reid, *Essays*, II, viii, pp. 151-152.

contraria, puesto que no es susceptible de especie de prueba directa alguna. Epistemológicamente, esa creencia es una hipótesis.

Esta es una interpretación que Thomas Reid habría probablemente rechazado con una indignación comparable a la de su rechazo general y omnipresente de las hipótesis de la ciencia. Pero es igualmente claro que en sus textos el término "hipótesis" tiene un significado más restringido del que pudiera tener hoy: la intención deliberada es parte, por lo menos, de su connotación en los textos de Reid, en tanto que hoy es común utilizarla como sinónimo de "conjetura" o de "teoría". En este sentido, hoy, una conjetura o teoría puede ser tanto deliberada como espontánea e irreflexiva. Como puede verse en *Palabra y objeto* de Quine: "Una teoría puede ser deliberada, como un capítulo de química, o una segunda naturaleza, como una doctrina inmemorial de los objetos físicos comunes, duraderos y de dimensiones medias." Esta es la "doctrina" a la que Reid da el nombre de sentido común, como es también el caso de Quine en numerosos pasajes.³² En Quine encontramos un reconocimiento explícito del carácter teórico del sentido común. En Reid, de ser correcta la interpretación de Vernier, tenemos sólo implícitamente, aunque de manera discernible, el carácter teórico de al menos una fase del sentido común: aquella en donde se formulan los principios llamados contingentes.

III

La idea de un sentido común conjetural es una de las más centrales en la filosofía de Quine. Los objetos del sentido común —los cuerpos físicos observables— son entidades que sería ilegítimo considerar como menos conjeturales que las entidades designadas por los términos teóricos que nos son propuestos por las ciencias, como por ejemplo las moléculas: "Lo dado en la sensación son manchas visuales multiformes y multicolores, impresiones tácticas multitexturadas y multitemperadas, y toda una diversidad de tonos, sabores, olores y otros retazos y residuos."³³ Quine lleva el paralelo aún más lejos:

Si tenemos alguna prueba de la existencia de los cuerpos del sentido común, es sólo de la misma manera en que puede decirse que tenemos una prueba para la existencia de las moléculas. La suposición (*positing*) de ambas especies de cuerpos es científicamente correcta sólo en la medida en que nos ayuda a formular nuestras leyes: leyes cuya evidencia última reside en los datos sensibles del pasado, y cuya reivindicación última reside en la anticipación de los datos sensibles del futuro.³⁴

³² Quine, *Word and Object*, pp. 3, 11.

³³ Quine, "Posits and Reality", p. 157.

³⁴ *Ibid.*

Y concluye con una reiteración de su tesis de la continuidad entre el sentido común y la ciencia, esto es, que la única diferenciación pensable para ellas es apenas en términos de grado:

La suposición de las moléculas difiere de la suposición de los cuerpos del sentido común principalmente en términos del grado de sofisticación. Cualquiera que sea el sentido en que las moléculas de mi escritorio son irreales, o una ficción producida por la imaginación del científico, en ese mismo sentido el escritorio mismo es irreal, y una ficción producida por la imaginación de la raza.³⁵

De cada objeto físico perceptible, el sentido común nos dice que éste existe en la realidad, en cuanto objeto distinto y separado de nuestras percepciones. Quine nos dice que cada una de estas suposiciones, o formulaciones de existencia, es de manera relevante el equivalente de una conjetura teórica: del mismo modo que las moléculas, "los cuerpos del sentido común son simplemente supuestos en el curso de la organización de nuestras respuestas al estímulo" al que el mundo nos somete; también, respecto a la existencia de los cuerpos "no hay prueba alguna más allá del hecho que su supuesto contribuye a la organización de la experiencia".³⁶ El conocimiento común aparece así como un sistema de conjeturas, o hipótesis, derivadas de una capacidad cognoscitiva natural, precientífica, pensada como mecanismo subyacente a este sistema. Lo que nos permite retomar el problema de la continuidad entre el sentido común y la razón teórica, pero ahora en un plano diferente: esta continuidad es recuperada, no de una manera tradicional, en términos de la prolongación de un sentido común "positivo" por parte de una ciencia también "positiva" (observacionista, o inductivista), prolongación que se vuelve dudosa por el carácter conjetural del conocimiento científico y filosófico, sino tomando ahora el conocimiento teórico como la prolongación de un sentido común dotado él mismo de este carácter conjetural. En vez de una ciencia inductiva que prolonga un sentido común que tampoco tiene nada de hipotético, tenemos un sentido común conjetural en tranquila continuidad con un saber teórico caracterizado también como sistema de hipótesis.

Cada ciencia, y cada filosofía, es un sistema coherente de conjeturas, y en la perspectiva quineana el conocimiento común aparece igualmente como un sistema de conjeturas. Pero habría por lo menos una diferencia fundamental: que si los sistemas científicos son el resultado del esfuerzo común de la humanidad, si las conjeturas científicas, tal como las filosóficas se derivan del trabajo activo de una imaginación deliberadamente organizada, por su parte el conocimiento común es el producto espontáneo del mecanismo subyacente al sentido común, y por lo tanto sólo podemos admitir que este último sea un sistema de conjeturas admitiendo también que se

³⁵ *Ibid.*, pp. 157-158.

³⁶ *Ibid.*, p. 158.

trata de un sistema de conjeturas *naturales*. La expresión "imaginación de la raza", escogida por Quine para designar el sujeto productor de las ficciones que son el objeto del sentido común, los objetos físicos observables, surge así fuertemente teñida de un carácter metafórico, y no simplemente derivada de una legítima analogía entre la producción de los conceptos teóricos de la ciencia y la génesis de los conceptos de las cosas visibles. ¿En qué sentido puede considerarse al sentido común como una "imaginación" característica de la especie humana?

Tal vez menos equívoco que considerar el sentido común como imaginación sea definirlo como el "funcionamiento" de un sistema de dispositivos naturales e innatos, de un mecanismo biológico producido por la evolución de las especies. Esta es la dirección señalada por Popper en *El conocimiento objetivo*, al proponer la discusión del problema del sentido común desde el punto de vista de una epistemología evolutiva, adoptando la perspectiva del realismo científico.³⁷ Desde esta perspectiva resulta perfectamente claro, sostiene Popper,

que no habríamos sobrevivido si nuestras acciones y reacciones estuviesen mal ajustadas en relación a nuestro medio ambiente. Dado que las "creencias" se encuentran íntimamente ligadas a la expectativa y la prontitud para actuar, podemos sostener que muchas de nuestras creencias más prácticas son probablemente verdaderas, en la medida en que sobrevivimos. Ellas se transforman en la parte más dogmática del sentido común que, aunque de algún modo sea confiable, verdadero o cierto, es siempre un buen punto de partida.³⁸

La tesis de que el sentido común depende de un sistema de dispositivos naturales es parte de la teoría popperiana de las "expectativas". Su núcleo central sostiene que el conocimiento es fundamentalmente "disposicional y expectativo": "Consiste en disposiciones de *organismos*, y estas disposiciones son el aspecto más importante de la organización de cada organismo."³⁹ Son éstas las disposiciones innatas que Popper define como *expectativas*, en cada una de las cuales podría hablarse de un conocimiento preexistente, anterior a cualquier experiencia u observación. La existencia de estas disposiciones innatas es explicada en términos dervinianos —lo que justifica calificar esta teoría popperiana como parte de una epistemología evolutiva—: todas las especies animales, incluyendo la especie humana, viven en un ambiente natural en donde la sobrevivencia depende de ciertas características del organismo, y del comportamiento de este organismo, que son propios de cada especie. Ahora, más allá de los rasgos orgánicos y conductuales, son también necesarios para la sobrevivencia ciertos "conocimientos espontáneos", transmitidos genéticamente de generación en ge-

³⁷ Popper, *Objective Knowledge*, pp. 68-70.

³⁸ *Ibid.*, p. 69.

³⁹ *Ibid.*, p. 71.

neración, a los que Popper llama, en un sentido muy amplio, "teorías anticipatorias". Por ejemplo: "El ojo del gato reacciona de maneras diversas a un cierto número de mecanismos preparados, e incorporados a su estructura: éstos corresponden a las situaciones biológicamente más importantes entre las cuales tienen que distinguir. Así, la disposición para distinguir entre estas situaciones está incorporada en tal órgano sensorial, y con ella la *teoría* de acuerdo con la cual éstas, y sólo éstas, son las situaciones relevantes en cuya distinción el ojo debe ser empleado."⁴⁰ En este sentido, Popper sostiene que todos los órganos de los sentidos, en las diferentes especies animales y en la especie humana, están *impregnados de teoría*.

La creencia en la existencia de los objetos del sentido común, o la "fe perceptual", para usar una expresión de Merleau-Ponty, podría ser el producto de una, o de un conjunto de estas disposiciones innatas. Y ya en Hume el concepto de una disposición de este tipo está generalizado, tal como en Popper, para las especies animales no humanas. En el mismo texto en el que atribuye la creencia perceptiva a un instinto natural, Hume añade: "Incluso la creación animal está gobernada por una idéntica inclinación, y conserva esta creencia en los objetos exteriores en todos sus pensamientos, designios y acciones."⁴¹ O sea, lo que Hume llama "los instintos primarios de la naturaleza", o "el infalible e irresistible instinto de la naturaleza", o también "los instintos o propensiones de la naturaleza",⁴² constituye un mecanismo común a los hombres y a las otras especies animales. Así, el sentido común en cuanto fe perceptiva, no sería sólo un sentido común biológico, sino que además de eso sería realmente "común" a muchas otras especies vivas además de la humana. Su mecanismo productor sería universal y *a priori*, común a todos los hombres y anterior a cualquier experiencia perceptual —aún más, sería una condición de posibilidad de toda experiencia— y además de eso su "comunidad", su universalidad, en cuanto condición de experiencia, iría mucho más allá de los límites de la especie humana. Desde esta perspectiva, el sentido común adquiere derecho de ciudadanía, y si con Popper y Quine aceptamos su carácter "teórico", adquiere también el derecho de ser considerado el digno precursor del conocimiento científico y filosófico. Pero esto se logra sólo al costo de la creación de dificultades para la fundamentación del concepto de un sentido común *específicamente humano*. Tendríamos un sentido común conjetural, prolongado sin ruptura por la razón teórica, pero sería un mecanismo mucho más general que nuestra especie: nos veríamos obligados a conceder derecho de ciudadanía a un *sentido común animal*. Casos como el de la certeza de la identidad personal podrían ser considerados específicos del hombre (aunque éste no sea un asunto sim-

⁴⁰ *Ibid.*, p. 72.

⁴¹ Hume, *Enquiry*, XII, i, p. 151.

⁴² *Ibid.*, pp. 152, 153.

ple): pero la mayor parte del sentido común sería vista como *partícipe* tanto en el hombre como en las numerosas otras especies animales.

IV

Pero, ¿por qué hemos de admitir que el sentido común, y la fe perceptiva que es su núcleo central, se deriva de un mecanismo biológico genéticamente transmitido? Creo que por las mismas razones que llevan a Quine a una suposición idéntica acerca de los patrones de similaridad subyacente en las operaciones inductivas humanas y animales. No se trata sólo de concluir, a partir de su "irresistibilidad", su carácter innato. En el caso de los patrones de similaridad, o "intervalos de cualidades", el hecho que estos patrones sean distintos entre sí lleva a Quine a concluir que no pueden ser productos del aprendizaje, debiendo al menos algunos de ellos ser innatos. Y parte del problema de la inducción consiste en explicar por qué estos mecanismos innatos armonizan con los fenómenos naturales, permitiendo la previsión, esto es, las inducciones predominantemente correctas.

La explicación de Quine es biológica, evolutiva (aunque no califique su epistemología como evolutiva, al contrario de Popper),⁴³ y tiene como fundamento el concepto darwiniano de selección natural: si los patrones de similaridad son dispositivos transmitidos genéticamente, en este caso los patrones subyacentes a las inducciones estadísticamente más correctas deben haber prevalecido a través del proceso evolutivo, por obra de la selección natural, siendo obvio que sólo pueden sobrevivir aquellas especies dotadas de patrones "adecuados"; lo que resulta una explicación tan legítima como las explicaciones darvinianas respecto a los rasgos anatómicos de los organismos.⁴⁴ O en la fórmula utilizada por Quine en *Las raíces de la referencia*:

Nuestros patrones innatos de similaridad perceptual revelan una gratificante tendencia para seguir el curso de la naturaleza. Esta convergencia debe ciertamente ser atribuida a la selección natural. Dado que la predicción correcta tiene un valor de sobrevivencia, la selección natural tenderá a favorecer, en nosotros y en los otros animales, los patrones de similaridad perceptual que posean esta tendencia.⁴⁵

O también en la graciosa fórmula de "Especies Naturales": "Las criaturas inveteradamente erradas en sus inducciones poseen la patética, aunque loable tendencia a morir antes de reproducir su especie."⁴⁶

⁴³ Mientras tanto, *Ontological Relativity* está incluido en la bibliografía elaborada por Donald Campbell en su "Evolutionary Epistemology", p. 463.

⁴⁴ Quine, *Ontological Relativity*, pp. 123-126.

⁴⁵ Quine, *The Roots of Reference*, p. 19.

⁴⁶ Quine, *Ontologic Relativity*, p. 126.

Que esta explicación de la existencia de mecanismos innatos subyacentes a la inducción, así como del hecho de la inducción en general, es esencialmente una explicación humeana, es algo que ya he procurado mostrar en otros estudios.⁴⁷ Para Hume, es la sabiduría de la naturaleza la que nos dio un instinto o tendencia capaz de realizar un acuerdo y una armonía entre el curso de nuestras ideas y el curso de la naturaleza.⁴⁸ Rechazada la explicación leibniziana de la armonía preestablecida, la mejor explicación disponible es la explicación de tal instinto inductivo, o dispositivo de inducción, por los mecanismos selectivos de la naturaleza.

La misma explicación que reveló ser eficaz para dar cuenta de los patrones quineanos de similaridad debiera demostrar la misma eficacia en el caso de la fe perceptiva. La especie humana y las otras especies animales poseen un mecanismo innato, genéticamente transmitido, que las lleva irresistiblemente a concebir y aceptar la existencia real de los objetos materiales, u objetos del sentido común, puesto que este mecanismo, como es evidente, resulta indispensable para la sobrevivencia de tales especies. De las dudas escépticas radicales podríamos ciertamente decir, parodiando a Quine, que la especie de los escépticos, si fuese coherente, revelaría una patética, aunque loable tendencia a morir antes de reproducirse. Felizmente, como ya señalaba Hume, el escéptico no puede ser coherente, encontrándose obligado a vivir con el mismo descuido y desatención en relación a sus dudas que el común de los mortales.⁴⁹ Es bien claro que este descuido y esta desatención constituyen para el escéptico una indispensable condición de sobrevivencia. . .

v

Explicar la fe perceptiva y el sentido común mediante dispositivos biológicos, a su vez explicables por la evolución y por la selección natural, podría conducirnos a un círculo vicioso siuviésemos la pretensión de justificación manifestada, por ejemplo, por aquellos que buscan una justificación para la inducción. En cuanto a este tipo de inducción, el propio Quine declara la ilegitimidad de una justificación de este tipo, puesto que según él la ley de la selección natural se apoya a su vez en la inducción —la selección natural proporciona sólo “la razón por la cual la inducción funciona, suponiendo que funcione”—.⁵⁰ Esto es, para Quine se trata de una explicación, no de una justificación, y la validez del argumento depende de esta restricción. Dos cosas se podrían discutir aquí. En un sentido, se podría

⁴⁷ Monteiro, J. P. “Indução e Seleção natural” y su versión ampliada, “Hume, induction, and natural selection”.

⁴⁸ Hume, *Enquiry*, V, ii, p. 55.

⁴⁹ Hume, *Treatise*, I, iv, 2, p. 218.

⁵⁰ Quine, *The Roots of Reference*, p. 20.

cuestionar la simple pretensión de explicar la inducción, arguyendo que está viciada por su recurso a un concepto que a su vez se apoya en inducciones, lo que destruiría el argumento quineano. Y en el sentido opuesto, si la restricción de Quine, vedando la pretensión justificatoria, no presta un homenaje indebido a la concepción inductivista de la ciencia, particularmente la ciencia darviniana, y si el rechazo de esta concepción de la ciencia no pudiera tender a elevar el argumento quineano a la dignidad de elemento de una auténtica justificación de la inducción, esto es, de la solución de aquello que desde Kant es costumbre llamar "el problema de Hume". Pero estas cuestiones deben ser dejadas de lado aquí, puesto que sirven sólo para sugerir un paralelo entre el problema de la inducción y el del sentido común, ambos concebidos en términos biológicos y evolutivos.

En el caso de la inducción, la sospecha de la invalidez del argumento evolutivo deriva de la pretensión justificatoria: no resulta lícito intentar justificar una operación que se encuentra secretamente supuesta en las premisas del propio argumento. Pero explicar el sentido común a través de un sistema de dispositivos innatos no envuelve pretensión alguna de justificación. Tampoco se trata aquí de proponer "solución" alguna al problema del sentido común. Se trata sólo de intentar comprender lo que éste pueda ser, y cuál pueda ser su *origen*: y cómo se explica nuestra fe perceptiva cuando sabemos que el solipsismo es lógicamente irrefutable, y que no disponemos de justificación verdadera alguna para la creencia en la existencia de los objetos del sentido común. El problema del sentido común, así, es paralelo al problema de la inducción. Abandonada toda esperanza de justificación, podemos defender, como programa de investigación epistemológica, la búsqueda de una explicación evolutiva de las diversas facetas de lo que habitualmente llamamos sentido común, al comenzar por la fe perceptiva en general. Para este programa, de una perspectiva interdisciplinaria tendente a producir la convergencia de las contribuciones provenientes de la psicología, la neurología, la teoría de la evolución, la fisiología, la genética, la etología, la epistemología, etc., y que se define como una empresa situada en el cuadro de una epistemología evolutiva, tal vez sea aceptable, como punto de partida, la hipótesis de la existencia de dispositivos biológicos capaces de producir en el sujeto, humano o animal, conjeturas naturales que postulen la existencia de los diversos objetos del conocimiento común.

Ejemplo de este programa son las investigaciones fisiológicas de Von Holst, referidas por Lorenz en *El anverso del espejo*, y que según éste llevaron al descubrimiento de los mecanismos biológicos de los que depende que el espacio tridimensional de la geometría euclidiana sea percibido como una realidad evidente (corpúsculos táctiles, laberinto del oído interno, sistema nervioso, etc.). A esto añade Lorenz: "Me parece totalmente una aberración pretender que todos estos órganos y sus funciones, que con toda evidencia se desenvuelven para la conservación de la especie, adaptán-

dose a los datos de la realidad, no tengan nada que ver con nuestra aprehensión *a priori* del espacio." La teoría de la relatividad asegura la existencia de una cuarta dimensión del espacio, pero esta estructura de la realidad no impide que lo que podemos percibir sea una versión simplificada del espacio, la versión "euclidiana", que nos está dada por la organización de los órganos sensoriales y del sistema nervioso propios de nuestra especie.⁵¹ Investigaciones semejantes han conducido al descubrimiento de verdaderos "mecanismos de tiempo", o dispositivos biológicos que desempeñan un papel descrito por Lorenz como el de "relojes internos" que "determinan el curso del tiempo tal como lo percibimos en el plano fenomenológico".⁵² El que existe el espacio de tres dimensiones, y que existe un tiempo uniforme e irreversible, y que ambos son realidades objetivas independientes del sujeto cognoscente, se encuentran entre las más arraigadas (o dogmáticas, como dice Popper) de las creencias del sentido común. Si éstas dependen de mecanismos biológicos conocidos, nada resulta más plausible que conjeturar que también las otras creencias del sentido común dependen de dispositivos de naturaleza idéntica.

VI

Las creencias del sentido común no son, por cierto, instancias de una aprehensión de la realidad en sí misma; si es que tiene sentido invocar la posibilidad de una tal aprehensión. Son conjeturas acerca de esta realidad, que hacemos natural y espontáneamente, debido a dispositivos biológicos y neurofisiológicos que a su vez son objeto de las conjeturas propuestas por la ciencia y la epistemología. En este sentido, el saber teórico prolonga el saber común, sin ruptura esencial, debido a que la producción de conjeturas no es una novedad introducida por la ciencia, sino un procedimiento cognoscitivo inmemorial cuyo origen se pierde en el largo transcurso de la evolución de las especies. La única diferencia fundamental entre las conjeturas naturales y las conjeturas habitualmente llamadas teóricas parece ser, así, la espontaneidad de las primeras. Luego de recibir ciertos estímulos visuales o táctiles, mi convicción de tener un escritorio ante mí, por ejemplo, sería una conjetura cuya única "confirmación" se derivaría del papel eficazmente desempeñado por el concepto del escritorio como existente, dotado de ciertas propiedades, en la organización de mi experiencia, de modo análogo a lo que ocurre con la confirmación de los conceptos llamados teóricos, referentes a entidades inobservables. Negando todo privilegio epistemológico a la observabilidad, el vasto campo del conocimiento aparece como una superficie sin discontinuidades, que se

⁵¹ Lorenz, *L'Envers du Miroir*, p. 17.

⁵² *Ibid.*, p. 18.

extiende desde las expectativas animales hasta las más sofisticadas teorías científicas. El sentido común y la ciencia, o la epistemología, no tendrían otra separación fundamental, como afirmarían Hume y Quine, que un cierto grado de perfeccionamiento metodológico.

Entretanto, hay razones para dudar que este derrocamiento de la observabilidad pueda realizarse tranquilamente. Porque al final de cuentas el término "conjetura" es un término que ha adquirido un sentido dominante, como teoría o hipótesis teórica, en el interior de un contexto donde el concepto de observación ya tenía una presencia central. Aun cuando se admita todo lo dicho respecto al carácter conjetural de la observación común, y de las creencias ligadas a ellas, queda aún lugar para el cuestionamiento del significado de este término, *conjetura*, cuando es aplicado a tales creencias. Esto es, sobran aún razones para preguntar si no resulta lícito hablar, por lo menos, de dos tipos diferentes de conjetura, diferentes de manera importante y no secundaria, como ocurre en el caso de la espontaneidad de las conjeturas naturales, en contraste con la sofisticación metodológica y el carácter deliberado y construido de las conjeturas teóricas de la ciencia. ¿No es verdad que una hipótesis que utiliza términos teóricos, referentes a inobservables, se construye en parte mediante el artificio de la *analogía*? Esto es lo que el propio Quine admite al recordar que las moléculas son concebidas por analogía con las partículas de polvo, o con los granos de arena observables en la experiencia común.⁵³ Las conjeturas científicas, y tal vez las mismas conjeturas epistemológicas acerca de los dispositivos naturales subyacentes al conocimiento común, se construyen por analogía con los objetos observables. ¿Y en el caso de las conjeturas naturales que postulan la existencia de estos mismos objetos observables? A menos que admitamos, en algún sentido del término, su carácter de hipótesis, o de suposiciones, no parece posible decir cosa alguna respecto a su construcción por analogía, al contrario de lo que podemos hacer en el caso de las hipótesis teóricas. Un objeto del sentido común, finalmente, ¿sería postulado por analogía con respecto a qué? Antes de estos objetos todo lo que tenemos son los datos sensibles, y no creo que haya manera de llevar éstos a representar, en la construcción de los conceptos de los objetos comunes, un papel semejante al desempeñado por estos últimos en la construcción de los conceptos teóricos.

Es también Quine quien recuerda que los datos sensibles, a su vez, son conjeturas, o suposiciones; conjeturas elaboradas por la teoría psicológica, como componentes hipotéticos de la experiencia subjetiva.⁵⁴ O sea, tal como los conceptos teóricos de la física o de la biología, los "datos" son, al final de cuentas, construcciones conjeturales producidas por la ciencia. Como vimos, ya Thomas Reid decía que los filósofos de la representación

⁵³ Quine, "Posits and Reality", p. 156.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 159.

habían *inventado* la hipótesis de los "datos", a los que en ese tiempo llamaban "ideas". La psicología no era más que el desarrollo de esa conjetura. Ciertamente, no tendría sentido el intento de siquiera comenzar a hablar de una construcción de los objetos del sentido común por analogía con los datos sensibles. De tal construcción nada sabemos, mientras que algo sabemos, aunque reconocidamente poco, acerca de la construcción de los conceptos teóricos de la ciencia. La epistemología evolutiva puede convenirnos que la conjetura más plausible es la de la existencia de dispositivos naturales innatos, productores de creencias que a su vez poseen un carácter conjetural; pero ella es ciertamente incapaz de elaborar teoría alguna acerca de una hipotética construcción analógica de los objetos del sentido común. Ésta sí sería una "mera hipótesis", en el sentido peyorativo que es tan común en Newton y Hume; o sea, un supuesto carente de cualquier especie de fundamento.

Se reúnen así razones tal vez suficientes para reafirmar, en contra de Hume y Quine, la realidad de la ruptura entre el sentido común y el saber teórico, ruptura ocurrida en el preciso lugar en que se presenta, en la ciencia, la filosofía o la epistemología, la intervención del artificio cognoscitivo de la analogía. Este es, sin duda, el mismo lugar en donde se inicia el uso de los términos teóricos propiamente dichos, y la invención de entidades inobservables con la finalidad de explicar sucesos observables que de otra manera permanecerían ininteligibles. Recurriendo al vocabulario humeano, podríamos decir que el conocimiento común opera sólo con los recursos de la *semejanza*, y que la analogía no es reductible a la simple semejanza. Para la inducción humeana, u observacional, es ciertamente suficiente la semejanza, junto a la contigüidad espacio-temporal, como la base para proceder a sus operaciones, sin salir nunca del dominio de lo observable. Pero la construcción de teorías mediante el artificio de la analogía se sitúa en otro plano, distinto del de la inducción humeana, aunque antes de Hume le haya sido posible a Newton, por ejemplo, dar el mismo nombre de "inducción" a estas dos operaciones, lo que dio origen a varios equívocos. Equívocos a los que los análisis de Moulines pusieron fin, al establecer que el concepto newtoniano de inducción incluye también la inferencia de un dominio para otro *distinto* del primero, pero en algún sentido considerado análogo a éste: "La inducción newtoniana incluye el razonamiento analógico más allá de la inducción 'normal'." ⁵⁵ Esta inducción "normal" es precisamente aquella que se restringe sólo a lo observable. El pasaje hacia el otro plano, el plano de lo "no normal", es lo que caracteriza y distingue la invención científica y filosófica, en contraste con lo que Quine ha llamado "la imaginación racial" del sentido común.

Entre el sentido común y el saber teórico, ambos igualmente concebidos

⁵⁵ Moulines, "Los fundamentos metodológicos de la filosofía natural de Isaac Newton", p. 30.

como esencialmente conjeturales, existe por tanto una cierta proximidad, derivada de un elemento hipotético común a ambos. Si en tiempos pasados era posible establecer una continuidad entre un sentido común concebido como una simple y directa aprehensión de los hechos de la naturaleza, y un saber teórico que realizaría el mismo tipo de operación en un plano más elevado de generalidad y de perfección metodológica, el derrocamiento *simultáneo* de ambos mitos podría preservar esta continuidad, puesto que ambos dominios conjeturales no estarían menos en relación de prolongación natural recíproca de lo que los dominios "factuales" supuestos por una epistemología de otros tiempos. Pero esta doble mudanza de paradigmas epistemológicos hace surgir nuevos problemas, relacionados sobre todo con el papel de la analogía en la elaboración de las conjeturas teóricas, me atrevería a decir, "propiamente dichas". Entre estas conjeturas y las conjeturas naturales del sentido común se esboza también una ruptura, en la medida en que las primeras llaman a la imaginación humana a desempeñar un papel que no tiene equivalente en el plano del sentido común. El sentido común está constituido por hipótesis o conjeturas *naturales*, derivadas de un dispositivo biológico innato; pero tales hipótesis deben ser cuidadosamente distinguidas de las conjeturas *teóricas* producidas por el trabajo de la ciencia. Entre ésta y el sentido común se produce un quiebre irremediable; sin que haya lugar alguno para el mito humeano, prolongado por Quine, a propósito de la continuidad sin brechas entre estos dos niveles del conocimiento humano.

CUARTA PARTE
OTROS PAISES

XXVII. EL ANALISIS FILOSÓFICO EN OTROS PAÍSES DE AMÉRICA LATINA

JORGE J. E. GRACIA

EXCEPTUANDO la Argentina, México y Brasil, no existen al momento núcleos fuertes de análisis filosófico en América Latina. Hay alguno que otro filósofo analítico importante, pero los pocos que hay se encuentran aislados unos de los otros en la mayoría de los casos. Esta situación parece estar cambiando, sin embargo, pues en países como Perú y Venezuela se están llevando a cabo esfuerzos para desarrollar el interés en el análisis y para ampliar el número de aquellos que participan activamente y publican dentro de esa corriente filosófica.

Los países latinoamericanos incluidos en esta sección se agrupan en tres categorías: los países andinos, América Central y las islas del Caribe. Cada una de estas áreas geográficas será presentada en este orden y estará precedida, como ya se ha explicado, por una breve descripción general de la situación del análisis filosófico en cada una de ellas.

1. PAÍSES ANDINOS

De los países andinos los únicos que pueden considerarse son Chile, Colombia, Perú y Venezuela. En Bolivia y Ecuador no hay indicios de que el análisis haya tenido ningún efecto.

Chile

Chile es uno de los pocos países en América Latina donde ha habido desde los años cuarentas un interés constante y creciente en lógica matemática, interrumpido solamente por los trastornos políticos de la última época. Este interés es quizá resultado del continuo influjo del positivismo, el cual era todavía una fuerza filosófica importante en la década de los cuarentas no obstante la obra de Molina, Millas, Schwarztmann y otros. A este respecto basta mencionar que Luis Lagarrigue, una de las figuras más importantes de este movimiento, murió en 1949 y que dos años antes su libro de inspiración comteana, titulado *La religión de la humanidad*, todavía se estaba editando.

Este interés en lógica matemática no constituye en sí mismo una indicación del efecto que el análisis filosófico haya tenido en Chile. Indica sola-

mente que algunos filósofos chilenos han estado en contacto con los escritos de filósofos analíticos, ya que estos últimos han sido los que han contribuido más eficazmente al desarrollo de ese campo. Sin embargo, otros campos como la ética, la epistemología, y aun la filosofía de la ciencia, donde el análisis ha influido de manera importante en otros lugares, parecen haber sido dominados en general por otras tradiciones filosóficas. En particular la presencia de Bergson y de la filosofía poshegeliana, incluyendo la fenomenología y el existencialismo, se hacen sentir fuertemente. Es fácil confirmar lo dicho hojeando los números de la *Revista de Filosofía*, fundada en 1949 como el órgano oficial de la Sociedad Chilena de Filosofía. En efecto, con mucha frecuencia encontramos que los autores que escriben sobre lógica y lógicos analíticos como Carnap, Tarski y otros, critican acervamente las ideas de estos y otros pensadores de perspectiva analítica en otros campos. El caso más obvio de esta actitud es Juan Rivano (n. 1926). Rivano es autor del texto oficial de lógica (*Curso de lógica antigua y moderna*, 1964) usado en la Universidad de Chile, ha reseñado un texto muy conocido sobre la materia preparado por José Ferrater Mora y Hughes Leblanc titulado *Lógica matemática* (1955) y ha traducido *La eliminación de la metafísica* de Ayer (1957). Además, ha escrito varios artículos sobre temas que son de interés particular en círculos donde se estudia la lógica y el análisis, como el principio de identidad (1957), oraciones y proposiciones (1958), etc., y dio también cursos de lógica en Concepción (1957-1960) y Santiago (1960-1975). Todo esto indica interés y conocimiento sobre lógica contemporánea y hasta cierto punto sobre la tradición analítica. Pero, cuando se trata de sus propias ideas sobre la filosofía de la ciencia, la metafísica y otros campos filosóficos, Rivano se presenta como un aliado de la tradición neo-hegeliana. En 1960, por ejemplo, traduce al castellano *Appearance and Reality*, de Bradley. Esta simpatía por el neo-hegelianismo se revela claramente en varios de sus trabajos más recientes, como la *Introducción al pensamiento dialéctico* (1972).

La excepción más importante a esta actitud que favorece la lógica matemática pero rechaza el análisis filosófico es Gerold Stahl (1926), quien, aunque principalmente dedicado a la lógica, ha escrito también sobre otros campos de la filosofía desde un punto de vista analítico. Su obra es contemporánea con la de Rivano. Publicó un texto de lógica, *Introducción a la lógica simbólica*, en 1956, y otros libros sobre lógica, como *Enfoque moderno de la lógica clásica* en 1960 y *Elementos de la metalógica y metamatemática* en 1964. En el periodo intermedio entre estos libros, escribió varios artículos sobre otros temas: la aplicación de la lógica a la física (1956), paradojas semánticas (1958), causalidad (1962), la identidad de los indiscernibles (1964) y la verdad (1966). Stahl es sin duda uno de los lógicos y expositores de la filosofía analítica más prolíficos de Chile.

En Chile, los primeros filósofos que notan la importancia de la lógica matemática son García Bacca, que había emigrado a ese país desde España

como resultado de la victoria de Franco, y Granell, también de origen español, aunque sus esfuerzos en esta dirección fueron muy limitados. García Bacca, como se explica en la sección sobre Venezuela, se interesa por la lógica y la filosofía de ciencia, pero no es básicamente un lógico y sin duda no es analítico. Además, no trabajó en Chile por mucho tiempo. Granell parece haber hecho poco por mantener el interés en la lógica y/o el análisis y, como García Bacca, se muda a Venezuela, donde ha trabajado desde entonces. La semilla estaba plantada, sin embargo, y otros se preocuparon de que germinara. Carlos Grandjot, por ejemplo, habló en la Sociedad Chilena de Filosofía sobre la lógica matemática y sus ventajas sobre la lógica clásica en 1950, y cuando fue fundada la Asociación Chilena de Lógica y Filosofía de las Ciencias en 1956, dio una conferencia titulada "La lógica y el numeral". Por la misma época, Carlos Videla dictó un curso sobre teoría lógica en la Universidad de Chile, además de los cursos de Rivano, a que nos referimos anteriormente, y los que con regularidad dictaba Stahl. Por otro lado, durante la década de los cincuentas, la *Revista de Filosofía* publicó algunas reseñas detalladas de libros sobre lógica y sobre el movimiento analítico, como el *Formale Logik* de Bochénski, *The Vienna Circle* de Kraft, *Language, Truth and Logic* de Ayer, y en 1960, sobre *Causality*, de Bunge.

En 1956 tienen lugar dos acontecimientos importantes. Primero, se funda la Asociación Chilena de Lógica y Filosofía de la Ciencia, como mencionamos anteriormente. Segundo, se celebra en Chile el Congreso Interamericano de Filosofía. Estos acontecimientos demuestran con claridad el incremento de la actividad filosófica en Chile y su importancia en el país. Más aún, hace posible que los filósofos chilenos establezcan contacto con lógicos y miembros importantes del movimiento analítico de otros lugares, como Mario Bunge.

En la década de los sesentas, otros comienzan a interesarse en la lógica y/o el análisis. Roberto Torretti (n. 1930, véase la sección sobre el Caribe) demuestra su creciente interés cuando en 1962 reseña *From a Logical Point of View* de Quine y *Logical Positivism* de Ayer. La mayor parte de sus trabajos de esta época, sin embargo, se ocupan todavía de la filosofía de Kant. Otros autores también realizan esfuerzos en la misma dirección. Nathan Stemmer publica dos artículos sobre la teoría de la definición y la verificabilidad en el sistema metafísico de Russell en 1962 y 1964 respectivamente. Augusto Pescador, de origen español, escribe en 1965 un artículo sobre "Lógica y lenguaje", aunque no adopta una actitud analítica. Todos estos trabajos fueron publicados en la *Revista de Filosofía*.

Además, en 1970 se llevó a cabo un seminario y coloquio sobre lógica matemática en Santiago. Es el primero de este tipo que toma lugar en América Latina. Por desgracia, debido a los hechos que acontecen a principio de la década de los setentas y como resultado de la situación política que caracteriza al país desde entonces, el periodo de normalidad filosófica

en Chile, como lo hubiera llamado Romero, termina abruptamente. El último número, antes de una prolongada interrupción, de la *Revista de Filosofía*, el órgano filosófico principal del país, se publica en 1970. Es tan sólo en 1973 que se logra publicar una revista similar. Ésta es la revista *Teoría*, más tarde llamada *Escritos de teoría*, que dirige Humberto Gianini con la colaboración de Renato Cristi en la Sede Norte de la Universidad de Chile. Esta revista no toma partido con ninguna tradición filosófica en particular. En los campos analítico y lógico ha publicado traducciones de artículos de John Searle ("Los nombres propios", 1974) y Tarski ("Verdad y prueba", 1975). En esto y en algunas de las tesis que se han escrito en Chile recientemente, se ve claro que a pesar de la situación política de la última década, el interés en la filosofía en general y en la lógica en particular ha disminuido pero no ha desaparecido. Otra prueba de este hecho fue la visita de Tarski en 1974-1975, quien fue invitado por R. Chuaqui. El profesor Chuaqui es a su vez un especialista en lógica matemática que ha publicado ampliamente en esta disciplina. Es demasiado temprano, sin embargo, para saber si el interés en la lógica y el análisis continuarán o si sucumbirán a las graves preocupaciones sociales y políticas que ocupan a los intelectuales chilenos y a la interferencia nociva del gobierno. Recientemente hay indicaciones de que el estado de normalidad filosófica está retornando y de que el interés sobre la lógica y el análisis continúa. La *Revista de Filosofía*, que aparece de nuevo en 1977, publica un artículo de Jorge Estrella titulado "Cosmovisión del positivismo" (vol. xv, n. 1). El mismo autor, profesor de Filosofía de la Ciencia en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Chile, saca un segundo artículo en la misma revista (vol. xvi) dos años después. Un poco antes, Augusto Pescador escribe dos artículos de interés lógico en *Cuadernos de Filosofía*, órgano de la Universidad de Concepción ("El problema de la modalidad y los fundamentos críticos de la lógica", 1974-1975; "Categoría e implicaciones modales", 1976).

Colombia

El Instituto de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Colombia en Bogotá fue creado en 1945 como parte de la Facultad de Derecho y se transformó en la Facultad de Filosofía y Letras en 1952. Desde 1965 es un departamento de una unidad mayor, la Facultad de Ciencias Humanas. En 1948 sale la efímera *Revista Colombiana de Filosofía*, publicación oficial de la también extinta Sociedad Colombiana de Filosofía. En 1951 se fundó una revista más duradera, *Ideas y valores*, que es publicada por el Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional. En 1954 dejó de publicarse, hasta 1962, cuando se reanuda su publicación. Al presente su director es Rubén Sierra Mejía. Todo esto indica que la actividad filosófica en Colombia comienza tarde y mantiene un paso limitado. Además, las res-

tricciones sobre la libertad de expresión impuestas por sucesivos gobiernos y el énfasis en una tradición conservadora identificada con la cultura católica española crean dificultades para el libre desarrollo de la filosofía en el país.

En un medio tan poco apropiado como éste, no se pueden esperar grandes incursiones analíticas. En general, las escuelas filosóficas que predominan son continentales (existencialismo, fenomenología, marxismo y neoescolasticismo). La única indicación de interés en el análisis en la década de los cincuentas es una reseña de *La filosofía científica* de Hans Reichenbach, publicada en 1953. Durante la década de los sesentas salen unos pocos artículos que tratan sobre ideas relacionadas al movimiento analítico. "Estado actual de la lógica" de Alfredo Trendall, publicado en *Ideas y valores* (xvii, 1963), es, como su título indica, una exposición general del estado actual de la lógica simbólica, en la que el autor examina brevemente las teorías de Gödel, Ackermann, Carnap, Kneale y Hilbert sobre la naturaleza de la lógica. "Los 'juegos del lenguaje' de Wittgenstein" de Carlos Patiño Rosselli (*Eco*, 43, 1963), es una exposición de corte didáctico de tipo similar. Esta actitud expositiva, de absorción, continúa en la década de los sesentas, aunque la calidad del material es muy superior. Esto puede verse en los trabajos de R. Sierra Mejía, quien ha escrito un par de artículos sobre Russell (por ejemplo, "Lógica y filosofía del lenguaje en Bertrand Russell", *Cuadernos de Filosofía y Letras*, II-4, 1979) y un artículo más general sobre la naturaleza del análisis filosófico ("La filosofía analítica", en su libro *Ensayos filosóficos*, 1978), además de haber publicado algunas traducciones de textos analíticos en *Cuadernos de Filosofía*, vol. 4, 1981.

Las críticas al movimiento, frecuentemente con poco fundamento, también continúan, aunque en la mayoría de los casos están dirigidas más en contra de la posición clásica que adoptaron los positivistas lógicos que en contra de las corrientes filosóficas que se desarrollan después del segundo Wittgenstein. Estas críticas provienen algunas veces de los filósofos de orientación fenomenológica, pero en particular del marxismo. Un ejemplo del primer tipo es el artículo "El solipsismo de Wittgenstein", de Carlos Gutiérrez (*Ideas y valores*, I, 1964, y II, 1965) y un ejemplo del segundo tipo es "Crítica al positivismo desde la racionalidad dialéctica" de Guillermo Hoyos (*Razón y fábula*, 40-41, 1976).

De todo esto se colige que hasta ahora el efecto del análisis filosófico en Colombia resulta muy limitado y que la reacción que ha suscitado ha sido principalmente negativa.

Perú

La situación de la filosofía en el Perú es peculiar. Por un lado Perú tiene una distinguida tradición filosófica establecida desde tiempo atrás. La filosofía escolástica se enseñó en el país a través del periodo colonial en la Uni-

versidad Nacional de San Marcos, fundada en el siglo xvi. Y Perú ha tenido en el presente siglo tres de los filósofos más importantes que la América Latina ha producido: Alejandro Deustua (1849-1945), Francisco Miró Quesada (n. 1918) y Augusto Salazar Bondy (1925-1972). Además, la filosofía en el Perú ha jugado un papel importante fuera del mundo puramente académico, debido a los esfuerzos de los autores mencionados y de un grupo activo de marxistas tales como Mariátegui. Sin embargo, Perú no ha podido formar un núcleo de actividad filosófica suficientemente fuerte para iniciar y mantener la publicación de una revista dedicada exclusivamente a la filosofía. Esto ha impedido la concentración de los esfuerzos filosóficos del país, ya que la mayoría de los filósofos peruanos ha tenido que publicar sus trabajos en numerosas revistas, muchas de ellas no filosóficas, y otras extranjeras. Esto ha constituido también un obstáculo para el reconocimiento internacional de los filósofos peruanos.

Francisco Miró Quesada fue quien introdujo el análisis filosófico en el Perú. Su interés en la lógica simbólica data desde antes de 1946, cuando publicó el primer texto sobre esta materia en la América hispánica. En toda la América Latina, fue precedido solamente por los *Elementos de lógica matemática* de Ferreira da Silva, que se publicó en 1940. El trabajo de Miró Quesada anterior a esta época tiene una orientación fenomenológica puesta en evidencia en *El sentido del movimiento fenomenológico* (1941); pero después de 1950 la mayoría de sus artículos y libros técnicos se orientan hacia el análisis filosófico. Publicó *Problemas fundamentales de la lógica jurídica* en 1956, otro texto sobre lógica en 1958, el importante trabajo *Apuntes para una teoría de la razón* en 1963, y el primer volumen de un tratado titulado *Filosofía de las matemáticas* en 1980. Este último es una introducción a la teoría lógica. Todo esto además de numerosos artículos sobre lógica, epistemología, ontología, filosofía de la ciencia y filosofía política.

Miró Quesada describe su cambio de orientación filosófica de la siguiente manera: "En un principio creíamos que el problema fundamental estaba resuelto pues tuvimos la impresión de haber explicado los diversos tipos y niveles de estructura explicativa mediante los cuales se constituyen las ciencias. Creíamos que, una vez determinados los tipos explicativos, y encontrada la variedad que presidía sus variaciones específicas, lo demás era cuestión de detalle. Los procesos derivativos explicados nos parecían claros y su validez definitivamente asentada. Mas para alcanzar el nivel teórico que hiciera posible tal explicación fue necesario utilizar el instrumento de la lógica. Y el conocimiento de la lógica moderna nos condujo a la convicción de que los conceptos fundamentales como los de 'proceso deductivo', 'derivación lógica', 'verdad analítica', etc., estaban muy lejos de ser claros." (Citado por F. Larroyo, *Historia de las doctrinas filosóficas de Latinoamérica*, México, Porrúa, 1968, p. 226.)

Augusto Salazar Bondy comparte algunas de las preocupaciones filosófi-

cas de Miró Quesada. Formado en la tradición continental, comienza a interesarse por los autores analíticos a principios de la década de los sesentas. En 1962 publicó una obra titulada *Tendencias contemporáneas de la filosofía moral británica*. Su obra más analítica, sin embargo, se publica a principios de la década de los setentas: *Para una filosofía del valor*. También publica varios artículos de corte analítico sobre el sentido de "bueno" y otros temas éticos, publicados en *Crítica*. Su muerte prematura le impidió desarrollar con mayor profundidad su pensamiento en esta dirección.

Al momento la actividad analítica se concentra alrededor de un programa de filosofía organizado en la última década por Miró Quesada, Alberto Cordero (n. 1948) y otros en la Universidad Cayetano Heredia, y más reciente en el Instituto de Investigaciones Filosóficas, que tienen como fin principal el estudio de la filosofía de la ciencia. Hay indicaciones de que una nueva generación de analistas está formándose alrededor de estas organizaciones. Alberto Cordero, que estudió física y filosofía con Ron Harré en Oxford y filosofía en Cambridge, es muy activo, a pesar de que su lista de publicaciones es reducida al presente. Ha escrito entre otras cosas un artículo sobre el lenguaje del mundo, publicado en un libro (*Las ciencias naturales y la concepción del mundo de hoy*, ed. I. Prado, Lima, 1979) y varios artículos que han salido en las *Jornadas Científicas de la Universidad Peruana Cayetano Heredia*, tales como "Carácter empírico de los predicados científicos y significación local" (diciembre de 1979) entre otros. También parte de ese grupo es Jorge Secada, quien actualmente se encuentra en Cambridge. Juan Bautista Ferro y David Sobrevilla, aunque no analíticos, se interesan en el movimiento y han participado en discusiones sobre el análisis filosófico. Entre los lingüistas que se han interesado en el análisis filosófico y han contribuido algo a su diseminación está Ernesto Zierer, que enseña en la Universidad de Trujillo y ha sido editor de algunos trabajos interdisciplinarios en los que han colaborado filósofos como Miró Quesada.

Aunque todavía la filosofía que predomina en Perú es continental (fenomenología, existencialismo, marxismo y neo-escolasticismo), la situación del análisis filosófico no es precaria y el futuro quizás esté asegurado.

Venezuela

Hablando con propiedad, la actividad filosófica contemporánea no comienza en Venezuela hasta la década de los cuarentas, cuando un grupo de filósofos emprendedores, estimulados y ayudados por Risieri Frondizi, quien había sido invitado a formar parte de la Facultad en ese momento, funda la Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela. Los otros filósofos, todos de origen español, eran García Bacca, Eugenio Ímaz y Domingo Casanova. No hay prueba, sin embargo, de ningún efecto del

movimiento analítico hasta finales de los años sesentas. Es verdad que García Bacca, un emigrado español que huye de Europa por la victoria de las fuerzas franquistas en España, radica en Venezuela y mantiene un interés en la filosofía de la ciencia. Al principio de su carrera publicó un texto de lógica titulado *Introducción a la lógica moderna*, y en 1941 un libro, *Tipos históricos de filosofar físico*, clasificable en el campo de la filosofía de la ciencia. Este segundo texto, sin embargo, como la mayoría de sus escritos, es tradicional en estilo y le presta poca atención a las contribuciones del movimiento analítico. Su libro *Nueve filósofos contemporáneos* (1947), por ejemplo, no incluye ningún filósofo analítico a pesar de que ya en aquel tiempo el análisis filosófico estaba bien establecido como una corriente filosófica poderosa en los Estados Unidos y Gran Bretaña. En años recientes, García Bacca se ha convertido en efecto en un crítico acervo del análisis.

La revista *Episteme* (que no hay que confundir con la revista publicada en la Argentina con el mismo título) también mantiene el interés sobre problemas epistemológicos y lógicos y sobre temas relacionados con la filosofía de la ciencia. Sin embargo, el estilo de los artículos y los autores tratados no son siempre analíticos.

Esta situación comienza a cambiar al final de la década de los sesentas, cuando Juan Nuño (n. 1927), otro filósofo de origen español pero educado en Venezuela, donde estudió con Frondizi, se interesa en teoría semántica contemporánea y en lógica. A principios de la década Nuño todavía estaba escribiendo sobre Sartre y el existencialismo, pero en 1965 en su libro *Sentido de la filosofía contemporánea*, se ve un cambio de dirección. Allí Nuño compara el empirismo lógico y el marxismo, interpretándolos como dos movimientos filosóficos que intentan transformar la filosofía: el marxismo de una forma práctica, el empirismo lógico de una forma teórica. Según él, la transformación teórica de la filosofía propuesta por el empirismo lógico no es nada menos que una revolución intelectual que busca encaminar la filosofía hacia derroteros más rigurosos y científicos. Este cambio de orientación comienza a dar frutos más tarde en tres artículos que Nuño publica en *Diánoia* (1969) y *Crítica* (1968, 1973) sobre Tarski, Carnap y Black y en un libro titulado *Lógica formal* (1973).

Además de Nuño, hay un grupo pequeño pero activo de filósofos que practican el análisis filosófico en Venezuela. Éstos están relacionados principalmente con el Instituto de Filosofía de la Universidad Central. La mayoría de ellos se educaron en Oxford, Cambridge, Londres y en diversas universidades de los Estados Unidos. Entre ellos figuran Rafael Burgos, autor de varios artículos, Pedro Lluveres, autor de un libro importante titulado *Ciencia y escepticismo* y Ernesto Battistella y Li Carrillo, quienes han escrito algunos artículos en la vena analítica. Los esfuerzos de estos filósofos han tenido ya un efecto en el ambiente filosófico venezolano. En 1977 y 1979, por ejemplo, Luis Castro dictó cursos sobre la relación de la

filosofía analítica y la historia y la filosofía del derecho en la Universidad Central, y en 1978 el Instituto de Filosofía de la misma universidad organizó una serie de conferencias sobre la obra de Bertrand Russell en que participaron Nuño y Battistella entre otros. Todavía es más importante el hecho de que en 1977 la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad Central estableció un programa para graduados de filosofía, una sección del cual está dedicado a lógica y metodología. Y en 1979, además de la fundación de la Asociación Venezolana de Epistemología, una nueva revista de filosofía, *Semestre de filosofía*, de una orientación cuasi-analítica, comienza a ser publicada. Por otro lado, en años recientes, la perspectiva de *Episteme* se torna más analítica.

A pesar de estas vigorosas incursiones de parte del análisis filosófico, la filosofía en Venezuela, considerada en general, todavía se puede caracterizar como "continental", pues hay fuertes grupos existencialistas, fenomenológicos, marxistas y neo-escolásticos. Esto se ve claramente en la lista de cursos dictados tanto en la Universidad Central como en la Universidad Simón Bolívar, dos de los centros intelectuales más importantes del país. También se puede ver en la *Revista Venezolana de Filosofía* (fundada en 1974), donde al análisis se le da poca importancia en general. Por ejemplo, sólo encontramos artículos de corte analítico (uno —de Battistella—, "Interpretación del atomismo lógico del *Tractatus* mediante la lógica modal de von Wright", y otro —de Li Carrillo—, "Las tres lingüísticas") en el número cuatro.

En base a todo esto podemos concluir que el movimiento analítico ha tenido algún efecto en Venezuela, pero que la gran mayoría de lo que el país ha producido hasta el momento puede clasificarse todavía como "asimilación". El número de filósofos interesados en el análisis es pequeño y su producción es limitada. Sin embargo, sus vigorosos esfuerzos indican un cambio de dirección en filosofía y un futuro mucho más lisonjero para el análisis en Venezuela.

2. AMÉRICA CENTRAL

Con excepción de Costa Rica, la actividad filosófica en América Central es muy limitada y, además, comienza bastante tarde. La Universidad de San Carlos en Guatemala, fundada en el siglo xvii, tiene una larga tradición escolástica, pero el estudio de la filosofía moderna en ese país no comienza hasta que se funda la Facultad de Humanidades en 1945 por un pequeño grupo de profesores —tres aún en 1968—. En Nicaragua no hubo Facultad de Humanidades hasta 1964 y en El Salvador un centro para el estudio de la filosofía se crea sólo en 1961. A pesar de estos orígenes tardíos, en tiempos recientes se ve algún progreso. La cátedra de filosofía en Honduras mantiene un programa de intercambio de profesores con la Universidad de Kansas. El Primer Simposio Iberoamericano de Filosofía, organi-

zado por la Sociedad Iberoamericana de Filosofía, se llevó a cabo en Guatemala en 1960 y regularmente se celebran coloquios para profesores de filosofía en el país. Paradójicamente, es en Guatemala donde encontramos una de las figuras más importantes de la corriente analítica en la América Latina. Héctor-Neri Castañeda (n. 1924) comenzó su carrera como maestro de español y matemáticas (1945-1948) y en 1954 llega a ser profesor de filosofía de la Universidad de San Carlos, después de una estadía de cinco años en los Estados Unidos y un año en Oxford. Sus trabajos, "Nota sobre el concepto de relación en Platón", "La lógica general de las normas y la ética" y *Naturaleza de las cuestiones filosóficas*, salen a mediados de la década de los cincuentas. Desde 1955, sin embargo, Castañeda ha residido en los Estados Unidos (véase la sección sobre los Estados Unidos más adelante) pero mantiene interés en el desarrollo de la filosofía en la América Latina y continúa escribiendo en castellano. Su presencia se deja sentir en publicaciones, congresos, conferencias y otras reuniones profesionales que tienen lugar en el área.

Además de Castañeda, hay otros dos filósofos no costarricenses que han publicado material relacionado al movimiento analítico. En El Salvador, Luis Melgar Brizuela ha publicado un artículo sobre la semiología y su relación con la epistemología y, en Panamá, José de J. Martínez publicó un trabajo de corte didáctico sobre Gödel en 1971.

Costa Rica

El centro de la actividad filosófica en América Central es, sin duda, Costa Rica. En su Universidad de Santo Tomás se enseñó filosofía escolástica hasta 1888, año en que se reorganizó la Universidad en escuelas profesionales. La presente Universidad de Costa Rica fue fundada en 1941 y dentro de ella se creó la Facultad de Filosofía y Letras. Sin embargo, no es hasta 1956, cuando la Facultad se reorganiza en departamentos (uno de los cuales es el presente Departamento de Filosofía), que el estudio de la filosofía fue tomado con mayor seriedad. En 1957 el Departamento inicia la publicación de la *Revista de Filosofía de Costa Rica*, que hasta hoy continúa como el órgano filosófico más importante en América Central y una de las revistas de filosofía mejor establecidas en América Latina. Además de esto, la Asociación de Filosofía de Costa Rica, fundada en 1958, patrocina una serie de conferencias y seminarios y organiza eventos locales e internacionales tales como el Segundo Congreso Interamericano de Filosofía y el Primer Congreso Centroamericano de Filosofía que se celebraron en Costa Rica en 1959 y 1971 respectivamente.

La orientación del Departamento es claramente continental. Hay un fuerte interés en autores franceses y alemanes, y el efecto de Ortega y Gasset y de Unamuno es muy evidente. A pesar de esto, el análisis se ha introdu-

cido hasta cierto punto en las dos últimas décadas. En los años cincuentas no hay evidencia que indique un mayor interés en el análisis filosófico. Pero en 1960 se publica en la *Revista de Filosofía* un artículo de Claudio Gutiérrez titulado "El consentimiento civil a la luz de la lógica moderna", en el que el autor usa lógica simbólica para aclarar algunos problemas de la filosofía del derecho. Este es el primero de una serie de artículos de Gutiérrez que mantienen la presencia del análisis filosófico en Costa Rica. En el Segundo Congreso Interamericano Extraordinario de Filosofía que se celebró en Costa Rica en 1961, el mismo autor dio una conferencia titulada "Sistemática de enunciados diferentes". Los únicos otros trabajos analíticos en el Congreso fueron los de Castañeda, a quien le habían extendido una invitación especial, y los de Luis Gonzáles y Luis Camacho. De ahí en adelante el efecto de Gutiérrez se deja sentir no solamente a través de publicaciones sino también en el currículo universitario. En un curso sobre lógica simbólica que Gutiérrez enseñó en 1962 se usaron textos de Leblanc, Quine, Tarski, Suppes y Copi entre otros, y en un curso sobre metodología usó a Tarski y Wittgenstein. El resto de los profesores de filosofía, por otro lado, parecen indiferentes al análisis en esta época. En el curso de Olarte sobre la Filosofía del Lenguaje, por ejemplo, el único texto (de un total de diez) de corte analítico que se usó fue *Language, Truth and Logic* de Ayer.

¡Estamos hablando del año 1962! En ese mismo año, un curso sobre filosofía contemporánea no incluía ningún autor analítico. A pesar de todo esto, el ambiente ya estaba cambiando. Pues dos años más tarde, Christian Rodríguez dio una conferencia sobre "El auge de la filosofía analítica", y en 1965 el currículo incluía materias tales como lógica, epistemología, filosofía de la ciencia, y, lo que es más importante, "filosofía analítica".

Claudio Gutiérrez estudió en la Universidad de Chicago en 1965, donde recibió su doctorado. Después de volver a Costa Rica continuó publicando activamente. Entre sus trabajos se encuentran un texto de lógica, *Elementos de lógica* (1968), su tesis doctoral, *Epistemology and Economics*, publicada en la *Revista de Filosofía* en 1969, y varios artículos sobre sistemas de deducción natural y paradigmas (por ejemplo, en *Crítica*, 1968) y más tarde sobre cibernética. Su actividad filosófica decrece algo, sin embargo, cuando lo nombran Rector de la Universidad. En este periodo publica tres artículos, entre los que se encuentran "Knots and Blanks: The Pragmatic Foundation of Principles" (*Theory and Decision* 6, 1975) y "Ambigüedad y comunicación" (*Revista Latinoamericana de Filosofía* III, 3, 1977). Es también por esta época que Luis Camacho comienza a publicar sus trabajos: Primero un trabajo en un coloquio de filosofía en 1974, después reseñas sobre un volumen del "Boston Studies in Philosophy of Science" y del libro de Sellars, *Science, Perception and Reality*, en 1975, y más tarde artículos sobre epistemología y Wittgenstein (1975, 1977). Además, la *Revista de Filosofía* ha publicado material de Castañeda y Zurcher en años recientes.

En todo esto se ve claramente que el análisis filosófico está presente en Costa Rica y que su efecto posiblemente continúe creciendo y haciéndose sentir. Su futuro en el resto de América Central, al contrario, no es nada claro.

3. EL CARIBE

Los países del Caribe que forman parte cultural de América Latina son Cuba, Santo Domingo y Puerto Rico. El último no es independiente políticamente, pero ha mantenido su herencia hispánica.

Cuba

En términos filosóficos generales, Cuba es el país más prominente del Caribe, ya que tiene una larga y distinguida tradición filosófica que se remonta a Félix Varela. Es en Cuba, además, que el positivismo encuentra una de sus figuras más importantes, Enrique José Varona (1849-1933). Por desgracia, el efecto prolongado de Varona, un fuerte y temprano interés en el existencialismo, la revolución cubana y la imposición de una ideología marxista, impiden que el análisis se introduzca en Cuba. En los últimos números de la *Revista Cubana de Filosofía*, fundada en 1949, no se encuentra nada que indique interés o aun conocimiento directo del movimiento analítico. Sólo un artículo de Mario O. González, publicado en 1950 y titulado "La crisis de los fundamentos de la matemática", trata de temas asociados con el movimiento analítico. A pesar de que el autor cita y trata brevemente algunas de las opiniones pertinentes de Russell, Gödel, Lukasiewicz y otros filósofos que se relacionan con el análisis, el estilo del artículo no es analítico. Los dos autores cubanos que se incluyen en esta antología, Sosa y Gracia, están radicados en los Estados Unidos y por lo tanto se hablará de ellos en otro lugar.

Puerto Rico y Santo Domingo

La situación en Puerto Rico y en Santo Domingo es algo diferente de la que existe en Cuba. Ninguno de estos dos países tiene una tradición filosófica distinguida. Eugenio María de Hostos (1839-1903) fue una figura importante en el desarrollo del positivismo en Puerto Rico, pero no se le puede clasificar como filósofo en un sentido estricto. En ambos países la filosofía como disciplina independiente se desarrolla tarde. La Universidad de Puerto Rico, fundada en 1913, no tuvo departamento de filosofía hasta la década de los cuarentas. Cuando Frondizi visita la isla en 1950,

ayuda a organizar un currículo más sustancial. Pero no fue hasta 1964 que *Diálogos*, una revista dedicada completamente a la filosofía, se publica en el país. Santo Domingo tiene su primera revista de filosofía, la *Revista Dominicana de Filosofía*, en 1965, gracias a la iniciativa de Waldo Ross. En ninguna de estas publicaciones se puede apreciar un interés en el análisis. Esta situación cambió, sin embargo, en Puerto Rico debido en parte a la influencia de Roberto Torretti, que llegó a la isla procedente de Chile en 1970 y se ha convertido en uno de los filósofos más importantes del país. Su formación fue kantiana, pero su interés en la filosofía de la ciencia lo llevó al estudio de la lógica, la historia de las matemáticas y los fundadores del movimiento analítico. Este cambio de intereses comienza a verse en sus publicaciones a principio de la década de los sesentas, cuando todavía se encontraba en Chile (véase la sección sobre Chile). El artículo que antologamos aquí data de finales de esa década. Por aquel entonces, Torretti, ayudado por otros miembros del Departamento de Filosofía de Río Piedras, tales como Delacre, Tollinchi y otros, había iniciado un esfuerzo consciente por absorber y digerir la literatura analítica contemporánea; lo cual se ve claramente en los artículos de corte analítico y las numerosas reseñas de material analítico que comienzan a publicarse en *Diálogos*, y en el tipo de filósofos que invitan a enseñar o dar conferencias en Puerto Rico. La envergadura de este esfuerzo tiene como contrincante en América Latina solamente a *Crítica*, revista que se publica en México. Tanto *Diálogos* como *Crítica* aceptan artículos en inglés, una indicación del deseo de sus directores de mantener comunicación activa con el desarrollo de la filosofía angloamericana.

JORGE J. E. GRACIA

XXVIII. SOBRE EL CONCEPTO DE OBJETO EN EL "TRACTATUS"

RAFAEL BURGOS

Wo unsere Sprache uns einen Körper vermuten lässt,
und kein Körper ist, dort, möchten wir sagen, sei ein Geist.
L. WITTGENSTEIN

I

SEGÚN el *Tractatus* el mundo está constituido por la totalidad de los hechos (1; 1.1; 1.11). Entre los hechos que constituyen el mundo algunos tienen un *status* peculiar: son producidos o utilizados para representar o reproducir otros hechos (2.1; 2.141). Entre los hechos que pueden cumplir esta función y que son llamados, en general, imágenes, el *Tractatus* presta especial atención a los hechos lingüísticos. Llamamos hechos lingüísticos a las proposiciones, imágenes de la realidad (4.01). El lenguaje está constituido por la totalidad de las proposiciones (4.001). El lenguaje es, pues, un conjunto de hechos utilizados para reproducir otros hechos. Se distinguen dos tipos de proposiciones: proposiciones elementales y proposiciones no-elementales. Las proposiciones no-elementales son funciones de las proposiciones elementales (4.4; 4.411; 5; 5.3).

Las proposiciones no-elementales son unívocamente analizables en función de proposiciones elementales (3.25; 4.221). Dadas todas las proposiciones elementales, se pueden construir todas las proposiciones no-elementales (4.51; 4.52). Las proposiciones elementales son así los hechos lingüísticos primarios y sobre ellas se construyen los demás hechos lingüísticos. Las proposiciones elementales se refieren a hechos atómicos (4.21). Los hechos atómicos son configuraciones de objetos¹ (2.01; 2.0272) y las proposiciones elementales son configuraciones de nombres (3.202; 3.21; 3.22). Las proposiciones elementales reproducen los hechos atómicos. Para ello, los nombres en la proposición elemental corresponden a los objetos en el hecho atómico y las relaciones de los nombres en la proposición elemental corresponden a las relaciones de los objetos en el hecho atómico (2.13; 2.131; 2.15). Los objetos, configurados en hechos atómicos, vienen a ser de esta manera la referencia última del lenguaje.

Por otra parte, los objetos forman la sustancia del mundo (2.021). Ellos

* *Crítica*, núm. 2 (1968), pp. 71-89.

¹ Al hablar del término "objeto" del *Tractatus*, y siempre que no se diga lo contrario, nos estaremos refiriendo tanto al término "Gegenstand" como a sus sinónimos "Sache" y "Ding". La sinonimia es establecida en 2.01 "Der Sachverhalt ist eine Verbindung von Gegenständen (Sachen, Dingen)". Y no sabemos de ningún autor que no la reconozca.

son lo inalterable y subsistente (2.024; 2.027; 2.0271), mientras sus configuraciones son cambiantes e inestables (2.0271; 2.0272).

Cuando el *Tractatus* habla de hechos, utiliza por lo menos cinco términos, tres de los cuales son de especial importancia: hecho (Tatsache), hecho atómico (Sachverhalt) y estado de cosas (Sachlage).² Los significados y diferencias de estos términos no han podido ser establecidos definitivamente,³ pero nos parece lícito decir, en general, que los hechos son, mediata o inmediatamente, posible o realmente, configuraciones de objetos. Podremos, por tanto, decir de todos ellos que son cambiantes e inestables.

Los objetos son así los elementos ontológicos fundamentales, a la vez que la referencia última del lenguaje. De ahí su enorme importancia. Un estudio del *Tractatus* que tenga que ver con la cuestión del lenguaje o con sus ramificaciones —cuestiones que constituyen la mayor parte de la obra, si no la más importante— no puede prescindir de aclarar satisfactoriamente el concepto de objeto.

Específicamente nos proponemos investigar dos cuestiones:

- 1) ¿Cuál es la ubicación sistemática del concepto de objeto en el *Tractatus*? Queremos determinar a este respecto si el concepto de objeto tiene o no carácter de supuesto dentro del sistema expuesto en la obra; y
- 2) ¿Qué interpretación se debe dar al concepto de objeto?

II

Nuestro primer problema, el de la ubicación sistemática del concepto de objeto, puede ser atacado determinando y analizando los pasajes en que se plantea la necesidad del concepto dentro del sistema. El único pasaje donde esta cuestión es tratada directamente es:

- 2.021 Die Gegenstände bilden die Substanz der Welt. Darum können sie nicht zusammengesetzt sein.
- 2.0211 Hätte die Welt keine Substanz, so würde, ob ein Satz Sinn hat, davon abhängen, ob ein enderer Satz wahr ist
- 2.0212 Es wäre dann unmöglich, ein Bild der Welt (wahr oder falsch) zu entwerfen.

Pasaje que podemos glosar de la siguiente manera: una proposición puede ser verdadera o falsa (2.21; 4.06). Salvo en el caso de las proposiciones lógicas, cuya verdad o falsedad puede ser reconocida en base sólo al signo proposicional (6.113), la verdad o falsedad de una proposición no puede ser determinada independientemente de la realidad a la cual se refiere

² Otros dos son "Factum" y "Ereignis".

³ Cf., Anscombe, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus* (Londres, 1959), p. 30, *passim*; Stenius, *Wittgenstein's Tractatus* (Oxford, 1964), p. 29 y ss. Black, *A Companion to Wittgenstein's Tractatus* (Cambridge, 1964), p. 41 ss. *passim*; Griffin, *Wittgenstein's Logical Atomism* (Londres, 1965) p. 30 ss. *passim*.

(2.223; 2.224; 2.225; 4.06). Las proposiciones no-elementales son funciones de verdad de las proposiciones elementales (4.4; 4.41; 4.31; 5; 5.01; 5.3; 5.31; 5.32), mientras que las proposiciones elementales son funciones de verdad de sí mismas. Ahora bien, el sentido de una proposición puede ser comprendido independientemente de su verdad o falsedad (2.22; 4.024; 4.061). Por el contrario, el valor de verdad de una proposición depende para su determinación del sentido de ésta (2.222). Por otra parte, el sentido de una función de verdad de una proposición dada es una función del sentido de esta proposición (5.2341). Luego, el sentido de las proposiciones no-elementales es una función del sentido de las proposiciones elementales. Si negáramos la existencia de objetos, esto es, de elementos ontológicos simples a cuyas configuraciones se refieren las proposiciones elementales, éstas perderían su carácter de elementales —ya que las proposiciones sobre complejos deben ser analizadas en proposiciones sobre sus componentes (2.0201; 3.24) — y tanto su sentido como su valor de verdad quedarían referidos a nuevas proposiciones, etc. De esta manera el sentido de una proposición cualquiera se pierde en una regresión *ad infinitum*. Pero como se da por sentado que hay proposiciones con sentido, se hace necesario afirmar la existencia de objetos. En realidad el pasaje presenta la regresión en una forma ligeramente diferente, a saber: hemos visto que el valor de verdad de una proposición depende de su sentido; entonces, decir que el sentido de una proposición depende del valor de verdad de otra equivale a establecer la regresión, pues, a su vez, el sentido de la nueva proposición dependerá del valor de verdad de otra, sin poder detener el análisis, pues para ello habría que encontrar una proposición cuyo valor de verdad dependiera de su sentido, lo cual iría contra el enunciado.

Nuestro pasaje tiene la forma de una *reductio ad absurdum*. Presentando en su forma más simple rezaría: las proposiciones se clasifican en elementales y no-elementales. El sentido de las proposiciones no-elementales depende del sentido de las proposiciones elementales y el sentido de éstas depende de la existencia de entidades extralingüísticas simples (objetos). Luego, el sentido de cualquier proposición depende, en última instancia, de la existencia de objetos. Si negamos la existencia de objetos, tendríamos que negar la existencia de proposiciones con sentido. Dado que existen proposiciones con sentido, habrá que afirmar la existencia de objetos.

Si nuestra glosa es correcta, la existencia de objetos es un supuesto, pues no se podría hablar de demostración en el pasaje estudiado sin considerar falaz tal demostración.

III

En cuanto a nuestro segundo problema, la interpretación del concepto de objeto, tendremos que empezar por discutir la posibilidad y alcance de tal interpretación, pues entre los comentaristas del *Tractatus* se observan dos

tendencias: una que propugna la tesis de que el lenguaje de que se habla en la obra es, en última instancia, el lenguaje corriente, entendiendo por lenguaje corriente cualquier lenguaje históricamente dado; y otra tendencia que defiende la tesis de que el lenguaje de que habla el *Tractatus* no es ningún lenguaje históricamente dado, sino un lenguaje ideal al cual tiende o debe tender todo lenguaje dado.⁴ Los defensores de la segunda tesis llegan a la conclusión de que ciertos conceptos, como los de objeto, nombre, hecho atómico, proposición elemental, etc., son meras inferencias en el desarrollo de la teoría del lenguaje ideal y que, por lo tanto, no necesitan ser interpretados fuera de la teoría, ni mucho menos ejemplificados. Uno de los representantes más radicales de esta tesis es Max Black y el texto más importante en que se refiere al problema es:

His philosophical semantic is that of a *lingua abscondita* grounded in "elementary propositions" whose existence is guaranteed only by metaphysical inference. We can produce no elementary propositions and would not recognize them if we had them. Consequently, we can form no clear idea of what genuine "names", the constituents of elementary propositions, are like, nor any clear conception of the nature and logical form of the objects for which these names stand. The arguments in which some writers have engaged about whether objects are to be counted as particulars or universals, whether elementary propositions are relational or not, and so on, are bound to be futile.⁵

Ahora bien, según el *Tractatus*, las proposiciones no elementales son funciones de verdad de las proposiciones elementales y el sentido de una proposición no-elemental es función del sentido de las proposiciones elementales en las cuales se analiza. Las proposiciones no-elementales de que habla Wittgenstein son las del lenguaje corriente, ya sea en su forma habitual, ya simbolizadas de tal manera que sus estructuras y relaciones resulten más claras, y no las de una *lingua abscondita*; para demostrarlo bastan 3.141; 3.143; 3.1431; 3.323; 4.001; 4.0031; 4.011; 4.016; 4.025; 4.026; 4.11; 4.1272; 5.02; 5.515; 5.521; 5.5302; 5.541; 5.5563; 6.1232; 6.31; 6.34; 6.341; 6.343. Si las proposiciones elementales fueran incognoscibles: o el sentido y valor de verdad de las proposiciones no-elementales, esto es, de

⁴Sobre el problema de los diferentes "lenguajes" del *Tractatus* nos parece muy útil el artículo de Richard Bernstein, con el cual estamos de acuerdo en líneas generales. Bernstein distingue tres "lenguajes" en la obra: "...the perspicuous language, ordinary language and the ladder language. The perspicuous language is an aid for understanding how language works when we use it to make true and false statements. It is not an ideal language which ordinary language must 'approach' in order to fulfil its function. To describe this perspicuous language, we ... use ... the ladder language which must not be confused with the object language that it describes". Bernstein, "Wittgenstein's three languages" (en: Copi, *Essays on Wittgenstein's Tractatus*, Londres, 1966), páginas 236-237.

⁵Black, *op. cit.*, p. 11.

las proposiciones del lenguaje corriente, podrían ser determinados sin referencia a ellas, lo cual contradice la tesis wittgensteiniana o, en el mejor de los casos, la hace superflua; o el sentido y el valor de verdad de las proposiciones no-elementales no podrían ser determinados en absoluto. En otras palabras, o las proposiciones elementales —y con ellas los nombres—, los objetos y los hechos atómicos son cognoscibles, o la teoría que las propone resulta incoherente, o el lenguaje no puede comunicar sentido alguno.

IV

Alexander Maslow dice contar en el *Tractatus* no menos de una docena de posibles interpretaciones del término "objeto" pero sólo enuncia y se ocupa de cuatro: objetos sensibles, cosas (en el sentido corriente del término), entidades ontológicas y *designata*. El mismo Maslow encuentra las tres primeras interpretaciones impracticables y ofrece la última como la más razonable desde un punto de vista positivista, aunque su conclusión general respecto al concepto de objeto es que Wittgenstein no tenía, para la época en que escribió el *Tractatus*, una idea clara de lo que quería decir con "objeto".⁶

Prescindiendo de comentar los principios hermenéuticos de Maslow, nos ocuparemos de las interpretaciones que da de los objetos del *Tractatus* como cosas, entidades ontológicas y *designata*, dejando la interpretación como datos senso-perceptibles para ser tratada más adelante.

El término objeto puede ser considerado como referido a cosas, en el sentido corriente del término, en

3.1431 Sehr klar wird das Wesen des Satzzeichens, wenn wir es uns, statt aus Schrifzeichen, aus räumlichen Gegenständen (etwa Tischen, Stühlen, Büchern) zusammgesetzt denken.

Y, si la expresión "objeto espacial" fuera a ser entendida siempre en este sentido, en 2.0121 y 2.0131. Pero si bien toda cosa, en el sentido en que se llama cosa a una silla o una mesa, es espacial, no todo objeto espacial tiene que ser una cosa en el mismo sentido.

Ahora bien, de los objetos se dice en el *Tractatus* que son simples (2.02; 2.021). Y ya esto bastaría para descartar las cosas, en el sentido corriente, de las interpretaciones del término "objeto", pues tales cosas no son simples en ningún sentido. Pero además se dice en la obra que los objetos son lo inalterable y subsistente (2.024; 2.027; 2.0271), características que en modo alguno corresponden a las cosas de la vida diaria.

Otro uso del término rechazable por las mismas razones es el de 5.02.

⁶ Maslow, *A Study in Wittgenstein's Tractatus* (Berkeley, 1961), pp. 5, 8 y ss.

Maslow pretende que Wittgenstein usa a veces el término "objeto" para referirse a las entidades ontológicas últimas, a partir de las cuales se constituye el mundo en sí. Si por "mundo en sí" ha de entenderse "mundo con total independencia del conocimiento que se tenga de él", en el *Tractatus* ni se plantea el problema ni se habla en ninguna parte del mundo en sí; y si por el contrario, se identifican los límites del mundo con los del lenguaje (4.26; 5.5561; 5.6; 5.62). Además, en el prólogo (p. 26) del *Tractatus* se dice que

Das Buch will also dem Denken eine Grenze ziehen, oder vielmehr —nicht dem Denken sondern dem Ausdruck der Gedanken (...). Die Grenze wird also nur in der Sprache gezogen werden und wo jenseits der Grenze liegt, wird einfach Unsinn sein.

Estando nuestro lenguaje construido sobre proposiciones elementales que se refieren a las configuraciones de objetos, un mundo en sí debe ser, en el *Tractatus*, un sinsentido.

Maslow no encuentra en el *Tractatus* ningún criterio satisfactorio de simplicidad, ningún criterio que permita determinar unívocamente qué se ha de entender por "objeto", y propone resolver el problema elaborando un criterio para tal fin, el cual consiste en lo siguiente:

The simple symbols of a significant language are called names (...). The formal definition of a simple symbol is that it must have no parts which are symbols themselves (...). The mere physical appearance of the sign is accidental; what determines the simplicity of the symbol is the definition or the grammar of the symbol (...). What a name, that is, a simple symbol, refers to in the world is to be considered as simple object or element in the world. We can take any object whatsoever in our experience and consider it as an element.⁷

Esta posibilidad de interpretación es estudiada por Wittgenstein en las entradas 14.6.15 y 15.6.15 de *Notebooks*, pero no creemos que sea aplicable al *Tractatus*. La aplicación de tal criterio conduciría a la existencia de objetos complejos, lo cual, en primer lugar, estaría en contradicción con 2.02 y 2.021. En segundo lugar, como dice Favrholt,⁸ si consideramos los complejos como objetos, algunas proposiciones elementales serían deducibles de otras proposiciones elementales cuyo valor de verdad dependería del valor de verdad de otras proposiciones, esto es, proposiciones elementales que no son proposiciones elementales.

⁷ Maslow, *op. cit.*, pp. 38-39.

⁸ Cf. Favrholt, *An Interpretation and Critique of Wittgenstein's Tractatus* (Copenhagen, 1965), pp. 61-62.

Además de la interpretación como *designata* de Maslow, Favrholtz considera dos posibles interpretaciones del concepto de objeto, una que llama "atomismo fenomenalista" y otra que denomina "enfoque continuo-fenomenalista" ("phenomenalistic continuity-view"). De la segunda dice:

It is certain... that Wittgenstein has never thought of this view as a possibility. My conclusion is ... that this phenomenalistic continuity-view cannot serve as an exemplification of Wittgenstein's conceptions of the world and reality either.⁹

Por lo que, estando de acuerdo con Favrholtz, nos eximimos de considerarla.

La otra interpretación considera los objetos como datos senso-perceptibles, en base a:

- 2.013 Jedes Ding ist, gleichsam, in einem Raume möglicher Sachverhalte. Diesen Raum kann ich mir leer denken, nicht aber das Ding ohne den Raum.
- 2.0131 Der räumliche Gegenstand muss im unendlichen Raume liegen. (Der Raumpunkt ist eine Argumentstelle.) Der Fleck im Gesichtsfeld muss zwar nicht rot sein, aber eine Farbe muss er haben; er hat sozusagen den Farbenraum um sich. Das Ton muss eine Höhe haben, der Gegenstand des Tatsinnes eine Härte, usw.

Y a pesar de que considera que Wittgenstein rechaza esta interpretación en 6.375 y 6.3751, Favrholtz insiste en que el *Tractatus* conduce a una interpretación del concepto de objeto en este sentido, desarrollándola en la forma siguiente: los objetos (en el sentido corriente del término) pueden ser divididos o analizados por lo menos de dos maneras: 1) fenomenalísticamente,¹⁰ y 2) físicamente. Entendiendo por análisis fenomenalístico el que se efectúa de acuerdo con lo que aparece a los sentidos; y por análisis físico el que realiza por métodos físicos. Algo fenomenalísticamente indivisible puede ser físicamente divisible, pero no al contrario. Si se realiza un análisis fenomenalístico de, por ejemplo, lo que un sujeto ve, se llegará a simples visuales. Y si ello fuera posible para los demás sentidos, podríamos quizás identificar tales simples senso-perceptivos con los objetos del *Tractatus*.

Dos argumentos, además de los que encuentra el mismo Favrholtz, pa-

⁹ Favrholtz, *op. cit.*, pp. 67, 68.

¹⁰ Favrholtz utiliza indistintamente "phenomenalistic" y "phenomenological". Nosotros usaremos sólo "fenomenalístico" para evitar asociaciones inconvenientes.

recen suficientes para demostrar que si el *Tractatus* conduce a una interpretación de este tipo, conduce a una interpretación contradictoria con el resto de la obra.

En primer lugar, tales simples senso-perceptivos, suponiendo que pudieran ser determinados, serían esencialmente cambiantes e inestables, contra 2.024, 2.027, 2.0271.

En segundo lugar, las proposiciones físicas que analizan tales simples, y que según 6.3431 pertenecen al lenguaje, caerían fuera del lenguaje, pues si no son funciones de verdad de proposiciones elementales, tienen que ser ellas mismas proposiciones elementales; pero no pueden serlo porque no se refieren a configuraciones de objetos (simples senso-perceptivos) y no pueden ser funciones de verdad de proposiciones elementales porque éstas respecto a ellas son proposiciones sobre complejos, esto es, no son elementales.

VI

Erik Stenius entiende bajo el término "objeto" particulares propiedades y relaciones.¹¹ Esta interpretación se basa en argumentos cuya corrección es muy atacable, por decir lo menos. En primer lugar se nos dice que las cosas (particulares) sólo pueden formar parte de hechos como portadoras de predicados (propiedades y/o relaciones). Lo que debería ser una prueba de tal afirmación es la exégesis que hace Stenius de la primera tesis (1; 1.1; 1.2) del *Tractatus*. Ahora bien, tal exégesis se basa en la construcción de una analogía heurística para el concepto de "mundo como hecho". El modelo analógico es el de "campo de percepción", donde, según Stenius, queda establecido que los hechos se descomponen en particulares y predicados, los cuales constituyen categorías complementarias no reducibles unas a otras. Este análisis del campo de percepción es, sin más, trasladado al "mundo como hecho". Aparte de que Stenius no dice si concibe los predicados como *universalia ante rem*, *in re* o *post rem* y de que aceptemos o no el concepto de "mundo como hecho" como equivalente legítimo de la concepción wittgensteiniana del "mundo como totalidad de los hechos"; hay que objetar al procedimiento de Stenius que no ha dado razón o justificación alguna para pasar del modelo analógico al supuesto modelo del *Tractatus*, ni ha justificado tampoco el establecimiento de la analogía, la cual resulta así arbitraria.

Pero además hay pasajes en el *Tractatus* que llevan a rechazar esta interpretación, incluso desde el punto de vista textual. Un pasaje decisivo en este sentido es:

¹¹ Stenius, *op. cit.*, pp. 61-87 y ss.

- 4.24 Die Namen sind die einfachen Symbole, ich deute sie durch einzelne Buchstaben (x, y, z) an. Den Elementarsatz schreibe ich als Funktion der Namen in der Form: $fx, \phi(x, y)$, etcétera. Oder ich deute ihn durch die Buchstaben p, q, r an.

el cual interpreta Stenius de la siguiente manera:

Elementary sentences may symbolically be written in the form fx or $\phi(x, y)$ (or xRy) etc. ... When Wittgenstein says that sentences of this form consist of names he obviously means not only that letters like x or y are names of individual objects but also that the predicate letters f or ϕ or R are names of predicates.¹²

Pero si decimos que una proposición elemental puede ser representada mediante $\phi(x, y)$, y decimos además que tanto x , como y , como ϕ son nombres, entonces, de acuerdo con 4.22, 3.21, 3.22, 2.13, 2.131, 2.15, x, y, ϕ representan los objetos del hecho atómico y sus relaciones, las relaciones de los objetos. Esto es, además de ϕ , que relaciona x y y , es necesaria una nueva relación, digamos θ , que relacione estos tres "objetos". Así tendremos una nueva proposición elemental $\theta(\phi(x, y))$. Pero ahora será necesaria una nueva relación y así *ad infinitum*.

El segundo argumento de Stenius pretende que si decimos, de acuerdo con 2.01, que un predicado "une" (*verbindet*) objetos particulares para formar un hecho atómico, esto tendrá sentido mientras se trate de predicados multiargumentales (relaciones), pero al tratar con predicados unargumentales (propiedades), como por ejemplo " A es rojo", habría que decir que el predicado "rojo" une al objeto particular A para formar un hecho atómico, donde el término "unir" no tendría sentido. Por lo que, si hemos de considerar el hecho atómico como una unión (*Verbindung*) de objetos, tendremos que considerar el predicado "rojo", esto es, la propiedad de ser rojo, como un objeto.

Contra este argumento se puede decir que la proposición " A es rojo" no es elemental, según 6.3751; además de que Wittgenstein no habla en 2.01 de que los objetos sean *unidos* en el hecho atómico por un nuevo tipo de entidad, simplemente dice que el hecho atómico es una unión de objetos.

VII

La interpretación del concepto de objeto que mejor se adapta al *Tractatus*, esto es, la que puede ser aplicada a mayor número de proposiciones de éste sin provocar contradicciones, es la llamada interpretación nominalista. Es también la que cuenta con mayor número de adeptos entre los autores que se han ocupado específicamente del problema de los objetos. Una de

¹² Stenius, *op. cit.*, p. 126.

las mejores exposiciones de esta interpretación es la de Copi,¹³ sobre la cual han trabajado otros autores, modificándola en algunos puntos para hacerla más coherente con el contexto.

Copi parte del supuesto de que el concepto wittgensteiniano de objeto debe ser equivalente a una o más de las categorías metafísicas tradicionales de particular, propiedad y relación.

El primer paso de Copi es considerar la posibilidad de que entre los objetos del *Tractatus* puedan incluirse relaciones. Tal posibilidad es excluida por dar origen a una regresión *ad infinitum* que vicia el concepto de objeto. Se trata de lo siguiente: si analizamos un hecho atómico en objetos individuales y relaciones, donde las relaciones sirven para "unir" los objetos en el hecho atómico, y damos a las relaciones el carácter de objetos, será necesaria una nueva relación que una las relaciones anteriores y los objetos individuales, y así sucesivamente. Tratar de solventar el problema estipulando una diferencia categorial entre objeto y relaciones que no requiera nada para unirlos resulta ciertamente *ad hoc*. Además, aparte del argumento general, creemos haber demostrado, de acuerdo con Copi, y sobre base textual, que tal regresión se produciría en el *Tractatus* si se intenta incluir relaciones entre sus objetos.

El segundo paso de Copi es considerar si las propiedades pueden ser consideradas objetos. Tal posibilidad es rechazada en base a los siguientes argumentos: en primer lugar, el uso del término "objeto" referido a propiedades en 4.123 es despreciado en la frase inmediata siguiente. En segundo lugar, el axioma de reducibilidad¹⁴ afirma la existencia de propiedades, y Wittgenstein habla de imaginar mundos en los que el axioma no es válido (6.1233), lo cual implicaría que las propiedades no han de ser las mismas en todo mundo imaginado. Pero, puesto que los objetos son los mismos en todo mundo imaginable (2.022; 2.023), se sigue que los objetos no incluyen propiedades. En tercer lugar habla Copi de una prueba simbólica, entendiendo por tal cosa el hecho de que en el *Tractatus* los objetos sean representados en la forma en que usualmente se representan individuos y no propiedades (4.1211; 4.1272; 4.24). En cuarto lugar, el *Tractatus* distingue entre propiedades materiales y formales. Los objetos no pueden ser propiedades formales, pues éstos pueden ser representados (3.22; 3.221; 3.203; 4.0312), mientras aquellas no pueden serlo (4.12; 4.121; 4.0312). Tampoco pueden ser los objetos propiedades materiales, pues 2.0231 afirma que las propiedades materiales son "... erst durch die Konfiguration der Gegenstände gebildet", lo cual conducirá a un círculo vicioso si se pretendiera que las propiedades materiales son objetos. En quinto lugar, según 2.02 y 2.021, los objetos son simples y no pueden ser compuestos. Siendo algunas propiedades complejas, no podrán ser consideradas como objetos.

¹³ Copi, *Objects, properties and relations in the "Tractatus"* (en Copi, *op. cit.*, pp. 167-186). Anterior a Copi en la interpretación nominalista es la citada obra de Anscombe.

¹⁴ Russell, *Principia Mathematica* + 12.1.

Lo más que se podrá pretender es que algunas propiedades, las propiedades simples, son objetos. Pero las propiedades más simples que se conocen, por ejemplo, los colores, no pueden ser objetos (4.211; 6.3751).

Establecido que los objetos del *Tractatus* no pueden ser ni propiedades ni relaciones, Copi intenta establecer qué tipo de particulares han de ser dichos objetos. Para ello establece una distinción entre: 1) particulares con propiedades formales y materiales, 2) particulares desnudos, con propiedades formales, pero sin propiedades materiales, y 3) particulares absolutamente desnudos, sin propiedades. Aceptando que hay en el *Tractatus* evidencias para pensar que los objetos tienen propiedades materiales, Copi se inclina, sin embargo, a interpretarlos como particulares desnudos, en base a los siguientes argumentos: en primer lugar, Copi interpreta 2.0232 como una afirmación sinecdótica de que los objetos no poseen propiedades materiales. En segundo lugar, los hechos pueden ser descritos (3.144; 3.24; 4.023), mientras que los objetos sólo pueden ser nombrados (3.221). Si un objeto tuviera una propiedad material, ello constituiría un hecho cuya afirmación vendría a ser una descripción del objeto, contra lo establecido. Por último, dado que los signos proposicionales son analizables (3.25), no siéndolo los nombres (3.26), todo signo proposicional debe constar por lo menos de dos elementos; y como las proposiciones elementales deben tener la misma multiplicidad matemática que el hecho atómico que afirman (4.04), todo hecho atómico debe tener por lo menos dos elementos. Estando los hechos atómicos constituidos por objetos (2.01; 2.0272), todo hecho atómico debe estar constituido por lo menos por dos objetos. De tal manera, si un objeto tuviera una propiedad material, ello constituiría un hecho atómico con un solo objeto, contra lo establecido.

La primera parte de la tesis de Copi, la interpretación de los objetos como particulares y no como predicados, es aceptada por Anscombe, Griffin, Pitcher, Keyt y Sellars, entre otros; la segunda parte de la tesis, la caracterización de los objetos como particulares desnudos, es, por el contrario, generalmente impugnada, aunque no siempre en base a los mismos elementos. Los que presentamos nos parecen suficientes.

En primer lugar la evidencia textual sobre las propiedades materiales de los objetos, que Copi desprecia conscientemente, es bastante importante:

- 2.01231 Um einen Gegenstand zu kennen, muss ich zwar nicht seine externen —aber ich muss alle seine internen Eigenschaften kennen.
- 2.0233 Zwei Gegenstände von der gleichen logischen Form sind —abgesehen von ihren externen Eigenschaften— von einander nur dadurch unterschieden, dass sie verschieden sind.
- 4.023 (...) Wie die Beschreibung einen Gegenstand nach seinen externen Eigenschaften, so beschreibt der Satz die Wirklichkeit nach ihren internen Eigenschaften. (...)
- 4.122 (...) Ich führe diese Ausdrücke ein, um der Grund der, bei

den Philosophen sehr verbreitete Verwechslung zwischen den internen Relationen und den eigentlichen (externen) Relationen zu zeigen. (...)

El segundo y tercer argumentos de Copi pierden validez al dar una explicación, coherente dentro de la tesis nominalista, del hecho de que un objeto tenga propiedades materiales.

El problema a resolver consiste en que Wittgenstein diga que una proposición puede ser escrita simbólicamente como fa ,¹⁵ cuando habíamos llegado a la conclusión de que f en fa no puede ser un nombre, no pudiendo tampoco ser un símbolo para una propiedad o relación. La explicación de Griffin procede de la siguiente manera: supongamos que a, b, c, d , etc., son nombres; entonces podríamos escribir la proposición elemental $a-b-c-d$ constituida sólo por nombres. Ahora bien, esta proposición es función de las expresiones contenidas en ella (3.318) —entendiendo por expresión las partes de una proposición que caracterizan su sentido (3.31)—. Si se quisiera poner de relieve alguna expresión contenida en nuestra proposición elemental, podríamos hacerlo convirtiendo uno o más de los nombres que aparecen en ella en variables y dejando el resto constante, por ejemplo, $x-b-c-d$. Esto sería una expresión contenida en la proposición elemental y puede abreviarse escribiendo fx , de donde, sustituyendo de nuevo a , obtenemos fa . Así resulta que f no es propiamente un nombre, pero puede ser vista como una abreviatura permisible de una configuración de nombres, pudiendo fa ser llamada una proposición elemental.

Esta explicación puede ser trasladada *mutatis mutandis* al hecho de que un objeto tenga una propiedad material, conservando el principio de la interpretación nominalista. Basta pensar en el hecho atómico representado por la proposición elemental $a-b-c-d$ y considerar en él el objeto designado por a , el cual está configurado con los otros objetos, los cuales, a su vez, están configurados entre sí de una manera particular. Nada impide que consideremos la particular configuración de los objetos designados por b, c y d , mientras no sea analizada como una propiedad material. Se podría objetar entonces que f en fa sería un símbolo para una propiedad en una proposición elemental. Objeción que quedaría eliminada al responder que fa no tiene carácter de proposición elemental mientras f no está completamente analizada, lo cual no impide que utilicemos f como forma abreviada de representar la configuración, completamente analizada $b-c-d$.

Por último, esto permitiría explicar satisfactoriamente 2.0232: los objetos aislados no tienen propiedades materiales, pues éstas surgen en las configuraciones, lo cual en forma alguna quiere decir que a un objeto no se le pueda atribuir una propiedad material.

¹⁵ Wittgenstein utiliza x , etc., como constantes. Nosotros emplearemos, siguiendo a Griffin (*op. cit.*, p. 57 n.) a, b, c , etc., de acuerdo con el uso establecido, y dejaremos x , etc., para designar variables.

Aparte de los usos atípicos del término "objeto" y de las proposiciones 2.0131, 3.1431, 4.123, 5.02, donde el uso del término contradice el contexto definitorio del mismo, las otras proposiciones del *Tractatus* donde aparece pueden ser satisfactoriamente interpretadas en base a la interpretación nominalista. Esta interpretación cumple mejor que ninguna otra la condición de coherencia con lo que hemos llamado contexto definitorio. Pero el precio que paga por ello es alto. Se trata, como observa Allaire,¹⁶ de una interpretación eminentemente verbal. Se ha logrado dar otro nombre a lo que el *Tractatus* llama objetos, y se ha logrado dar la impresión de que esto está relacionado con conceptos filosóficos tradicionales. Hemos dicho "dar la impresión", pues los particulares del *Tractatus* no son en forma alguna los particulares de la tradición filosófica. Los particulares del *Tractatus* son *simples*, sin que sepamos cuál es el criterio de simplicidad que los diferencia de otros particulares. Por decirlo así, la interpretación nominalista es muy útil para nada: seguimos sin saber cómo hemos de interpretar los objetos del *Tractatus*; y creemos haber demostrado que de acuerdo con el sistema expuesto en la obra es necesario saberlo para que dicho sistema tenga realmente carácter de tal y pueda ser utilizado como explicación del lenguaje y de su relación con una realidad extralingüística. Mientras ignoremos cuál es la naturaleza de los objetos del *Tractatus*, sólo podremos considerar a la obra como un conjunto de notas sobre posibles hipótesis para estudiar el lenguaje.¹⁷ Creemos que el concepto de objeto del *Tractatus* no admite una interpretación que resuelva satisfactoriamente los problemas que el sistema quiere resolver, y que sea además compatible con las proposiciones más importantes del contexto definitorio. Demostrar o intentar demostrar totalmente esta hipótesis, si es que ello es posible, representaría una empresa demasiado larga y compleja para un punto de partida tan negativo. Nadie demuestra totalmente la falsedad de lo que rechaza... y no seremos la excepción. Nos parece, sin embargo, que la discusión realizada es una prueba razonable de lo que decimos. Y podríamos agregar, como hace Favrholt, unos cuantos problemas no tratados que dificultarían aún más cualquier intento de resolver la cuestión de los objetos, como, por ejemplo, la existencia de objetos psíquicos (2.1; 2.141; 3.301; 4.04) o el hecho de que los nombres deban ser objetos (2.1; 2.141; 4.01; 4.04).

¹⁶ Allaire, *The Tractatus: Nominalistic or Realistic?* (en Copi, *op. cit.*, pp. 325-341).

¹⁷ Se entiende que nos referimos aquí a la parte de la obra que quiere ser un sistema del lenguaje.

XXIX. LA SOLUCIÓN POPPEREANA AL PROBLEMA DE LA INDUCCIÓN •

PEDRO LLUBERES

La filosofía de Hume... representa la bancarrota de la racionalidad del siglo XVIII y por eso es importante averiguar si existe una respuesta a Hume... En caso contrario no hay diferencia entre razón y locura. El lunático que cree ser un huevo escalfado ha de ser condenado únicamente porque está en minoría.

BERTRAND RUSSELL, cit. por Popper, "Conocimiento objetivo".

I

Es BIEN conocido entre los especialistas el aserto de Broad catalogando la carencia de una solución adecuada al llamado problema de la inducción, algo así como el gran escándalo de la filosofía contemporánea. Mueve a cierta cavilación, sin embargo, el hecho de que desde hace más de dos siglos diversos intentos de las mejores mentes filosóficas de Occidente —el homérico intento kantiano incluido— no han logrado apaciguar esta, digamos, perplejidad legada oficialmente por Hume a sus sucesores.

Digo que llama a cavilación por cuanto el género de dificultad que recurre dentro del grueso de las soluciones propuestas induce a sospecha de que se trata de un problema sin solución; así, cada vez que se trata de resolver el problema tradicional de la inducción a la sombra de las inferencias deductivas luce inescapable el desliz hacia los espejismos de la cuadratura del círculo. Dadas las diferencias formales entre deducción e inducción subsiste una veda lógica a la posible asimilación de los esquemas de razonamiento inductivo a los deductivos; de ahí la imposibilidad de romper esa barrera por ese flanco. Sin embargo, es al propio Hume a quien debemos la motorización de tal género de motivación, cuando alude por ejemplo a un posible principio fundamental a partir del cual sería lógicamente permisible derivar inferencias de lo observado a lo no observado, esto es, el principio de que "el futuro se asemeja al pasado".

Pero por supuesto que la apelación a una solución de este género no es en el fondo sino un modo de escamotear la cuestión original puesto que en primer término se ha metamorfoseado inducción en deducción, y en segundo término y en fin de cuentas reaparece el ogro justificatorio bajo

* Trabajo presentado en el Seminario sobre Karl Popper, patrocinado por la Sociedad de Amigos del London School of Economics, Caracas, septiembre de 1980.

el disfraz de la gran premisa o principio que convalidaría determinadas inferencias, pero que a su vez requeriría justificación.

Hay al menos dos aportaciones interconectadas de Popper respecto a esta temática y las cuales han contribuido decisivamente al replanteamiento contemporáneo del problema de la inducción: en primer término, su crítica a la formulación tradicional del problema mismo (cf. "Conocimiento objetivo", trad. española C. Solís S., Ed. Tecnos, pp. 16 y ss. En adelante abreviado co); y en segundo término su propia manera de delimitarlo y enunciarlo. Así, sobre este último punto Popper nos señala que "lo que hizo posible la solución final del problema tradicional (de la inducción) fue dicha reformulación" (*ibid.*, p. 16). Comienzo pues por describir compactamente el modo como Popper ha enfocado la cuestión y luego la solución que propone al problema así enfocado.

En el planteamiento de Hume distingue Popper dos aspectos importantes a diferenciar: el uno de carácter *lógico* y el otro *psicológico*. Sobre este último aspecto, Hume, como sabemos, apeló entre otras cosas a nuestros hábitos y costumbres como fuente de explicación de nuestra fe o creencia en la repetibilidad de ciertas experiencias (como por ejemplo que el sol saldrá mañana por el este o que el pan que comeré en el desayuno me alimentará). Popper (véase P. A. Schlipp [comp.] "The Philosophy of Karl Popper", vol. II, pp. 1 019 y ss.), ha manifestado enfáticamente su desacuerdo con la solución humeana; este aspecto, sin embargo, no voy a explorarlo en el presente trabajo, el cual se concentra más bien en la arista *lógica* del problema de la inducción. Dentro de esta dimensión distingue Popper a su vez dos interrogantes distintos (co, p. 20):

L₁: "¿Se puede justificar la pretensión de que una teoría explicativa sea verdadera mediante razones empíricas?"

Popper, siguiendo a Hume responde la cuestión negativamente. Sin embargo, y a diferencia de Hume, enuncia un *segundo* "problema lógico":

L₂: "¿Se puede justificar la pretensión de que una teoría explicativa sea verdadera o *falsa* mediante razones empíricas?" (las cursivas son mías).

Aquí la respuesta, por el contrario es positiva; y como vemos la noción de falsedad introduciría la gran diferencia. Así, utilizando enunciados básicos contrastadores verdaderos, podemos a veces falsear una teoría explicativa universal (*ibid.*, p. 21). O, para el caso de una ley universal estaríamos justificados en concluir, a partir de un contraejemplo empírico acerca de la falsedad de dicha ley: "...desde un punto de vista puramente lógico la aceptación de un contra-ejemplo a 'todos los cisnes son blancos', implica la falsedad de la ley 'todos los cisnes son blancos'" (Schlipp, II, 1 020).

Notemos de pasada que el punto de Popper tiene primeramente un ca-

rácter lógico, esto es, se trata de la posibilidad de probar *demostrativamente* la falsedad de una determinada ley o teoría científica. Por eso en algún momento Popper ha identificado explícitamente su posición como "deductivista" (*La lógica de la investigación científica*, Ed. Tecnos, trad. española, V. Sánchez de Zavala, p. 30, En adelante abreviado LIC), aun cuando, y como lo veremos, se trata de un giro por demás original respecto a las posiciones "deductivistas" tradicionales.

Y notemos también de pasada dos cuestiones colaterales sobre las que volveremos: la primera se refiere a la situación en que quedaría el científico al aceptar la vía negativa popperiana como solución al problema planteado por Hume en cuanto a una presunta carencia de basamento racional para las generalizaciones, teorías o hipótesis científicas. Popper considera que su respuesta permite establecer tal fundamento racional (Schlipp, II, 1 021-1 022); cuestión ésta de particular importancia para Popper, quien nos dice que como resultado de la respuesta negativa de Hume éste cayó "en una epistemología irracionalista", (ibid., p. 18). De ahí su interés en que "de la solución que doy al problema de la inducción no se deriva esta conclusión irracionalista" (*loc. cit.*), hincapié que no varía en sus recientes "Respuestas en el volumen Schlipp" (II, 1 019-1 020), cosa por lo demás de esperar en quien ha citado en forma prominente la observación de Russell sobre la presunta "bancarrota de la racionalidad del siglo XVIII" resultante de la respuesta de Hume. Por otra parte, a la cuestión obvia sobre un posible uso de procedimientos inductivos en la ciencia Popper señala de manera tajante que en su opinión ni el hombre ni los animales utilizan semejante procedimiento, y creer lo contrario ha sido un puro y simple error, "una especie de ilusión óptica" (*ibid.*, 1 015).

Teniendo en mente esta primera aproximación a la problemática popperiana tratemos de precisar un poco sus aspectos centrales, no sin advertir que lo que se suele identificar como "versión sofisticada" del falsacionismo popperiano recoge en realidad una variedad de señalamientos tanto de Popper como de sus comentaristas y críticos, situación que entre otras cosas nos revela la presencia de una genuina dinámica filosófica de ajustes, precisiones, clarificaciones y replanteos a la luz de una crítica seria y pertinente.

Hemos anotado ya que la solución de Popper al problema humeano se inscribe por la vía negativa de la falsación. Subrayemos primeramente que lo falsable serían en este contexto hipótesis universales específicas o teorías en conjunto. De un modo general, el esquema falsador sería el *modus tollens* de la lógica clásica (LIC, 41, 73). Así, de una hipótesis o generalización universal p se derivaría la consecuencia q y de la negación de q deduciríamos a su vez la negación de p .

En la práctica, sin embargo, el esquema requiere diversas ampliaciones, lo cual por cierto ha sido una fuente recurrente de divergencias interpretativas como lo indica el hecho de que todavía en el reciente volu-

men Schlipp dedicado a la obra de Popper, eminentes filósofos de la ciencia —incluso discípulos y colaboradores de Popper— son acusados por éste de haberse equivocado o deformado hasta el enunciado mismo del criterio falsacionista.

Comencemos por señalar que los enunciados falsadores ("enunciados básicos", en la terminología de Popper) son enunciados *singulares* existenciales, esto es, enunciados que afirman existencia de una entidad observable en principio dentro de una región espacio-temporal *restringida* (LIC, 101; "Conjectures and Refutations", en adelante abreviado CR, pp. 385 ss.); o sea:

" $(\exists x) (Px \ \& \ x \text{ se encuentra en la región espacio-temporal } k)$ "

Popper establece además una serie de restricciones complementarias para los enunciados básicos (véase CR, 386) a algunas de las cuales aludiré eventualmente.

En cuanto a los enunciados universales, Popper distingue entre universalidad "estricta" y universalidad "numérica"; la primera sin restricción de tiempo y lugar y la segunda involucrando clases finitas dentro de un entorno espacio-temporal finito (LIC, 62 y ss). Serían los enunciados de universalidad estricta los que se someterían al criterio falsacionista.

Ahora bien, dado que los enunciados falsadores ("enunciados básicos") no son deducibles de un enunciado universal estricto, Popper debe apelar a estrategias como la siguiente: derivar directamente del putativo falsador (enunciado existencial singular) un enunciado existencial puro ("algún *S* no es *P*") (LIC, 97), el cual sí sería el contradictorio del enunciado universal estricto ("todo *S* es *P*"), o sea:

de: " $\exists x (Px \ \& \ \neg Qx \ \& \ x \text{ se encuentra en la región espacio temporal } k)$ "
se deriva " $(\exists x) (Px \ \& \ \neg Qx)$ "
el cual contradice a: " $(x) (Px \supset Qx)$ "

Así, cuando Popper nos dice en uno de sus escasos y excesivamente simplificados ejemplos (LIC, 83) que para falsar la hipótesis de que "todos los cuervos son negros", bastaría el enunciado observacional. "Hay una familia de cuervos blancos en el zoológico de Nueva York" habría que entenderlo según el esquema formal aludido de la manera siguiente: del enunciado básico "hay una familia de cuervos blancos en el zoológico de Nueva York", derivaríamos "hay una familia de cuervos que no son negros", el cual enunciado contradice formalmente la hipótesis universal "todos los cuervos son negros", y por lo tanto la falsa.

La científicidad de una teoría o hipótesis quedaría demarcada por la clase de sus falsadores potenciales (los cuales constituyen el "contenido empírico" de la teoría o hipótesis) (LIC, 82), de tal modo que al menos *en principio* pueda establecerse un *test* de falsación.

Pero aun así, el panorama —incluso en sus lineamientos generales— no estaría todavía suficientemente despejado por cuanto las situaciones concretas de hipótesis o teorías científicas no responden como regla al caso engañosamente simple de "todos los cuervos son negros". No son meros enunciados aislados así *in vacuo* lo que se sometería comúnmente a falsación en el campo de la ciencia, sino *grupos* de enunciados que incluyen hipótesis auxiliares (Schlipp, III, 998) y algo que Popper identifica un tanto vagamente como "conocimiento de trasfondo" ("background knowledge") (CR, 240; Schlipp, II, 1 080), esto es, un conocimiento parcialmente traducible en enunciados tácita o explícitamente aceptados en torno a la teoría o hipótesis que se somete a prueba (véase Schlipp, II, 1 080). Dado que Popper sostiene explícitamente que "en la búsqueda de contraejemplos tenemos que utilizar el conocimiento de trasfondo" (CR, 240), al menos parte relevante de ese conocimiento debe involucrarse en el *test* falsacionista.¹

Recogiendo todos estos cabos, podríamos hacer el intento de enunciar condiciones necesarias y suficientes pertinentes al criterio falsacionista popperiano, partiendo ante todo de la conveniencia de distinguir al menos dos niveles o modalidades generales de falsación: de una parte el criterio falsacionista aplicable a hipótesis aisladas del tipo "todos los cisnes son blancos", y tal vez ciertos casos crudos de evaluación de una hipótesis científica como por ejemplo la ley newtoniana de gravitación (por ejemplo si se encontrase repulsión en lugar de atracción; cf. Schlipp, II, 998), el cual podría describirse así: "Una hipótesis universal *H* es falsable si la clase de sus falsadores potenciales no es vacía" (véase LIC, 82).

Por otra parte, aplicándose a sistemas de hipótesis universales o a teorías en conjunto, podríamos enunciar el criterio falsacionista del modo siguiente: "Una teoría es falsable si para la teoría *T*, en conjunción con hipótesis auxiliares *H* y conocimiento de trasfondo *C* la clase de sus falsadores potenciales no es vacía" (véase LIC, 73; CR, 238-240; Schlipp, II, 998).

Este último enunciado —que es el de mayor relevancia a los efectos de una lógica de la ciencia— plantea desde ya ciertos problemas formales serios y a los cuales Popper no ha estado ajeno. Me refiero a lo siguiente: sea *p* uno de los falsadores potenciales aludidos; si bien *p* contradeciría formalmente a la conjunción (*T&H&C*), ello no nos indicaría si contradice a *T* aisladamente. Incluso si *p* no contradijese aisladamente a la conjunción (*H&C*) aún no sabríamos *per se* cuál de los enunciados que integran a *T* (puesto que una teoría científica involucra a su vez y como regla la conjunción de varios enunciados universales) contradice a *p*.

En una nota en la LIC (n. 2, p. 73) Popper nos dice que es el "instinto científico del investigador" el que abre la pista para identificar cuál (es) (de los) enunciado (s) sometido (s) a contrastación sería (n) afectado (s)

¹ Respecto a la noción de "conocimiento de trasfondo" ("background knowledge") leemos, por ejemplo: "cada vez que un elemento de este 'conocimiento de trasfondo' se hace problemático, cesa de contar como parte de ese conocimiento" (Schlipp, II, 1 080).

por el falsador potencial. Y en la alusión más reciente sobre este problema nos reitera que:

Si introducimos hipótesis auxiliares, entonces por supuesto no podemos estar ciertos si es que uno de ellos y no la teoría sometida a test es responsable de una refutación cualquiera. Por lo tanto, tenemos que ingeniárnoslas... (Schlipp, II, 998).

Respuesta claramente insatisfactoria respecto al problema planteado por cuanto de lo que se trata es de poder evaluar una teoría o un sistema de hipótesis universales a la luz de su falsabilidad, pero he aquí que para dilucidar si es la teoría misma o más bien el conocimiento de trasfondo o tal vez las hipótesis auxiliares lo que sería falsable es preciso apelar al "instinto" de los investigadores o "ingeniárnoslas" ("to guess"), ¿y de qué garantías nos proveen esos "instintos"? ¿y si colide el "instinto" de un grupo de investigadores con el de otro grupo?, situación ésta que nos remite un problema central —es decir, ¿qué se ha falsado?— a un nivel *externo* a los enunciados mismos; en este caso a la opinión de los científicos particulares o grupos de científicos o tal vez la comunidad en su conjunto.

Precisamente de lo que se trata es de que al pasarse del mero enunciado de las condiciones formales involucradas en el criterio de falsabilidad y la lógica subyacente a los argumentos falsadores a los casos específicos de aplicación del criterio nos trasladamos a un nivel completamente diferente. Popper habla en tal sentido de unas "reglas metodológicas" de las cuales la primera y de mayor rango ("regla suprema") sería la siguiente: "toda regla científica procedimental debe ser diseñada de modo tal que no proteja contra la falsación a cualquier enunciado de la ciencia" (LIC, 53). En realidad Popper no ha tratado de modo sistemático la elaboración de semejantes "reglas" y más aún, ha reconocido explícitamente que sólo ha ofrecido los "rudimentos" de una metodología crítica (co, 25), de tal manera que lo que a lo sumo encontramos son enunciados dispersos que apuntan a tal metodología; así por ejemplo: "sólo se aceptan hipótesis auxiliares que incrementen el grado de falsabilidad de una teoría" (LIC, 79); "debemos elaborar teorías audaces, con gran cantidad de contenido informativo" (Schlipp, II, 1 022); "toda nueva teoría debe generar predicción de fenómenos nuevos" (CR, 241); "toda teoría nueva no sólo debe tener éxito donde lo tenía la teoría anterior refutada sino también donde ésta fallaba" (co, 26); "si un experimento u observación parece apoyar una teoría, en realidad lo único que hace es debilitar alguna rival" (co, 244).

Con esto, quiero decir lo siguiente: si el análisis histórico nos pusiese de manifiesto que las prescripciones poppereanas referentes al quehacer científico en general no han sido debidamente tomadas en cuenta, sería aún perfectamente válido para un defensor alegar que su observancia en casos *futuros* podría ser extremadamente beneficioso para la ciencia; lo cual tiene al menos el carácter de una hipótesis digna de ser evaluada.

En cambio si la aplicabilidad misma del criterio falsacionista se presentase problemática a la luz de análisis históricos concretos, ello sí que podría afectar de modo directo la presunta relevancia del *test* falsacionista: por ejemplo, si se encontrase que hay procedimientos legitimados por la práctica de comunidades científicas reconocidas y las cuales permiten evadir sistemáticamente la presunta eficacia de las contrastaciones (sobre este punto resultarán directamente pertinentes diversas consideraciones que ampliaré más adelante).

Más aún, y como lo acabo de señalar, Popper ha afirmado rotundamente que la ciencia no procede por la vía inductivista sino a través de "conjeturas y corroboraciones negativas" (CR, 53), lo cual no es un mero punto de lógica (esto es posibilidad de transmisión de falsedad de premisas a conclusión), sino una afirmación *fáctica* con connotaciones *históricas* específicas; es decir, algo que confiere al conjunto de reglas del segundo nivel un patente vínculo con el análisis histórico del proceder científico.

En cuanto al tercer nivel de reglas metodológicas, su evaluación debería estar asociada a una *lógica* de *preferencia* de teorías, cuestión ésta respecto a la cual —y hasta donde tengamos conocimiento— no existen sino ligeros esbozos de parte de Popper. Por otra parte, tal *lógica* de *preferencia* tendría que incardinarse en el vasto tema de la *racionalidad* (cuestión ésta a la que haré breves alusiones al final del presente trabajo).

En lo que sigue voy a desarrollar tres tipos de críticas que apuntan hacia el segundo nivel arriba descrito y las cuales bajo una u otra forma aparecen en la literatura sobre el tema, aun cuando de la primera de dichas críticas no conozco ningún planteamiento debidamente articulado. Añado que el interés por retomar las otras dos críticas —y en especial la segunda— se justifica hoy por hoy a la luz de los recientes intentos del propio Popper por responderlas en el volumen de Schlipp.

Entresaco la primera de estas críticas a partir del reconocimiento que hace Popper de la pertinencia de la cuestión (Schlipp, II, 982) y desconozco si allí está aludiendo implícitamente a algún autor o autores específicos que la hayan formulado articuladamente.

El problema consiste en lo siguiente: "un biólogo plantea la conjetura que todos los cisnes son blancos. Cuando se descubren cisnes negros en Australia alega que no ha sido refutado e insiste en que se trata de una nueva ave, puesto que es *parte de la propiedad definitoria* de ser cisne el ser blanco".

Ahora bien, si ciertas generalizaciones del tipo "todo *S* es *P*" podrían inmunizarse a falsaciones apelando a decisiones acerca de si *P* es o no una propiedad definitoria de los objetos designados por *S*, entonces *prima facie* cabría distinguir al menos dos categorías de hipótesis universales: aquellas respecto a las cuales sería razonable la apelación al carácter definitorio de la predicación y aquellas en que carecería de sentido hacerlo (por ejemplo generalizaciones tales como "todos los japoneses son de baja estatura").

Pero si ello es así entonces uno u otro tipo de hipótesis universal estaría sometido a una lógica diferente de falsación de modo tal que los pertenecientes a la primera categoría (simbolizables por ejemplo como "todo S es P ") no serían falsables, mientras que los segundos (simbolizables por ejemplo como "todo S es P ") sí lo serían.

Más aún, cabría distinguir otro tipo de generalización de uso por demás característico dentro del ámbito científico y en cuyo caso también encontraríamos diversidades de funcionamiento respecto al esquema falsador; me refiero a hipótesis tales como "todos los metales se dilatan bajo la acción del calor", o "todo sólido se derrite bajo la acción del calor". Enunciados de este tipo podrían inmunizarse a falsaciones apelando a razones o estrategias diferentes puesto que como lo ha señalado G. Maxwell ("Corroboration Without Demarcation", Schlipp, I, 295), no estamos en condiciones de someter cualquier objeto sólido al rango infinito de posibles temperaturas (caso de que por ejemplo encontrásemos un objeto sólido que no se derritiese bajo la acción de todas las temperaturas ensayadas).

El punto central a los efectos de una lógica de la falsación es que tal diversidad de funcionamiento no es recogida dentro de la lógica clásica entre cuyos esquemas canónicos se certifica la falsación de "todo S es P " a partir de "algún S no es P " sin tomarse debida nota de las importantes distinciones aludidas. Y el caso es que el programa falsacionista popperiano se apoya formalmente en el cuadrado de oposición de la lógica clásica bivalente (co, 277) y el uso del *modus tollens* como esquema de inferencia (LIC, 41). Por lo tanto, para soliviantar debidamente esta cuestión Popper tendría que argumentar de modo convincente a): que la lógica clásica sí puede asimilar adecuadamente tal diversidad categorial de generalizaciones, o en su defecto, b): proveer una lógica que recogiendo semejantes variaciones, permita un funcionamiento adecuado del esquema falsacionista.

Estimo que este problema, unido a las dificultades que se plantean en cuanto a la posibilidad de deslindar qué es efectivamente lo que se falsaría dentro de una premisa que conjugue tanto la teoría o hipótesis sometida a contrastación como hipótesis auxiliares y conocimiento de trasfondo (cuestión discutida hacia el final del punto II del presente trabajo), crean a nivel puramente formal de una lógica de falsación serias interrogantes que aún esperan una solución satisfactoria.

La segunda línea crítica que deseo desarrollar aquí es seguramente la más conocida sobre todo a la luz de su elaboración por Imre Lakatos. El interés de reproducirla aquí se debe entre otras cosas, y como ya lo indiqué, a que contamos con una reciente respuesta de Popper y lo cual constituye un nuevo elemento de juicio en el replanteo de la cuestión.

En esencia la objeción se desenvuelve por los siguientes senderos: el examen de numerosos ejemplos muy característicos dentro de la historia de la ciencia indican claramente que los científicos proceden como regla de modo muy distinto a como lo indicarían los criterios popperianos. Así,

frente a un putativo contraejemplo una actitud muy frecuente ha sido la de llevar a cabo ajustes y reajustes, añadir hipótesis complementarias, etc., que permitan "asimilar" la presunta refutación haciéndose así más y más invulnerable a falsaciones y por lo tanto sobreviviendo a la posible amenaza de falsadores potenciales. Es así como un paradigma de gran ciencia, esto es, la mecánica newtoniana pudo sobrevivir casi un siglo frente a un persistente falsador como lo constituía el enunciado observacional que recogía patentes "irregularidades" en el perihelio de Mercurio.

Ahora bien, aquí se nos presenta una situación un tanto curiosa, puesto que en sus respuestas a Lakatos y a Putnam (Schlipp, II, 998 y 1088), Popper afirma lisa y llanamente que la dinámica de Newton sí es falsable; afirmación ésta que a mi juicio no recoge sin embargo el fondo de la cuestión involucrada, es decir, que no se trata de negar el mero punto formal de que es posible enumerar un vasto número de falsadores potenciales, sino la *sistemática* posibilidad de contrarrestarlos a través de ajustes e introducción de hipótesis auxiliares, posibilidad ésta que permitiría en principio una perenne protección frente a intentos falsacionistas. Y frente a ello no bastan exhortaciones metodológicas al estilo de que "sólo se aceptan hipótesis auxiliares que incrementen el grado de falsabilidad de una teoría" (LIC, 79), porque precisamente lo que está en juego es saber si en la práctica ese grado de falsabilidad puede efectivamente ser incrementado. La cuestión es que las dificultades para establecerse *criterios decisivos* eficientes para el rechazo o admisibilidad de hipótesis específicas parecen *prima facie* insuperables. Podrían pasar siglos antes de evaluarse la pertinencia de una determinada hipótesis auxiliar que en principio aumentase la falsabilidad de una teoría.

Resulta instructivo, a mi juicio, el caso del físico norteamericano R. H. Dicke, quien hace relativamente pocos años logró demostrar que postulándose ciertas elongaciones para el ecuador solar sería posible deducir las aparentes perturbaciones observadas en el perihelio de Mercurio (véase R. Adler *et al.*, "Introduction to general relativity", p. 202). Cabe aquí la siguiente y pertinente conjetura: supongamos que alguien hubiese planteado esa hipótesis hace cien años, ¿no habría ayudado a sobrevivir la teoría newtoniana, tal vez por otro siglo?, ¿se hubiesen planteado los físicos en esas circunstancias una alternativa a la física newtoniana?

Puede recogerse sin embargo, en uno u otro caso, una lección importante, esto es, que la teoría hubiese sobrevivido a costa de una hipótesis auxiliar *falsa* aunque perfectamente respetable como hipótesis científica, pero, más importante aún y ante la persistencia del falsador potencial el camino hubiese estado en principio abierto a *otra* hipótesis auxiliar que permitiese sobrevivir a la teoría sometida a contrastación.²

² Conviene aquí no perder de vista un problema complementario que afecta a las hipótesis auxiliares mismas, es decir, el carácter metafísico y hasta teológico involucrado en muchas de ellas, así por ejemplo las nociones de espacio absoluto y tiempo absoluto en

Es conveniente hacer hincapié en que el mismo elemento de incertidumbre priva sobre lo que podría identificarse como "conocimiento de trasfondo", entendido éste de modo un tanto impreciso como un conocimiento tácita o explícitamente admitido por la comunidad científica para un período dado. Parte de ese "conocimiento" lo habría de constituir por ejemplo para la astronomía clásica las dimensiones del universo y en particular la distancia estimada a las estrellas fijas. Pues bien, cuando Tycho Brahe reclamaba sólidas evidencias observacionales para refutar la teoría heliocéntrica en el sentido de que si la Tierra rotase alrededor del Sol, entonces las estrellas fijas deberían cambiar de posición según el movimiento de nuestro planeta, y que por lo tanto como tal cosa no se observaba, ergo, la teoría heliocéntrica quedaba "falsada", estaba procediendo con toda la seriedad científica del caso. Claro, la presunta "falsación" se basaba en la aceptación del conocimiento de trasfondo en cuanto a las dimensiones del universo. Desde el momento en que pasó a integrar parte del "conocimiento de trasfondo" de la comunidad científica, una estimación muy diferente de dicha dimensión, la putativa "falsación" quedaba invalidada.

¿Qué valor tiene en esas circunstancias recordarnos el punto formal que la física newtoniana sí posee infinitos falsadores potenciales? ¿Qué valor recordarnos que la teoría newtoniana podría someterse a *tests* muy crudos que no requerirían del aditamento de hipótesis auxiliares, por ejemplo si se observasen persistentes fenómenos de repulsión en casos en que es dable esperar atracción? (Schlipp, II, 998). Es claro que ante evidencias tan contundentes como esta última, cabría ante todo preguntarse si después de todo en esas circunstancias se hubiese jamás planteado una hipótesis como la gravitación universal; lo cual a lo sumo sugiere que sólo en casos de incipiente inyección de una determinada teoría o hipótesis científica alcanzarían cierta relevancia los esquemas falsacionistas more popperciano. En cambio para el caso de teorías o hipótesis más elaboradas y maduras, la inmunidad a falsaciones se hace cada vez más creciente, dados los crecientes recursos defensivos acumulados por la teoría consolidada y la cual entre otras cosas va perfilando la descripción misma de los "hechos" que podrían fungir pro o contra la teoría.

En tales circunstancias, no iríamos muy lejos apelando a "reglas metodológicas" antiinmunizadoras (co, 40), a menos que se ofreciesen procedimientos decisorios suficientemente nítidos como para optar sin reserva frente a los dilemas planteados, por ejemplo: ¿a qué otorgar más peso, a la teoría o a ciertas hipótesis auxiliares que se conjugan con la teoría como parte de la premisa a falsar? Nótese en primer término que el modo mismo el paradigma newtoniano, o la hipótesis de un Dios todopoderoso que asegura el funcionamiento del mecanismo universal, ¿en qué medida este género de hipótesis estaría afectado por las contrastaciones o intentos de falsación de la respectiva teoría? Precisamente su carácter "metafísico" o "teológico", introduce una nueva dimensión respecto a los efectos de los *tests* empíricos que presuntamente afectarían a la teoría sometida a contrastación.

de enunciar la o las hipótesis auxiliares se halla normalmente condicionado por el *lenguaje* de la teoría a la cual aquéllas se conectan; y nótese además que semejante dilema aparece en todo caso una vez soliviantado el problema lógico de deslindar en la premisa del argumento falsacionista aquellos miembros de la conjunción que serían putativamente afectados por un falsador potencial.

Añadamos a esto el caso concreto aludido de hipótesis cuya *falsedad* puede admitirse y que sin embargo gozan de reconocimiento como legítimo instrumento en las filas de la ciencia. En no poca medida la importante tradición que se inicia en la Academia platónica ("salvar los fenómenos"), a partir de los modelos de Eudoxo, encaja dentro de esa perspectiva, y de ello da cuenta con pleno reconocimiento dos mil años más tarde Descartes cuando señala por ejemplo que "...podemos contentarnos con que los anteriores (es decir, Tolomeo, Arquímedes y Vitellio) hubiesen propuesto ciertas cosas que no sean manifiestamente contrarias a la experiencia, y que por lo demás su discusión fuese coherente y libre de paralogismos, *aun cuando sus hipótesis no fuesen propiamente verdaderas*" (Carta a Morin, 17-5-1638; cf. Descartes, *Oeuvres philosophiques*, comp. F. Alquié, II, p. 63); las cursivas y lo escrito entre paréntesis, p. Ll.) En otras palabras, ¡la adopción consciente de hipótesis falsas!

Ciertamente Popper podría apelar, por ejemplo, a una distinción entre "falsación" (formal) y "rechazo" (fáctico) de una hipótesis o teoría. Pero, por lo pronto, si es perfectamente factible que una teoría sobreviva incluso siglos habiendo sido formalmente falsado a la luz de un falsador actual, ello nos indica al menos que el curso real de la ciencia involucra ingredientes de mayor peso que la falsación formal. Más aún, la posibilidad misma de falsación ha quedado severamente averiada tanto por la posibilidad de una *sistemática* protección de la teoría a base de hipótesis auxiliares que gocen de las debidas credenciales de respetabilidad científica, como por la *indecidibilidad* en casos decisivos acerca de qué es efectivamente lo que se ha falsado así como la *dependencia* de presuntas falsaciones en cuanto a lo que se admite como conocimiento de trasfondo. En tales circunstancias, digo, la distinción entre "falsación" y "rechazo" no nos llevaría muy lejos.

Como una última línea defensiva un poppereano podría hacer hincapié en el carácter *normativo* de una metodología. Pero estimo que al menos para el nivel discutido ello constituiría una retirada considerable. Y si el análisis histórico de la ciencia nos revela, como en efecto nos lo ha revelado, que al menos hasta el momento han privado otras aristas dentro del proceder científico, entonces el falsacionismo poppereano se convertiría en el mejor de los casos en un *desideratum* adoptable o no por quienes laboran en los predios de la ciencia. Pero en todo caso no creo que sería la vía

normativa el camino más adecuado para abordar el llamado problema filosófico de la inducción.³

La tercera línea crítica muy conexas con la precedente, y la cual deseo esbozar, apunta hacia el otro ingrediente del argumento falsador, esto es, los "enunciados básicos". No creo exagerar cuando digo que aquí el franco vulnerable que muestra las semillas de otro problema de fondo fue develado por el propio Popper, y por cierto en unas líneas memorables:

La base empírica de la ciencia objetiva no tiene nada de "absoluta"; la ciencia no está cimentada sobre roca; por el contrario, podríamos decir que la atrevida estructura de sus teorías se eleva sobre terreno pantanoso, es como un edificio levantado sobre pilotes. Éstos se introducen desde arriba en la ciénaga, pero en modo alguno hasta alcanzar ningún basamento natural o "dado"; cuando interrumpimos nuestros intentos de introducirlos hasta un estrato más profundo, ello no se debe a que hayamos topado con terreno firme: paramos simplemente porque nos basta que tengan firmeza suficiente para soportar la estructura, al menos por el momento (LIC, 106).

Al cuestionar la posibilidad de establecerse fundaciones incontrovertibles para el conocimiento empírico, Popper consolidó una crítica válida y fundamental contra la variante del programa cartesiano de reconstrucción del conocimiento que recoge el empiricismo clásico: esto es, contra la posibilidad de identificarse un lenguaje puramente observacional y contra la posibilidad de sucesivas justificaciones que culminen definitivamente en la tierra firme de la experiencia sensorial.

Sobre este último punto, Popper nos plantea consistentemente desde su primer y gran libro que "la característica distintiva de los enunciados científicos reside en que son susceptibles de revisión" (LIC, 48); en esa misma obra se hace hincapié en el aspecto *decisional* que priva en la escogencia de la base empírica y por consiguiente en la imposibilidad de darse una justificación "final" a dicha base, so pena de estarse abandonando el campo de la ciencia: "Cualquiera que decide un día que los enunciados científicos no requieren ninguna contrastación ulterior y que pueden considerarse definitivamente verificados, se retira del juego" (*ibid.*, 52).

En cuanto al primero de los puntos aludidos es posible bifurcarlo al menos en dos direcciones: de una parte el problema particularmente prominente dentro de la evolución de la ciencia moderna relativo a la omnipresencia de un *instrumental* de observación que se interpone entre el observador y lo observado, problema éste que ya estaba explícitamente incubado (como lo ha subrayado con particular agudeza Feyerabend) desde las "observaciones" vía telescopio de Galileo y las cuales *a fortiori* involucraban

³ La "normatividad" de una metodología nos remite *eo ipso* a una serie de cuestiones, por ejemplo la fijación de metas y objetivos del trabajo científico, la comparabilidad entre diversas modalidades de normas, el *status* de los enunciados de corte metodológico, etcétera.

una teoría óptica definida. El punto general es que al utilizarse un instrumental toda observación sensorial se halla incardinada en una teoría del instrumento a través del cual se llevan a cabo las observaciones.

La otra dirección nos conduce a una inserción no menos similar en un *corpus* de teorías y es el punto —que se remonta a Duhem, y ha sido desarrollado particularmente por Hanson— de la dependencia de todo enunciado observacional en un contexto de teorías, lo cual conduce a una especie de círculo inescapable entre información sensorial y teoría.

En cierta forma hay una alusión indirecta a esta temática en nuestra referencia a la presunta refutación de la teoría heliocéntrica por Tycho Brahe. En efecto, allí toda la fuerza del enunciado básico que reportaba invariaciones en la dirección de las estrellas fijas descansaba en un putativo conocimiento de las dimensiones del universo y las distancias a esas estrellas. En esas condiciones la "observación" misma de invariaciones en la dirección estaba doblemente condicionada tanto por el grado de precisión del instrumental como por la teoría sobre la arquitectura del cosmos subyacente en las experiencias de Brahe.

Aristas concomitantes a esta cuestión son bien conocidas en la literatura: el físico que "lee" al observar ciertas líneas o fisuras en una cámara de gas como si se tratase de "trayectoria de partículas" presupone un cuerpo de teorías sobre la constitución de la materia, así como un determinado género de correspondencia entre lo observable y lo inobservable, lo cual le permite correlacionar ciertos "mensajes" sensoriales con el *lenguaje* de su teoría y *describir* así ese mensaje en términos delimitados por la teoría o teorías que suscriben y las presuposiciones fundamentales de la misma. Tal incardinación de las descripciones con que da cuenta de sus experiencias sensoriales crea una dependencia inescapable en el contexto de la teoría.

Más aún, semejante dependencia puede llevarse al nivel mismo de los conceptos, términos y partículas lingüísticas que debe constantemente emplear al tratar de describir sus experiencias, esto es, varios de esos elementos claves de su lenguaje experiencial se han incubado en la matriz de alguna teoría. Conviene señalar que este nivel de análisis de conexiones entre lenguaje y experiencia sensorial lo releva Popper explícitamente al degrado de las "experiencias subjetivas" (LIC, 43), investigación según él tal vez apta para el laboratorio del psicólogo (*loc. cit.*) que no para el del filósofo de la ciencia.

Pero creo, contra Popper, que es precisamente en este nivel en donde se transparenta de modo inequívoco el género de dependencia que venimos comentando; cuestión ésta no muy clara por cierto entre quienes han discutido sobre el tema. Desde ese punto de vista sería por ejemplo una *teoría* acerca de la curvatura terrestre la que nos condiciona para asentir a o no a la adscripción del predicado "plano" cuando tratamos de describir nuestra experiencia sensorial de la superficie terrestre.

No dudamos que alguien a estas alturas del tiempo y del espacio podría

aducir que para invalidar tal adscripción predicacional sería suficiente el hecho observacional de la curvatura terrestre (tal vez desde un vehículo espacial o a través de unas fotos tomadas desde ese vehículo). A lo cual podemos responder por lo pronto que tales "contraevidencias" observacionales estuvieron ausentes durante siglos y en consecuencia el uso del predicado observacional "plano" estuvo condicionado durante miles de años a la existencia de una *teoría* acerca de la superficie de nuestro planeta.

Dentro de tales circunstancias, la vulnerabilidad de los "enunciados básicos" en su papel de "falsadores potenciales" se hace más patente que nunca y nos remite al problema ya referido de decidir en un momento si lo cuestionable es un "enunciado básico" determinado o la teoría a la que aquél presuntamente vulneraría. En tal situación, podría ser un procedimiento perfectamente lícito y racional el intentar "salvar" a la teoría, y poco nos ayudarían aquí las restricciones que ha especificado Popper para los enunciados básicos (CR, 386.)

Semejante relativización del potencial falsador de los "enunciados básicos" puede constituir otro escudo para la inmunización a la falsación de la teoría. El científico británico sir Herman Bondi señalaba en un reciente trabajo que "lo que ha podido pasar como un *test* en un momento dado podría no constituirlo en un tiempo posterior" (en *Cosmology Now*, L. John, comp., p. 12), lo cual sugiere que una teoría o hipótesis que ha sido presumiblemente falsada por un determinado *test* en un tiempo, t_1 , podría no ser falsada por el mismo *test* en un tiempo posterior, t_2 , y sólo una especie de recálculo en un principio inductivo del tipo "lo que ha sido falsado hoy será falsado en el futuro" garantizaría la supervivencia de la validez del *test*.

La carencia anotada de un elemento decisorio concluyente que nos permita escoger en general si cada vez que una teoría o hipótesis universal parece chocar con un "enunciado básico" si es éste o la teoría lo que estaría afectado nos remite desde el lado de los "falsadores potenciales" a una situación similar a la contemplada para el problema de deslindar en la premisa de un argumento falsador qué es lo efectivamente afectado por el argumento; es decir, si la teoría sometida a contrastación, o alguna o algunas de las hipótesis auxiliares o el conocimiento de trasfondo. Y nótese igualmente que en uno como en otro caso tal situación de indecidibilidad se plantea a nivel del argumento falsacionista mismo y no involucra en absoluto el problema posterior de decidir si una teoría afectada por el *test* falsacionista debe o no ser rechazada.

En suma, el conjunto de líneas críticas esbozadas en el presente trabajo creo que conforman claramente un panorama de dificultades genuinas aún por resolver dentro de la metodología falsacionista que como se sabe constituye el elemento fundamental en la putativa solución que ofrece Popper al problema tradicional de la inducción. Este conjunto de dificultades se insertan, sin embargo, y como hemos visto, dentro de un nivel metodoló-

gico específico en donde se despliegan las coordenadas del argumento falsador como tal. Es posible no obstante avanzar hacia un estrato más profundo en el que pueden plantearse otra serie de interrogantes que no tendrían ya que ver específicamente con la tesis falsacionista en sí sino con las presuposiciones filosóficas de donde emerge el problema de la inducción. Dada la vastedad de esta cuestión en lo que sigue me limitaré a delinear tan sólo unos brevísimos escorzos sobre la presencia de esas presuposiciones en la obra de Popper y lo que podría involucrar su no adopción.

III

El pasaje de Bertrand Russell citado por Popper y con el cual he encabezado el presente trabajo, ilustra una motivación subyacente y central en la actitud de generaciones de filósofos en torno al problema de la inducción. Se nos anuncia allí que la respuesta escéptica de Hume significó ni más ni menos que la quiebra de la racionalidad del siglo XVIII. Pero preguntamos: ¿cuál racionalidad?

Kant, quien —según propia confesión— desertó del jardín de los ensueños dogmáticos como consecuencia de la lectura de Hume nos da buenas pistas al respecto en los sólidos prefacios a su primera *Crítica*. Allí se habla de un "tribunal" que legitime las aspiraciones de la razón humana (A, xi) y leemos acerca de la gran revolución intelectual que se inicia para la historia humana en el momento en que los matemáticos griegos descubrieron el sendero adecuado de la razón, esto es, el que conduce a identificar *conexiones necesarias* (por ejemplo entre elementos de una figura geométrica) (B, x — B, xii). Siglos más tarde le tocaría a la física, pero, ¿y la metafísica?; según Kant ésta estaría dando traspiés sin haber encontrado el seguro camino de la ciencia (B, xiv — B, xv). No obstante el momento parecía apropiado —tal la visión kantiana— para salir de ese letargo, contándose como se contaba con el paradigma de racionalidad ofrecido por la matemática y la física (B, xvi).⁴ No olvidemos en este sentido que Hume había identificado explícitamente el objetivo de su tarea en el mismísimo subtítulo de su famoso *Tratado* como un intento de introducir en la temática del sujeto humano el "método experimental" newtoniano.⁵

Es decir, con la mira puesta hacia el modelo de la matemática y la física-matemática se persigue asimilar un ingrediente esencial, esto es, el componente de necesidad que pauta las conexiones entre sus entidades, así como

⁴ En el Prefacio de sus *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* Kant señalaba de manera explícita que la dignidad de "ciencia" sólo se alcanza por la vía *apodíctica*.

⁵ Una simple ojeada a la Introducción del *Tratado* da cuenta clara de los matices de semejante temática. Así, Hume habla de "experimentos cuidadosos y exactos"; de "observaciones", de explicaciones de efectos "a partir del mínimo de entre las causas más simples"... todo ello sometido al ojo severo del "tribunal" de la razón humana.

la firmeza de las conclusiones que han cumplido con sus reglas canónicas. Clavius, matemático del colegio jesuita de La Flèche, había señalado esto mucho antes que Hume y Kant: "las disciplinas matemáticas demuestran y justifican a través de las razones más sólidas... de tal manera que generan en verdad ciencia y hacen desvanecer todas las dudas de la mente del estudiante... Los teoremas de Euclides... son tan verdaderos hoy en día, tan seguros sus resultados, tan firmes y sólidas sus demostraciones como lo habrían sido hace siglos" (cit. por E. Gilson, *The Nature of Philosophical Experience*, pp. 130-131).

Así cuando Hume utiliza como instrumento evaluativo de los llamados razonamientos "fácticos" el hecho de que las premisas puedan ser verdaderas y la conclusión falsa sin generarse contradicción lógica y conjetura un principio de uniformidad de la naturaleza como posible apoyo para salvar la racionalidad de esos razonamientos, se está haciendo eco de una identificación de *racionalidad* con *demostrabilidad*, cosa por lo demás nada nueva, tal como lo indicamos al comienzo de nuestro trabajo. Lo novedoso dentro del pensamiento moderno es tal vez la aspiración a conducir a la razón humana según las prescripciones de un *método* que permita realizar en su totalidad el ideal *apodíctico* prácticamente de un modo mecánico como imaginaba Bacon.

Es claro que si "racionalidad" se identifica con "apodicticidad" y se establece de hecho una demarcación en la que lo no apodíctico, lo no demostrable, queda del lado de lo no-racional (Popper, por ejemplo, ha señalado que dado que no hay método lógico que nos conduzca a nuevas ideas, concluye que "todo descubrimiento contiene un elemento irracional"; LIC, 31), y así se condena cualquier intento de apuntalar los razonamientos fácticos que no alcancen el nivel apodíctico a ser tachados de "irracionales". Hemos visto que el intento de transformar inducción en deducción responde exactamente a este predicamento, y se comprende entonces perfectamente el porqué de una visión semiapocalíptica acerca de una presunta debacle de la racionalidad, caso de no lograrse tal *desideratum*.

En Popper encontramos los ingredientes típicos de esta concepción: el método como vara de medición de toda ciencia;⁶ la preeminencia del modelo científico como paradigma de racionalidad: no habría nada más racional que el método de la ciencia (co, 37); el ideal apodíctico para resolver el problema de justificación de los razonamientos inductivos, es decir, vía el canon del *modus tollens* de la lógica clásica; la ecuación de "racionalidad" con "cientificidad" (Schlipp, I, 70); y la opinión de la

⁶ En este punto hay convergencias fundamentales entre Popper y el positivismo lógico. La exhortación de corte evangélico ("Por sus obras los conocerás"), podríamos transformarla en un lenguaje común a aquéllos: "por el método demarcarás". Consideraciones metodológicas constituyen un elemento fundamental tanto en la posición positivista como en la popperiana; en este último el falsacionismo —preconizado como método de la ciencia— ofrece la pauta para establecer la demarcación entre los enunciados que pertenecen a la ciencia y los que se hallan al otro lado de sus fronteras.

comunidad científica de cada época como parangón para evaluar la racionalidad de nuestros actos (*ibid.*, 69).

Por lo demás no existe en Popper una discusión sostenida y específica en torno a nociones alternativas de racionalidad. En tal sentido su versión restringida parece algo que enuncia como un hecho consumado; y si preguntásemos: "¿por qué el último tribunal de apelación de la racionalidad deba inscribirse dentro de los linderos de la demostrabilidad rigurosa?, ¿por qué una visión tan circunscrita de la racionalidad humana, incluso para la ciencia misma?, ¿no es posible plantearse concepciones alternativas no necesariamente negatorias de ingredientes apodícticos?, no encontraremos respuestas convincentes en Popper.

Hay ciertamente, en una obra tan rica como la de Popper, aristas que parecen trascender ese círculo estrecho; pero por lo general, y en este punto clave la apariencia es engañosa, así, cuando su defensa de una tesis darviniana de selección de creencias y acciones (Schlipp, II, 1 024) parecería sugerir mayor amplitud, en el mismo párrafo aclara que esa versión no choca con la solución "racional" del problema lógico de la inducción, esto es, la que maneja el instrumento apodíctico de la lógica clásica, la cual de hecho constituiría el paradigma de comparabilidad. O cuando hace su afirmación, a primera vista impecable, de que "no hay nada más racional que una discusión crítica bien conducida" (*ibid.*, II, 1 025), si nos preguntamos: ¿en qué consiste esa discusión "crítica"? la respuesta nos conducirá nuevamente por los senderos indicados dado que según Popper el método de "contrastación crítica de teorías" —paradigma de paradigmas— nos conduce a "hallar las relaciones lógicas (tales como equivalencia, deductibilidad, compatibilidad o incompatibilidad, etc.) que existan (entre los enunciados)" (LIC, 32).

En fin, hay otros casos que a mi juicio le dan poco pie a restringirse hacia su versión ortodoxa de racionalidad. Así, por ejemplo —y como lo he señalado en el presente texto—, frente a un problema formal central como lo es el de la delimitación en la premisa del argumento falsacionista de qué es específicamente lo afectado por el mismo, nos dice Popper que debemos "ingeniárnoslas" o apelar a la "intuición", cabe preguntarse con pertinencia: ¿recursos "irracionalistas" cuando se encallejona el ideal de demostrabilidad? o, tal vez, ¿apertura definida hacia una visión más amplia y comprensiva de la racionalidad humana?⁷

⁷ Dados estos vaivenes, es factible en mi opinión detectar una cierta tensión en el pensamiento de Popper al respecto, a veces coexistiendo dentro de párrafos contiguos. Así por ejemplo, citándose él mismo (Schlipp, II, 1 086) de su *Sociedad abierta* un pasaje que considera como característico de su posición sobre el tema y en el cual se lee que la actitud racional es "una apertura a prestar oídos a argumentos críticos y a aprender de la experiencia... una disposición a admitir que puedo estar equivocado y el otro en lo correcto y que a través de un esfuerzo podríamos acercarnos a la verdad", lo cual proyecta un panorama de irreprochable amplitud. No obstante, líneas más adelante comenta Popper que el desarrollo de este tema le condujo a identificar "racionalidad" con

Y aquí paso a enlazar con el punto final al que deseo aludir brevemente en el presente trabajo. Desde el siglo xvii quedó consolidada en el panorama intelectual de Occidente una cierta concepción acerca de la constitución corpuscular de la materia y la distinción galileana entre cualidades primarias y secundarias, lo cual reproduce en el contexto de la nueva ciencia la añeja distinción entre "realidad" y "apariencia". Si lo "real" es lo inobservable (nivel corpuscular) y lo "aparente" sólo efectos de la operación de los corpúsculos sobre los sujetos percipientes, se plantea de inmediato —anticipo del problema de inducción— el problema de la conexión entre los dos niveles y nuestro conocimiento de lo "real" a partir de lo "aparente".

Esta problemática se hace explícita en la obra de Descartes (véase, *Los principios de la filosofía*, parte 4, cci-cciv) y posteriormente en Locke: "si pudiésemos descubrir la figura, tamaño, textura y movimiento de los componentes minúsculos de cualesquiera par de cuerpos, sabremos sin más acerca de sus diversas interacciones tal y como ahora conocemos las propiedades de un triángulo o un cuadrado" (*Essay*, iv, 3, 25). Interesa subrayar que tanto Descartes como Locke admiten la posibilidad en principio de conocer semejantes conexiones entre lo macro y lo micro.

Hume, como sabemos, al negar en principio ese acceso limitando los datos epistemológicos básicos a la mera percepción de conjunciones entre eventos establecía un veto a la posibilidad descrita por Locke. De este modo, una ontología de eventos lógicamente independientes en mera sucesión o conjunción constante marca los linderos de lo cognoscible sobre el mundo exterior con exclusión de intelecciones de conexiones necesarias que deberían fundamentar una ciencia genuina, dado que la última legitimidad del dato epistemológico debe ser certificada por la vía de la experiencia sensorial.

De este compromiso básico se derivan una serie de posturas respecto a la causalidad o a la explicación, por ejemplo, y en uno como en otro caso subyace una veda a lo que vaya más allá de señalar meras regularidades, como por ejemplo si se suscribiese una ontología de estructuras responsables de generar fenómenos observables y en cuyos niveles residirían los parámetros explicativos, que no la simple observancia de regularidades.⁸

Diversos ingredientes de esta temática aparecen señalados con subyugante penetración en la austera poesía del *Tractatus*: el mundo como

"nuestra habilidad para usar el lenguaje humano de modo *argumentativo*", lo cual proyecta una vez más la concepción restringida, dado el horizonte popperiano de "discusión crítica" que vincula —en el contexto de su metodología— "argumentativo" con "demonstrativo".

⁸ La posición de Popper respecto a la *explicación*, por ejemplo, transparenta las presuposiciones aludidas: explicar un evento consiste en *deducirlo* a partir de ciertas premisas (Lic, 57-58). Es decir, una vez más el criterio apodíctico en la base de la concepción respectiva.

totalidad de hechos independientes; la armazón del mundo descrita por las proposiciones de la lógica (T., 6, 124); la única necesidad como necesidad lógica (T., 6, 37). Pero una vez develadas todas estas presuposiciones, la problemática sobre la inducción adquiere seguramente otra dimensión. En efecto, si las proposiciones fácticas sólo pueden reportar regularidades; si la armazón última del mundo se encuentra entramada entre conexiones lógicas; si la única necesidad es la necesidad lógica; si los eventos son lógicamente independientes entre sí y si el predio de lo racional se halla delimitado por lo demostrable, se han preestablecido barreras infranqueables a una justificación (por la vía positiva) no-demostrativa de las inferencias fácticas y por ende la racionalidad de tales argumentos.⁹

Dentro de tales restricciones la única línea de ataque con posibilidades de éxito para solucionar el problema parece ser precisamente la desarrollada por Popper, pues en ella sobrevive —por la vía negativa— el elemento fundamental que salvaguardaría ese canon de racionalidad, es decir, el ingrediente apodíctico (transmisión formal de falsedad hacia las premisas). Pero hemos anotado la gama de cuestiones sin resolver dentro de la solución popperiana y lo cual en el mejor de los casos abre indefectiblemente un compás de espera a una solución convincente del problema dentro de las presuposiciones asumidas por el autor.

CONSIDERACIONES FINALES

Aparte de sus contribuciones fundamentales a la teoría y la filosofía de la ciencia, Popper guarda una posición muy peculiar entre los filósofos contemporáneos por su recurrente declaración —clara y sin ambajes— de haber resuelto el problema filosófico de la inducción. Incluso ha hablado de la indispensabilidad de una especie de inversión gestáltica (*Gestalt-switch*) como prerrequisito para poder comprender cabalmente la validez de su solución (cf. Schlipp, II, 1 044). Y no cabe duda que al explorar una arista no suficientemente trabajada y articulada en la tradición filosófica —esto es, la vía negativa de la falsación— ha despejado el campo para una de las discusiones más fértiles sobre el tema quizás desde los tiempos de Kant. Pero creo que al menos el conjunto de críticas de lo cual espero

⁹ En el ascenso al aséptico "mundo 3" popperiano se consuma, a través de un giro de corte platonista, la purga de los elementos perturbadores (sociológicos, o psicológicos por ejemplo) que podrían interferir a una racionalidad de corte apodíctico ensamblada con una trama de conexiones lógicas entre enunciados. En efecto ese "mundo 3" es un mundo "autónomo" (co, p. 111) integrado por *enunciados* (teorías, argumentos; véase co, 113) que aunque humano en su origen se segrega de lo demasiado humano, sentándose así las bases para una "epistemología sin sujeto cognoscente". Cabe añadir que al elaborar su tesis sobre el "mundo 3" Popper ha sido por demás consecuente con varias de sus tesis centrales sobre demarcación y racionalidad científica.

haber dado debida nota en el presente trabajo, indican claramente que aun sin cuestionarse ciertas presuposiciones fundamentales de su intento, aparecen serias grietas y flancos vulnerables que hasta el momento esperan respuestas convincentes.

Más aún, al desplazarse no ya la cuestión específica de la pertinencia de la vía negativa sino el problema mismo de la inducción al estrato de presuposiciones que apuntalan históricamente el tema, nos encontramos con interrogantes no menos relevantes para cualquier intento de solución. Y no se trata por cierto en este caso de apelar a una presunta "disolución" del problema al estilo preconizado por algunos filósofos de la línea analítica quienes aluden a cuestiones tan difusas como las "formas de vida" o la "institución del lenguaje" para culminar acuñándole a los interrogantes sobre la inducción el estigma de "seudoproblema".

De lo que se trataría por el contrario es de abordar esta temática desde una perspectiva fresca en torno, por ejemplo, al concepto de *racionalidad*, aspecto éste subyacente y en no poca medida motor impulsor del callejón sin salida a que parecen inescapablemente conducir las premisas acerca de la racionalidad humana, compartidas tanto por Hume como por muchos de sus predecesores y sucesores. El punto básico es que una concepción diferente de esa racionalidad puede conducir a un giro copernicano en la visión y evaluación del problema. La exploración de este territorio constituye a mi juicio una tarea abierta y por demás incitante a la curiosidad filosófica.

XXX. SOBRE EL CONCEPTO DE RAZÓN*

FRANCISCO MIRÓ QUESADA

Es INCUESTIONABLE que a pesar de que el empirismo lógico, como escuela oficial, es cosa del pasado, su influencia filosófica está aún vigente. La penetración de sus principales supuestos ha sido tan enorme, su infiltración ha llegado a dominar el *subconsciente filosófico* de tal manera, que incluso muchos que hoy día no aceptarían el calificativo de empiristas lógicos, cuando se trata de temas tan centrales como el de la naturaleza del conocimiento *a priori* o el de la estructura de la razón humana, se mantienen dentro de los moldes de la escuela de Viena.

Consideremos, por ejemplo, el tema de la razón. A pesar de algunas excepciones como Gödel, que se considera platónico, y de Pap, que defiende la existencia de proposiciones sintéticas *a priori*, la mayoría de los filósofos *científicos* o *rigurosos* están convencidos de que no puede hablarse con propiedad de una facultad llamada "razón" que es la que permite fundamentar el conocimiento objetivo. El argumento predilecto de la pléyade de filósofos modernos de tendencia rigorista que así piensan, es el de la evolución de la lógica y de la investigación metateórica. La lógica, nos dicen, después de haber sido considerada durante más de dos mil años como una disciplina perfecta, que nos revelaba de manera evidente los principios supremos de la razón humana, se ha transformado en un conjunto de teorías que no parecen tener mucha relación entre sí. La existencia de lógicas bivalentes, intuicionistas, polivalentes, probabilísticas, modales, deónticas, combinatorias, y otras más muestra claramente que no puede creerse ya que la lógica sea una disciplina que nos revela los principios supremos de la razón, aquellos principios que deben ser utilizados por todo conocimiento objetivo para poder constituirse. Cada tipo de lógica diferente utiliza principios diversos de manera que no puede considerarse que es producto de una razón, unitaria y coherente, que funciona como un sistema universal, necesario y de valor suprahistórico.

Si se consideran los resultados de la investigación metateórica, lo dicho antes queda reforzado ampliamente. "La existencia de antinomias lógicas en la teoría de los conjuntos muestra que los procedimientos seguros para validar los principios y reglas lógicas son un mito. Sistemas de lógica formal con principios 'evidentes' quedaron refutados por sus propios teoremas, lo cual en cierto modo sería la manera más 'infamante' en que puede sucumbir un sistema: no tanto por contradicción con los hechos sino por

* *Revista Latinoamericana de Filosofía*, I, 3 (1975), pp. 183-191.

inconsistencia consigo mismo." ¹ Por otro lado la existencia de matemáticas radicalmente diferentes, la una al lado de la otra, como la clásica y la intuicionista, muestra que es inútil tratar de encontrar principios unitarios y universales que puedan considerarse como manifestaciones de "la" razón. Por donde se mire, hay incompatibilidades, diversidad de sistemas, resultados contradictorios, en una palabra, todo lo contrario de lo que tradicionalmente ha sido considerado como producto de "la razón".

El horizonte general desde el cual se interpretan estos resultados es el del pragmatismo, que es el supuesto básico del viejo empirismo lógico. En relación a las proposiciones de las ciencias fácticas, el empirismo lógico, con las modificaciones exigidas por los recientes resultados de las ciencias físicas, logra mantener algunos supuestos básicos, como su famosa concepción de las proposiciones protocolares. Pero cuando de lógica se trata, como el empirismo no puede sostenerse desde ningún ángulo, recurre al pragmatismo. Lo único que da sentido a toda esta asombrosa proliferación de sistemas incompatibles entre sí y de carácter más bien arbitrario, es que *marchan*. "They work" es la expresión que justifica todo el pandemónium producido por esta especie de crecimiento tumoral de las disciplinas formales. Permiten llegar a resultados claros relativamente a los sistemas dentro de los cuales se obtienen y sirven, sobre todo algunos de ellos, para la física. Hacen posible la existencia de teorías físicas verificables que permiten predecir fenómenos. Esto y nada más, basta y sobra para justificarlos.

Es indudable que si se sigue el camino de la diversidad, los resultados anotados parecen imponer una interpretación pragmatista. Si se comparan las diferencias, como hace la mayor parte de los filósofos rigurosos, muchos de los cuales se llaman analíticos, se hace difícil otorgar significado al concepto de razón. Pero, como sucede siempre en cuestiones de filosofía, cuando se recorre un camino teórico en un sentido, nada impide recorrerlo en sentido contrario. ¿Por qué en lugar de enfocar nuestro interés en las diferencias de los sistemas lógicos actuales y en las incompatibilidades de los resultados de la investigación metateórica, no hacemos exactamente lo contrario? ¿Por qué en lugar de buscar las diferencias, como si se tratara de un deber ineludible, no buscamos mejor las coincidencias? Después de todo no es un deber, ni teórico ni moral, tratar de mostrar que no tiene sentido hablar de la razón humana, que no existe ningún sistema de principios de valor suprahistórico. Se trata más bien de una expresión de deseos. En todo este enfoque de las diferencias y las incompatibilidades, se descubren tendencias atávicas, trasluce un amor subconsciente por el "good old logical empiricism". Pero en filosofía el amor, aunque es tema dignísimo de ser tratado, no constituye criterio de verdad. Nada impide, por eso, hacer todo lo contrario de lo que, desde hace tantos años, se viene haciendo:

¹ Klimovsky, Gregorio, *El método hipotético-deductivo y la lógica*. Instituto de Lógica y de Filosofía de las Ciencias, Universidad Nacional de La Plata (Argentina), s.f., p. 14.

en lugar de considerar las diferencias de los sistemas lógicos, considerar sus coincidencias; en lugar de hacer hincapié en los resultados contradictorios e incompatibles de la investigación metateórica, mostrar la unidad y el carácter sistemático de los mismos.

Si se procede de esta manera el panorama cambia por completo. Quedamos asombrados al ver la increíble cantidad de coincidencias, convergencias, compatibilidades, principios comunes y tendencias análogas, de los diversos sistemas de lógica, incluso de los que, en apariencia, se alejan más de la tradición, y también por el carácter sistemático y unitario de los resultados de la investigación metateórica. A diferencia de lo que sucede en astronomía, en este caso, la otra cara de la luna, nos revela un mundo notablemente distinto.

Comencemos por la lógica. El sistema que debe servir de comparación es, naturalmente, la lógica clásica, puesto que fue en este sistema en el que, por vez primera, de manera rigurosa y sistemática, se estudiaron principios racionales necesarios para la constitución de cualquier tipo de conocimiento objetivo. Desde la perspectiva actual, lógica clásica es la *lógica asertórica bivalente* (de diversos órdenes), es decir, la lógica de las proposiciones no modalizadas en la que se incluye el principio del tercio excluido. Lo primero que uno observa es que en esta lógica queda incluida la silogística aristotélica y la teoría de los sistemas de los estoicos, así como la mayor parte de la lógica de Apuleyo, de Boecio y de los filósofos medievales.

Vemos, así, que cuando gracias a la utilización de métodos matemáticos se logra expresar la lógica de manera rigurosa y sistemática, y su contenido resulta muchísimo más amplio que el de la lógica tradicional aristotélico-escolástica, esta última se incluye en el nuevo sistema como uno de sus capítulos. Hay desde luego variaciones de detalle pero, en esencia, lo descubierto por los antiguos se mantiene. Esto permite tener la impresión de que principios lógicos como el de identidad, el de no contradicción, el del tercio excluido, el de la transitividad de la implicación, y muchos otros, revelan una estructura fundamental del conocimiento humano, que no puede constituirse sin someterse a ella. Los principios lógicos se nos aparecen, dentro de esta primera sistematización, como la condición necesaria que debe cumplir todo sistema de proposiciones para que pueda brindarnos conocimiento objetivo.

Comencemos ahora a analizar, en un orden histórico laxo, los sistemas más conocidos que, dentro de la tónica imperante, son considerados como prueba irrefutable de que no puede hablarse de "la razón" como conjunto de principios universales y necesarios. La primera lógica no clásica en aparecer es la intuicionista. Se distingue de la clásica en que rechaza el principio del tercio excluido lo que, formalmente, le impone variaciones axiomáticas y teoremáticas como la inexistencia de la fórmula clásica $\neg(\neg p) \rightarrow p$.

Lo primero que debemos observar es que, fuera de esta diferencia, las

dos lógicas son muy parecidas y que, desde el punto de vista formal, la intuicionista se reduce a un subsistema de la clásica. O sea, en esta última se pueden derivar todos los teoremas derivables en la primera, pero no al revés. El intuicionismo rechaza un principio incluido en la lógica clásica, pero reconoce los restantes, como el de identidad y el de contradicción. Por otra parte, Gödel y Lukasiewicz, han demostrado, definiendo los coligadores (llamados usualmente conectivos lógicos) de la teoría clásica de las proposiciones por medio de coligadores del sistema intuicionista, que toda la teoría clásica de las proposiciones se puede deducir como subsistema de una parte de la lógica intuicionista. Esto a primera vista desconcierta, pero filosóficamente significa que existen relaciones de coincidencia muy profundas entre ambos tipos de lógica y que la posibilidad de la lógica intuicionista no prueba que no puede hablarse de "la razón" como sistema de principios, sino que este sistema es más complicado y profundo de lo que creyeron los filósofos clásicos y que funciona de manera más compleja y sutil.

El mismo Lukasiewicz logró hacer una interpretación trivalente de la lógica intuicionista y desarrolló varios sistemas de lógicas polivalentes. Estos sistemas que últimamente han recibido aplicaciones sorprendentes,² fueron saludados como una nueva prueba de que no puede hablarse de la unidad de la razón ni considerar las leyes lógicas como sus principios más generales. Pero bastan las más elementales consideraciones para darse cuenta de que las lógicas polivalentes no significan el colapso del concepto de "razón" sino que más bien permiten comprender más a fondo su riqueza y su complejidad. Porque todas ellas tienen principios comunes. Así, todas incluyen el principio de identidad, o el de no contradicción, el de la especificación universal, y otros más. Por más valores que puedan tener sus fórmulas, debe hacerse siempre una diferencia entre valores signados o selectos y valores no signados, y no hay ninguna fórmula verdadera que pueda ser la conjunción de una proposición con un valor signado con la misma proposición negada (a la que debe corresponder siempre un valor no signado). Por otra parte, cuando de dos valores (lógica clásica) se pasa a tres, cuatro, ... n valores, el principio del *tertium non datur*, se va generalizando de manera que a tres valores corresponde el principio del *quartum non datur*, ... a $n-i$ valores, corresponde el principio del *enesimum non datur*..., etcétera.

Como en el caso de la lógica intuicionista, hay coincidencia de principios fundamentales y la discrepancia básica es con relación al *tertium*. Pero cuando se introducen más valores que *verdad* y *falsedad*, resulta que el principio del *tertium* tiene que generalizarse. La razón parece imponer,

² Klaus ha logrado aplicarlas al desarrollo de la teoría de los "conjuntos difusos", una teoría que ha adquirido mucha importancia en la moderna ciencia electrónica (este dato me fue proporcionado por Newton da Costa).

así, una estructura de exclusión de valores en relación al número de valores del sistema empleado. En el peor de los casos, si no puede considerarse el *tertium* como principio absoluto, si puede sostenerse la tesis de que es caso particular de un principio *general* de la razón que tiene que aplicarse, sean cuales sean los valores utilizados, y que podría recibir el nombre de *principio de exclusión*. Esta generalización no debe sorprendernos, porque, después de todo, el principio del *tertium* nunca ha gozado del mismo *status* que el principio de identidad, o el de no contradicción o el de la transitividad de la implicación. El propio Aristóteles intenta mostrar sus limitaciones cuando se trata de acontecimientos futuros y aunque los grandes racionalistas como Leibniz lo colocan al lado de los demás, no cabe duda de que dicho principio nunca ha sido tan *evidente* como los restantes.

En cuanto a la lógica probabilística no es sino el límite en el proceso de generalización que significan las lógicas polivalentes. Todo lo dicho sobre las anteriores vale también en este caso: la lógica probabilística (de infinitos valores) incluye una serie de principios comunes con la clásica. Así, ninguna proposición en un sistema de infinitos valores puede tener el valor 1 y el valor 0. Es decir que el principio de no contradicción se cumple tanto en la lógica clásica de dos valores como en el de la probabilística de infinitos valores.

Puede concluirse de la existencia de las lógicas polivalentes que el concepto de *proposición*, tal como lo analizó la lógica clásica, fue demasiado restringido. Los clásicos definieron *proposición* como una expresión que es verdadera o falsa. Pero en realidad se trata de una expresión *susceptible* de ser verdadera o falsa. Posiblemente pueden concebirse proposiciones que no son ni verdaderas ni falsas (dentro de ciertos supuestos muy determinados), mas para que puedan ser proposiciones deben tener la posibilidad de ser verdaderas o falsas. Es esta relación con la verdad y la falsedad lo que impone a los diversos sistemas analizados rasgos comunes y los hace converger hacia un conjunto de principios compartidos por todos ellos.

Por otra parte, el hecho de que puedan elaborarse lógicas que no incluyan el principio del *tertium non datur* muestra que esta exclusión sólo puede hacerse dentro de condiciones muy especiales. Por ejemplo, las proposiciones que no son ni verdaderas ni falsas en la lógica intuicionista deben referirse a conjuntos potencialmente infinitos. Pero en el mundo de lo finito el principio conserva toda su validez. La conserva incluso en el caso de conjuntos infinitos recursivos.

Otros sistemas que surgen después de la lógica intuicionista, pero antes de las polivalentes, y que son utilizados como argumento a favor de la posición relativista y pragmatista imperante, son los de lógica modal. Dejando de lado su relación con la lógica intuicionista (lo que no hace sino mostrar la íntima trabazón formal y principista de los diversos sistemas lógicos) la lógica modal no hace sino reforzar la convicción de que hay una estructura racional que es condición necesaria del conocimiento obje-

tivo. En efecto, su origen se debe al afán de incluir en el formalismo lógico un componente fundamental de los principios lógicos: *la necesidad de su verdad*. Este componente es tan obvio que había sido observado por Aristóteles, quien desarrolla los rudimentos de una lógica de las modalidades.

Desde el punto de vista de la utilización de la lógica para fundamentar la deducción matemática, basta explicitar ciertos componentes estructurales de los principios lógicos. Como es archiconocido, la lógica clásica bivalente en sus niveles más elementales (lógica de primer orden) basta para fundamentar los procesos deductivos que se realizan en el cuerpo de doctrina de la matemática clásica. Basta incluso, para fundamentar estos procesos en los aspectos más modernos de la matemática como la teoría de las categorías. Ahora bien, en estos componentes estructurales no se revela el carácter de necesidad de los principios utilizados. Estos principios son necesarios, desde luego, pues de otra manera la deducción matemática no podría establecerse. Pero la conexión necesaria entre los axiomas y los teoremas queda establecida mediante la aplicación del principio, sin ninguna necesidad de que se exprese. La lógica modal se origina cuando se decide explicitar el carácter de necesidad que constituye toda relación deductiva.

Cuando se intenta hacer esto, se descubren dos cosas importantes. La primera es que los conceptos modales básicos, necesidad, categoricidad, posibilidad, contingencia, imposibilidad, son racionales en el sentido de que existen relaciones evidentes entre ellos que se imponen a los sujetos cognoscentes con el mismo poder suasorio con que se imponen los principios de la lógica clásica; la segunda es que cuando se trata de encontrar relaciones diferentes de las básicas las relaciones pierden su evidencia y permiten diversas alternativas de interpretación. Así, nadie puede dejar de reconocer la claridad intuitiva de las famosas definiciones de Lewis de los conceptos modales básicos. Pero cuando se quieren descubrir relaciones más sutiles entre dichos conceptos, la claridad comienza a perderse. Así cuando se hace la pregunta de si es necesario que los principios lógicos sean necesarios, se puede responder de diferentes maneras y cada respuesta da pábulo a un sistema modal diferente. Pero en medio de la diferencia, se encuentran siempre principios fundamentales comunes. En primer lugar los sistemas modales creados por Lewis y sus continuadores, son bivalentes, de manera que pertenecen al ámbito de la lógica clásica. En segundo lugar no pueden constituirse sin presuponer esta última. En tercer lugar, los diferentes sistemas modales tienen principios comunes. Todo esto muestra que no se trata de sistemas deslavazados que nada tienen que ver con los principios clásicos, sino que hay relaciones interesantes entre ellos que pueden sistematizarse en torno de un conjunto común de principios. Desde luego, hay interpretaciones de los sistemas modales que no son bivalentes, pero todo lo dicho en relación a la lógica clásica y a las lógicas polivalentes vale en este caso. En cuanto a las lógicas deónticas, que desde el punto de vista

formal, son un caso particular de las modales, la claridad de las nociones básicas no es tan nítida como en el caso de las modalidades epistémicas. Pero ello sólo muestra que los conceptos jurídicos de obligación, de permisividad, etc., pertenecen a un ámbito diferente del de la razón en su nivel lógico. Hasta el momento se han descubierto una serie de interesantes posibilidades de análisis, pero los resultados no tienen el mismo poder suasorio que el de los obtenidos en lógica epistémica, que es la que se necesita para fundamentar la objetividad del conocimiento. No olvidemos que el mundo de las normas no es cognoscitivo sino prescriptivo y que esto remite al problema de saber si el ámbito de los principios racionales que son eminentemente cognoscitivos, puede ampliarse al de la normatividad. Veamos por último algunos de los sistemas más heterodoxos de la lógica contemporánea: la lógica combinatoria, la lógica temporal y la lógica de los sistemas inconsistentes.

La lógica combinatoria es heterodoxa únicamente en relación a su desarrollo simbólico. La utilización de *combinadores* le permite alcanzar un enorme grado de abstracción y también analizar ciertos conceptos lógicos muy importantes como los de regla de sustitución y de variable, con mayor profundidad que la clásica. Pero en esencia, ambas lógicas son equivalentes y las dos sirven para fundamentar los procesos deductivos de la matemática clásica.

La lógica temporal es una variante de la modal pues los operadores temporales que utiliza tienen propiedades formales semejantes a las de las modalidades epistémicas. Mediante estas relaciones pueden referirse a verdades que dependen de la duración temporal de los hechos, con lo cual se determinan una serie de relaciones interesantes entre los conceptos de pasado, presente y futuro. Desde un punto de vista estrictamente lógico las lógicas temporales tienen el interés de que desembocan en el problema de la relación entre la estructura ideal de los principios lógicos, de carácter intemporal, y el carácter temporal de los hechos empíricos. El resultado de este contacto no sólo no muestra que hay lógicas que no tienen nada que ver con la clásica, sino al revés: muestra que muchas de las estructuras formales de carácter lógico, como, por ejemplo, las modales, se encuentran en las relaciones temporales entre la verdad de las proposiciones. En lugar de mostrar heterogeneidad, revelan homogeneidad. Por otra parte, en gran medida, se encuentran formas que corresponden a los principios lógicos clásicos. Las divergencias se deben, no a la existencia de leyes lógicas diferentes, sino al concepto temporal de la verdad. Es obvio que si una proposición es verdadera durante un lapso, y después se torna falsa, se puede afirmar $p \wedge \neg p$, pero sólo porque se trata de dos momentos diferentes. Mientras es verdadera p , no puede hacerse esta afirmación. Por último, es indudable que el cambio temporal de la verdad de las proposiciones plantea profundos problemas filosóficos, como el de saber si considerar que la verdad de una proposición puede cambiar con el tiempo no constituye un

abuso de lenguaje y no se trata, más bien, de dos proposiciones diferentes. Cuando, debido a los trabajos de Jaskowsky y, más recientemente, de Newton da Costa, surgen las lógicas de los sistemas inconsistentes, ellas son saludadas con júbilo por quienes niegan la existencia de una razón como facultad fundamentadora de nuestros conocimientos. El principio supremo de la lógica, el que había resistido todos los embates de los nuevos sistemas heterodoxos parecía, por fin, haber sido superado. Pero, a pesar del enorme interés lógico, formal y filosófico que poseen estos sistemas, la superación del principio de contradicción no es sino aparente. Lo que permiten hacer estas lógicas es incluir fórmulas contradictorias entre sus derivaciones sin que esta inclusión trivialice el sistema como sucedía en la lógica clásica. Pero esto no significa que todo teorema pueda tener su contradictorio correspondiente. Para que una lógica de sistema inconsistente pueda funcionar debe haber teoremas *buenos*, de los cuales no puede haber contradictorios, y teoremas *malos*, de los cuales sí puede haberlos. Si todos los teoremas fueran malos, el sistema entraría en colapso. Esto muestra que la razón es mucho más amplia de lo que creyeron los clásicos. Éstos consideraron que bastaba una sola contradicción para anular una teoría; ahora sabemos que no es así. Una teoría puede incluir muchas contradicciones y mantener su valor, siempre y cuando las contradicciones no se produzcan en relación a determinados teoremas que son los que tienen verdadera función cognoscitiva. El principio de no contradicción mantiene toda su vigencia y sale enriquecido de la aventura, pues queda demostrado que lo que importa no son las contradicciones, cualesquiera sean ellas, sino las contradicciones significativas. Son éstas las que anulan el conocimiento brindado por una teoría y por eso deben rechazarse.

Por falta de espacio no podemos abordar con el detalle necesario la aparente desconexión entre los diferentes resultados de la investigación meta-teórica. Bástenos hacer observaciones de carácter general, pero que muestran que estos resultados en nada atentan contra la creencia de que existen principios racionales de valor universal. Las famosas contradicciones de las teorías de los conjuntos tan frecuentemente aludidas, sólo hacen ver que no puede hablarse de un sistema de evidencias perfectas e inmovibles en relación a todos los principios racionales. El exceso de confianza en estas evidencias condujo a las paradojas. Pero la solución de las paradojas mostró, con mayor fuerza que nunca, la existencia de evidencias intelectuales que revelaban no sólo principios lógicos sino incluso principios matemáticos. Así, las paradojas crean un grave problema porque parecen ser un contraejemplo de uno de los principios supremos de la razón humana: el de no contradicción. Si no hubiera sido porque este principio era considerado como un principio de vigencia universal y suprahistórica, las paradojas no habrían tenido ninguna importancia. Todo lo que se hace para eliminarlas se basa en el reconocimiento de este carácter fundamental del principio antifásico. Por otra parte las modificaciones que se hacen a los principios de la teoría

de los conjuntos que parecían evidentes, son puramente parciales. El principio de comprensión de Cantor se restringe a los casos en que existen conjuntos ya constituidos. Y esta restricción permite enunciar el principio de la separación de cuya evidencia nadie parece dudar.

En cuanto a la existencia de dos matemáticas diferentes, la intuicionista y la clásica, sus diferencias remiten más a un problema de ontología matemática que de epistemología. Los principios racionales lógicos apenas si son tocados (ya hemos visto que la lógica intuicionista y la clásica coinciden en la mayoría de sus principios y que desde cierto punto de vista muy definido, están íntimamente trabadas en todas sus partes).

Llegamos, así, a dos resultados que creemos significativos: en primer lugar, la famosa proliferación de sistemas lógicos diferentes no significa de ninguna manera que determinados principios racionales descubiertos por los clásicos hayan perdido vigencia. En todos los sistemas se encuentran principios comunes y esto nos hace pensar que hay una estructura común muy profunda que se revela, de una manera u otra, en todos ellos y que esta estructura no puede llamarse sino racional. En segundo lugar, la evolución de la lógica moderna y los resultados de la investigación metateórica muestran que el concepto de razón tiene una significación mucho más amplia de lo que creyeron los clásicos. Es cierto que la razón es un sistema de principios de valor necesario y universal. Pero es un sistema dinámico. En el nivel lógico, el más universal de todos y el más transparente, se descubre que puede haber evidencias engañosas. Pero se descubre, también, que la única manera de detectar el engaño es mediante la utilización de evidencias de las cuales no puede dudarse (por ejemplo la construcción de sistemas formales que no aceptan el *tertium*, tiene la intención de elaborar un sistema consistente de matemáticas). Conforme la razón va abarcando conjuntos cada vez mayores de conocimientos, va tomando mayor conciencia de sus principios (es decir, quienes piensan racionalmente van dándose cuenta de cuáles y cómo son estos principios). Partiendo de un núcleo originario de principios, va podando el núcleo, va distinguiendo los principios realmente universales de los más restringidos y de los que sólo eran producto de la costumbre, producida por extrapolaciones infundadas. Pero también va descubriendo nuevos principios (por ejemplo, el principio de la constructividad que es hoy día aceptado por todos los lógicos y metateóricos), va generalizando los principios originarios, va avanzando sin término en su esfuerzo por fundamentar nuestros conocimientos científicos. En esta generalización y en esta novación, se descubren una serie de coincidencias, de conexiones entre los antiguos principios y los nuevos, se encuentra una dinámica coherente que se va constituyendo, no al azar, sino de acuerdo con lineamientos íntimamente vinculados entre sí que se orientan según vectores definidos. En una palabra existe un avance, una expansión histórica de la razón. Esta expansión se hace dentro de un marco característico que es el sello de la racionalidad. Comprender a fondo cómo es esta dinámica de la razón, y

cuál es su unidad dentro de una diversidad que se realiza sin término, es la meta más importante de una filosofía del conocimiento que pretenda comprender lo que está sucediendo en el moderno conocimiento científico. No comprender la importancia de esta meta y la posibilidad de acercarse a ella de manera cada vez más rigurosa y sistemática es reducir toda la lógica y, en consecuencia, la matemática y la ciencia empírica (que no puede constituirse sin ellas) a una jerigonza sin sentido.

XXXI. BLACK VS. TARSKI EN EL "PROBLEMA FILOSÓFICO DE LA VERDAD"*

JUAN A. NUÑO

¿CUÁL ES el "problema filosófico de la verdad", si acaso existe? Cuando Tarski emprendió la tarea de definir una proposición verdadera en determinados lenguajes,¹ admitió simultáneamente que el problema en cuestión pertenecía a la teoría del conocimiento, con lo cual se estaba estableciendo, al menos programáticamente, la conexión con la filosofía tradicional. A partir de esa conexión, Black no vacila² en reprocharle a Tarski lo poco o nada que sus resultados ayudaron a "esclarecer el problema filosófico de la verdad".

Conviene determinar el alcance y sentido del reproche de Black, si es que no se quieren confundir dos tesis: de un lado, la posición formalista (característica plenamente de Tarski y, parcialmente, de Carnap), y del otro, la posición "naturalista", bien representada por el propio Black, pero no exclusivamente. La tesis formalista sostiene que sólo tiene sentido hablar de "verdad" ("falsedad") y de "proposición verdadera (falsa)" dentro del contexto bien formado de un lenguaje formalizado, que Tarski definía así:

If in specifying the structure of a language we refer exclusively to the form of the expressions involved, the language is said to be *formalized*. In such a language theorems are the only sentences which can be asserted.³

Pero, por su parte, lo que aquí llamamos tesis "naturalista" se pregunta por la validez del uso del predicado "verdadero" ("falso") en el contexto del lenguaje corriente o "natural" y, con referencia explícita a la labor emprendida por Tarski, duda de la posible adaptación de la definición formal de "verdad" a los lenguajes ordinarios.

Desde el punto de vista lógico de un Tarski, tal aplicación es imposible. Tras de estudiar el lenguaje coloquial, encuentra que en éste: "not only does the definition of truth seem to be impossible, but even the consistent use of this concept in conformity with the laws of logic".⁴

* *Crítica*, núm. 2 (1968), pp. 33-41.

¹ Cf. "Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen" (*Studia Philosophica*, I, 1936). Traducido como: "The concept of truth in formalized languages", en: A. Tarski, *Logic, Semantics, Metamathematics*, Oxford, 1956. Cf. "The semantic conception of truth and the foundations of semantics" (*Philosophy and Phenomenological Research*, 4, 1944).

² Cf. "The semantic definition of truth" (*Analysis*, 8, 4, 1948).

³ *Op. cit.* en 2 *supra*, reproducida en *Readings in Philosophical Analysis* (Feigl-Sellars, comp., Nueva York, 1949), p. 57.

⁴ *Op. cit.*, en I *supra*, p. 153.

La principal razón de semejante falla se debe a la inexistencia en el lenguaje corriente de niveles de lenguaje (por ejemplo, lenguaje-objeto, meta-lenguaje) coherentes y bien definidos, artificio que permite evitar el empleo, *a un mismo nivel*, de las expresiones descriptivas del lenguaje y de los nombres de dichas expresiones. Cuando un lenguaje presenta esta característica y utiliza, además, el término "verdadero" ("falso") con referencia a sus propias "expresiones", pasa a ser lo que Tarski denomina un lenguaje "semánticamente cerrado". Un lenguaje de este tipo tiene el grave inconveniente de permitir la formación de antinomias (del tipo "antinomia del mentiroso") siempre, por supuesto, que aspire a observar en tanto lenguaje coherente las leyes de la lógica, y, en particular, los principios de no-contradicción y de tercero excluido.

Expresado así, pareciera como si la tarea para quienes reclaman la posibilidad de tratamiento lógico del término "verdad" en el lenguaje natural, consistiría entonces en pasar de un lenguaje "semánticamente cerrado" a otro "semánticamente abierto", esto es, a un lenguaje que, en definitiva, impida la formación de antinomias, gracias a la distinción de niveles de lenguaje para la clasificación y uso de sus expresiones.

Tarski no considera, sin embargo, viable el procedimiento. Porque el lenguaje ordinario presenta una carencia tal de estructura formal que ni siquiera tiene sentido hablar en él de "incoherencia lógica":

We do not know precisely which expressions are sentences, and we know even to a smaller degree which sentences are to be taken as assertible. Thus the problem of consistency has no exact meaning with respect to this language. We may at best only risk the guess that a language whose structure has been exactly specified and which resembles our everyday language as closely as possible would be inconsistent.⁵

Habría que empezar por probar la condición de incoherencia posible en el lenguaje ordinario para poder establecer luego la posibilidad del tratamiento lógico de los términos "verdad", "verdadero" y sus complementarios en dicho lenguaje. No deja de haber una cierta contradicción argumental por parte de Tarski en este punto. Por un lado, en efecto, se sirve de lenguaje ordinario para considerar la formación de antinomias como consecuencia de la no distinción de niveles de lenguaje por proceso canónico de formalización; mas, por otro, niega la posibilidad de determinación de la propiedad de coherencia en ese mismo lenguaje. Si no tiene sentido calificar de "incoherente" al lenguaje ordinario, ¿por qué se parte de las antinomias que en él se producen cuando se aplica el término "verdadero" a las expresiones de ese mismo lenguaje?

A pesar de semejante dificultad, no deja de ser cierto que tampoco tiene sentido pedirle a Tarski (como hace Black, por ejemplo) la posible adap-

⁵ *Op. cit.*, p. 60.

tación de las tesis formalistas sobre el término "verdad" al lenguaje corriente. Otra cosa sería intentar resolver el sedicente "problema filosófico de la verdad". Lo cual significa que, si se acepta la separación indicada entre lenguaje "formalizado" y lenguaje "no-formalizado" (o lenguaje "semánticamente cerrado"), y si se adscribe, aun hipotéticamente, al segundo conjunto de lenguajes así distinguidos el "natural" o cotidiano, entonces el tratamiento lógico de los términos "verdad" y "verdadero" no es transferible de la primera a la segunda clase. Expresándolo de otra manera: el metalenguaje utilizado para formar la proposición "X es verdadero" (siempre que, por su parte, "verdadero", en tanto predicado, pertenezca al lenguaje-objeto, y "X", en tanto nombre descriptivo de una proposición, pertenezca al nivel superior) ha de ser "más rico" que el lenguaje-objeto, esto es, ha de contener variables de un tipo lógico superior.

De donde se infiere que el llamado "problema filosófico de la verdad" es distinto del "problema lógico de la verdad", resoluble por su parte en lenguajes formalizados, de conformidad con las tesis de Tarski o las de Carnap⁶ o las de McKinsey,⁷ para citar las más conocidas.

El mismo Black parece estar de acuerdo en separar en terrenos delimitados el tratamiento lógico del filosófico:

The technical interest of Tarski's work (...) is independent of its philosophical significance (...). The question of the adequacy of his work as "philosophical reconstruction" of the preanalytical notion of truth is quite distinct from that of the value of his contributions to the exact study of formal deductive systems.⁸

Pero, al proceder así, se abre un interrogante acerca de las críticas "naturalistas" a Tarski: ¿por qué exigirle a los resultados formalistas aplicabilidad alguna al dominio de los lenguajes naturales? Así como no tendría ningún sentido hablar de la "completitud" o "decidibilidad" del lenguaje castellano, tampoco ha de tenerlo pedir la determinación de un criterio de "veracidad" para las expresiones lingüísticas ordinarias. Esto es, si se acepta la validez de las tesis formalistas en el conjunto de los sistemas deductivos, no debe pedirse el traspaso de dicha validez a lenguajes no-formalizados. "Verdad" es un término cuyo uso queda establecido mediante recursos estrictamente lógicos, a partir de lenguajes formalizados previamente. Pretender seguir empleando los términos "verdad", "verdadero" (y complementarios) en el lenguaje corriente sólo podría hacerse mediante la postulación de una zona de problemas específicos para dichos

⁶ Cf. *Logical Syntax of Language* (Londres, 1937) e *Introduction to Semantics* (Cambridge, Mass. 1942).

⁷ McKinsey, J. C. C., "A new definition of truth" (*Synthese*, 7, 1948-1949).

⁸ *Op. cit.* en 2 *supra*, reproducida en M. Black: *Language and Philosophy. Studies in Method*, Ithaca, 1949, p. 99.

términos, es decir, mediante la aceptación previa de la existencia del llamado "problema filosófico de la verdad".

Ahora bien, la situación de *incomunicación* entre la clase formalizada de los lenguajes deductivos y el conjunto no-formalizado (ni formalizable, según algunos, como Tarski) de los lenguajes naturales es tal que se establece precisamente a partir de las propias tesis "naturalistas", con todas las consecuencias que de ello se derivan: "We must either resign ourselves to the transitory and fluctuating nature of the 'concept' of truth offered or look for some other way to define it".⁹

Ciertamente que aún quedaría una tercera posibilidad, no considerada en este caso por Black: tratar de eliminar el término "verdad" ("verdadero"), bien sea por redundante o por equívoco no reducible, del empleo del lenguaje corriente, si es que se desea evitar en éste las expresiones asignificativas o decididamente antinómicas. Pero, al proceder de esta forma, se estaría aceptando de hecho la principal de las consecuencias de las tesis de Tarski,¹⁰ a saber: afirmar que una proposición es verdadera equivale lógicamente a afirmar dicha proposición.

Este es el punto en el cual los defensores del análisis filosófico de los lenguajes naturales (con la correspondiente pretensión de esclarecerlos lógicamente en tanto instrumentos de conocimiento) se rebelan contra las tesis formalistas y su derivado radicalismo nominalista. Para evitar entonces la solución extrema que parece acompañar a la definición semántico-formal de "verdad", se procede a reclamar una solución específica del "problema filosófico de la verdad".

Ahora bien, ¿en qué consistirá dicha solución? Y, sobre todo, ¿a qué se hace referencia con dicho problema?

Tras la expresión "problema filosófico de la verdad" se oculta una tesis sustancialista que puede llegar hasta hipostasiar el término "verdad". De esta forma, se habla de la "naturaleza" de la verdad y aun de su "esencia natural"¹¹ como se hablaba en la química precuantitativa de la "naturaleza" del azufre o del oro, o como se hablaba en la filosofía griega primitiva acerca de la "naturaleza" de las cosas. Si la verdad es una entidad tan caracterizable de suyo que tiene sentido atribuirle propiedades ("esencia", "naturaleza", "raíz"), se abren entonces las puertas que dan acceso al realismo más exagerado.

Es de creer que exactamente esa sea la posición de Black cuando pide "a satisfactory *general* description of usage"¹² o al exigir "a *direct* solution". Lo *general* y lo *directo* apuntan hacia las *esencias*. Por supuesto, que quien no considere posible lograr un criterio de conocimiento limitado

⁹ Black, M., *loc. cit.*, n. 19, p. 101.

¹⁰ Similar a la tesis de Ayer en su *Language, Truth and Logic*.

¹¹ Black, M., *loc. cit.*, p. 104.

¹² *Ibid.*

a la relación determinada y particular de cada expresión proposicional con su *designatum*, tratará de invocar la existencia de supuestas entidades superiores que ayuden a establecer un conocimiento no sólo general, sino absoluto:

The philosophical disputants are concerned about what *in general* entitles us to say "It is snowing" or "London is a city" *and so on*. In other words, they are searching for a general property of the designata of true object-sentences. To this inquiry, the semantic definition of truth makes no contribution.¹³

Todo el pasaje citado destila platonismo. En efecto: ¿qué diferencia hay entre pedir "un cierto *eidos*" para alcanzar la definición general de *areté* y buscar esa "propiedad general de los *designata*"? La definición semántica establece primero una relación entre cierto tipo de expresiones proposicionales ("de objeto" o factuales) y el hecho o estado de los hechos al que dicha expresión se refiere, para exigir en segundo lugar, que dicha relación lo sea de equivalencia en el caso de que las expresiones estudiadas hayan de ser clasificadas en el conjunto de las verdaderas. Es cierto que la definición semántica así entendida no proporciona, en tal caso, sino un criterio indicativo y limitado al tipo de expresiones proposicionales factuales. Lo contrario sería suponer que existe una disposición general de índole pragmática que "nos capacita" para proferir expresiones tales como "está nevando" o "Londres es una ciudad" o *cualquier otra* y determinar *de antemano* la corrección de la expresión respecto al *designatum*. Ahora bien, semejante desplazamiento hacia el nivel pragmático conlleva siempre el peligro de un subjetivismo interpretativo. Con lo cual, la mezcla se torna muy peligrosa: por un lado, se aspira a una "propiedad general" que traslada el problema *in toto* al orden de las entidades abstractas (realismo platónico), mientras que, por otro, se pide una "disposición general" del usuario de las expresiones que replantea el problema del criterio veritativo al nivel del *cogito* cartesiano.

Es de temer que, en definitiva, con la expresión "problema filosófico de la verdad" se esté aludiendo, mediante el conocido recurso de la descripción definida, al catálogo histórico de los diversos intentos por lograr una caracterización *general y comprehensiva* de todas las expresiones que aspiren a establecer una determinada relación cognoscitiva. Mas, en tal caso, el "problema filosófico de la verdad" se reduciría a la descripción detallada y explícita de cada uno de esos intentos históricos, no siendo totalmente imposible que, por su parte, dichas descripciones den lugar a un auténtico problema general, pero esta vez se trataría del problema relativo al supuesto "problema filosófico de la verdad". Dicho de otro modo: si sucediera que, a través de esa revisión crítica de la historia del llamado "problema de la verdad", se llegase a la conclusión de que se trata de la reiterada postu-

¹³ Black, *loc. cit.*, p. 105.

lación de un problema no resoluble por carente de sentido (seudoproblema), sólo sería entonces legítimo mencionar el "problema filosófico de la verdad" para aludir a la carencia de sentido del planteamiento, por una parte, y al hecho mismo de su formulación, por otra.

Es impropio, además, hablar de "definición semántica de verdad" para caracterizar el esquema de Tarski que dice: " X es verdad si y sólo si p " (" X " = _{def} símbolo para el nombre-descriptivo de *una* proposición; " p " = _{def} símbolo para designación de *cualquier* proposición). Es, en efecto, doblemente impropio: 1) porque, de suyo, esa fórmula no es una definición¹⁴ y 2) porque su autor nunca la consideró como tal. Los resultados a que llegó Tarski al estudiar el uso de los términos "verdad" y "verdadero" en el lenguaje llamado coloquial son enteramente negativos, como se ha resumido *supra*. Precisamente el esquema " X es una proposición verdadera si y sólo si p " es utilizado para poner de manifiesto la imposibilidad de formalizar la semántica del lenguaje natural. A partir del mencionado esquema, se pueden formar paradojas, las cuales sirven para revelar la incoherencia lógica del lenguaje corriente, a consecuencia de introducir en él el empleo de los términos en cuestión. Mal podría entonces alcanzar Tarski una "definición" semántica de verdad con una fórmula que lo que hace es dar origen a dificultades lógicas. Por ello, o vuelve a plantearse el problema a otro nivel (a saber: el propio de los lenguajes formalizados, tales como cálculo de clases o lenguaje finito de primer orden) o queda abierto en el nivel correspondiente al lenguaje ordinario en tanto tal problema, pero entonces con las consecuencias antes señaladas.

¹⁴ Como demuestra Black (*loc. cit.*, pp. 92-98) sin demasiado esfuerzo, pues ya lo hizo el propio Tarski.

XXXII. LA DIFICULTAD DE ELEGIR*

AUGUSTO SALAZAR BONDY

1. *El problema*

HAY UN problema de la elección que es cardinal en cuanto tiene que ver con la validez de nuestra conducta. Puede ser presentado en términos concretos mediante la oposición de las dos siguientes afirmaciones, que no es raro encontrar expresadas en el contexto de la praxis común: "Toda elección es, en el fondo, arbitraria" y "Todas las elecciones no son equivalentes". El problema de elegir que queremos estudiar aquí nace justamente de la aceptación simultánea de ambos enunciados.

2. *El concepto de elección*

Conviene comenzar considerando las características y los tipos comunes de elección. Definido en los términos más latos, *el elegir es una operación humana voluntaria por la cual, de un conjunto de posibilidades objetivas, se realiza conscientemente una, descartándose las demás*.¹ Tres elementos fundamentales entran aquí en consideración:

- i) una conducta consciente y voluntaria;
- ii) una pluralidad de posibilidades de acción;
- iii) la realización de una de esas posibilidades frente a las demás.

Dentro del marco de esta definición puede comprenderse como casos de elección una gran variedad de conductas humanas, por ejemplo, al comprar un vestido entre varios ofrecidos en venta, el tomar el más grande de los vasos de vino, el invitar a bailar a alguien, el encargarse el segundo libro de una lista editorial, el retirarse de una reunión en lugar de permanecer en ella, el votar por un candidato en un acto de sufragio, el escoger la rosa más roja de un ramo, etcétera.

Si examinamos más de cerca la caracterización antes dada y los ejemplos que la ilustran, observaremos un rasgo que diferencia los varios casos posibles de la conducta descrita. Hay, podríamos decir, un tipo de elección propia, o elección en sentido fuerte. El rasgo diferencial pertinente se verá

* En *Para una filosofía del valor*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1971, páginas 152-165.

¹ Cf. "La experiencia del valor", en *Para una filosofía del valor*.

bien comparando el ejemplo de escoger la rosa más roja de un ramo y el de votar por un candidato en un sufragio. En el primer caso, la conducta consiste esencialmente en discernir y separar, de un conjunto de objetos (las rosas), aquel que tiene una determinada característica (la mayor rojez). En cambio, cuando alguien vota por un candidato, a estos elementos de conducta se agrega otro, a saber, una preferencia valorativa. No cabe duda de que este elemento puede en principio faltar completamente en el primer caso. Nada impide, en efecto, escoger una rosa *como la más roja* entre varias sin que en ello intervenga algún momento de *actitud estimativa*. Esencialmente la misma conducta podría realizarse estando el sujeto unas veces en favor y otras en contra del objeto, gustándole o disgustándole las rosas o el color rojo, siendo obligado a escoger u obrando libremente. Suponiendo que no padece alguna anomalía visual o mental, podría elegir siempre correctamente la flor más roja. En cambio, no cabe imaginar un acto propio de sufragio, es decir, la emisión deliberada y consciente de un voto por un candidato, que permanezca inalterada en su esencia sea que el elector esté en favor o en contra del candidato, le guste o le disguste su programa o su personalidad, sea forzado o libre en su obrar. Votar resulta un acto *auténtico* o *falso* según que el sujeto esté o no efectivamente en favor de un candidato, mientras que escoger la rosa más roja se sitúa fuera de esta oposición de autenticidad o inautenticidad.²

Como resultado de lo anterior podría decirse que hay una elección en sentido fuerte, o elección propia, cuando el sujeto está en favor de un objeto y compromete su voluntad en la realización de él como instancia preferida a otras. Se trata de una opción en que hay atracción del sujeto respecto al objeto. Por el contrario, en la elección impropia, o elección en sentido débil, el sujeto actúa como mera conciencia neutral, ateniéndose a las propiedades o elementos descriptivos de las cosas consideradas. Este acto no supone una disposición favorable ni una atracción preferencial respecto al sujeto, sino simplemente un proceso de discriminación y separación o sea una selección sin estimación.

3. Valoración, preferencia y elección

Con ello se echa de ver que la diferencia importante aquí es en verdad la diferencia entre vivencias valorativas y vivencias no valorativas. La elección débil no tiene en su base una conducta valorativa. Se reduce a un acto registrador de propiedades y diversidades. En cambio la elección propia (que, por lo demás, es lo que ordinariamente se entiende por elección

² Por cierto que cuando un sujeto miente al manifestar qué rosa escoge se puede hablar también de inautenticidad. Pero como un comportamiento semejante es igualmente posible en la elección propia, la diferencia se mantiene.

en el lenguaje de la praxis social e individual)³ ofrece un momento esencial de apreciación y de decisión entre instancias consideradas valiosas.

El elemento nuevo que aquí se introduce tiene su punto central en el preferir. La preferencia y los enunciados que la expresan (como, por ejemplo, "Esta mesa es mejor que aquella") coordinan una comparación de las características de dos o más objetos con un juicio de valor comparativo. Este es un juicio relacional, normalmente formulado mediante la palabra "mejor", que comporta al mismo tiempo un contraste y una determinación de grado. "Mejor" quiere decir *más bueno que*. Pero esta relación estimativa, para ser afirmada, requiere la aceptación de la existencia de grados de valor y, en los objetos comparados concretamente, de la determinación de un grado mayor enfrentando a otro menor. Un "más o menos bueno" subyace así en el "más bueno que", o sea, en el "mejor" del juicio de preferencia.⁴

El elegir se basa entonces en una preferencia que puede definirse como *un acto o vivencia de apreciación comparativa de grados de valor*, la cual se expresa en enunciados relacionales que incluyen la palabra "mejor" u otras por el estilo. Además de los tres elementos que hemos distinguido hasta aquí en la elección hay, pues, un cuarto elemento, también fundamental, que es un juicio comparativo de valor.

4. Elección y conducta constativa

A juzgar por lo dicho podría pensarse que la distinción establecida opone, de una parte, ciertas vivencias que se definen por la decisión favorable a determinadas situaciones objetivas, sobre la base de una evaluación, que por eso vamos a llamar valorativas, y de otra, ciertas vivencias cuyo rasgo esencial es atender a los momentos ónticos de las cosas, examinarlos, registrarlos y describirlos, conductas que, parafraseando a Lalande y Austin, vamos a llamar *constativas*. La elección sería, pues, una conducta valorativa caracterizada por la acción de realizar una posibilidad entre varias, sobre la base de un juicio de valor. En cambio, acciones como la de selección, que consisten en separar un objeto entre varios, sobre la base de la mera verificación de sus propiedades ónticas, serían formas típicas de la conducta constativa.

No puede pasarse por alto, sin embargo, el hecho muy importante de que, en la gran mayoría de los casos, la elección toma pie explícitamente

³ En adelante usaremos la palabra "elección" sólo para referirnos a este tipo de conducta, es decir, la que hemos llamado hasta aquí elección propia.

⁴ Podemos encontrar un comportamiento paralelo en juicios comparativos de cualidad, como los que hablan, por ejemplo, de un objeto más rojo que otro. El "más rojo que" supone también la existencia de grados de rojez y una diferencia en este punto, o sea, el "más o menos rojo", sin el cual no sería posible.

en la comprobación de las propiedades ónticas de los objetos. Del modo como en la atribución de valor a un objeto, dentro de la experiencia estimativa corriente, se aplican pautas de valoración que son por lo general productos de un consenso social tácito, así también en la elección en tanto se apoya en una preferencia se recurre de ordinario a tales patrones. A través de estos patrones se comunican modelos de objetos que incluyen todas las características que se exigen en la cosa juzgada, de acuerdo con su género. Por tanto, decir de algo que es bueno significa, en el lenguaje cotidiano, reconocer que posee *a, b, c, o d* propiedades descriptivamente enumerables, justamente aquellas que conforman el modelo del objeto comunicado por el patrón de valoración. Y decir de algo que es *mejor* que otra cosa y optar por ello es una operación que supone el reconocimiento expreso de la existencia de determinadas propiedades en un objeto y su ausencia o defecto en otros.

5. Diferencia esencial de ambas conductas

Según lo anterior, cuando se aplica el calificativo de *bueno* a un objeto, se suponen dos cosas: 1) que se ha reconocido en él un determinado número y tipo de características; 2) que se sabe que esas características corresponden al objeto calificable de bueno en su género. Esto mismo está incluido en la aplicación del calificativo de *mejor* que funda la elección, con el elemento agregado; 3) del preferir uno entre dos o más objetos.

Es obvio que haya una considerable coincidencia entre las conductas constativas y valorativas, pues en ambas es fundamental la presencia del momento 1). Por lo que respecta al 2), podría pensarse que corresponde al mismo esquema lógico y que las diferencias son más bien adjetivas o explicables basadas en esos elementos de coincidencia. Pero esto sería un error. Las diferencias son irreducibles y un análisis suficientemente detenido de las semejanzas mismas puede hacer ver nuevos y más decisivos aspectos diferenciales.

No es difícil advertir, por de pronto, que en caso de la predicación de *bueno* el parentesco establecido, por grande que sea, no permite identificar *el juzgar que un objeto tiene determinadas propiedades y el juzgar que es bueno*. Éste se refuerza comprobando que juzgar que el objeto es bueno supone darse cuenta de que tiene determinadas propiedades, pero no a la inversa. O sea que de ordinario para afirmar que algo es bueno se necesita saber cuáles son sus propiedades y, además, qué propiedades lo hacen bueno; pero para decir qué propiedades constituyen un objeto, para juzgar cómo es él, no hace falta alguna referencia a su valor. Lo mismo puede observarse con respecto al uso de "mejor" y, por lo tanto, a la elección. Así, pues, justamente allí donde se dan las semejanzas se hace patente la diferencia ya que en el caso de la atribución de valor y de la elección la

verificación no termina sino que inicia la conducta. Lo diferencial de la conducta valorativa está en los momentos 2) y 3), que no tienen paralelo de tipo descriptivo, *lo cual no es de extrañar*, pues como enunciados y vivencias 2) y 3) pertenecen a un orden muy diferente.

6. *La correspondencia fáctico-axiológica*

Los enunciados del tipo de "Las propiedades *a, b, c*, etc., son las que corresponden al objeto bueno (en su género)", que vamos a llamar enunciados de correspondencia fáctico-axiológica, pueden interpretarse: *I*) como regla de aplicación de un patrón valorativo ya establecido, y *II*) como expresión del establecimiento mismo del patrón. En ambos casos están fuera del círculo de la conciencia constativa. Lo mismo puede decirse de las vivencias pertinentes, cuyo rasgo fundamental es el reconocimiento de que determinadas propiedades convienen a un objeto bueno (de un cierto género). Ahora bien, esto se puede entender como la presencia de un acto bien sea: *a*) de aplicación de un patrón establecido, o: *b*) de establecimiento de tal patrón.

En el caso de la elección, el momento 3) conlleva una diferencia en los enunciados y las vivencias, pero con respecto a *I*) el contraste es el mismo o semejante al de las atribuciones de valor. En los casos más diferenciados se trata, bien sea, *i*) de un enunciado que consiste en la aplicación de un patrón ya establecido, por el cual, con respecto a objetos del tipo *X* y *Y*, todos los casos de objetos que posean las propiedades de *X* deben preferirse a los que poseen las de *Y*, o bien, *ii*) de un enunciado que establece originariamente una superioridad y prescribe una regla de preferencia (como la antes mencionada). En correspondencia de cada uno de estos enunciados, habrá vivencias de elección apoyadas en la aplicación o derivación de una norma de preferencia, y vivencias de reconocimiento de una superioridad y de estipulación de una posible regla de preferencia. También aquí, pues, enunciados y vivencias son irreducibles a los modos simplemente constativos, porque en ellos lo esencial es la vinculación de los elementos fácticos (u ónticos) con las calificaciones valorativas.

7. *Los dos niveles de la conducta valorativa*

Con el análisis precedente se ha podido advertir que cuando hablamos de una vivencia de elección —que comporta un momento de determinación o comprobación de propiedades, pero no se confunde con éste— estamos tratando de dos casos o niveles posibles de conducta. Dicho de otro modo, lo que *prima facie* se ofrece como una conducta única, un análisis más minucioso lo diversifica y matiza. Veamos cuáles son estos dos géneros o niveles:

i) Hay vivencias y enunciados valorativos que consisten en la aceptación y aplicación de un patrón estimativo previamente establecido. En este caso, valorar y elegir consisten en reconocer que los objetos tienen determinadas propiedades y que estas propiedades se adaptan a un *patrón de bondad* ya formulado. ii) De otra parte, hay vivencias y enunciados que consisten en una atribución originaria que es extensiva con el establecimiento del patrón de valoración. Aquí hay también conciencia de las propiedades del objeto, pero no como elementos que han de ser juzgados en relación con un modelo, sino como término intencional de un juicio que las sanciona como constituyentes apropiados del *objeto bueno* (*en su género*), el objeto que, justamente desde entonces, puede calificarse de tal. Esta conducta, como se advierte, es previa o condicionante con respecto a la mencionada en primer lugar. De modo sintético puede afirmarse que i) va del patrón a los objetos, mientras que ii) va de los objetos al patrón; o que i) aplica el patrón, mientras ii) lo establece.

La diferencia así delineada es la que en otra perspectiva hemos formulado oponiendo una *valoración originaria* o *protovaloración* a una *valoración segunda* o *derivada*.⁵ Se trata, en efecto, de dos formas claramente contrapuestas de conducta valorativa o de dos niveles de la conciencia del valor que permiten dar cuenta de actos tan diversos como la transmisión de valores, la transferencia de apreciaciones, las valoraciones colectivas, consuetudinarias o normales, de una parte, y, de otra, la creación artística, la reforma moral, las transformaciones en la estimativa, etcétera.

La valoración derivada o segunda opera siempre con una norma prefijada, es decir, con una pauta estimativa y se da como un acto ordinariamente compartido y, en cuando codificado, fácilmente comunicable. Depende obviamente de un acto anterior, de donde proviene la mencionada pauta y que, por tanto, no puede ser del mismo tipo. Esta es justamente la vivencia originaria de valoración que no opera con patrón alguno ni puede hacerlo. Su carácter primitivo reside precisamente en el hecho de que no recibe ni aplica modelos establecidos. Por consiguiente, la valoración se da en tal caso como una vivencia de creación de normas y de libre determinación de *lo valioso* y *lo superior* (o lo inferior).

La diferencia señalada tiene su repercusión en el elegir, por lo cual puede hablarse de un *elegir derivado* que aplica normas prefijadas, y de un *elegir originario* que no operará con patrones de comparación y opción sino que, por el contrario, los formulará por primera vez. En todo caso, hay una conexión directa entre la atribución originaria de valor y la elección, de tal manera que, a partir de estimaciones primarias de objetos aislados,

⁵ Una primera formulación de esta diferencia puede encontrarse en "Valoración y educación", en *Para una filosofía del valor*. En torno de la educación, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Educación, 1965, esp. pp. 88-90. Cf. nota 1.

puede llegarse, sin mediación de algún precedente de comportamiento electivo codificado, a una opción entre instancias valiosas.

Por consiguiente, decir "X es bueno" y "X es mejor que Y" y elegir sobre esta base significa una cosa en el nivel de la valoración originaria y otra en el de la derivada. A la luz de esta doble realidad debe ser abordado el problema de la elección tal como quedó definido al comienzo de estas páginas.

8. *Los dos niveles del problema de la elección*

Una manera de encarar la cuestión planteada sería, como se ve fácilmente, el referir cada uno de los dos enunciados que trascribimos al comenzar a uno de los niveles de valoración distinguidos. De acuerdo con este planteo, la afirmación según la cual toda elección es arbitraria quedaría referida al elegir tal como se da en el nivel de la conciencia originaria, mientras que la segunda aseveración, la que sostiene que no todas las elecciones equivalen, correspondería a las opciones que se producen en el nivel derivado. Porque normalmente se opera allí con un patrón que determina la justeza de las estimaciones, no puede precisamente considerarse aceptable cualquier elección.

Esta solución no nos parece satisfactoria, sin embargo, porque a la postre escamotea la contradicción al situar los términos contrapuestos en niveles de comportamiento diferentes. En la praxis ordinaria, cuando la contradicción se presenta explícitamente, tiene en cambio el carácter de un enfrentamiento no resuelto de la arbitrariedad de la opción, por un lado, y de la no equivalencia de las elecciones, por el otro, enfrentamiento que concierne a la misma clase de conductas.

Es necesario aceptar, pues, el enfrentamiento y buscar una explicación que abra una vía de solución al problema de la praxis que dicho enfrentamiento implica. Para ello creemos indispensable examinar más de cerca el comportamiento de los enunciados valorativos a fin de precisar el sentido en que deben ser entendidos. Con esto hincamos el pie en el fondo problemático de toda la axiología y sería vano pretender abarcarlo en unas pocas páginas. Pero exigidos por la naturaleza de la cuestión planteada, podemos trabajar con una hipótesis explicativa capaz de servir como hilo conductor de la comprensión del valor y la elección, y susceptible a la vez de ser verificada justamente en su aplicación a nuestro problema.

9. *La definición de "bueno" y "mejor"*

Proponemos definir las palabras valorativas generales, del tipo de "bueno", "valioso" (así como sus contrarios "malo", "no valioso" o "disvalioso"), etc., y los enunciados de atribución de valor, como "X es bueno" (o "X es

malo'), en términos de la exigencia de adoptar una actitud favorable. Frases estimativas corrientes como "Juan es bueno", "El automóvil del Presidente es valioso" (y en el caso contrario, "La violencia es mala"), deberán poder ser traducidas en dichos términos si nuestra hipótesis es aceptable. Así, por ejemplo, serán traducciones correctas las siguientes: "Debe tenerse con respecto a Juan una actitud favorable" o "Hay que ser pro Juan". "Lo debido es comportarse favorablemente al automóvil del Presidente" y "Hay que rechazar la violencia".

Mediante las palabras "debe", "debido", "hay que", y otras del mismo género, se formula explícitamente un elemento de exigencia dirigida al sujeto, que es fundamental en la conciencia del valor. Además, en la hipótesis presentada, semejante exigencia se ofrece como un momento universal e incondicionado, distinto de las urgencias e instancias de orden fáctico, lo cual se halla en armonía con la oposición entre hechos y valores tantas veces corroborada en axiología. No se trata por lo tanto de demanda personal alguna ni de una mera forzosa psicológica, aunque la exigencia se refiera a instancias psicológicas como las actitudes del sujeto que valora. De estas actitudes —entendiendo el término en el sentido más amplio de vivencias afectivas, activas y representativas— se dice, al usar la palabra "bueno", que han de ser positivas o favorables con respecto al objeto o, en el caso contrario, al usar "malo", desfavorables o contra el objeto. Por cierto que los caracteres particulares y concretos de estas conductas varían en cada caso de acuerdo con múltiples factores naturales, individuales y sociales (como son los cambios en el sujeto y las circunstancias o diferentes propiedades de las cosas, etc.), variación que, además, no es ajena a las varias formas que adopta la experiencia valorativa misma y que normalmente se traducen en expresiones como "experiencia moral", "experiencia estética", etc. Lo fundamental, sin embargo, como lo hemos tratado de poner de relieve en los ejemplos de enunciados que incluyen sólo términos valorativos generales, es la polaridad de la actitud, su versión positiva o negativa, pro o contra el objeto, y la exigencia universal e incondicionada que a ella se refiere.

En resumen, las predicaciones valorativas se traducen en afirmaciones de exigencia con respecto a actitudes de aceptación o rechazo del objeto. Lo cual quiere decir que entendemos la vivencia de valor y el lenguaje valorativo no como pertenecientes al orden de lo constativo, sino a un orden distinto que ahora podemos caracterizar más precisamente como un orden de imperatividades o normatividades no fácticas que demandan la realización de ciertos tipos de conducta humana. Lo cual quiere decir que en axiología no compartimos los puntos de vista de las corrientes llamadas objetivista y subjetivista, aunque tampoco aceptamos las conclusiones del emotivismo y sus variantes teóricas, en cuanto niegan la existencia de un contenido significativo propio de los términos de valor y la intervención de la racionalidad en la praxis estimativa. Nos inclinamos más hacia una

interpretación cercana a la vez a la crítica del naturalismo por Moore y al prescriptivismo de R. Hare.⁶ Además, como se ha visto, subrayamos el momento normativo del lenguaje del valor dando todo su peso a la trascendencia de la exigencia con respecto a lo empírico.

Trasladando lo dicho al análisis de los enunciados vinculados con la elección, recordemos que al optar el sujeto se apoya sobre un juicio de preferencia, del tipo de, por ejemplo, "Esta máquina es mejor que aquella", en el cual el núcleo significativo es expresado por la palabra "mejor". Se trata ahora de ver qué sentido tiene este término. Si nuestra hipótesis es consistente, el significado comunicará aquí igualmente una exigencia referente a una actitud. Proponemos la traducción siguiente de la mencionada frase: "Debe tenerse una actitud favorable a esta máquina antes que (o más bien que) a aquella" en la cual está implícita, de acuerdo con nuestro análisis anterior, la significación de grado que se expresará así: "Debe tenerse una actitud favorable más intensa o fuerte con respecto a esta máquina, y menos intensa o fuerte con respecto a aquella". En suma, de acuerdo con el sentido de "mejor" que funda la elección, al optar reconocemos una exigencia, a saber, la exigencia de ser favorable a un objeto antes que a otro. El curso que damos a esta exigencia es normalmente una realización, es decir, un momento de modificación de la realidad, aunque no se descarta la idea de elecciones potenciales.

10. *El verdadero problema de la elección*

Uniendo la determinación del sentido de las palabras valorativas que acabamos de bosquejar con la distinción anterior de valoración originaria y valoración derivada, ganamos una nueva perspectiva sobre la cuestión planteada. La distinción de las valoraciones se traduce ahora en la existencia:

i) De una preferencia y la elección concomitante, que consisten en reconocer que un objeto debe ser favorecido antes que otro, de acuerdo con un patrón valorativo establecido —que tiene en cuenta las propiedades constitutivas del objeto—. Esto excluye la arbitrariedad, en un sentido, pero, en otro, remite todo el fundamento de la valoración más allá del círculo de lo inmediatamente aprehendido, trasladándolo a un plano distinto, el originario, en que se establecen los patrones de bondad. Con lo cual se pone en crisis la diferencia de las elecciones en lo que respecta a su fundamento último, que habrá de buscarse en nivel distinto.

ii) De un preferir y la elección concomitante que consisten en el reconocimiento que un objeto debe ser favorecido antes que otro, sin patrón de

⁶ Son conocidas las obras de Moore que interesan a la axiología, especialmente *Principia Ethica* y el ensayo *The Conception of Intrinsic Value*. De Hare, cf. *The Language of Morals y Reason and Freedom*.

enjuiciamiento alguno. Debemos observar que aquí se sanciona claramente un elemento inevitable de arbitrariedad por ausencia de criterios objetivos de juicio. Hay sin embargo otro elemento que no puede ser olvidado: el *debe*, la *exigencia*, cuyo carácter no fáctico y por tanto universal e incondicionado parece excluir la arbitrariedad. Si valorar y preferir es reconocer este momento de *debe*, la elección que se funda en ellos no puede ser un acto gratuito. Quizá haya entonces alguna manera de fundar fuera de toda duda esta imperatividad no empírica opuesta a la arbitrariedad. Los intentos fallidos de los filósofos intuicionistas y deontólogos (como Brentano, Scheler, Moore o Ross) muestran, infelizmente, que no es posible encontrar un acceso directo a la exigencia estimativa. De otro lado, tampoco puede pensarse en una prueba *inferencial* que nos pondría en riesgo de incurrir tanto en la falacia naturalista de que ha hablado Moore, como en una falacia común de *petitio principii*. Como no podemos aprehender intuitivamente la exigencia y como no es posible deducirla de los hechos, no hay vía cognoscitiva que permita establecer la efectividad del *debe* postulado por la conciencia valorativa, ni manera canónica de distinguir este *debe* de los meros requerimientos psicológicos.

La situación en que nos hallamos comporta, pues, la imposibilidad de desterrar la arbitrariedad de la elección y a la vez de anular el elemento imperativo del valor que excluye la equivalencia de las elecciones. Esta vigencia de los dos términos opuestos es justamente la contradicción de que partimos y la esencia de la dificultad de elegir. Porque ella se mantiene, la validez de nuestra conducta está en suspenso, sometida a la tensión contraria del acto gratuito y la opción válida. Y mientras se mantenga, toda estimativa será en última instancia provisional, como lo fue explícitamente para Descartes la moral previa a la fundamentación de los principios de validez universal.

11. *Al modo kantiano*

La busca de un camino de solución a esta aporía cardinal de la praxis puede beneficiarse del recuerdo de la perspectiva teórica en la que se situó Kant al abordar el problema de los juicios sintéticos *a priori*. Se le imponía, de un lado, la cancelación de toda posibilidad de hallar en la experiencia fáctica los momentos de validez universal y necesaria indispensables para construir el sistema de la ciencia y el de la acción moral, lo cual había sido suficientemente establecido por la crítica de Hume. De otro lado estaba el fracaso del intento racionalista inaugurado por Descartes, con su objetivo máximo de fundar sobre bases intuitivas *sui generis* los principios universales del conocimiento, de la conducta y del ser. Finalmente había un elemento positivo, la conciencia de la validez del conocimiento y de la praxis, una forma de experiencia radical de vigencias que, para Kant,

se expresaban sobre todo en la fábrica de la ciencia físico-matemática y en el orden de una moralidad universal.

Como es sabido, la vía kantiana de solución tomó una dirección teórica inédita: la validez buscada no es un contenido de los objetos o actos, aprehensible en éstos, pero tampoco puede ser descartada como inexistente ni sustituida por meras constancias fácticas, de orden introspectivo o perceptual. Es más bien un elemento presupuesto por los objetos, por el conocimiento y por la conducta humana, una condición de posibilidad a la vez de la formulación de objetos en términos cognoscitivos y de su efectividad mundana.

Ante la imposibilidad de eliminar alguno de los dos polos enfrentados en el problema de la elección, cabría intentar, *mutatis mutandis*, una solución según el esquema kantiano, capaz de hacer filosóficamente aceptable una interpretación de lo valioso como condición de posibilidad de la acción humana. Habría de reconocerse entonces un nuevo tipo de trascendental —como aquél al que apuntan varias observaciones de Wittgenstein—, una instancia ajena a lo fáctico, cuya función es hacer inteligible la praxis, siendo ella misma no inteligible, y adecuada para fundar la acción humana, pero extraña como tal a toda fundamentación.

Para ser teóricamente viable una tesis así requiere, de un lado, eliminar todo posible lastre de construcción especulativa que lleve a pensar en entidades metafísicas con el carácter de sujetos de posibles predicaciones constativas y, de otro lado, una deducción trascendental adecuada que tome en cuenta el complejo entero de la existencia histórica, personal y social.

XXXIII. LAS "INVESTIGACIONES" DE WITTGENSTEIN Y LA POSIBILIDAD DE LA FILOSOFÍA*

ROBERTO TORRETTI

1

El *Tractatus* de Wittgenstein, aparecido en 1921, intenta llevar a sus últimas y más radicales consecuencias una concepción del conocimiento y su objetividad que, más o menos explícitamente, ha acompañado a nuestra tradición intelectual desde el apogeo de la filosofía clásica griega. Para esta concepción, el conocimiento se deja expresar en proposiciones. Las proposiciones que enuncian conocimientos son las proposiciones verdaderas. A menos que las proposiciones sean triviales, y no efectivamente instructivas, su verdad no se puede reconocer por la sola inspección directa de lo que dicen; normalmente habrá que contrastarlo con aquello a que se refieren; sólo si concuerda con esto quedará establecida la verdad de la proposición. Antes que Wittgenstein, otros pensadores estudiaron las condiciones que deben cumplirse para que sea posible enunciar proposiciones verdaderas y constituir así un conocimiento objetivo. El más notable de ellos, Kant, buscaba determinar mediante este método de argumentación "trascendental" el modo general de ser de los objetos conocibles, y fundar así una ontología de los fenómenos. Wittgenstein radicaliza el procedimiento kantiano:¹ para poder contrastar la proposición con aquello de que habla es menester que ella tenga un sentido determinado, esto es, que pueda saberse precisamente lo que dice, independientemente de que sea verdadero o no. Según Wittgenstein, para que el sentido pueda ser determinado, se requiere que toda proposición se deje analizar en último término en proposiciones elementales, de cuya verdad o falsedad dependa la verdad de la proposición compuesta; y que las proposiciones elementales, a su vez, sean analizables en elementos simples (*T.*, 3.23); la mutua relación entre los elementos simples de la proposición elemental representa una situación objetiva descrita por ésta. Como es obvio, no sólo las situaciones efectivamente existentes pueden ser representadas por proposiciones. Esta posibilidad de describir lo que no existe —sin lo cual, el sentido de las proposiciones no podría ser independiente de su verdad— se entiende, según Wittgenstein, como sigue: los elementos simples de la proposición

* *Diálogos*, 5 (1968), pp. 35-59.

¹ Hasta donde yo sé, el primero que destacó el carácter trascendental de la argumentación del *Tractatus* fue Eric Stenius, en su magnífico libro *Wittgenstein's "Tractatus". A Critical Exposition of the Main Lines of Thought*. Oxford, 1960, pp. 218 y ss.

mientan elementos inanalizables de la situación —son nombres de *objetos*—; la disposición de los nombres en la proposición elemental corresponde a la configuración de los objetos en una situación posible; si esa situación existe, la proposición es verdadera; si no existe es falsa; la condición para que una proposición pueda representar una situación independientemente de que ésta u otras situaciones existan o no (es decir, la condición para que la proposición tenga un sentido determinado independiente de su verdad o de la verdad de otras proposiciones) consiste según Wittgenstein en que existan objetos simples que son la sustancia de todos los mundos posibles (*T.*, 2.02, 2.021, 2.0211); estos objetos deben contener en sí la posibilidad de todas las situaciones en que pueden estar insertos (*T.*, 2.0121, 2.0123; cf. 2.0124), las cuales corresponden a todas las maneras como pueden disponerse los nombres de esos objetos en una proposición elemental. Como todas las proposiciones verdaderas o bien describen configuraciones efectivas de objetos simples, o bien son funciones de verdad de tales descripciones, todas las proposiciones verdaderas son proposiciones de la ciencia empírica (*T.*, 4.11). La actividad filosófica no puede conducir, por lo tanto, al establecimiento de proposiciones; su meta es aclarar el pensamiento (*T.*, 4.112). La elucidación filosófica se hace hablando, incluso con elocuencia, pero busca persuadir de la inanidad de todo discurso teórico que no pertenezca a la ciencia. "El método correcto de la filosofía consistiría propiamente en no decir nada más que lo que se deja decir, esto es, proposiciones de la ciencia natural —o sea, algo que con la filosofía nada tiene que ver— y luego cada vez que otro quisiera decir algo metafísico, demostrarle que en sus proposiciones no ha conferido significado a ciertos signos" (*T.*, 6.53). "Mis propias proposiciones elucidan gracias a que quien me entiende al final las reconoce como sin sentido, una vez que a través de ellas, sobre ellas, ha ascendido por encima de ellas. (Por así decir, tiene que arrojar la escalera después que ha subido por ella)" (*T.*, 6.54). La filosofía es, pues, una exhortación al silencio.

En las *Investigaciones filosóficas*, publicadas póstumamente en 1953, Wittgenstein arremete contra todas las ideas decisivas de esta concepción del *Tractatus*. No acepta ahora que las proposiciones complejas que enunciamos corrientemente se dejen descomponer en proposiciones elementales bien determinadas cuya combinación en cierta función de verdad dice lo mismo que la proposición compleja correspondiente (*PU*, 60). Tampoco admite que existan situaciones objetivas elementales (descritas en las proposiciones elementales) que no sean más que una configuración de objetos simples eternos. Antes bien, el distingo entre lo simple y lo compuesto es relativo al contexto en que figura, a las intenciones con que se lo hace; lo que es simple para ciertos efectos puede ser compuesto para otros, y viceversa. "¿Cuáles son las partes simples de que se compone la realidad? ¿Cuáles son las partes simples de un sillón? ¿Los pedazos de madera de que está ensamblado? ¿O las moléculas? ¿O bien los átomos? 'Simple'

quiere decir: no compuesto. Y entonces importa saber en qué sentido 'compuesto'. No tiene ningún sentido hablar de las partes simples del sillón, absolutamente" (PU, 47). "La palabra 'compuesto' (y en consecuencia la palabra 'simple') es empleada por nosotros en un sinnúmero de modos diferentes, emparentados entre sí de diversas maneras" (PU, 47). "Compárese 'composición' de las fuerzas, 'división' de un trazo por un punto situado fuera de él; estas expresiones muestran que en ciertas circunstancias también estamos dispuestos a considerar lo más pequeño como resultado de la composición de lo más grande y lo más grande como resultado de la división de lo más pequeño" (PU, 48). Pero además Wittgenstein rechaza el postulado mismo que lo había llevado a deducir la existencia de objetos simples y situaciones elementales: la exigencia de que cada proposición tenga un sentido bien definido. Y la rechaza simplemente porque el lenguaje cotidiano no la cumple, a pesar de lo cual lo empleamos con éxito para darnos a entender. "Cuanto más de cerca consideramos el lenguaje efectivo tanto más fuerte se vuelve el conflicto entre él y nuestra exigencia... El conflicto se torna insoportable; la exigencia amenaza entonces convertirse en una vaciedad" (PU, 107). "Si le digo a alguien: Párate más o menos por aquí, ¿no puede acaso esta explicación funcionar perfectamente?" (PU, 88). Decir que un sentido indeterminado no es propiamente un sentido, que un concepto impreciso no es un verdadero concepto, es tan injusto como negar que una fotografía borrosa pueda ser el retrato de una persona. "¿Acaso es siempre posible remplazar ventajosamente una imagen imprecisa por una nítida? ¿No suele ser lo impreciso justamente lo que precisamos?" (PU, 71). El mismo concepto de precisión es una de esas nociones de contornos fluctuantes, condicionados por el contexto: Cuando le digo a alguien: "Debieras llegar más puntualmente a comer; tú sabes que servimos a la una en punto", ¿acaso no estoy pidiéndole *precisión*? Porque podría decirse: "Piensa en la determinación del tiempo en el laboratorio, o en el observatorio astronómico; ahí tienes lo que se llama precisión"... ¿Es inexacto acaso no dar la distancia del sol a la tierra con precisión de 1 m., no indicar al carpintero el ancho de la mesa con precisión de 0.001 mm?" (PU, 88; cf. BB, p. 81). Al repudiarse la exigencia de donde arrancaba toda la "deducción trascendental" del *Tractatus* se derrumba con ésta también esa idea tradicional del conocimiento y la objetividad, cuyas condiciones se había pretendido justamente establecer. Tal es el doble filo de las argumentaciones trascendentales: si las condiciones cuya necesidad han evidenciado en verdad no se cumplen, simplemente no es posible aquello que esas condiciones estaban llamadas a posibilitar.²

² Las críticas de las *Investigaciones* se extienden también a aspectos importantes del *Tractatus* no señalados en el breve bosquejo que dimos arriba, como la tesis de que hay una "forma general de la proposición" y la idea de que el significado es conferido a la proposición en virtud de un acto mental que la acompaña. Una buena síntesis de

El ataque contra el *Tractatus* destruye obviamente la base en que se apoyaban las restricciones que esa obra imponía a la actividad filosófica. Ello no implica, claro está, que Wittgenstein no se sienta inclinado a mantenerlas, aunque deba justificarlas de otro modo. En todo caso, las perspectivas de la filosofía tienen que ser muy diferentes de lo acostumbrado, si ha de ejercerse dejando atrás esa concepción del saber y la verdad que había hecho suya desde sus orígenes platónico-aristotélicos, al punto de que hay cierta tentación de confundirla con la esencia de la filosofía misma. Es oportuno preguntarse pues si las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein admiten explícita o implícitamente la posibilidad de desarrollar un discurso filosófico dotado de sentido; y, en caso afirmativo qué tareas inmediatas le sugieren y qué caminos familiares le cierran. Tales son los temas que me propongo tratar en este artículo. Pero antes de abordarlos es menester mirar más de cerca la base que ofrece la obra póstuma de Wittgenstein para que una filosofía prospere.

2

En las *Investigaciones*, como en el *Tractatus*, lo decisivo es la concepción del lenguaje. En el libro juvenil prevalece una concepción atomista: el discurso se descompone en proposiciones elementales, cada una de las cuales es verdadera o falsa independientemente de la verdad o falsedad de las otras, y por lo mismo tiene un sentido bien determinado por sí misma. La proposición elemental consta de nombres que designan objetos simples, y cuya disposición en ella representa una determinada configuración de estos objetos en una situación elemental (cf. *T.*, 4.22, 4.221, 3.22, 3.21, 3.1432, 2.15, 2.0272, 2.03, 2.031, 2.032). En la obra póstuma, según vimos, no se admite que el sentido de las proposiciones corrientes pueda siempre esclarecerse o siquiera preservarse descomponiéndolas en proposiciones supuestamente elementales, se cuestiona radicalmente la posibilidad de traducir todas las expresiones significativas a meros encadenamientos de nombres, y se abandona del todo la idea de que una proposición, aun una proposición corriente, pueda significar algo por sí misma, desconectada del contexto vivo en que un hombre la pronuncia para decir algo a otro hombre. Dicho contexto está dado por otras expresiones verbales, pero también por los actos y actitudes de los interlocutores, y por todo el conjunto de hábitos y disposiciones que determinan el uso de tales expresiones en relación con tales actos y actitudes, en otras palabras, por el "juego de lenguaje" en que está integrada la proposición. No es aventurado afirmar que la clave para entender el pensamiento de las *Investigaciones* está en la idea o complejo de ideas que Wittgenstein llama de este modo. Y la manera misma como Wittgen-

estas críticas se encontrará en la obra de George Pitcher, *The Philosophy of Wittgenstein*, Englewood Cliffs, 1964, pp. 171-187, 215-227.

stein introduce esta expresión, como instituye por así decir el juego del lenguaje con la frase "juego de lenguaje", nos procura una primera oportunidad de apreciar las libertades que el discurso filosófico se da —o se toma— en su obra tardía.

E. K. Specht ha resumido muy bien las etapas que atraviesa el uso de la frase y las diversas acepciones que reviste en definitiva.⁸ El primer texto en que Wittgenstein aplica al lenguaje la analogía del juego, se encuentra en la versión de las lecciones de Cambridge de 1930-1933, publicada por G. E. Moore. Decir que "algo no hace sentido —habría sostenido Wittgenstein— significa siempre que no hace sentido en tal o cual juego determinado" (*ML*, p. 273). En el *Libro Azul* y el *Libro Pardo*, el empleo de la analogía se torna habitual, y hacen su aparición los "juegos de lenguaje". Wittgenstein llama así en primer término a ciertos "modos de emplear signos, que son más simples que aquellos en que empleamos los signos de nuestro muy complicado lenguaje cotidiano... El estudio de los juegos de lenguaje es el estudio de formas primitivas del lenguaje o de lenguajes primitivos... cuando contemplamos tales formas simples de lenguaje, se disipa la niebla mental que parece envolver nuestro uso corriente del lenguaje..." (*BB*, p. 17). Un ejemplo nos ofrece ese sistema muy simple de comunicación en que un albañil pide a su ayudante los distintos instrumentos y materiales que necesita pronunciando en voz alta una palabra que designa a cada uno: "ladrillo", "plana", "lienzo". Un ejemplo más complicado es un sistema igual al anterior, pero que además incluye numerales; el albañil puede pedir entonces "cinco clavos", "tres ladrillos" y el ayudante los trae en silencio (*BB*, pp. 77-80; *PU*, 2, 8). Estos lenguajes imaginarios tienen para Wittgenstein un interés metodológico comparable al de los planos inclinados sin roce, los péndulos colgados de un hilo ingravido e inextensible, y demás modelos ideales familiares en la mecánica: son "primeras aproximaciones", "términos de comparación que por su semejanza o desemejanza deben arrojar luz sobre las circunstancias de nuestro lenguaje" (*PU*, 130). No hay que ver estos juegos de lenguaje "como partes incompletas de un lenguaje, sino como lenguajes completos por sí mismos, como sistemas completos de comunicación humana" (*BB*, p. 81). Por otra parte, "reconocemos en estos procesos simples, formas de lenguaje no separadas por un corte de las más complicadas muestras. Vemos que podemos construir las formas complicadas desde las primitivas añadiendo gradualmente nuevas formas" (*BB*, p. 87). Esta visión del lenguaje corriente como el límite a que tienden los imaginarios "juegos de lenguaje" cada

⁸ Véase E. K. Specht, *Die sprachphilosophischen und ontologischen Grundlagen im Spätwerk Ludwig Wittgensteins*, Köln, 1963, pp. 39-45; cf., pp. 45-58. La obra de Specht es anterior a la publicación de las *Philosophische Bemerkungen* (1964) y no las toma en cuenta; pero este manuscrito de 1929-1930 no contiene ninguna referencia a los juegos de lenguaje, aunque asoman en él observaciones que anticipan algunos aspectos de esta idea (*PB*, 6, 15, 92).

vez más complejos que Wittgenstein propone para entenderlo, justifica sin duda la decisión anunciada en las *Investigaciones*: "Llamaré también al todo" —del lenguaje y de las actividades con que está entretelado— el "juego del lenguaje" (*PU*, 7).⁴ Entre estos dos modos de emplear la expresión viene a situarse un tercero, el más habitual, también el más complejo y difícil de asir (ya introducido en el *Libro Azul*; cf. *BB*, p. 67 y ss.). Wittgenstein llama "juegos de lenguaje" a sistemas parciales o funciones parciales del lenguaje corriente: se trata ante todo de modos diferentes de valerse del lenguaje para pedir, mandar, agradecer, maldecir, saludar, narrar un cuento, relatar un sueño, declarar el motivo de un acto, mentir, cantar rondas, adivinar adivinanzas, etc. (*PU*, 23, 249), se trata también de diferentes actividades cuya ejecución está ligada esencialmente —aunque de distintas maneras— al uso del lenguaje: traducir, leer, cumplir órdenes, fabricar un objeto conforme a una descripción, plantear y comprobar hipótesis, etc. (*PU*, 23, 630); se trata, por último, de las peculiares modalidades sintácticas y semánticas del uso de ciertas expresiones y familias de expresiones, como las palabras que nombran colores (*PU*, p. 226), o sentimientos, del juego con la palabra "leer" (*PU*, 156) o del juego con la palabra "juego" (*PU*, 71). Varios propósitos se logran con llamar a todo esto "juegos". Se hace presente la forma en que de hecho se los aprende: cómo los juegos, practicándolos, sin ver muy claro en un comienzo cómo se arman ni adónde llevan. Se prepara a la inteligencia para aceptar que los mismos elementos lingüísticos (las mismas palabras o las mismas estructuras morfológicas o sintácticas) pueden desempeñar papeles muy diferentes según el contexto: no todo lo que se conjuga designa un hacer o padecer; no porque a un vocablo puede anteponérsele un artículo tiene que ser el nombre de una cosa; es tan ocioso buscar la "forma general de la proposición" como el principio universal de los juegos de pelota. Los sistemas lingüísticos aludidos difieren entre sí, como los juegos, en cuanto los hay laxos, flexibles, y rígidos, gobernados por reglas fijas, los primeros tienen una gran disponibilidad para generar en su seno nuevos sistemas —porque los "juegos de lenguaje" nacen y perecen, pasan de moda o cobran actualidad (*PU*, 23) —; los segundos son más o menos artificiales, convencionales, y por lo mismo reformables a voluntad. Los juegos de lenguaje que pudiéramos llamar naturales son cosa de hábito (*PU*, 199); son como son porque "así se juega" (*PU*, 180, 654), sin que deba buscarse una explicación superior (*PU*, 655); estas prácticas, cuyo ejercicio compromete no sólo el habla, sino la persona entera, deben entenderse y asumirse como aspectos de una forma de vida (*PU*, 23).

⁴ Parece natural en español decir "el juego del lenguaje" por "das Sprachspiel", "los juegos de lenguaje" por "die Sprachspiele". Con ello se fija una diferencia entre dos acepciones de la única expresión original, lo cual puede parecernos conveniente, pero no tiene base en la terminología de Wittgenstein. Sin embargo, otra solución habría sido forzada, contraria al espíritu de nuestra lengua.

Aunque fecundo, este uso de la expresión "juegos de lenguaje" encierra ciertos peligros. Sugiere, desde luego, que la preferencia por un modo de expresarse en vez de otro es algo gratuito, o una cuestión de gustos personales, como preferir el *cricket* al *baseball*, o la ruleta al *crap*. La verdad es que los "juegos de lenguaje" generalmente no se "juegan" meramente para divertirse, sino con propósitos muy diversos pero en cada caso bien definidos, que introducen en una estructura una racionalidad y determinan posibilidades de perfeccionamiento que Wittgenstein habría hecho bien en destacar.⁵ Pero el peligro mayor de la imagen wittgensteiniana es otro: amenaza desnaturalizar la verdadera unidad de los sistemas lingüísticos parciales en el lenguaje común —español, inglés, etc.— a que pertenecen. Porque los distintos "juegos de lenguaje" no son otros tantos ejemplares de la "familia" *lenguaje* al modo como los diversos juegos lo son de la "familia" *juego*; tal comparación se aplicaría más bien —y aun así, sólo imperfectamente— a los varios lenguajes naturales, alemán y chino, quechua y latín. Saber jugar al monte y a las escondidas no facilita el aprendizaje del fútbol o la equitación, de la manera como sin duda saber pedir favores, rendir cuentas, contar chistes y recitar poesías en español habilita para confesar culpas o demostrar teoremas geométricos en este idioma. Todo esto es obvio y, se dirá, banal; pero justamente hechos como éstos "que nadie jamás ha puesto en duda", suelen "escapar a la observación, porque están siempre ante nuestros ojos" (*PU*, 415; cf. 89,129; *GM*, p. 43). La imagen de los juegos de lenguaje, en su primera acepción, como sistemas de comunicación primitivos pero completos resuena también en los pasajes en que se usa la acepción tercera, sugiriendo una autonomía y mutua desconexión de los sistemas lingüísticos parciales, que está muy lejos de ser efectiva. No sólo tenemos la posibilidad de pasar sin interrupción de un "juego de lenguaje" a otro —del ruego a la amenaza, por ejemplo— sin que el tránsito nos desconcierte o nos resulte brusco (casi estaríamos dispuestos a hablar de "jugadas" diferentes de un mismo juego); sino que además es frecuente que uno de estos "juegos" incorpore dentro de sí elementos, o aun situaciones completas tomadas de otros —órdenes, chistes, preguntas, canciones dentro de un relato—, o que se deje enriquecer con palabras o giros que inicialmente le fueron ajenos —como la conversación ordinaria con fines prácticos se ha ido llenando con el correr de los siglos de términos procedentes de las jergas científica y filosófica, a veces con pérdida casi completa del sentido originario ("trascendental", "electrizante"), pero otras muchas reteniendo de él cuanto puede ser relevante en el nuevo contexto ("sustan-

⁵ No quiero insinuar con esto que la racionalidad esté ausente de los juegos: la hay, muy evidente, en cada juego —en la jerarquía de las "manos" en el póker, por ejemplo, o en las normas no obligatorias pero respetadas por todo buen jugador, con que se conducen los remates en el *bridge*— y también, por cierto, en la decisión de jugar ahora a esto, mañana a aquello, ajedrez, en las noches de invierno, tenis en las mañanas de primavera.

cia", "esencia", "categoría", "materia prima"),⁸ u operando incluso audaces pero acertadas transferencias ("cerradura hermética", "especulación bursátil", "presión política"). Por último, como ya lo muestran algunos de los ejemplos anteriores, los vocablos, giros y estructuras no pasan de un "juego" a otro —como el dos de corazones pasa, digamos, del *bridge* a la canasta, o del póker al *baccarat*— sin conservar nada del sentido que tenían en su empleo anterior. Antes bien, a través de toda la variedad que Wittgenstein ha sabido tan bien hacer patente en el lenguaje sus elementos retienen una identidad profunda, guardan en cada función una como huella o eco del sentido que puede ser suyo en sus otras aplicaciones. Me parece claro que sin esta disposición retentiva, que mantiene a cada uso idiomático como arraigado en los demás, muchos juegos de lenguaje no serían capaces de cumplir su misión comunicativa, que desempeñan en buena parte gracias a que recuerdan o aluden a otros más familiares. Sobre todo debe darnos que pensar el que justamente la poesía, entre todas las modalidades del lenguaje por excelencia creadora, dependa más que otra alguna para su eficacia, de las resonancias de todo ese patrimonio de usos que busca renovar. Sea de ello lo que fuere, no creo que podamos livianamente descartar como una arbitrariedad de la lengua el empleo de formas verbales transitivas, por ejemplo, para describir situaciones tan diversas como leer un libro, dictar una clase, cortar una tabla, bordar un mantel, comprar una casa, pedir un regalo, dormir una siesta. Ni es únicamente por una curiosa coincidencia que las lenguas indogermánicas aplican el esquema sustantivo-adjetivo (cosa-propiedades) para referirse, no sólo a los utensilios que nos rodean, sino también, por ejemplo, al mar y a la atmósfera, a las reacciones químicas y a la corriente eléctrica, a las instituciones jurídicas y a los movimientos políticos, a los espacios topológicos y a las estructuras algebraicas. Es sin duda absurdo dejarse embrujar por la fascinación de las palabras y concebir que, el señó hiperbólico de z (z complejo) existe actualmente en el lugar supraceleste, como mi lámpara existe sobre mi escritorio. Pero no me parece nada absurdo sostener que el carácter paradigmático de los cuerpos sólidos durables de la experiencia ordinaria —de que tanto caudal ha hecho cierta tradición crítica de la filosofía— les viene solamente de que ofrecen a la inteligencia poco cultivada una buena base para ejercer sus funciones de atención y análisis, en otras palabras, sus funciones "objetivadoras", que luego pueden ejercerse con el mismo derecho sobre temas de índole radicalmente diversa —de tal suerte que el esquema sustantivo-adjetivo (o sujeto-atributo), que no sería sino el esquema de la objetividad—, podría emplearse legítimamente y sin peligros para referirse a todo lo que pueda ser materia de nuestra consideración, sin que su uso implique prejuzgar acerca del modo de ser propio de aquello a que

⁸ ¿Tuvo Wittgenstein presentes estos casos, cuando reclamaba, tan seguro de sí, que restituyéramos "de nuevo las palabras de su uso metafísico a su uso cotidiano"? (PU, 116). Nos referimos a este texto más adelante, en la sección 3.

se aplica. Con estas disquisiciones, empero, nos estamos aventurando en el campo de esa filosofía poswittgensteiniana, cuya posibilidad tenemos aún que examinar.

3

Como dijimos, las *Investigaciones* han destruido las bases de la prohibición que el *Tractatus* había impuesto a la filosofía. Sin embargo, Wittgenstein no parece muy dispuesto a levantarla. Lo exaspera sobre todo una característica común a casi todo lo que acostumbramos llamar filosofía: desde Aristóteles hasta Heidegger, o aun desde antes, los filósofos se han apartado del lenguaje corriente, introduciendo nuevas expresiones o alterando el alcance de otras antiguas, descoyuntando giros familiares, sustantivando verbos, preposiciones y hasta frases. Wittgenstein rechaza enérgicamente esta práctica. "La filosofía no debe tocar en modo alguno el uso efectivo del lenguaje" (*PU*, 124). "Cuando los filósofos usan una palabra —'saber', 'ser', 'objeto', 'yo', 'proposición', 'nombre'— y aspiran a *captar* la esencia de la cosa, hay que preguntarse siempre: ¿se emplea realmente acaso alguna vez esta palabra así en el lenguaje que es su suelo natal? *Nosotros* restituimos de nuevo las palabras de su uso metafísico a su uso cotidiano" (*PU*, 116.)

A primera vista, no parece, sin embargo, que la nueva concepción del lenguaje autorice a este purismo tan estricto —que además resulta discriminatorio—. Si se admite la introducción de toda clase de nuevas expresiones de *argot* o *slang*, la creación de jergas técnicas y científicas y la libre producción de metáforas poéticas, ¿por qué exigir al filósofo, como a una sacerdotisa del lenguaje, que no revuelva ese caldero en que todos meten mano? La nueva restricción impuesta a la filosofía sólo puede aceptarse si hay buenas razones para ello, las cuales, en último término, tienen que dejarse reducir a una de estas dos: o bien no es posible desarrollar "juegos de lenguaje" peculiares para hablar de temas o exponer pensamientos afines a los que tradicionalmente llamamos "filosóficos"; o bien, el desarrollo de tales "juegos" no sirve a ningún propósito que deseemos alcanzar y no se pueda cumplir mejor de otra manera.

Conviene observar que ninguna de estas alternativas tiene sentido si quiera para quien acepte esas sugerencias de la imagen de los "juegos de lenguaje" que hemos combatido en la sección anterior. En efecto, si no cupiera pedir razones para crear o adoptar un nuevo juego de lenguaje, y ello estuviera librado a las preferencias arbitrarias de cada cual, el *dictum* de Wittgenstein contra el uso metafísico de las palabras no sería más que una fea manifestación de intolerancia. Asimismo, si entre los sistemas lingüísticos parciales que hemos llamado "juegos" no hubiese una conexión más íntima que entre los juegos propiamente tales, ¿qué podría impedir o limitar la formación de nuevas palabras y giros, o aun de nuevas reglas

de sintaxis, que se apartaran todo lo que quisiéramos del habla corriente? La posibilidad de un discurso filosófico constituye un problema digno de examinarse justamente porque para que tenga sentido tiene que desarrollarse a partir de un lenguaje preexistente, y conservar siempre ciertos lazos con él. Es una lástima que Wittgenstein no haya investigado la naturaleza de estos lazos, así como tampoco ha estudiado las condiciones a que se ajustan las ampliaciones del lenguaje natural ni los requisitos que tienen que cumplirse para que crezca en su seno, en un momento dado, para bien o para mal, un discurso filosófico.

El desarrollo de nuevos juegos de lenguaje está ligado a la función que éstos vienen a cumplir. Muchos giros y expresiones nuevas son, por cierto, invenciones gratuitas, que aunque provocan la alegría de la novedad, no sería justo decir que se las inventa *para* obtener esa alegría. Pero aun en estos casos, la difusión y consolidación del uso del nuevo giro se debe a que, por su peculiar valor expresivo o, por la luz que arroja sobre alguna situación, o por las sugerencias que contiene, se lo prefiere a las maneras habituales de decir "lo mismo" (que a los usuarios de la expresión nueva no le parecerán en absoluto equivalentes a ésta). Es falso, pues, y perturbador para la comprensión de la vida del lenguaje, presentar a los sistemas parciales o "juegos" en que ésta se articula, como otros tantos arreglos convencionales más o menos arbitrarios, que pueden tomarse o dejarse a gusto. Contra este enfoque, al que Wittgenstein parece inclinarse en el *Libro Azul* (cf. BB, pp. 59, 79), prefiero sostener, a modo de regla heurística, que a lo menos las modalidades más notorias del lenguaje cumplen o han cumplido alguna vez una función detectable y comprensible, y que el lenguaje es racionalidad encarnada, o, mejor dicho, que es el terreno más apropiado para determinar en qué consiste, concretamente y en vivo, aquello que estamos dispuestos a llamar *razón*.

¿Cuál es, entonces, la función del discurso filosófico? La respuesta dependerá, supongo, de qué entendemos por tal. Se habrá advertido con qué cautela hemos introducido esta expresión. No podríamos pretender emplearla para designar una actividad sin ningún parentesco con las que hasta ahora se han llamado "filosofía". Por otra parte, la familia de las filosofías es vasta y variadísima, y no parece posible señalar una característica común que la defina.⁷ En todo caso, es razonable prescribir a una filosofía de nuestro tiempo esas dos condiciones muy generales que Wittgenstein mismo señalaba en el *Tractatus*: la filosofía no busca establecer verdades sobre cuestiones de hecho, que puedan decidirse por observación y experimentación,⁸ la filosofía quiere aclarar los pensamientos (*T.*, 4.112). Ahora

⁷ Sobre los "parecidos de familia" en que se funda la aplicación de ciertos términos véase PU, 66, 67, 108; cf. BB, pp. 125, 152. Wittgenstein no se refiere explícitamente a casos como el de la filosofía, en que la unidad de la familia no reposa sólo en parecidos, sino literalmente en una genealogía común.

⁸ Esta diferencia entre ciencia y filosofía no puede encuadrarse sin más en el marco

bien, en el lenguaje como se lo concibe en las *Investigaciones*, el discurso encaminado a establecer verdades sobre cuestiones de hecho, el discurso científico, no tiene una posición exclusiva, ni siquiera privilegiada. Presupone, más bien —aunque Wittgenstein no lo diga expresamente— otras formas de discurso que hagan posible una vida dedicada a la ciencia y que acoten una esfera de hechos para que ésta los estudie y los describa. La primera característica —negativa— de la filosofía no da lugar pues a una limitación de la posibilidad de desarrollar una forma de discurso específicamente filosófico, dotado de sentido. ¿Qué diremos de la segunda característica? Habría que determinar si la introducción de giros o expresiones nuevos o la modificación del uso de los ya conocidos, o, dicho de otra manera, la creación de nuevos "juegos de lenguaje", puede contribuir o no a aclarar los pensamientos. En caso negativo, los "juegos de lenguaje" filosóficos son inútiles y prescindibles. Pero debemos declararlos indispensables para el fin que la filosofía se propone, si reconocemos que la innovación en la manera de decir las cosas es el medio más apropiado, muchas veces el único, para aclarar nuestras ideas sobre ellas. Quien inventa un nuevo modo de hablar (*eine neue Sprechweise*) —dice Wittgenstein— ha descubierto una concepción nueva (*eine neue Auffassung*, PU, 400, 401). Y, ¿qué mejor que una concepción nueva para introducir claridad en nuestros pensamientos confusos?

Quiero mostrar con un ejemplo de la historia de la física cómo la adopción de una nueva "manera de hablar" puede conducirnos a ver lo que no veíamos, aunque estaba ahí, ante nuestros ojos.⁹ Hasta la segunda mitad del siglo XVIII no se conocía el distingo, familiar hoy, entre la intensidad del calor (que medimos en grados) y su cantidad (que medimos en calorías). Este distingo es ajeno a la representación natural o ingenua, decantada por ejemplo en expresiones como "En Puerto Rico hace más calor que en Alaska", "¡Tengo tanto calor!", "La ropa de lana da mucho calor". En la época a que nos referimos, el desarrollo de la termometría estaba bastante avanzado, entendiéndose que gracias a ello se había conferido

de la clásica oposición entre *a posteriori* y *a priori*, cf. estas indicaciones de Wittgenstein: "No debemos exigir ninguna teoría. No debe haber ningún elemento hipotético en nuestras consideraciones. Se debe eliminar toda *explicación*, y poner sólo a la *descripción* en su lugar. Y esta descripción recibe su luz, esto es, su meta, de los problemas filosóficos. Los cuales, ciertamente, no son problemas empíricos, sino que se los resuelve mediante la comprensión de cómo opera nuestro lenguaje (*durch die Einsicht in das Arbeiten unserer Sprache*)... Los problemas se resuelven no aduciendo nuevas experiencias, sino recomponiendo lo que hace mucho nos es familiar (*durch Zusammenstellung des längs Bekannten*." G. E. M. Anscombe traduce *by arranging what we have always known*, con lo cual sugiere indebidamente que pudiera tratarse de un saber innato). (PU, 109). "El trabajo del filósofo consiste en reunir recuerdos (*Erinnerungen*) para un fin determinado." (PU, 127).

⁹ Basado en Duane Roller, "The early development of the concepts of temperature and heat", en *Harvard Case Histories in Experimental Science*, vol. I (Cambridge, Mass., 1966), especialmente pp. 125-155.

objetividad y exactitud a estas apreciaciones corrientes sobre el mayor o menor calor; en otras palabras, se entendía que las variaciones de temperatura marcadas por el termómetro eran proporcionales al incremento o disminución del calor. Boerhaave (1668-1738) y Muschenbroeck (1692-1761) precisaron aún más estas ideas, sosteniendo que la cantidad de calor encerrada por cuerpos diferentes a igual temperatura es proporcional a los volúmenes respectivos. Un experimento del propio Boerhaave, publicado en 1732, persuadió a Joseph Black (1728-1799), casi treinta años más tarde, de que este modo de ver no podía ser apropiado. Boerhaave había observado y Black pudo confirmar que si sumimos, por ejemplo, un litro de mercurio caliente en un recipiente lleno de agua fría la temperatura final de la mezcla es más baja que la obtenida si en vez de mercurio vertemos un litro de agua a la misma temperatura. Black resolvió esta dificultad sosteniendo que la igualdad de temperatura que alcanzan las sustancias que se mezclan o que permanecen largo rato en contacto debe entenderse como un equilibrio térmico, pero no como una igualdad del calor contenido en ellas. Esta diferencia entre *igualdad* y *equilibrio* era perfectamente comprensible, según Black, si concebíamos que las distintas sustancias poseían una desigual *capacidad para el calor* (*capacity for heat*). Una sustancia de mayor capacidad necesitaba absorber (o ceder) mayor cantidad de calor para experimentar el mismo aumento (o disminución) de temperatura que otra de menor capacidad. Este concepto de capacidad para el calor se traduce inmediatamente en un nuevo uso lingüístico, que amplía el alcance de la expresión familiar "capacidad" (= aptitud para contener un cierto volumen). No podemos decir —y tal vez no tenga mucho sentido preguntar— si fue el hallazgo de la nueva expresión lo que permitió entender mejor el fenómeno descrito, o si la súbita iluminación de la naturaleza del fenómeno en la mente de Black encontró su expresión verbal en esta frase. Lo importante es que el nuevo modo de decir y la concepción que implica permitieron a Black *ver* y *comprender* fenómenos familiares que habían permanecido sin embargo inadvertidos. Consideremos un balde de agua que ha alcanzado la temperatura de ebullición; si lo seguimos calentando con una llama, el incremento de calor tendría que reflejarse según la concepción tradicional en un aumento de temperatura, lo que a su vez implicaría la evaporación total del agua del balde. Razonando así concluimos que toda caldera expuesta al fuego alcanzará cierta temperatura, tiene que estallar por evaporación súbita de todo su contenido; que toda masa grande de hielo expuesta al sol tiene que derretirse bruscamente en cuanto un termómetro colocado en ella llega a 0°C. Estas conclusiones son manifiestamente falsas; los hechos que las refutan estaban, mucho antes del siglo XVIII, a la vista de todos. Sólo Black, empero, ha visto el problema, porque gracias a su nueva concepción del calor estaba en condiciones de analizarlo y resolverlo: cantidad de calor no es lo mismo que temperatura; es perfectamente razonable que el hielo al derretirse o el

agua al evaporarse absorban calor sin cambiar de temperatura, pues el calor así absorbido puede ser necesario para operar tan notable transformación de estado; si las cosas son así, el sol o el fuego tendrán que suministrar todo el calor que hace falta para el cambio de estado de la masa de hielo o de agua en cuestión antes de que ésta acabe de fundirse o evaporarse. Para corroborar esta interpretación, Black diseñó experimentos que le permitieron concluir que una masa de agua al congelarse liberaba una cantidad de calor igual a la que absorbía una masa de hielo equivalente al derretirse. Se podía decir entonces que el agua, en su estado líquido, albergaba este calor latente, que no se reflejaba en variaciones de la temperatura. Los hechos le dieron la confirmación buscada. Es claro, sin embargo, que no habría sabido concebir siquiera los hechos confirmatorios sin la guía de la concepción que había renovado su manera de ver.

Las innovaciones lingüísticas, tan necesarias y fecundas en la ciencia, no lo son menos para esa tarea de esclarecimiento intelectual que hemos asignado a la filosofía. Analizar completamente un caso tomado de este campo sería largo y complejo. Pero la expresión "juegos de lenguaje", introducida por Wittgenstein, y la concepción que va aparejada con ella, son un ejemplo suficientemente bueno y que ya hemos estudiado bastante: ella permite ver y destacar lo que antes no se había percibido o se había percibido mal; por otro lado, envuelve riesgos: puede turbar nuestra mirada, sugerirnos lo que no está allí. La ciencia empírica no es, por su parte, ajena a tales riesgos (la concepción de Black, por ejemplo, se avenía muy bien con la idea, aceptada por muchos físicos hasta principios del siglo XIX, de que el frotamiento estruja el calor latente en las capas superficiales de los cuerpos). Pero cuando las nuevas concepciones no pueden servir de base para inferir conclusiones experimentalmente comprobables, es más delicado decidir qué pesa más; si su fuerza aclaratoria —que nunca puede faltar del todo a una concepción que logra ocupar y seducir a alguien— o su capacidad virtual para extraviarnos. Esta dificultad explica en buena medida el recelo de muchos espíritus frente a la filosofía, el cual, en parte, es aversión a la falsa claridad que generan los fuegos fatuos de la inteligencia, pero en parte también es signo de timidez, de falta de arrojo intelectual.

4

Aunque el pensamiento tardío de Wittgenstein nos devuelve la posibilidad de una filosofía que "abra surcos en el lenguaje",¹⁰ hallando nuevas maneras de decir que sean nuevos modos de ver y de entender, me parece que cierra definitivamente ciertas avenidas intelectuales por las que ha transitado, no siempre a gusto, la filosofía europea de los tres últimos

¹⁰ La expresión es de Heidegger, *Ueber den Humanismus*, Frankfurt a.M., sf., p. 47.

siglos. La encerrona del pensamiento en la inmanencia subjetiva, en que se quiso ver, desde Descartes hasta Husserl, la única base sólida para una filosofía verdadera, aunque ésta no supiera luego cómo salir de allí, no es compatible con la concepción de los "juegos de lenguaje". El pensamiento no puede separarse de la palabra —de otra suerte, dice Wittgenstein, bien podríamos pensar sin hablar, ni hablarnos, al modo como podemos tararear la melodía de una canción, aunque no sepamos la letra (BB, p. 42; cf. PU, 318, 329, 339) —. Y la palabra no tiene sentido excepto usada en un juego de lenguaje, o sea, si forma parte de una práctica social. No es posible un lenguaje privado.¹¹

Esta conclusión implícita en las *Investigaciones* de Wittgenstein ha provocado intensas discusiones, no siempre inspiradas en una recta comprensión de sus fundamentos, su sentido, su alcance.¹² En cuanto a lo primero, me parece que la imposibilidad del lenguaje privado sólo puede basarse en la concepción del lenguaje; ningún análisis directo de la vida inmanente de la conciencia podría caucionar una conclusión que supone más bien que una tal inmanencia absoluta es una ficción irrealizable. Esta consideración nos aclara también su alcance; como lo insinué antes, creo que el principal valor del rechazo del lenguaje privado reside en que debe extirpar de la filosofía el subjetivismo en todas sus formas, desde el empirismo sensualista que exige que todas las proposiciones dotadas de sentido sean traducibles a descripciones de sensaciones, hasta la fenomenología trascendental que propone que "pongamos entre paréntesis" la realidad de las cosas del mundo y de nuestros semejantes, para luego recuperarla en el fondo de la subjetividad pura. Si el lenguaje privado es imposible, y el pensamiento es inseparable del lenguaje, el yo que piensa *está*, precisamente porque piensa, con los otros hombres, *junto* a las cosas.

En cuanto al verdadero sentido del rechazo wittgensteiniano del lenguaje privado, me parece apropiado dar aquí un par de indicaciones. Lo que Wittgenstein expresamente discute es la posibilidad de concebir un lenguaje "en que uno pudiera poner por escrito o formular para uso propio sus vivencias internas —sus sentimientos, estados de ánimo, etc."—.

¹¹ Vemos aquí cuán necesario es, también para sostener las enseñanzas del propio Wittgenstein, destacar la conexión de todos los "juegos de lenguaje" entre sí y con el lenguaje: aun la invención de juegos nuevos sólo es posible desde los ya vigentes.

¹² Véase D. Pole, *La última filosofía de Wittgenstein*, cap. III, en *Las filosofías de Ludwig Wittgenstein*, trad. de R. Jordana, Barcelona, 1966, pp. 149-160; J. Haynack, *Wittgenstein and modern philosophy*, trad. de M. Cranston, Garden City, 1965, pp. 91-100; G. Pitcher, *The Philosophy of Wittgenstein*, Englewood Cliffs, 1964, pp. 281-313; A. J. Ayer, "Can there be a private language?" en A. J. Ayer, *The Concept of a Person*, Londres, 1964, pp. 36-51; A. J. Ayer, "Privacy", *ibid.*, pp. 32-128; R. Rhees, "Can there be a private language?", en C. E. Caton (comp.), *Philosophy and Ordinary Language*, Urbana, 1963, pp. 90-107; J. W. Cook, "Wittgenstein on privacy", en *Philosophical Review*, vol. 74 (1965), pp. 281-314; y sobre todo, la magnífica reseña de N. Malcolm en *Philosophical Review*, v. 63 (1954), ahora en N. Malcolm, *Knowledge and Certainty*, Englewood Cliffs, 1963, pp. 96-129 (más bibliografía en la obra de Pitcher).

Las palabras de este lenguaje se referirían únicamente a aquello que sólo puede conocer el que lo habla: a sus sensaciones privadas, e inmediatas; otra persona no podría entender ese lenguaje (PU, 243). El ataque contra esta posibilidad sigue dos vías: por una parte se exhibe, mediante un ejemplo, cuán absurda es la suposición de que se lo pudiera inventar; por otra, se propone analizar la manera como efectivamente adquirimos la capacidad de hablar de nuestras "vivencias internas".

El ejemplo a que Wittgenstein recurre es el siguiente: supongamos que alguien se pone a inventar un lenguaje privado, independiente de todo lenguaje corriente público que pudiera conocer; el primer paso consistiría en ponerle nombre a las diversas sensaciones o vivencias, ¿cómo se las va arreglar para hacerlo? Muy sencillo, se dirá, cada vez que una vivencia reaparece se dice una palabra, o se la escribe en un calendario. Digamos que a una cierta sensación la voy a llamar *E*. "Debo observar ante todo que no es posible formular una definición de este signo. —Pero, se dirá, puedo dármele a mí mismo como una suerte de definición ostensiva. —¿Cómo?, ¿puedo acaso mostrar la sensación? —No en el sentido ordinario. Pero hablo, o escribo el signo, y al mismo tiempo concentro mi atención sobre la sensación; la muestro, por decirlo así, en mí fuero interno. —Pero, ¿para qué esta ceremonia? Ya que no parece ser otra cosa. Una definición sirve para fijar el significado de un signo. —Bien, eso ocurre justamente cuando concentro la atención: así me grabo el enlace del signo con la sensación. —'Me lo grabo', empero sólo puede querer decir: este proceso determina que en el futuro recuerde *correctamente* el enlace. Pero en nuestro caso no tengo criterio alguno de corrección. Aquí se podría decir: correcto es lo que sea que me aparezca como tal. Y eso significa únicamente, que en este caso, no cabe hablar de lo 'correcto'" (PU, 258). La invención de un lenguaje privado resulta absurda porque parte de un desconocimiento de la naturaleza misma del lenguaje. Cuando se dice: "Él le ha conferido un nombre a la sensación, se olvida que ya tiene que haber muchas cosas predispuestas en el lenguaje para que aun el mero nombrar tenga un sentido" (PU, 257). La verdad es que hasta para describir nuestro ejemplo hemos tenido que dar por descontado varios supuestos que en el acto de crear un auténtico lenguaje privado no tendrían cabida:

¿Qué razón tenemos en llamar a *E* el signo de una *sensación*? "Sensación" es una palabra de nuestro lenguaje común, no sólo comprensible para mí. El empleo de esta palabra requiere una justificación que todos entienden. —Y no sirve de nada decir: no hace falta que sea una *sensación*; cuando escribe *E* tiene *algo*, más no podemos decir. Pues "tener" y "algo" pertenecen también al lenguaje común. —Así, filosofando, se llega al fin a un punto en que uno sólo quisiera emitir un ruido inarticulado. —Pero ese ruido es una expresión sólo dentro de un determinado juego de lenguaje, que habría que describir (PU, 261).

En vez de tratar de imaginar el proceso inconcebible por el cual un individuo crearía un lenguaje privado para sí, Wittgenstein nos propone que estudiemos la manera como de hecho aprendemos a hablar de nuestras vivencias. "¿Cómo se refieren las palabras a sensaciones? —Aquí no parece haber ninguna dificultad; ¿no hablamos acaso diariamente de sensaciones y las nombramos? Pero, ¿cómo se establece el enlace del nombre con lo nombrado? Esta pregunta equivale a esta otra: ¿cómo aprende un hombre el significado de los nombres de sensaciones? Por ejemplo, de la palabra 'dolor'." He aquí una posibilidad: Se asocian palabras con la expresión primitiva, natural de la sensación y se la sustituye por ésta. Un niño se ha herido, grita; y entonces los adultos le hablan y así le enseñan exclamaciones y luego frases. Le enseñan al niño una nueva manera de comportarse cuando siente dolor (*ein neues Schmerzbenehmen*). "¿Quieres decir que la palabra 'dolor' propiamente significa los gritos?" —Al contrario; la expresión verbal del dolor sustituye los gritos y no los describe" (PU, 244). Este y otros pasajes de las *Investigaciones*¹³ han llevado a algunos autores a pensar que Wittgenstein niega que podamos nombrar las vivencias, valernos de palabras para designar los contenidos que discernimos en nuestra experiencia interna. Por otra parte, hay pasajes en que Wittgenstein claramente usa palabras como nombres de sensaciones, como cuando sugiere que, para explicarle a alguien el significado del vocablo "dolor", lo pinchemos con una aguja diciendo: "Ves tú, eso es dolor" (PU, 288). Aunque no hubiera tales pasajes, es claro que podemos discernir y nombrar aspectos y elementos de la experiencia interna, vale decir, de esa experiencia que cada uno puede ocultar a los demás y no dársela a conocer sino por declaración expresa. Sólo en mi habitación, y sin decirselo a nadie, puedo distinguir entre un dolor de muelas y un dolor de oídos; o decidir, para mí, si la molestia que siento en el pecho es un escozor sin importancia, como he solido sentir otras veces que he estado resfriado como ahora, o si se trata de algo insólito, un anuncio, quizá, de un ataque cardíaco. Sobre la base de mis observaciones internas, que soy capaz de describir en palabras, tomo resoluciones que pueden revelarse acertadas o desacertadas, tal como las resoluciones que baso en la observación del mundo exterior o público. No cabe duda, pues, de que hay toda una experiencia privada que podemos describir, sin revelarla a nadie. Lo significativo es que aun las descripciones que haga para mí tienen que formularse en un lenguaje que he aprendido de otros. De modo que todo cuanto puedo entender de mí y articular en un monólogo interior, puedo también en definitiva transmitir y dar a entender a los demás. Sin lo cual, como vemos, no podría ni yo mismo entenderme.

¹³ Especialmente el famoso pasaje del escarabajo que concluye así: "Si construimos la gramática de la expresión de la sensación conforme al modelo de 'objeto y designación' el objeto cae fuera de consideración por irrelevante" (PU, 293; cf. también, PU, 304).

Si no podemos hablar otra lengua que la que hemos aprendido, aunque tengamos cierta libertad para renovarla, nuestro pensamiento no podrá desligarse nunca de lo que se ha pensado para, retirándose al fuero interno donde los filósofos modernos creían hallar la claridad y la certeza, edificar el templo cristalino de la verdad limpio de las irracionalidades que nos ha legado la historia. Nacimos y vivimos *in medias res*, y así viviendo filosofamos. El terreno sobre el cual se asientan el conocimiento y su objetividad no es otro que la praxis inteligente de los hombres. "¿Quieres decir, acaso, que la concordancia de los hombres decide lo que es verdadero (*richtig*) y falso? —Verdadero y falso es lo que los hombres *dicen*; y en el *lenguaje* los hombres concuerdan. Esto no es una concordancia de las opiniones, sino de la forma de vida" (PU, 241). "Lo dado, que hay que aceptar —podría uno decir— son *formas de vida*" (PU, p. 226). Las cuales, como sabemos, se manifiestan en juegos de lenguaje (PU, 23).

El esclarecimiento de la naturaleza y condiciones de la objetividad que puede constituirse sobre esta base es una tarea ineludible de la filosofía. Ya Kant había comprendido que la posibilidad de concordancia entre los hombres no es independiente del acuerdo de cada hombre consigo mismo a través del tiempo. Para el idealismo kantiano, la identidad de las *reglas* que gobiernan los diversos actos humanos a lo largo de toda su duración es el fundamento y la garantía de la objetividad que se manifiesta en la concordancia de los hombres entre sí y de cada uno consigo. Wittgenstein destina algunos de los pasajes más notables de las *Investigaciones* a estudiar el fenómeno de "seguir una regla".¹⁴ Sus análisis socavan la confianza en la fuerza unificadora de la conciencia de la regla idéntica, de la cual Wittgenstein procura mostrar que no es más que una ficción. Son estos pasajes probablemente los que en mayor medida han determinado la fama de nihilista que Wittgenstein ha alcanzado entre los profesores de filosofía, educados en la tradición moderna. No me parece, sin embargo, que podamos atribuir a un pensador la intención de destruirlo todo simplemente porque nos fuerza a pensar de nuevo cosas que creíamos aclaradas. En verdad el ataque de Wittgenstein se dirige contra una cierta concepción psicológica (y psicologista), cuya eliminación nos ayuda a entender mejor lo más propio y valioso del enfoque kantiano. A propósito de situaciones como "seguir una regla", "tener una intención", "querer decir algo con una frase", Wittgenstein combate "una enfermedad general del pensamiento, que siempre busca (y encuentra) lo que llamaríamos un estado mental, del cual nuestros actos brotarían como de un embalse" (BB, p. 143).

Consideremos un ejemplo. Ordeno a un alumno que escriba los prime-

¹⁴ Entremezclados con otros que consideran temas afines, especialmente en PU, 143-240; cf. también BB, pp. 95-100, 141-143; GM, pp. 2-4.

ros cien términos de una secuencia cuya fórmula le doy; evidentemente, no me represento mentalmente esos cien términos, ni mucho menos los infinitos términos a que la fórmula se aplica; sin embargo, reconozco inmediatamente cada error que comete; se dirá que comparo cada término con la fórmula; pero la manera de aplicar una fórmula no está inequívocamente dada con ella; nada en el dibujo de la flecha $\rightarrow$ impide que se la use para indicar la dirección de derecha a izquierda (PU, 85); ¿cómo convencer de su error a un obcecado que entiende cumplir mi orden de "sumar dos a cada término para obtener el siguiente" cuando escribe: 96, 98, 100, 104, 108... 992, 996, 1 000, 1 008, 1 016, 1 024...? (PU, 185). La mera fórmula no *dice*, pues, cómo hay que aplicarla, excepto a quien *sabe* hacerlo; sin embargo este saber no se traduce en un "acto de intuición" que nos haga emplear la regla como lo hacemos en un punto determinado de la serie; "sería menos turbador llamarlo un acto de decisión, aunque también esto induce a error, pues no es preciso que ocurra nada semejante a un acto de decisión, sino posiblemente sólo un acto de escribir o de hablar" (BB, p. 143). No es pues la conciencia del significado idéntico de la fórmula la que nos guía de caso en caso, sino la práctica de aplicarla de cierta manera lo que nos autoriza para hablar de su significado idéntico. "Una persona se guía por un indicador, sólo si existe un uso permanente, una costumbre (*Cepflogenheit*)" (PU, 198). Por esto, "no es posible que en una sola ocasión un único hombre haya seguido una regla; no es posible que en una sola ocasión se haya hecho una comunicación única, se haya dado o entendido una única orden, etc. Seguir una regla, hacer una comunicación, dar una orden, jugar una partida de ajedrez son *costumbres* (usos, instituciones)" (PU, 199). Muchos otros ejemplos familiares confirman la inexistencia de un contenido mental que asegure la coherencia de nuestros actos. Así, cuando digo cualquier cosa, no es la presencia ante los ojos del alma de aquello que "quiero decir" lo que me permite completar coherentemente cada frase que empiezo. Y no es el recuerdo de una representación que tuve cuando le dije a la *baby-sitter* que les enseñara un juego nuevo a los niños, lo que me permite estar seguro de que me ha entendido muy mal si los encuentro jugando a la ruleta rusa.

El significado de una frase para nosotros se caracteriza por el uso que hacemos de ella. El significado no es un acompañante mental de la expresión (BB, p. 65).

Con la frase "entender una palabra" no nos referimos necesariamente a lo que ocurre mientras la decimos o escuchamos, sino a todo lo que rodea al proceso de decirla. Y esto se aplica también cuando decimos que alguien habla como un autómatas o como un papagayo. Hablar entendiendo es por cierto otra cosa que hablar como un autómatas, pero esto no significa que el hablar en el primer caso esté todo el tiempo, acompañado de algo que falta en el segundo (BB, p. 157).

No cabe duda, pues, de que la cohesión de nuestros actos y actividades temporales no proviene de la identidad de un contenido psíquico que los acompaña. Debemos celebrar que Wittgenstein haya eliminado esta tesis psicologista. Hay que tener cuidado, empero, de entender rectamente el resultado de sus análisis. A primera vista pareciera que Wittgenstein reduce toda la coherencia de nuestros actos a la unidad que podemos descubrir en ellos *a posteriori* después que se han cumplido: la frase tiene tal sentido, porque así se desprende de los comentarios que la siguen; la melodía que había empezado a silbar correspondía a *Die Forelle* de Schubert, según se pudo ver cuando completó el tema; le hablé así con la intención de halagarlo, prueba de ello es que su indiferencia me hizo sentirme humillado. . . Semejante tesis sí que merecería llamarse nihilista, si no fuera tan obviamente un extravío. Las "costumbres", formas de vida, juegos de lenguaje existen no sólo en virtud de que un observador externo descubre ciertas configuraciones en las conductas ya desarrolladas por los hombres; su realidad consiste más bien en que operan y configuran las conductas en desarrollo, cuyo futuro se modela según el pasado que determinan dichos usos o "instituciones". Sólo que esta operación del pasado en el presente, desde el cual se proyecta el futuro, no tiene que materializarse en vivencias, detectables en un examen introspectivo.¹⁵ Este operar actual de la fuente del sentido que la conducta acabará de realizar cuando completa su curso, se hace particularmente notorio cuando alguna circunstancia lo frustra. Examinemos estas tres situaciones: a) estoy hablando a varias personas; mi vecino se interrumpe en la mitad de una frase; en cuanto recupero la palabra, digo la frase de nuevo, completando lo que faltaba, sabiendo positivamente que eso era lo que iba a decir cuando el otro me interrumpió; b) la misma situación, pero la interrupción me confunde y me hace perder definitivamente el hilo de lo que estaba diciendo; sin embargo estoy seguro de que habría completado normalmente mi frase si no hubiese sido interrumpido; c) hago un papel en el teatro: digo una frase que mi interlocutor me corta antes de terminar; no recupero la palabra; naturalmente, el autor de la obra no ha escrito el resto de la frase. No podemos sostener —so pena de retornar al psicologismo de que nos hemos liberado— que la diferencia entre b) y c) resida únicamente en la experiencia subjetiva de la seguridad de que en aquel caso habría sabido completar la frase. Antes bien, esta experiencia es un síntoma de que en el caso b) efectivamente yo *estaba diciendo* una frase, mi acto presente modelaba su futuro. Esta acción configuradora del

¹⁵ "Nuestro error es buscar una explicación allí donde debíamos ver a los hechos como 'fenómenos primordiales' (*Urphänomene*). Es decir, donde debíamos decir: *se juega este juego de lenguaje*" (PU, 654). "No se trata de explicar un juego de lenguaje a través de nuestras vivencias, sino de constatar un juego de lenguaje" (PU, 655). "...Considera el juego de lenguaje como lo *primario*. Y los sentimientos, etc., como un modo de ver, una interpretación del juego de lenguaje" (PU, 656).

sentido, no explícito en un contenido de conciencia, puede quizás concebirse mejor a la luz de un caso de otro género, en el que cabe reconocer un modo análogo de operar. Supongamos que he oído que en el museo de arte de una ciudad norteamericana hay una sala llena de extraordinarios cuadros de Cézanne; me toca pasar por allí y decido interrumpir mi viaje por unas horas para verlos; llego al museo sin tener una representación precisa de los cuadros —que no he visto nunca— y sin que intente figurarme cómo son; entro en la sala en que deben estar e inmediatamente siento que algo no calza: llenan las paredes cuadros enormes, lienzos vomitados de óleo por algún pintor abstracto de la década de los cincuenta; ni siquiera me digo a mí mismo: *eso no es Cézanne*; corro a otras salas, veo Van Goghs, Gauguins, un hermoso Seurat; más allá pintores más recientes; al otro lado, pintura del XVI y el XVII; al fin me informo de que las obras buscadas están transitoriamente exhibiéndose en otro lugar. En toda esta búsqueda no me han pasado por la mente ni las formas ni los colores propios de la pintura de Cézanne ¿qué libertad tendría para imaginar cuadros suyos en un museo donde no los hay? Mis ojos están llenos de las imágenes que me rodean, y frente a cada una de ellas sé, al primer golpe de vista, que no es lo que busco. Mi familiaridad con el estilo de Cézanne, que constituye un saber que no sería capaz de explicar en palabras, ni siquiera de expresar con precisión en imágenes, regula toda mi conducta, mis reconocimientos negativos, mi desilusión, sin que tenga que hacerse explícito en una sola representación positiva, en virtud puramente de lo que pudiéramos llamar su *presencia virtual*. Muchos fenómenos que Wittgenstein analiza —querer decir, esperar, reconocer, leer, seguir una regla, etc.— se pueden entender mejor si admitimos este concepto. Con él nos acercamos de nuevo notablemente al verdadero enfoque de Kant, cuya discutida "apercepción trascendental", por ejemplo, no es, como algunos críticos anglosajones parecen creer, un contenido psíquico que acompaña actualmente a todos los otros, sino justamente un concomitante *virtual* de todas mis representaciones, que sin embargo actúa como el principio unificador último de todas las operaciones que las coordinan.

Un análisis detallado de fenómenos como éstos puede ofrecer un valioso aporte al esclarecimiento de las bases y condiciones de la objetividad, según se constituye sobre el suelo de la historia, tarea capital de una filosofía que, sin renunciar a la libertad de crear nuevos juegos de lenguaje y sin renegar de las enseñanzas de la tradición, se proponga "entender lo que está patente ante nuestros ojos" (PU, 89).

REFERENCIAS

- T. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Texto alemán de Ludwig Wittgenstein, *Logisch-philosophische Abhandlung*, con nueva traducción de D. F. Pears y

- B. F. M. Guinness, Londres, 1961 (citado según la numeración decimal de los párrafos).
- PB* Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Bemerkungen*. Aus dem Nachlass herausgegeben von Rush Rhees. Frankfurt a.M., 1964 (citado según numeración de los párrafos).
- ML* "Wittgenstein's Lectures in 1930-1933". *Apud*, G. E. Moore, *Philosophical Papers*, Londres, 1959, pp. 252-324.
- BB* Ludwig Wittgenstein. Preliminary studies for the "Philosophical Investigations", comúnmente conocidos como el *Libro Azul* y el *Libro Pardo*, Oxford, 1958.
- PU* Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Herausgegeben von G. E. M. Anscombe y R. Rhees, Oxford, 1958 (los números corresponden a los párrafos de la primera parte; las páginas que remiten a esta edición, corresponden a pasajes de la segunda parte).
- GM* Ludwig Wittgenstein. *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*. Herausgegeben und bearbeitet von G. H. von Wright, R. Rhees, G. E. M. Anscombe, Oxford, 1956.

Quinta Parte

LOS ESTADOS UNIDOS Y CANADA

XXXIV. FILÓSOFOS LATINOAMERICANOS RESIDENTES EN LOS ESTADOS UNIDOS Y CANADÁ QUE TRABAJAN DENTRO DE LA TRADICIÓN ANALÍTICA

JORGE J. E. GRACIA

Los filósofos latinoamericanos residentes en los Estados Unidos y Canadá no son numerosos. En tanto que hay comparativamente un gran número de médicos, físicos, matemáticos, literatos y otros profesionales y científicos latinoamericanos dedicados a la enseñanza y la investigación, el número dedicado al estudio y la enseñanza de la filosofía es muy reducido. Además, las minorías hispano-parlantes que viven en los Estados Unidos no han producido ninguna figura filosófica importante. No hay grandes filósofos puertorriqueño-norteamericanos o mexicano-norteamericanos hasta la fecha. Los pocos filósofos de origen latinoamericano que residen en los Estados Unidos y Canadá son inmigrantes que dejaron su patria por razones personales o políticas. Su orientación filosófica refleja en gran parte las corrientes filosóficas que predominan en América Latina. En su gran mayoría caen dentro de la tradición continental. Sin embargo, los más distinguidos entre ellos trabajan dentro de la tradición analítica o por lo menos le tienen alguna simpatía. En efecto, los dos filósofos latinoamericanos más importantes que en la actualidad viven en la América anglosajona son Mario Bunge y Héctor-Neri Castañeda, y los dos caen dentro de la tradición analítica.

Bunge (n. 1919) se formó en la Argentina (véase la sección sobre la Argentina) y emigró al Canadá permanentemente en 1966, después de haber visitado varias universidades europeas y estadounidenses. Es un escritor prolífico, habiendo escrito o editado más de veinte libros y doscientos artículos. Sus intereses principales se centran en la filosofía de la ciencia. Su obra ha tenido un efecto sustancial tanto en la América del Norte como en la del Sur y en Europa continental. Fundó la Sociedad de Filosofía Exacta y la Asociación Mexicana de Epistemología y lleva a cabo una gran labor editorial.

El caso de Castañeda (n. 1924) es algo diferente, aunque Castañeda es contemporáneo de Bunge. Se educó a nivel universitario en los Estados Unidos y Oxford, y aunque regresó a Guatemala (su lugar de nacimiento) en 1954, como profesor de la Universidad de San Carlos, retornó a los Estados Unidos un año después (véase la sección sobre América Central). Desde entonces ha enseñado filosofía en varias universidades estadounidenses. Castañeda es, como Bunge, un autor prolífico que ha producido siete libros y más de cien artículos. Su efecto en la filosofía angloamericana es

mayor que el de Bunge, pero su efecto en la América Latina menor. Ha mantenido su presencia en la América Latina a través de publicaciones, asistencia a congresos y como miembro del consejo editorial de *Crítica*, la única revista de filosofía latinoamericana de orientación completamente analítica. Fundó y dirige *Nous*, una de las revistas de filosofía más prestigiosas en los Estados Unidos. Castañeda se interesa principalmente en problemas relacionados con la ética, la metafísica, la filosofía de la mente y la filosofía del lenguaje.

Además de Bunge y Castañeda, existen otros cuatro jóvenes filósofos que ameritan mención: Ignacio Angelelli, Alberto Coffa, Ernesto Sosa y Jorge J. E. Gracia. De éstos, el segundo y el tercero son claramente analíticos. Angelelli y Gracia por el contrario, son filósofos e historiadores de la filosofía que tienen gran simpatía por el análisis filosófico, pero que no se pueden clasificar como analíticos en un sentido estricto.

Ignacio Angelelli (n. 1933) nació en Italia pero se educó en la Argentina. En 1957 viaja a Friburgo, donde estudia filosofía e historia de la lógica con Bochénski, recibiendo el título de doctor en 1965. En la actualidad enseña en la Universidad de Texas. Ha enseñado, además, en las universidades de Buenos Aires y Notre Dame. Su campo de especialización es la historia de la lógica y en particular Frege. Ha editado varios libros y es autor de un número sustancial de artículos.

Alberto Coffa (n. 1935) nació en la Argentina, país donde recibió parte de su educación. Recibió los títulos de M. A. y de Doctorado en Filosofía de la Universidad de Pittsburgh en 1970 y 1972 respectivamente. Con anterioridad había estudiado filosofía e historia de la ciencia en las universidades de Buenos Aires y La Plata. Además, enseñó en la Universidad de La Plata. Desde 1970 ha estado enseñando en el Departamento de Historia y Filosofía de la Ciencia de la Universidad de Indiana. Ha escrito más de una docena de artículos sobre la filosofía de la ciencia y su historia.

Ernesto Sosa (n. 1940) nació en Cuba. La mayor parte de sus estudios los cursó en los Estados Unidos. Recibió el título de Doctorado en Filosofía de la Universidad de Pittsburgh en 1964. Ha enseñado en Canadá y desde 1964 en la Universidad de Brown, donde fue director del Departamento de Filosofía desde 1970 hasta 1976. Durante los últimos veranos ha visitado regularmente el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM donde ha dado conferencias y dirigido seminarios. Sosa se interesa principalmente por la epistemología y la metafísica. Ha editado cuatro libros y ha escrito numerosos artículos, varios de los cuales se han publicado en América Latina.

Jorge J. E. Gracia (n. 1942) nació, como Sosa, en Cuba. Viajó a los Estados Unidos como resultado de los cambios políticos ocurridos en Cuba en 1959. Su formación filosófica, de corte clásico y escolástico, tuvo lugar en Chicago y Toronto. Se especializa en la historia de la metafísica, particularmente en el periodo medieval, pero mantiene un gran interés en la

filosofía latinoamericana y ha escrito varios artículos no históricos desde una perspectiva analítica. Al momento es director del Departamento de Filosofía de la Universidad del Estado de Nueva York, en Buffalo. Ha publicado seis libros y numerosos artículos.

A pesar de que ninguno de estos filósofos vive en América Latina y que la mayoría de ellos se formaron por lo menos en parte fuera de su tierra natal, se han incluido en esta antología por tres razones: primero, porque ellos nacieron o se han educado en parte en América Latina; segundo, porque parte de su obra está escrita en castellano; finalmente, porque a través de sus publicaciones y contactos profesionales han mantenido una presencia importante en la América Latina. La historia del análisis filosófico en Iberoamérica no estaría completa sin referencia a ellos.

JORGE J. E. GRACIA

XXXV. EL CONCEPTO FREGEANO DE "BEDEUTUNG"

IGNACIO ANGELELLI

EL FIN de este trabajo* es contribuir a comprender mejor la noción fregeana de *Bedeutung*. Es preciso aclarar de inmediato que será necesario utilizar el término original alemán (*Bedeutung*) pues la interpretación propuesta se basa en la ambigüedad del término germano. El trabajo se divide en cuatro partes: 1) contiene los textos de Frege que me parecen cruciales. 2) presenta un análisis de los textos, 3) ofrece una interpretación que pretende solucionar las dificultades encontradas en 2), 4) presenta algunas conclusiones. Utilizaré las siguientes abreviaturas: BP_1 = el primer principio de *Bedeutung*, BP_2 = el segundo principio de *Bedeutung*, V = la conjetura (*Vermutung*) de que la *Bedeutung* de un enunciado es idéntica al valor de verdad del enunciado, RS = la regla o tesis de substitutividad de idénticos. Las letras p, q, r son empleadas para abreviar tres afirmaciones relativas a la vinculación existente entre *Bedeutung* de enunciados, valor de verdad de enunciados y términos singulares que figuran en enunciados. Para todas estas abreviaturas y convenciones véase la sección 2. "El principio B" o "el principio de *Bedeutung*" es explicado en la sección 3.

1. LOS TEXTOS¹

A1. Hasta aquí hemos considerado el sentido y la *Bedeutung* solamente para las expresiones, palabras o signos que hemos denominado nombres propios. Ahora nos preguntamos por el sentido y la *Bedeutung* de una oración declarativa entera.

A2. Tal oración contiene un pensamiento [*Gedanke*]. (Entiendo por pensamiento [...] su contenido objetivo [...].) ¿Es este pensamiento el sentido o la *Bedeutung* de la oración declarativa?

A3. ¡Supongamos que la oración tiene una *Bedeutung*!

A4. Si remplazamos en ella una palabra por otra de igual *Bedeutung*, pero de distinto sentido, esto no puede afectar en nada a la *Bedeutung* de la oración.

A5. Pero observamos que en tal caso el pensamiento cambia; pues por ejemplo el pensamiento de la oración "la estrella matutina es un cuerpo

* Traducción (no siempre literal) del original inglés presentado en el Sexto Congreso Internacional de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia, Hannover, 1979. El original aparecerá en los *Proceedings* de dicho Congreso, North-Holland.

¹ Todos los textos citados en esta sección son de SUB, pp. 32-36.

iluminado por el sol" es diverso del de la oración "la estrella vespertina es un cuerpo iluminado por el sol". Alguien que no supiera que la estrella matutina es la estrella vespertina podría tomar a un pensamiento por verdadero y al otro por falso.

A6. Por lo tanto el pensamiento no puede ser la *Bedeutung* de la oración.

A7. Más bien lo tendremos que considerar como el sentido.

B1. ¿Qué ocurre con la *Bedeutung*? ¿Es lícito preguntar por ella? ¿Tendrá quizá la oración como totalidad solamente sentido pero no *Bedeutung*? En todo caso se podrá esperar que algunas oraciones, igual que algunas partes de oración, carezcan de *Bedeutung* aunque tengan sentido.

B2. Y oraciones que contienen nombres propios sin *Bedeutung* serán de ese tipo. La oración "Odiseo fue llevado a tierra en Itaca profundamente dormido" tiene evidentemente un sentido. Pero puesto que es dudoso que el nombre Odiseo tenga una *Bedeutung*, también es dudoso que la oración tenga, globalmente, una *Bedeutung*.

B3. Sin embargo está claro que quien tome en serio la oración como verdadera o falsa, también asignará una *Bedeutung* al nombre Odiseo y no solamente un sentido,

B4. pues el predicado es atribuido a la *Bedeutung* de este nombre o negado de ella. Quien no admite una *Bedeutung*, no puede atribuir un predicado a esa *Bedeutung* o negar un predicado a esa *Bedeutung*.

B5. Ahora bien, el ir hasta la *Bedeutung* del nombre sería superfluo, y sería posible contentarse con el sentido, si uno quisiera quedarse en el pensamiento. Si sólo interesara el sentido de la oración, a saber el pensamiento, entonces sería innecesario preocuparse por la *Bedeutung* de cualquiera de las partes de la oración;

B6. para el sentido de la oración, en efecto, sólo puede entrar en consideración el sentido y no la *Bedeutung* de las partes de la oración. El pensamiento permanece idéntico, tenga o no el nombre Odiseo una *Bedeutung*.

B7. El mero hecho de que nos preocupemos por la *Bedeutung* de una parte de la oración indica que reconocemos y exigimos en general una *Bedeutung* también para la oración.

B8. El pensamiento pierde valor para nosotros tan pronto como advertimos que una de sus partes carece de *Bedeutung*.

B9. Por tanto estamos justificados en no contentarnos con el sentido de una oración sino en preguntar además por su *Bedeutung*.

B10. ¿Por qué sin embargo queremos que todo nombre propio tenga una *Bedeutung* y no solamente un sentido? ¿Por qué no nos basta el pensamiento? Por y en la medida en que nos interesa el valor de verdad del pensamiento.

B11. Esto no ocurre siempre. Por ejemplo al oír una pieza épica nos conmueven los sonidos lingüísticos y el sentido de las oraciones así como las imágenes y sentimientos despertados por ellas. Si nos preguntáramos por

la verdad perderíamos el placer artístico y adoptaríamos un enfoque científico.

B12. Por ello nos es indiferente si el nombre Odiseo, por ejemplo, tiene o no una *Bedeutung*, en la medida en que nos aproximamos al poema como obra de arte.

B13. La búsqueda de la verdad, por consiguiente, es lo que sobre todo nos empuja del sentido hacia la *Bedeutung*.

B14. Hemos visto que siempre se le debe buscar una *Bedeutung* a una oración cuando nos interesa la *Bedeutung* de las partes de la oración; y esto es el caso exactamente cuando nos preguntamos por el valor de verdad.

B15. Así nos vemos forzados a reconocer el valor de verdad de una oración como su *Bedeutung*.

C1. Si nuestra conjetura de que la *Bedeutung* de una oración es su valor de verdad es correcta, entonces el valor de verdad debe permanecer inalterable cuando una parte de la oración es remplazada por una expresión de igual *Bedeutung* pero de distinto sentido.

C2. Y esto es, en efecto, lo que ocurre. Leibniz explica sin más: "Eadem sunt, quae sibi mutuo substitui possunt salva veritate."

C3. ¿Qué otra cosa aparte del valor de verdad podría encontrarse, que perteneciera a toda oración en que interesa la *Bedeutung* de sus partes y que no cambiara al llevar a cabo una sustitución como la indicada?

D1. Ahora es preciso someter a una nueva prueba la conjetura de que el valor de verdad de una oración es la *Bedeutung* de la misma.

D2. Hemos hallado que el valor de verdad de una oración no cambia cuando sustituimos en ella una expresión por otra de igual *Bedeutung*; pero no hemos considerado el caso en que la expresión a ser remplazada es ella misma una oración.

D3. Ahora bien, si nuestra opinión es correcta, el valor de verdad de una oración que contiene a otra como parte no cambia al remplazar la oración subordinada por otra de igual valor de verdad.

2. ANÁLISIS DE LOS TEXTOS

En las páginas iniciales de *SUB* que preceden al texto A1, Frege explica la noción de *Bedeutung* solamente para el caso especial de términos singulares: la *Bedeutung* de un nombre propio es el objeto mismo que designamos mediante aquél (p. 30).²

² Véanse textos similares: wir nennen den Gegenstand, den ein Eigennamen bezeichnet, seine Bedeutung, *Nachlass*, I, p. 208; der Mond selbst ist die Bedeutung des Ausdruckes 'der Mond', *Nachlass*, I, p. 275 (cf. ich vergleiche den Mond selbst mit der Bedeutung, *SUB*, p. 30). der Mond selbst ist d. h. die Bedeutung des Wortes 'Mond', *Nachlass*, II, p. 245; kann nicht der Berg Aetna selbst sein, kann nicht die Bedeutung dieses Namens sein, *Nachlass*, II, p. 217; die Bedeutung des Namens als dasjenige, von dem etwas aus-

Tan pronto como alcanzamos el texto *A1* observamos que Frege tiene planes más ambiciosos: quiere extender la noción de *Bedeutung* de términos singulares a oraciones. En *A2* Frege se refiere al *Gedanke* (pensamiento) como el *Inhalt* (contenido) de la oración. Surge entonces la pregunta de si el pensamiento es o no la *Bedeutung* de la oración. Cualquier lector desprovisto de prejuicios, que imagine que Frege está buscando una entidad que se vincule con la oración *del mismo modo* que los objetos se relacionan con sus nombres o términos singulares, probablemente conjeturará que el pensamiento (*Gedanke*) es la deseada *Bedeutung* de la oración. Pero en *A6* Frege dice que esto es imposible. Esta imposibilidad es afirmada por Frege como conclusión de tres premisas. La primera (*A3*) es la suposición de que la oración tiene una *Bedeutung*. La segunda premisa (*A4*) dice que sustitución de palabras de igual *Bedeutung* dentro de una oración no puede afectar a la *Bedeutung* de la oración. La tercera premisa (*A5*) asegura que la sustitución de términos de igual *Bedeutung* dentro de una oración no preserva la identidad del pensamiento expresado por la oración.

Podemos ignorar la tercera premisa (*A5*) así como también el texto *A7*, que tienen que ver con el sentido. La segunda premisa (*A4*) es muy importante para nosotros. Tal como está escrita es un enunciado en torno a la *Bedeutung* de oraciones. Pero Frege no debe aquí presuponer nada en cuanto a la *Bedeutung*, excepto lo que se siga del concepto general de *Bedeutung* (sea cual fuere este último); de lo contrario la manera en que ha planteado su búsqueda de la *Bedeutung* de las oraciones no tendría sentido. Así se ve que es preciso tomar la segunda premisa como una aplicación al caso particular de las oraciones de un principio general de *Bedeutung* que Frege tiene presente en su mente pero que no ha escrito. Llamemos a este principio "el primer principio de *Bedeutung*" (BP_1): *si dos expresiones E y E' tienen la misma Bedeutung, y E figura en una expresión A (E) que tiene Bedeutung, entonces el resultado de sustituir E' en lugar de E, A (E'), tiene la misma Bedeutung que A (E).*³

¿Por qué tenemos que aceptar BP_1 , ¿cuál es su justificación? ¿Cuál es el sentido de este principio?, ¿que significa? Está claro que para un lector que de la *Bedeutung* de Frege solamente conoce las explicaciones dadas en las

gesagt wird, Nachlass, II, p. 218; der Gegenstand, von dem ich etwas aussage [...] ist immer die Bedeutung des Zeichens, Nachlass, II p. 231.

³ BP_1 reaparece en otros escritos: *Die Bedeutung eines Satzes muss etwas sein, was bestehen bleibt, wenn einer seiner Teile durch etwas Gleichbedeutendes ersetzt wird, Nachlass, I, p. 251; wenn man in einem Satze oder Satzteil einen Bestandteil durch einen gleichbedeutenden [...] hat der abgeänderte Satz oder Satzteil dieselbe Bedeutung wie der ursprüngliche, Nachlass, I, p. 276; wenn der Gedanke die Bedeutung des Satzes wäre, so änderte er sich nicht, wenn einer seiner Teile ersetzt würde durch einen anderen Ausdruck von derselben Bedeutung, Nachlass, II, p. 235; die Bedeutung des Satzes muss etwas sein, was sich nicht ändert, wenn wir ein Zeichen durch ein anderes ersetzen, das dieselbe Bedeutung [...] hat, ibid.; da nun die Sätze in den Bedeutungen ihrer Bestandteile vollkommen übereinstimmen, müssen auch sie dieselbe Bedeutung haben, Nachlass, II, p. 245.*

páginas iniciales de *SUB*, que se refieren a términos singulares, BP_1 no tiene prácticamente sentido alguno. Este es nuestro *problema 1*.

Tenemos a continuación la secuencia de textos *B*, cuyo objetivo principal es establecer la conjetura (*Vermutung*, cf. textos *C* y *D*) que la *Bedeutung* de una oración es idéntica al valor de verdad de la misma. La presentación que Frege hace de su razonamiento no está a la altura de su fama de claro lógico; es necesario reconstruir el texto con benevolencia. Propongo lo siguiente. Consideremos tres enunciados en torno a una oración cualquiera *s*:

- p*) todo término singular en *s* tiene *Bedeutung*,
- q*) la oración *s* tiene un valor de verdad,
- r*) la oración *s* tiene una *Bedeutung*.

En *B1* Frege dice que *r* no vale necesariamente para toda oración: puede haber oraciones sin *Bedeutung*, igual que hay términos singulares sin *Bedeutung*. En *B2* encontramos 1) $\neg p \rightarrow \neg r$. En *B3* se nos dice que 2) $q \rightarrow p$, lo cual es apoyado por la observación en *B4* de que no puede haber predicación si no existe el objeto al que se atribuye o del que se niega un predicado. *B5* puede analizarse como 3): $\neg r \rightarrow \neg p$. Dejando de lado *B6*, que tiene que ver con el *Sinn* (sentido), encontramos en *B7*: 4) $p \rightarrow r$. *B8* es vago: ¿qué quiere decir "valor": valor de verdad o valor cognoscitivo?⁴ En *B9* Frege cree que es posible afirmar que está justificado buscarle una *Bedeutung* a las oraciones. En *B10* tenemos dos preguntas: i) ¿por qué queremos *Bedeutung* de términos singulares? ii) ¿por qué queremos *Bedeutung* de oraciones? Ambas cuestiones son contestadas a la vez: queremos *Bedeutung* exactamente en la medida en que nos interesa el valor de verdad del *Gedanke* (pensamiento). Esto podría analizarse de la siguiente manera: 5) $p \leftrightarrow q$, 6) $r \leftrightarrow q$. En *B11* se observa que no siempre estamos interesados en el valor de verdad de las oraciones. Cuando no lo estamos, *B12* nos dice que tampoco estamos interesados en la *Bedeutung* de los términos singulares: 7) $\neg q \rightarrow \neg p$. Todo esto indica que existe una estrecha vinculación entre verdad y *Bedeutung* (*B13*). *B14* resume las consideraciones precedentes en dos partes: 8) $p \rightarrow r$, 9) $p \leftrightarrow q$. Según parece, el condicional $r \rightarrow p$ es dejado de lado.⁵ Finalmente *B15* formula la tesis de que el valor de verdad de una oración es idéntico a su *Bedeutung*. Nos vemos forzados (*ge-*

⁴ Las dos expresiones figuran, por ejemplo, en los pasajes finales de *SUB*.

⁵ Curiosamente, en *Nachlass*, I, pp. 250-251, Frege repite la misma argumentación de nuestros textos *B1-B15* y de nuevo parece ignorar la mitad $r \rightarrow p$ de $p \leftrightarrow r$, si bien es obvio que la necesita: *Wenn es uns also darauf ankommt, dass der Eigenname "Aetna" etwas bezeichne, wird es uns auch auf die Bedeutung des ganzen Satzes ankommen. Dass der Name "Aetna" etwas bezeichne, ist uns aber immer dann und nur dann von Wert, wenn es uns auf die Wahrheit im wissenschaftlichen Sinne ankommt. Eine Bedeutung wird also unser Satz dann und nur dann haben, wenn der in ihm ausgedrückte Gedanke wahr oder falsch ist.* Estas tres afirmaciones son $p \rightarrow r$, $p \leftrightarrow q$ y $r \leftrightarrow q$ respectivamente. La última nos es presentada como conclusión de las dos primeras, lo cual evidentemente requiere que se presuponga además el condicional $r \rightarrow p$.

drängt) a aceptar esta tesis, si no como verdad demostrada, en todo caso como una conjetura (*Vermutung*, cf. textos C y D). La razón por la cual Frege continúa su famoso artículo más allá del texto B15 es precisamente aumentar la plausibilidad de esa conjetura, a la que me referiré como *conjetura V*.

Al analizar la secuencia B1-B15 no podemos dejar de reconocer en el bicondicional $p \leftrightarrow r$ una aplicación al caso especial de las oraciones, de otro principio general de *Bedeutung* que Frege, de nuevo, presupone sin molestarse en presentarlo explícitamente. Este segundo principio de *Bedeutung* puede llamarse el principio de "existencia" de *Bedeutung*: *todas las expresiones que figuran como partes de una expresión compleja tienen Bedeutung si y sólo si la expresión compleja tiene Bedeutung*.⁶ Aquí también hay que reconocer que ningún lector de *SUB* puede entender esto si lo único que sabe acerca de la noción de *Bedeutung* es lo que Frege ha explicado al principio de su artículo en relación con la *Bedeutung* de términos singulares (*problema 2*).

Hay otras dificultades en la secuencia B1-B15. Primero, la conjetura *V* es, de suyo, difícil de entender. Para lectores que sólo saben que la *Bedeutung* de un término singular es el objeto designado por él (y no saben nada más) es por cierto muy extraño oír que la *Bedeutung* de una oración es su valor de verdad (*problema 3*). Para desesperación del lector, Frege insiste en otros textos que el valor de verdad es la *Bedeutung* de una oración *igual que* (*ebenso wie*), por ejemplo, el número 4 es la *Bedeutung* de " $2 + 2$ " o Londres es la *Bedeutung* de "la capital de Inglaterra" (*FUB*, pp. 13, 16).⁷

Dificultades adicionales que surgen en la secuencia B1-B15 también tienen que ver con la conjetura *V*. ¿Cómo exactamente los textos B1-B14 sugieren o llevan a pensar en la plausibilidad de *V*? Lo más próximo a *V* en estos textos es el bicondicional $r \leftrightarrow q$. Así, parece apropiado ver la secuencia B1-B14 globalmente orientada a establecer $r \leftrightarrow q$ a título de conclusión de las dos premisas $p \leftrightarrow r$ y $p \leftrightarrow q$.⁸ Pero, ¿Por qué $r \rightarrow q$ tiene que sugerir, o de algún modo implicar la conjetura *V*? (*problema 4*). Además, ¿por qué una mera conjetura y por qué no una aserción plena o una estipulación? Si *V* tiene que ser probada, ¿cómo puede ser probada? (*problema 5*).

Aproximémonos ahora a los textos C y D. Cada uno de ellos representa

⁶ Cf. *Nachlass*, I, p. 262: *Jeder dieser Teile muss eben falls eine Bedeutung haben, wenn der ganze Satz eine Bedeutung [...] haben soll.* *Nachlass*, I, p. 211: *Wenn man den Satz in Teile zerlegen kann, von denen jeder bedeutungsvoll ist, so hat auch der Satz eine Bedeutung.*

⁷ La oración $3^4 = 4$ *bedeutet* el valor de verdad falsedad *gerade so, wie* '2' *die Zahl Vier bedeutet*, *GRG*, I, § 2. Russell no pudo entender esto; véase su carta en *Nachlass*, II, p. 233.

⁸ Esta línea de razonamiento puede ser observada en otros pasajes, como por ejemplo *Nachlass*, I, pp. 250-251 (véase nota 5). Textos de contenido similar, o más o menos próximo, en *Nachlass*, II, pp. 235, 240, 247, *Nachlass*, I, pp. 210-211.

un intento de confirmar la conjetura V mostrando que una cierta oración implicada por V es verdadera.

En $C1$ Frege afirma un condicional cuyo antecedente es la conjetura V y cuyo consecuente es la tesis de que términos singulares de igual *Bedeutung* son intercambiables *salva veritate*. En $C2$ Frege sostiene que esta tesis es verdadera. La tesis suele ser formulada en forma de regla: la regla de "sustitutividad de idénticos" (cf. [2]). Usaré la abreviatura RS para referirme a la tesis o a la regla, como convenga al contexto. Así, el condicional afirmado por Frege en $C1$ es: $V \rightarrow RS$. Por creer que RS es verdadera ($C2$) Frege tiene que considerar al condicional $V \rightarrow RS$ como verdadero, pero esto haría al condicional verdadero en un sentido solamente "material". Añadiendo el principio BP_1 al antecedente se obtiene un condicional lógicamente verdadero: $BP_1 \wedge V \rightarrow RS$. BP_1 dice que la sustitución de términos singulares de igual *Bedeutung* no afecta a la *Bedeutung* de la oración en que figuran; RS dice lo mismo, salvo que tiene "valor de verdad de la oración" en vez de "*Bedeutung* de la oración"; V asegura la identidad de valor de verdad y *Bedeutung* de la oración.

En $C3$ Frege expresa su creencia de que no existe otra entidad, aparte del valor de verdad de la oración, que pueda desempeñar el papel de *Bedeutung* de la oración.

En $D1$ Frege anuncia su plan de someter a la conjetura V a un segundo *test*. $D2$ reafirma RS a la vez que señala que aún no hemos considerado el caso en que lo que se sustituye es una oración. En $D3$ tenemos de nuevo un condicional: si la *Bedeutung* de una oración es idéntica a su valor de verdad, entonces sustituir una oración por otra del mismo valor de verdad, dentro de una oración compuesta, no deberá cambiar el valor de verdad de la última.

Tal como se presenta, este condicional no es lógicamente verdadero. Pero el añadido de BP_1 al antecedente produce un condicional que es lógicamente verdadero: el consecuente se transforma en un caso particular de BP_1 si "valor de verdad" es remplazado por *Bedeutung*, es decir, si se utiliza la conjetura V . Las páginas restantes del trabajo de Frege, *SUB*, representan un intento de probar, si no la verdad, por lo menos la plausibilidad del consecuente (*mit hinreichender Wahrscheinlichkeit*, p. 49.)

Resumamos las dificultades encontradas en el análisis de los textos. 1) ¿Cómo se puede entender BP_1 ? 2) ¿Cómo se puede entender BP_2 ? 3) ¿Cómo podemos entender la doctrina fregeana de que valores de verdad se relacionan con oraciones igual que objetos con términos singulares? 4) ¿Cómo exactamente nos ayuda el bicondicional $r \leftrightarrow q$ para formular la conjetura de que valor de verdad y *Bedeutung* de oraciones son idénticos? 5) ¿Por qué se restringe Frege a una mera conjetura y cómo puede probarse esta conjetura?

3. INTERPRETACIÓN

Como primer paso en la interpretación distinguiré dos significados en el término *Bedeutung*: i) *Bedeutung* en el sentido semántico, *Bedeutung* semántica (por ejemplo, la *Bedeutung* del término singular "César" es César), ii) *Bedeutung* en el sentido de importancia, *Bedeutung*-importancia (por ejemplo, la *Bedeutung* de César en la historia de Roma es enorme). La palabra "significado" en castellano parece tener la misma ambigüedad. Por supuesto, al hablar de *Bedeutung*-importancia será preciso aclarar relativamente a qué algo es importante.⁹

La distinción de los dos sentidos de *Bedeutung* ni siquiera es mencionada por Frege. Es interesante ver, sin embargo, cómo en sus escritos pueden reconocerse ambos significados.¹⁰ A fin de mostrar esto, así como para sugerir el modo de entender la noción de *Bedeutung*-importancia, citaré algunos textos del *Begriffsschrift*:

1) "Por esto se ha renunciado a todo lo que no tenga *Bedeutung* [importancia] para la inferencia lógica. Aquello que nos interesa, y que es lo único que nos interesa, lo he llamado en § 3 *contenido conceptual*" (BG, prefacio).¹¹

2) "Los contenidos de dos juicios pueden diferir de dos modos: a) de manera tal que las consecuencias que pueden derivarse de uno en conjunción con otros cualesquiera son idénticas a las que pueden derivarse del

⁹ He distinguido dos sentidos de *Bedeutung* en mi trabajo doctoral, *Studies on Gottlob Frege and the philosophical tradition*, Universidad de Friburgo, Suiza, 1965, capítulo 2, publicado por Reidel en 1967. Véase en particular sección 2.26, en la cual formulo lo esencial del principio que en este trabajo llamo principio B de *Bedeutung*. Posteriormente, una interpretación similar de *Bedeutung* como importancia, fue defendida por Tugendhat (1970). Por cierto coincido en lo de ver a *Bedeutung* como importancia, pero hay entre la interpretación de Tugendhat y la mía una seria diferencia. La definición dada por Tugendhat de su noción de *Wahrheitspotential* (*Bedeutung*-importancia) contiene una cláusula, a mi juicio superflua, que en el caso especial de oraciones convierte el valor de verdad de la oración en idéntico *per definitionem* al *Wahrheitspotential* o *Bedeutung*-importancia de la oración. Me parece que como interpretación de Frege esto es totalmente incorrecto, pues simplemente transforma a la conjetura V en una definición. La definición de *Wahrheitspotential* dada por Tugendhat es la siguiente: "dos expresiones ϕ y ψ tienen el mismo potencial veritativo [*Wahrheitspotential*] si y sólo si, cuando cada una es completada por una misma expresión para constituir una oración, las dos oraciones resultantes tienen el mismo valor de verdad" (p. 180). Para el caso especial en que ϕ y ψ son oraciones, por ejemplo p y q , Tugendhat afirma que "tales expresiones no son susceptibles de ser completadas para constituir una oración. Por consiguiente la cláusula adicional 'cuando cada una es completada por...' se vuelve superflua en este caso y la definición se reduce a la forma más simple: dos oraciones p y q tienen el mismo potencial veritativo si y solamente si ambas tienen el mismo valor de verdad" (p. 180).

¹⁰ Frege menciona SUB como el primer trabajo en que el término *Bedeutung* figura en sentido técnico (*Nachlass*, II, pp. 41, 96).

¹¹ Para un texto relacionado, cf. *Nachlass*, I, p. 37, nota: *eine Verschiedenheit nur dann einen logischen Wert hat, wenn sie die möglichen Schlussfolgerungen berührt*.

segundo en conjunción con los mismos, b) de manera que eso no ocurre. Las dos oraciones: 'en Platea los griegos vencieron a los persas' y 'en Platea los persas fueron vencidos por los griegos' se diferencian de la primera manera. Si bien se puede notar una pequeña diferencia en el sentido, no hay duda de que la coincidencia es lo que prevalece. Designo a la parte del contenido que es la misma en ambas oraciones, el contenido conceptual. Puesto que solamente éste es de *Bedeutung*, importancia, para el *Begriffsschrift*, no se necesita hacer distingo alguno entre oraciones que tienen el mismo contenido conceptual" (BG, § 3).

3) "Así, con la introducción de un signo para la identidad, queda establecida la ambigüedad en la *Bedeutung* de todos los signos, que pueden representar a veces a su contenido, a veces a sí mismos" (BG, § 8, cf. CRG, II, § 98).

4) "Signifique ahora [...] $A \equiv B$ que el signo A y el signo B tienen el mismo contenido conceptual, de modo tal que puede sustituirse en todo contexto A por B y viceversa" (BG, § 8).¹²

El significado de *Bedeutung* en 1) y 2) es claramente diferente del que esta palabra tiene en 3). En 3) *Bedeutung* es usada en el sentido semántico ("representa" = "für etwas stehen" o "supponere" como dirían los escolásticos), en 1) y 2) *Bedeutung* está usada en el sentido de importancia, importancia *relativa a la inferencia lógica*.

De 2) aprendemos que el contenido conceptual, es decir, lo que tiene importancia o *Bedeutung* en el contenido de una expresión E , la *Bedeutung*-importancia de E , es algo que se obtiene por *abstracción*. Tenemos que abstraer, en el contenido de la expresión E , de todo lo que no esté incluido en el contenido de cualquier otra expresión E' que está con respecto a E en una cierta relación $\sim$. Esta relación $\sim$ es, en los textos 1) y 2), algo así como "comportarse de manera idéntica en las inferencias". Si en las expresiones E , E' (por ejemplo "aber" y "und", "pero" e "y") abstraemos de todo lo que no sea invariante con respecto a $\sim$, el contenido conceptual de E y el de E' se vuelven idénticos.

Para el análisis de la noción fregeana de *Bedeutung* en el periodo en el cual Frege usaba la palabra como término técnico (desde SUB en adelante) parece conveniente realizar la abstracción que conduce a la *Bedeutung*-importancia, relativamente a la relación de intercambiabilidad *salva veritate* más bien que relativamente a tener igual comportamiento en inferencias. Dicho de otro modo, parece conveniente entender la *Bedeutung*-importancia concretamente como importancia con respecto a la "verdad" más bien que como importancia para las inferencias lógicas. Esto está jus-

¹² Nótese que en esta regla, dada al fin del párrafo 8, el signo $\equiv$ significa identidad de contenido *conceptual*, mientras que en la discusión que precede a la regla, dentro del párrafo 8, Frege examina la posibilidad de introducir un símbolo que exprese identidad de contenido en general (*Inhaltsgleichheit*). Un análisis completo de este curioso cambio no puede ser llevado a cabo aquí.

tificado por el texto 4), por lo menos en el sentido de que en el texto 4) Frege presupone que igualdad de importancia para las inferencias lógicas implica igualdad de importancia para la verdad (o intercambiabilidad *salva veritate*).¹³

Por lo tanto, quisiera proponer, como punto de partida de mi interpretación, el siguiente enunciado: la *Bedeutung*-importancia de una expresión $E =$ la *Bedeutung*-importancia de una expresión E' si y solamente si las expresiones E y E' son intercambiables *salva veritate*. Llamaré a este principio el *principio de Bedeutung*, brevemente *principio B*.

Aunque el principio B está sugerido por el *Begriffsschrift*,¹⁴ no aparece en los escritos de Frege. Sin embargo, no deja de ser un principio *muy fregeano*. Para mostrar esto, representaré su forma general del siguiente modo: $\bar{a} = \bar{b}$ si y sólo si $a \sim b$, donde $\sim$ es una relación definida en el conjunto de objetos $a, b, c, \dots$. Si los objetos son predicados y $\sim$ es la relación de "ser verdadero de los mismos individuos", entonces $\bar{a}$ es el *Wertverlauf* (clase, extensión) de a , y el principio se convierte en el famoso axioma V de los *Grundgesetze*. Si los objetos $a, b, \dots$ son de nuevo predicados, pero ahora $\sim$ es la relación de "ser equinumerosos" (*gleichzahlig*, *GRL*, § 68) entonces $\bar{a}$ es el número de a y el principio se convierte en otra tesis fundamental de la filosofía de Frege (*GRL*, § 62 y ss.).

En la formulación dada más arriba del principio B no he considerado la intercambiabilidad *salva veritate* como relativa¹⁵ a un determinado conjunto de oraciones o contextos; Frege, en efecto, enfoca la totalidad del lenguaje,¹⁶ su noción de un *Bedeutung* es, por así decirlo, "absoluta".¹⁷

¹³ Frege describe lo que es importante para la lógica no solamente como "lo que tiene ver con la inferencia" pero también como "lo que tiene que ver con la verdad": *Die Logik betrachtet ihre Gegenstände sofern sie wahr sind*, *Nachlass*, I, pp. 2-3. En *GED*: *so weist 'wahr' [...] der Logik die Richtung*, p. 58. Me parece posible pensar que las dos caracterizaciones de la lógica, en términos de inferencia y en términos de verdad, son equivalentes, dado que la validez de las inferencias se definen como exclusión del caso en que las premisas son verdaderas y la conclusión es falsa, o sea en que "se pierde la verdad" al pasar de premisas a conclusión. Frege, por ejemplo, considera las transformaciones de voz activa a pasiva y viceversa tanto desde el punto de vista de que no afectan a las inferencias (*BC*, texto (2)) como desde el punto de vista de que no alteran "lo que es verdadero o falso" (*GED*, p. 64).

¹⁴ El principio B es ciertamente muy afín al principio fregeano de que las palabras tienen *Bedeutung* solamente en contexto (*GRL*). En [1], 2.7, me he referido a la vinculación entre este principio y las así llamadas "definiciones por abstracción".

¹⁵ Esta relatividad está ejemplificada por Leibniz, cuando observa con respecto a los términos "triangulum" y "trilaterum" que *in omnibus propositionibus ab Euclide demonstratis de Triangulo substitui potest Trilaterum et contra salva veritate* (p. 236).

¹⁶ Véanse sus observaciones hacia el fin de *SUB*, donde afirma, con respecto a las dificultades relacionadas con el segundo test de la conjetura V : *es ist schwer, alle in der Sprache gegebenen Möglichkeiten zu erschöpfen* (p. 49). Una referencia muy rara a intercambiabilidad relativa a conjuntos determinados de oraciones ("compuestos matemáticos") se encuentra en *GEFÜGE*, última página.

¹⁷ Una posible alusión a *Bedeutung* relativa se encuentra en *HUSS*, pp. 319-320: *für*

El principio BP_1 , leído con *Bedeutung*-importancia, se transforma en trivialmente verdadero bajo la hipótesis del principio *B*. Con referencia a la formulación del principio BP_1 dada en la sección 2 de este trabajo, supongamos que las expresiones *E* y *E'* tienen la misma *Bedeutung* y supongamos también que el principio *B* es verdadero. Consideremos cualquier enunciado $C(A(E))$ en el cual $A(E)$ figura: tendrá el mismo valor de verdad que $C(A(E'))$, en virtud del principio *B*. Pero esto equivale a decir que $A(E)$ y $A(E')$ tienen la misma *Bedeutung*, pues *C* es cualquiera (solución del problema 1).

En el principio BP_2 la frase "tiene una *Bedeutung*" significa lo mismo que "estar en relación de intercambiabilidad *salva veritate* con alguna expresión". De otro modo, una expresión *E* tiene *Bedeutung* si y solamente si existe una expresión *X* tal que *X* y *E* son intercambiables *salva veritate*. De acuerdo con esto, el principio BP_2 se transforma en lo siguiente: *todas las expresiones que son parte de una expresión compuesta pertenecen al campo de la relación de intercambiabilidad salva veritate si y solamente si la expresión compuesta pertenece a ese campo*.

Las expresiones atómicas no pertenecen al campo de la relación de intercambiabilidad *salva veritate* por virtud de su mera forma gráfica. Para ser admitidas, deben satisfacer ciertas condiciones semánticas. Los términos singulares atómicos deben tener una *Bedeutung* semántica, pues de lo contrario cualquier oración en la que figuran carecerá de valor de verdad (cf. texto *B4*) y ninguna sustitución *salva veritate* será posible. "Odiseo", por ejemplo, no es admisible, no es intercambiable *salva veritate* con expresión alguna (por supuesto, ni siquiera consigo mismo), carece de *Bedeutung*-importancia porque carece de *Bedeutung* semántica. Los predicados atómicos deben tener la propiedad de estar "claramente definidos" (*scharf begrenzt*, para todo objeto *x*, *x* cae bajo el predicado o no), pues de lo contrario cualquier oración en la que figuren carecerá de sentido, *Sinn* (GRG, II, pp. 69-70), por lo tanto de valor de verdad y por esto no será posible sustitución *salva veritate* alguna. Los predicados "montón" (*Haufe*, BG, p. 64) y "cristiano" (*Christ*, GRG, II, p. 69) parecen ser para Frege ejemplos de predicados no-admisibles. Para ser admisible (*zulässig*) es decir para tener *Bedeutung* (*bedeutungsvoll*) un predicado debe estar claramente definido (GRG, II, p. 77). Agregaría, sin prueba textual, que estas condiciones necesarias para que las expresiones atómicas (términos singulares y predicados) tengan *Bedeutung*-importancia, son también suficientes.

Frege, en relación a su sistema de *Grundgesetze* presupone que las expresiones atómicas son *bedeutungsvoll*, que tienen *Bedeutung*-importancia, o equivalentemente, en nuestra interpretación, que son intercambia-

den Mathematiker, que está interesado en *die Sache selbst*, in *die Bedeutung der Worte*, los conceptos equiextensionales son "iguales".

bles *salva veritate* con alguna expresión. Habiendo supuesto esto, Frege se concentra en la prueba de la mitad de izquierda a derecha de BP_2 , a saber que las reglas de formación del sistema preservan la propiedad de tener *Bedeutung*-importancia (GRC, I, §§ 28-32). La otra mitad de BP_2 , o sea que si un componente carece de *Bedeutung*, entonces el compuesto también carece de *Bedeutung*, se sigue de la existencia de *Bedeutung* para expresiones atómicas junto a la ya demostrada mitad de izquierda a derecha de BP_2 : las partes atómicas tienen *Bedeutung*; las partes compuestas, si bien formadas, también tienen *Bedeutung*.

Al tiempo que estas consideraciones representan una clarificación del sentido de BP_2 (solución del problema 2), la verdad de BP_2 depende por supuesto en cada caso particular del sistema empleado, relativamente al cual se afirma BP_2 . Por ejemplo, el conato de Frege de probar BP_2 para el sistema de *Grundgesetze* ha sido considerado como insatisfactorio (cf. Thiel).

Nuestra clarificación del sentido de BP_2 requiere tomar *Bedeutung* en el sentido de importancia. Esto parece crear un nuevo problema en lo que respecta a los bicondicionales $p \leftrightarrow r$, $q \leftrightarrow p$ de los textos B1-B15, usados por Frege para inferir $r \leftrightarrow q$. El bicondicional $p \leftrightarrow q$ para ser inteligible, requiere *Bedeutung* en el sentido semántico (ninguna oración con "Odiseo" es verdadera o falsa, porque el término "Odiseo" no denota objeto alguno), pero $p \leftrightarrow r$, en la medida en que es un caso particular de BP_2 , debe tener *Bedeutung* en el sentido de importancia, tanto en p como en r . Así el argumento $p \leftrightarrow r$, $q \leftrightarrow p$ por lo tanto $r \rightarrow q$ parece perder la unicidad del "término medio" p . La dificultad es superada considerando que Frege "identifica" (en un sentido a ser aclarado más adelante) la *Bedeutung*-importancia de un término singular con su *Bedeutung* semántica.

Antes de pasar a la solución de los problemas restantes, quiero mencionar otro aspecto de la noción de *Bedeutung*-importancia en cuanto esta noción es explicada por el principio B. Dos expresiones no pueden tener la misma *Bedeutung*-importancia si su sustitución mutua no preserva la propiedad de estar bien formada (sintácticamente) la expresión compuesta (esto es evidentemente un requisito previo para que se pueda preservar el valor de verdad). No está claro que algo parecido pueda aplicarse a la noción de *Bedeutung* semántica. Así, el texto que sigue, que no me parece convincente si se lo lee en términos de *Bedeutung* semántica, se vuelve perfectamente comprensible a la luz de *Bedeutung*-importancia:

Las palabras "el concepto raíz cuadrada de cuatro" se comportan [...] en relación a su substitutividad de manera esencialmente distinta de las palabras "una raíz cuadrada de cuatro" [...] es decir las *Bedeutung* de ambas frases son esencialmente diversas (BGGE, p. 201).

La solución de los problemas 3), 4) y 5) requiere algunas consideraciones adicionales relativas a la naturaleza del principio *B*. Hemos alcanzado a éste partiendo de las sugerencias dadas en el *Begriffsschrift*. De acuerdo con estas indicaciones, la *Bedeutung*-importancia de una expresión es un *abstractum* y el principio *B* es un teorema sobre entidades abstractas. Desafortunadamente, no es así como procede Frege en relación a los principios, de estructura similar al principio *B*, que ha formulado de manera explícita, dentro del programa que llama *eine sehr ungewöhnliche Art der Definition* (una muy rara manera de definir, *GRL*, § 63).¹⁸

Representemos nuevamente los enunciados de la forma del principio *B* mediante $\bar{a} = \bar{b}$ si y sólo si $a \sim b$. Frege procede en dos etapas; me he referido a este método (a veces erróneamente llamado "definición por abstracción") como "el método del mirar en torno" (*looking-around method*, [3]). Primero, Frege estipula (*GRL*, § 62-67) que $\bar{a} = \bar{b}$ si y sólo si $a \sim b$, sin asignar denotación alguna a los términos singulares " $\bar{a}$ ", " $\bar{b}$ ",... En segundo lugar, Frege "mira en torno" (para usar la frase de Carnap, p. 1) y busca entidades apropiadas para desempeñar el papel de denotación de esos términos singulares, apropiadas en el sentido de ser compatibles con la estipulación hecha en la primera etapa. *Todas* las entidades que sean compatibles con esa estipulación son igualmente bienvenidas y elegibles para la función de denotación de los símbolos " $\bar{a}$ ", " $\bar{b}$ ",...

Frege no enfatiza, como hace Carnap, la libertad de elección de entidades, limitada solamente por la condición de ser compatibles con la estipulación $\bar{a} = \bar{b}$ si y sólo si $a \sim b$. Frege elige las llamadas "clases de equivalencia" en el caso de los números (*GRL*, § 68) y quizá en general (*Nachlass*, II, pp. 195-196). Pero está claro por las consideraciones en *GRL*, § 69, que Frege no considera necesario elegir las clases de equivalencia. En realidad lo único que le interesa a Frege en las clases de equivalencia es que satisfacen la condición general $\bar{a} = \bar{b}$ si y solamente si $a \sim b$; otras propiedades de las clases de equivalencia son más bien un inconveniente (véase *GRL*, § 69, especialmente el último párrafo). Hay que recordar también que luego de haber elegido la clase de equivalencia como *denotatum* de la expresión "el número de..." Frege comenta en una nota al pie de página que su elección de "la extensión del concepto" (clase de equivalencia) no tiene nada de necesario (cf. también *GRL*, § 107) y en el caso especial de los *Wertverläufe* (cursos de valores) Frege elige valores de verdad más bien que clases de equivalencia (*GRG*, I, § 10).

Dentro del método de mirar en torno el principio *B* constituye entonces

¹⁸ Seguramente *GRG*, II, § 146, puede leerse en el sentido de la abstracción. Pero no creo que Frege haya realmente desarrollado lo que este pasaje parece sugerir. Puede decirse que en este pasaje Frege se acerca mucho a la abstracción, pero no llega a tocarla, ni quizás a darse cuenta. Frege leyó en Peano (*Nachlass*, II, p. 192, año 1896) lo de las "definiciones por abstracción", pero su reacción indica que estaba realmente prisionero del método del mirar en torno, pues insiste en elegir las clases de equivalencia (pp. 195-196).

una estipulación que debe ser hecha al comienzo, antes de haber asignado denotación alguna a las frases de forma "la *Bedeutung*-importancia de la expresión *E*". Esta denotación debe suministrarse a continuación, eligiendo alguna de las entidades que son apropiadas.

Para Frege la *Bedeutung* semántica de los términos singulares es apropiada para desempeñar el papel de *Bedeutung*-importancia de los términos singulares: basta suponer, lo cual parece razonable, que Frege admite, además de *RS* (texto C2, véase también [2]), la conversa de *RS*. *RS* junto con su conversa dicen, en efecto, que dos términos singulares tienen la misma *Bedeutung* semántica si y solamente si tienen la misma *Bedeutung*. En la interpretación propuesta en este trabajo, Frege elige como *Bedeutung*-importancia de los términos singulares a su *Bedeutung* semántica. Frege conjetura que el valor de verdad de una oración es apropiado para desempeñar el papel de *Bedeutung*-importancia de la oración y se inclina a considerar la extensión como apropiada para convertirse en la *Bedeutung*-importancia de los predicados,¹⁹ si bien esto choca con la muy peculiar teoría de entidades y expresiones saturadas y no-saturadas,²⁰ que es para Frege esencial, y según la cual ni siquiera es posible hablar de "la" *Bedeutung* de un predicado (*Nachlass*, I, p. 275).

Pasando ahora a los problemas restantes, encontramos en primer lugar que ya no es extraño oír que para Frege los valores de verdad son la *Bedeutung* de las oraciones igual que los objetos son la *Bedeutung* de los términos singulares. En efecto, lo que Frege quiere decir con esto es que los valores de verdad son apropiados para desempeñar el papel de *Bedeutung*-importancia de las oraciones del mismo modo que los objetos (la *Bedeutung* semántica de los términos singulares) son también apropiados para ser considerados como *Bedeutung*-importancia de los términos singulares (solución del problema 3).

El significado del bicondicional $r \leftrightarrow q$ en relación con la conjetura *V* es ahora obvio: asegura que los valores de verdad están "a mano" toda vez que se los necesita, o exactamente cuando se los necesita, si Frege decide asignarles la función de ser *Bedeutung*-importancia de oraciones (solución del problema 4). Naturalmente, $r \leftrightarrow q$ no garantiza todavía, de suyo, que

¹⁹ Frege afirma que *was zwei Begriffswörter bedeuten ist dann und nur dann dasselbe, wenn die zugehörigen Begriffsumfänge zusammenfallen* (*Nachlass*, I, p. 133). Este "bedeuten" es ciertamente del tipo importancia, como lo confirman las observaciones inmediatamente precedentes: *unbeschadet der Wahrheit, in jedem Satze Begriffswörter einander vertreten können, wenn ihnen derselbe Begriffsumfang entspricht, dass also auch in Beziehung auf das Schliessen und für die logische Gesetze Begriffe nur insofern sich verschieden verhalten, als ihre Umfänge verschieden sind* (*Nachlass*, I, p. 127, cf. HUSS, pp. 319-320).

²⁰ *Man könnte so leicht dahin kommen, den Begriffsumfang für die Bedeutung des Begriffswortes auszugeben; aber hierbei würde man übersehen, dass Begriffsumfänge Gegenstände, nicht Begriff sind*, *Nachlass*, I, p. 129. Frege se contenta con la observación siguiente: *immerhin ist ein Kern Wahrheit darin enthalten*, *ibid.*

el valor de verdad de una oración $s =$ el valor de verdad de s' si y solamente si s y s' son intercambiables *salva veritate*. Mientras que de derecha a izquierda no hay problema, la mitad de izquierda a derecha es todo menos que evidente, especialmente si se la afirma para la totalidad indefinida del lenguaje ordinario. Esto es lo que impide a Frege afirmar (por lo menos al principio de *SUB*) la identidad de valor de verdad y *Bedeutung* de oraciones. Frege tiene que probar la parte izquierda-a-derecha de la condición $\tilde{a} = \tilde{b}$ si y solamente si $a \sim b$. El intento de llevar esto a cabo llena la mayor parte del famoso artículo *SUB* (solución del problema 5).

El condicional de izquierda a derecha que acabamos de considerar es el consecuente del condicional empleado por Frege en los textos *D* a fin de someter su conjetura a un segundo experimento; abreviémoslo con *T*. Una prueba de *T*, o un argumento que muestre que *T* es altamente plausible (esto último es lo que Frege piensa haber logrado al fin de su trabajo *SUB*) tiene desde luego un efecto mucho más débil dentro del segundo *test* de la conjetura planeado en los textos *D* que dentro del método del mirar en torno. Dentro del segundo *test*, la verdad de *T* no establece la verdad de la conjetura, sino solamente la confirma en la medida en que algo lógicamente implicado por la conjetura queda ratificado como verdadero. Dentro del programa del mirar en torno, la verdad de *T* es suficiente para establecer el carácter apropiado de los valores de verdad (relativamente al principio *B*) para ser *Bedeutung* de oraciones. Podría considerarse como una objeción contra la interpretación propuesta en este trabajo (según la cual Frege queda clasificado dentro del método del mirar en torno) el hecho de que Frege "desperdicia" el poder de *T* (por lo menos en *SUB*) al usar *T* en el marco del segundo *test* de la conjetura más bien que en el marco de una prueba del carácter apropiado de los valores de verdad para ser *Bedeutung*. Sin duda hay algo raro en esto. Pero no me parece que esta discrepancia sea suficiente para dejar de pensar que Frege ha procedido según el método del mirar en torno. Cuando Frege escribía *SUB*, hacía solamente unos pocos años que se había referido a ese método en *GRL* por primera vez. Frege aún estaba abriéndose paso en territorio virgen; el método del mirar en torno no podía estar tan claro ante su mente como por ejemplo lo está para Carnap en *Meaning and Necessity*.

La distinción de las dos *Bedeutungen* junto con la derivación de BP_1 a partir de *B* conduce a poner en cuestión la afirmación de que el condicional $BP_1 \wedge V \rightarrow RS$ es lógicamente verdadero (el condicional figura en el texto *CI*). BP_1 dice que expresiones de igual *Bedeutung* pueden ser intercambiadas sin afectar a la *Bedeutung* de la expresión total. Ahora bien, la frase "igual *Bedeutung*" tiene que ser leída ahora en el sentido de *Bedeutung*-importancia, por nuestra interpretación de BP_1 como derivado de *B*. Pero el principio *RS* parece referirse a igualdad de *Bedeutung* en el sentido de términos singulares que denotan el mismo objeto, lo cual es *Bedeutung* semántica. Si BP_1 es leído con *Bedeutung*-importancia y *RS* con

Bedeutung semántica, el condicional $BP_1 \wedge V \rightarrow RS$ parece dejar de ser lógicamente verdadero. La dificultad sin embargo se supera fácilmente aprovechando la "equivalencia" de *Bedeutung* semántica y *Bedeutung*-importancia en el caso de los términos singulares, que constituyen la categoría de expresiones mentada por Frege en el texto *C1* (contrariamente a *D1-D3*, donde las expresiones a ser sustituidas son, ellas mismas, oraciones).

Luego de basar la interpretación de la noción fregeana de *Bedeutung* en la distinción de dos sentidos, es preciso afrontar el problema de cómo es posible que Frege jamás mencione la existencia de estos dos sentidos de su término técnico. Quisiera decir lo siguiente al respecto.

a) Puede difícilmente creerse que Frege no haya sabido de la ambigüedad del término germano (tal como es usado por él mismo en, por ejemplo, el *Begriffsschrift*, textos citados anteriormente).

b) Pero el silencio de Frege en lo que concierne a los dos sentidos de *Bedeutung* no debe, realmente, sorprendernos. De hecho, la teoría fregeana de *Bedeutung* no contiene discrepancia alguna entre los dos significados del término. En el caso de los términos singulares reina completa coincidencia: la *Bedeutung* semántica es (por estipulación compatible con el principio *B*) la *Bedeutung*-importancia. En el caso de las oraciones, Frege considera solamente uno de los dos significados de *Bedeutung*: el de importancia. Por consiguiente, en cuanto a las oraciones no puede haber discrepancia pues sólo hay un sentido. En el caso de los predicados la situación es más compleja. Los predicados *bedeuten* conceptos,²¹ también *bedeuten* extensiones, como hemos visto, pero conceptos y extensiones no son la misma cosa para Frege.²² El segundo *bedeuten* (cuando decimos que los predicados *bedeuten* extensiones) es indudablemente del tipo importancia. Si el primer *bedeuten* es también del tipo importancia, tenemos dos especies de *Bedeutung*-importancia y se requiere, de acuerdo con ello, formular de dos maneras el principio *B*. Si el primer *bedeuten* es semántico, entonces tenemos un conflicto entre los dos sentidos de *Bedeutung*. Ninguna de las dos situaciones, sin embargo, llega a actualizarse en Frege porque él tiene por otro lado una doctrina muy peculiar (la saturación e insaturación a que me he referido antes) que excluye la posibilidad de hablar de "la" *Bedeutung* de predicados.

4. CONCLUSIÓN

Si bien la noción de *Bedeutung* propuesta como interpretación en este trabajo ayuda a clarificar los problemas planteados por el análisis de los

²¹ *Ein Begriffswort bedeutet einen Begriff* (Nachlass I, p. 128); *der Begriff ist Bedeutung eines grammatischen Prädikats* (BGGE p. 193 u); *das Wort 'Planet' [...] bezeichnet eben einen Begriff* (UGG p. 308).

²² *Ich meine hiermit nicht, dass Begriff und Begriffsumfang dasselbe sind* (HUSS p. 320).

textos, también ocurre que la noción de *Bedeutung* obtenida, en tanto asociada con el método de mirar en torno, desilusiona. ¿Qué es la *Bedeutung* de una expresión? La respuesta es: *cualquier cosa*, con tal de que sea compatible con el principio *B*.²³ Hay una multitud indefinida de entidades que pueden ser apropiadas para desempeñar el papel de *Bedeutung* de una expresión. Curiosamente, en relación a la *Bedeutung* de oraciones Frege parece creer que el valor de verdad de una oración es la única entidad apropiada (cf. texto C3, así como escritos posteriores).²⁴ Pero, sin ir más lejos, el valor de verdad *opuesto* al de la oración dada sería igualmente apropiado para ser *Bedeutung* de la oración. Frege parece tener conciencia de esta posibilidad de una multitud indefinida de objetos elegibles en relación a sus *Wertverläufe* (GRG, 1, § 10). Ahora bien, dado que existen muchos candidatos, ¿por qué debemos elegir a uno en particular más bien que a cualquier otro? El método del mirar en torno no ofrece aquí, ni puede ofrecer, razón suficiente alguna. En el mejor de los casos, razones de "conveniencia" o "belleza" pueden ser invocadas (Quine, p. 152). Este es el defecto esencial del método de mirar en torno, por consiguiente también de la noción fregeana de *Bedeutung* (en la interpretación propuesta en este trabajo). Podría replicarse que desde el punto de vista del método en cuestión ninguna entidad particular es importante *per se* sino solamente en la medida en que se ajusta al principio *B*. Pero esta réplica sólo mostraría que el método de mirar en torno está en urgente necesidad de ser reconstruido en términos de abstracción, según las sugerencias iniciales del *Begriffsschrift* de 1879.

BIBLIOGRAFÍA

- Angelelli, I. [1], *Studies on G. Frege and Traditional Philosophy*, Reidel, 1967.
 — [2], *The Substitutively of Indentificals in the History of Logic*, en *Studien zu Frege*, comp. M. Schirn, Frommann.
 — [3], *Abstraction, looking-around and semantics*, en *Studia Leibnitiana*, Sonderheft, 8, 1980.
 Carnap, R., *Meaning and Necessity*, University of Chicago Press, 1956.
 Frege, G., *BG Begriffsschrift*, Halle, 1879.
 —, *GRL, Grundlagen der Arithmetik*, Breslau, 1884.
 —, *KS, Kleine Schriften*, Darmstadt, 1967.
 —, *FUB, Funktion und Begriff*, en *KS*.
 —, *SUB, Über Sinn und Bebeutung*, en *KS*.
 —, *BGGE, Über Begriff und Gegenstand*, en *KS*.
 —, *HUSS, Reseña de Philosophie der Arithmetik de Husserl*, en *KS*.

²³ Cf. Quine, p. 209: "A cardinal number simpliciter is anything that is x for some x". Véase también p. 152.

²⁴ *Nachlass*, I, p. 211: *Das einzige aber...*; *Nachlass*, II, p. 240: *was kann das Anderes sein, als der Wahrheitswert?*

- Frege, G., *UGG, Über die Grundlagen der Geometrie* I, II, III, en *KS*.
—, *GED, Der Gedanke*, en *KS*.
—, *GEFÜGE, Gedankengefüge*, en *KS*.
—, *GRG I, Grundgesetze der Arithmetik*, I, Jena, 1893.
—, *GRG II, Grundgesetze der Arithmetik*, II, Jena, 1903.
—, *Nachlass I, Nachgelassene Schriften*, Hamburgo, 1969.
—, *Nachlass II, Wissenschaftlicher Briefwechsel*, Hamburgo, 1976.
Leibniz, W. G., *Philosophische Schriften*, comp., Gerhardt, vol. VII.
Quine, W. v. O., *Set Theory and its Logic*, Harvard, 1963.
Thiel, Ch., *Sinn und Bedeutung in der Logik Gottlob Freges*, Meisenheim am Glan, 1965.
Tugendhat, E., "The Meaning of 'Bedeutung' in Frege", *Analysis*, 1970.

XXXVI. ¿HAY PROPOSICIONES?*

MARIO BUNGE

1. INTRODUCCIÓN

EL PROFESOR Quine no cree que haya proposiciones. Si las hubiera tendríamos manera de decidir cuándo dos proposiciones son idénticas. (Recuérdese su regla metodológica: *No entity without identity*.) Pero para esto tendríamos que poder aseverar que las dos proposiciones significan lo mismo. Y el hecho es que no disponemos de una definición adecuada de sinonimia ni, *a fortiori*, de una teoría satisfactoria del significado (*meaning*). Tal es, en resumidas cuentas, el argumento explícito de Quine contra la hipótesis de que hay proposiciones. Es un argumento de tipo matemático: *X* no existe porque no hay ninguna teoría que dilucide a *X*.

Sospecho que, además del argumento semántico que acabo de resumir, Quine esgrime para sus adentros un argumento de tipo ontológico. Este último consiste en su desconfianza nominalista (o materialista) por todo lo abstracto, sobre todo si no parece desempeñar ninguna función útil. En efecto: ¿para qué hablar de proposiciones si podemos arreglárnosla con oraciones (*sentences*), entes éstos que sí tienen existencia concreta, puesto que pertenecen a lenguajes hablados o escritos? Casi cualquiera puede pronunciar o escribir una oración, pero jamás nadie podrá ver u oír una proposición. Las proposiciones son, desde el punto de vista nominalista, inescrutables y perfectamente prescindibles, como lo prueba el hecho de que, en lugar de hablar del cálculo proposicional, uno puede hablar del cálculo sentencial. Tal, en suma, el argumento metafísico contra las proposiciones.

Mi respuesta a las objeciones de Quine a la tesis de la existencia de proposiciones se parecerá a la actitud que se le atribuye a Manuel de Falla para con las brujas. Preguntado si creía en su existencia, el gran músico español habría respondido: "Hombre, por supuesto que no creo en brujas. Pero que las hay, las hay" Sostendré, que, desde luego, no hay proposiciones como entes platónicos, o sea, de existencia autónoma. Pero que, si queremos hacer lógica, semántica y metamatemática, deberemos fingir que existen, del mismo modo que fingimos la existencia de clases, funciones, números y otros objetos conceptuales. Esto es, debemos hacer de cuenta que hay proposiciones y que éstas llevan una existencia puramente conceptual sin intervenir para nada en el mundo real ni preexistir al género humano.

La estrategia de mi argumentación será la siguiente. Comenzaré por dis-

* *Aspectos de la filosofía de W. V. Quine*, Valencia, Teorema, 1975.

tinguir una proposición de las oraciones que la enuncian, y éstas de los actos de enunciación. Intentaré luego definir la noción de proposición en función del concepto de oración. El fracaso de esta tentativa me llevará a admitir que hay proposiciones como objetos irreducibles aunque caracterizables. Esbozaré mi teoría del significado de una proposición, utilizando en este punto algunos resultados de una obra sobre semántica. Dicha teoría me permitirá definir la sinonimia de oraciones. Finalmente, discutiré el problema del tipo de existencia que se atribuye a las proposiciones. Concluiré que hay proposiciones en la medida en que hay seres capaces de pensarlas o de fingir que se las puede pensar. Esta conclusión no agradará a nominalistas ni a platónicos. Ni tiene por qué: al fin y al cabo vivimos en el siglo xx, no en el xii. El mismo Quine ha abandonado el nominalismo estricto sin por ello abrazar el platonismo.

2. PROPOSICIÓN, ORACIÓN Y ENUNCIACIÓN

Es necesario distinguir una proposición de las oraciones que la designan (expresan, formulan), así como es preciso distinguir una oración de sus diversas enunciaciones (orales, escritas o por ademanes). Cuando enuncio o escucho, escribo o leo una oración, tal como "Tres es mayor que dos", ejecuto un acto psicofísico. La enunciación y la percepción de una oración son, pues, procesos y como tales objetos físicos *lato sensu*. No así la oración misma: ésta puede considerarse como una clase de enunciaciones concretas en circunstancias particulares. (Se verá en seguida, sin embargo, que no es fácil dar reglas para construir dicha clase.) Una misma oración podrá ser pronunciada por diversos sujetos, en distintas circunstancias y con diferentes tonos de voz. Cámbiense el sujeto, o las circunstancias, o el tono de voz, y se tendrán enunciaciones diferentes de la misma oración. (Piénsese en la frase " $3 > 2$ " dicha en lengua interior, susurrada, gritada, o escrita en diversos lenguajes.)

A primera vista parecería que se puede definir una oración como una clase de equivalencia de enunciaciones (orales, escritas, por signos, etc.). En efecto, es posible definir lo que se entiende por enunciaciones psicológicamente equivalentes: son las que producen los mismos efectos en todos los sujetos que conocen el lenguaje al que pertenece la oración de marras. Pero no es posible *identificar* la totalidad de tales enunciaciones con una oración, y ello por dos motivos. Primero, porque oraciones diferentes pueden tener los mismos efectos; por ejemplo, "Te daré un chocolatín", "Daréte un chocolatín", "Un chocolatín te he de dar", etc. Segundo, porque la misma oración, enunciada de maneras diferentes, o en circunstancias diferentes, puede tener efectos diferentes; por ejemplo "Te daré un chocolatín" en el interior de una chocolatería o en medio del desierto de Gobi. En suma, no parece posible dar una definición conductista del concepto de

oración. Lo que sí se puede hacer, y se hace en psicolingüística, es relacionar oraciones con enunciaciones.

A su vez, ciertas oraciones designan o expresan proposiciones. Por ejemplo, las oraciones " $3 > 2$ ", " $\text{III} > \text{II}$ ", "Three is greater than two" y "Tres es mayor que dos" expresan o designan una misma proposición. Pero si bien toda proposición es expresable por una o más oraciones, la recíproca no es cierta. En efecto, hay oraciones gramaticales que no formulan proposición alguna, como por ejemplo "El número tres aleteó" y "La raíz cuadrada de un sueño es igual a una canción".

En resumen, tenemos tres clases de objetos y dos relaciones entre ellos:



Más precisamente, en lo antedicho hay involucradas dos funciones: enunciación ($\mathcal{E}$) y designación ($\mathcal{D}$),

$$\mathcal{E}: E \rightarrow O, \mathcal{D}: O \rightarrow P$$

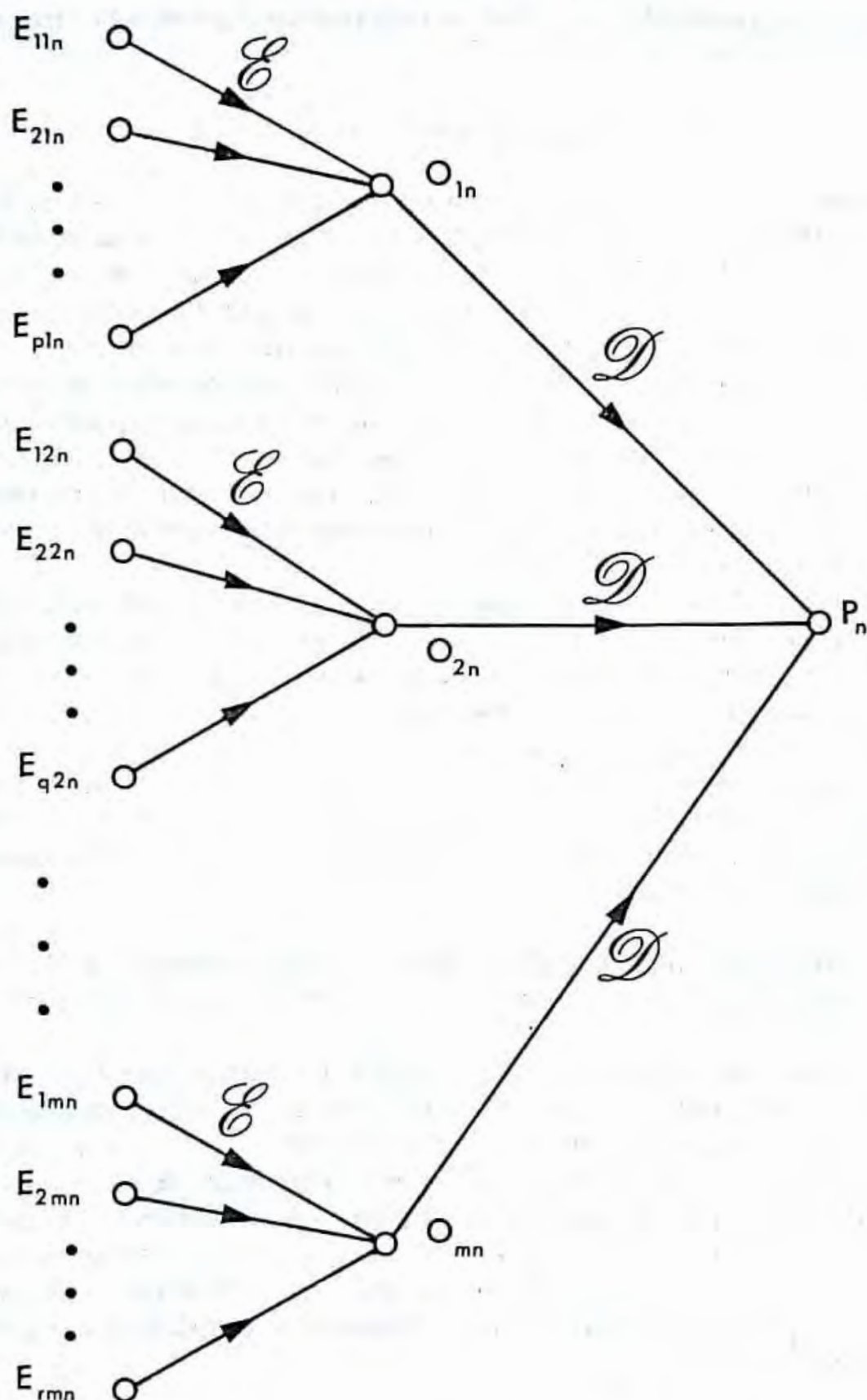
ninguna de las cuales tiene inversa, puesto que las dos son funciones de varios a uno (*many-one*). La composición de ambas funciones produce una tercera función, a saber, la de denotación (Δ):

$$\Delta = \mathcal{D} \circ \mathcal{E}: E \rightarrow P$$

Esta función asocia a cada proposición al menos una enunciación. Algunas investigaciones psicolingüísticas (por ejemplo las que versan sobre la importancia del significado en la comprensión y el recuerdo de una enunciación) pueden prescindir del conjunto intermedio O pero nunca del dominio y del codominio de Δ , o sea, de los individuos concretos que forman B y de los individuos conceptuales que constituyen P . En particular, parece admitido que comprender una señal sonora o una inscripción es asociarle la proposición (no la oración) correcta, es decir, hacer uso tácito de la función Δ de denotación.

3. TENTATIVA DE REDUCCIÓN DE PROPOSICIONES A ORACIONES Y DE ÉSTAS A ENUNCIACIONES

Examínese el diagrama siguiente, en el cual la enunciación E_{abc} (acto psicofísico) enuncia la oración O_{bc} (objeto lingüístico), que a su vez designa o expresa la proposición P_c .



Se puede concebir la oración O_{mn} como la clase de todas las enunciacio-
nes relacionadas con ella:

$$O_{mn} = \{E_{imn} \in \text{Enunciación} \mid 1 \leq i \leq r\}$$

Análogamente, podríamos concebir la proposición P_n como la clase de oraciones que la formulan:

$$P_n = \{O_{jn} \mid \text{Oraciones } m \leq j \leq 1\}$$

o bien como la n -ésima columna de la matriz $\|O_{ij}\|$ de oraciones. Pero las fórmulas anteriores son vacías mientras no se prescriba la manera de formar los respectivos conjuntos. En particular, la "definición" de P_n como una "cierta" clase de oraciones requiere, para adquirir sentido, la cláusula que todas las oraciones que constituyen el conjunto sean equisignificativas. En otras palabras, si lográramos definir una relación de equivalencia semántica, definida sobre el conjunto de las oraciones, podríamos definir una proposición como una clase de oraciones, a saber, el conjunto de todas las proposiciones equisignificativas. Tal relación de equivalencia tendría que definirse sin recurrir a la noción de proposición, pues de lo contrario se caería en circularidad.

Ahora bien, Quine sostiene que no disponemos de tal definición no circular de equisignificación o sinonimia. Tiene razón. Yo voy más allá: no la tenemos, no la tendremos, ni la necesitamos. (Las uvas están verdes. Puesto que lo están contentémonos con manzanas.) En este caso, lo que podemos intentar es invertir el programa inicial: en lugar de partir de signos (enunciaciones) partamos de objetos conceptuales para llegar finalmente a la definición de signos equivalentes como aquellos que denotan los mismos objetos conceptuales. O sea, dado el fracaso del nominalismo y del conductismo, ensayemos esta otra vía:

Si las oraciones u y u' designan las proposiciones v y v' respectivamente, entonces: u y u' son sinónimas $\equiv_d v = v'$.

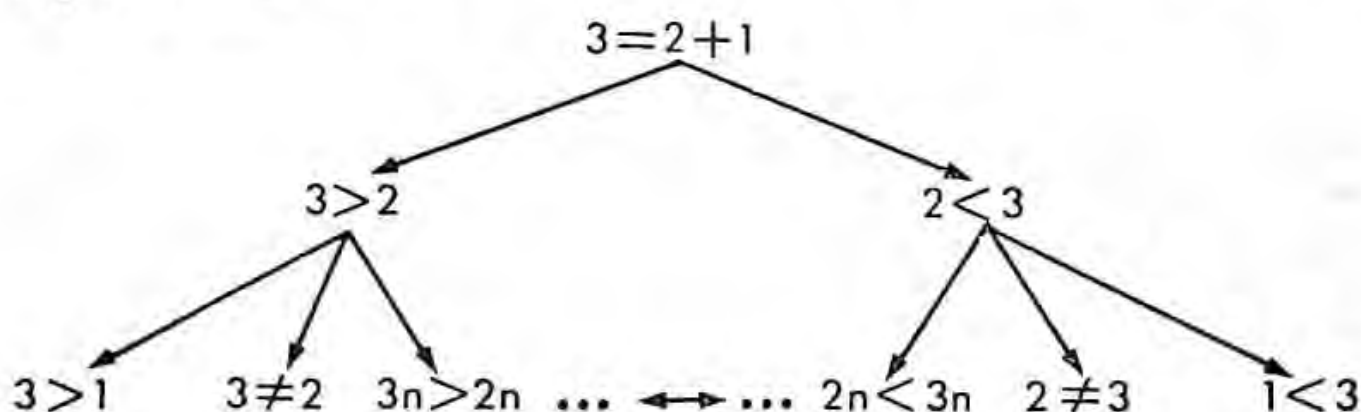
Por supuesto, esta definición no será legítima a menos que logremos definir lo que entendemos por proposiciones iguales. A esto nos aplicaremos en las secciones siguientes. Si resolvemos el problema de la caracterización de una proposición, resolveremos *eo ipso* el problema de la definición de la igualdad de proposiciones. Y si logramos esto habremos demostrado que la dificultad señalada por Quine es inherente al nominalismo y al conductismo, no a la semántica en sí, ya que una semántica conceptualista como la que propongo logra superarla. Empecemos por definir el significado de una proposición.

4. SIGNIFICADO DE UNA PROPOSICIÓN

Diremos que la *significación* de una oración es una proposición. (Mejor dicho: puesto que no toda oración significa, tendríamos que decir que

toda proposición es significada por una o más oraciones.) La relación $\mathcal{D}$ de significación o designación es una relación multívoca, ya que diversas oraciones pueden significar la misma proposición. Y hay objetos conceptuales dotados de significado pero que no son proposiciones, como es el caso del predicado "es mayor que 3".

Pero a su vez, ¿en qué consiste el *significado* de una proposición? Respuesta: El significado de una proposición está compuesto de su sentido y sus referentes. Por ejemplo, " $3 > 2$ " significa referencialmente los números 2 y 3; en cuanto a su sentido, está dado por las proposiciones " $3 = 2 + 1$ ", "Existe un número entero mayor que 2", y todos los demás parientes lógicos de la proposición dada. El fragmento de árbol que sigue sugiere la idea:



En otras palabras, " $3 > 2$ " se refiere a los objetos 2 y 3, y su sentido está dado por las proposiciones de que se sigue y aquellas que se siguen de ella.

Dicho de manera más precisa:

a) la *clase de referencia* de la proposición " $3 > 2$ " en el contexto A de la aritmética ordinaria es

$$R_A(3 > 2) = \{2, 3\};$$

b) el *sentido* de la misma proposición en el mismo contexto es

$$S_A(3 > 2) = \{x \in A \mid x \vdash 3 > 2 \vee 3 > 2 \vdash x\};$$

c) el *significado* de la misma proposición en el mismo contexto es

$$M_A(3 > 2) = \langle S_A(3 > 2), R_A(3 > 2) \rangle$$

donde " $\langle a, b \rangle$ " designa el par ordenado que consta de las coordenadas a y b .

Una proposición fuera de contexto carece de significado preciso. En particular, sólo la mención explícita del contexto nos permite rastrear todos los vínculos lógicos (ascendentes y descendentes) de una proposición y determinar así su sentido pleno.

Para determinar los referentes de una proposición es preciso analizar los predicados que figuran en ella. A su vez, la clase de referencia de un predicado está determinada por su dominio de definición, a saber, como sigue. Sea el predicado unario "viviente". Éste se refiere a sistemas concretos y genera proposiciones de la forma " x es viviente", donde x es un sistema concreto. O sea, podemos analizar "viviente" como una función V que aparea cada sistema $x \in S$ con una proposición $y \in P$ verdadera o falsa:

$$V: S \rightarrow P$$

En general, un predicado n -ario podrá concebirse como una función de n variables:

$$V: S_1 \times S_2 \times \dots \times S_n \rightarrow P$$

donde $\times$ designa el producto cartesiano de conjuntos y P designa la clase de proposiciones en las que figura el predicado V . Así como la clase de referencia del predicado "viviente" era el conjunto S de los sistemas concretos, ahora la clase de referencia del predicado n -ario (o relación n -ádica) V es la unión de los conjuntos que figuran en su dominio de definición:

$$R_C(V) = S_1 \cup S_2 \cup \dots \cup S_n$$

donde C es el contexto en que figura V . (Esta insistencia en la necesidad de indicar el contexto puede parecer pedantería innecesaria pero no lo es. Piénsese en la distancia física: en la física prerrelativista es una función de dos variables, en tanto que en relatividad es una función de tres variables. En efecto, en el primer contexto hablamos de la distancia entre dos cosas, y en el segundo de la distancia entre dos cosas relativa a cierto sistema de referencia.)

Una vez analizados los predicados que figuran en una proposición podemos calcular la clase de referencia de ésta, que resulta ser igual a la unión de todos los conjuntos que figuran en los predicados constituyentes. Por ejemplo, la clase de referencia de la proposición " a no le dio b a c sino que le dio d " es $\{a, b, c, d\}$. En símbolos, tenemos $\neg Dabc \ \& \ Dadc$, donde D designa la relación triádica de dar. Obsérvese que el resultado no cambia si se omite la negación o si se reemplaza la conjunción por la disyunción. O sea, la función de referencia es insensible a las conectivas lógicas. Lo único que importa son los predicados en sus contextos respectivos.

No sucede lo mismo, por supuesto, con el sentido de una proposición: aquí las conectivas y los cuantificadores son esenciales. Por ejemplo, puesto que $p \ \& \ q$ implica a p , que a su vez implica a $p \ \vee \ q$, el sentido descendente del primero incluye al del segundo y éste al del tercero. En el caso del cálculo del sentido no basta entonces dar el contexto sino que es me-

nester conocer la estructura lógica de éste. No es que una proposición carezca de sentido a menos que se presente en un contexto dotado de una estructura cristalina, sino que ésta es la condición necesaria y suficiente para determinar con precisión su sentido.

En resumidas cuentas, el significado de una proposición es el par ordenado compuesto por el sentido y la referencia de la proposición. A su vez, el sentido de la proposición es el conjunto de sus parientes lógicos, en tanto que su clase de referencia es la colección de individuos involucrados en los predicados extralógicos que componen la proposición. Por consiguiente dos proposiciones poseen *el mismo significado* si y sólo si sus sentidos y sus referencias son iguales. Todo esto se dice con mayor exactitud y detalle en mi libro *Sense and Reference* (Dordrecht, Boston, Reidel, 1974).

5. CARACTERIZACIÓN DE LAS PROPOSICIONES

La caracterización más común de las proposiciones es ésta: son los objetos que pueden ser verdaderos o falsos. Esta es una condición suficiente pero no necesaria, ya que hay proposiciones, quizá las más numerosas, carentes de valor de verdad y esto sencillamente porque nadie se ha ocupado de asignarles un valor de verdad. Dos ejemplos triviales son: "La trillonésima cifra decimal de π es 7" y "En el centro de la Tierra hay un trozo de hierro". Los ejemplos no triviales son de la forma "El valor de la función f , representativa de la propiedad P , para el individuo x , es y ", donde f es un atributo que figura en alguna teoría científica. En otros casos una proposición carece de verdad no porque no le haya sido asignada sino porque no es posible decidir si es verdadera o falsa. En resumen, no es cierto que toda proposición posea un valor de verdad. Y, aun cuando lo posea, no es obvio que ese valor sea 0 o 1. En la vida diaria y en la ciencia la mayor parte de las proposiciones que han sido evaluadas resultan ser verdaderas o falsas a medias, es decir, de manera aproximada. Baste pensar en cualquier caracterización que podamos dar de otra persona o incluso en resultados de mediciones de alta precisión.

Puesto que no todas las proposiciones poseen valores de verdad, la función V que asigna valores de verdad no está definida sobre el conjunto íntegro de proposiciones sino tan sólo sobre un subconjunto propio P_0 de P . O sea, V es una función parcial de P al conjunto VV de valores de verdad, conjunto éste que podemos identificar con el intervalo $[0, 1]$ de números reales. De este modo, si p es una proposición indecidible, o que no ha sido evaluada, V no estará definida en 0 para p . Y si p es una proposición verdadera a medias, tal como "Quine es un lógico tibetano", entonces $V(p) = 1/2$.

Dado que V es una función parcial, no total, es insuficiente para caracterizar la noción de proposición. Para dar una caracterización satisfactoria

es menester agregar que las proposiciones (todas ellas) son objetos dotados de sentido y de referencia. O sea, a la valuación V hay que añadir las funciones S (sentido) y R (referencia). Según nuestras definiciones más o menos tácitas de la sección 4, el sentido de una proposición es un conjunto de proposiciones; por lo tanto, si llamamos P al conjunto de proposiciones que intervienen en un contexto, la función S es de la forma $S: P \rightarrow 2^P$, donde 2^P es el conjunto de todos los subconjuntos de P (o sea, el conjunto potencia de P). Análogamente, puesto que la función referencia R asigna un conjunto de objetos a toda proposición, la función R será de la forma: $R: P \rightarrow 2^0$, donde 0 es el conjunto de objetos (físicos o conceptuales) de que se trata.

Ahora bien, las funciones sentido y referencia no están bien definidas sino en contextos de un tipo bien preciso, a saber, aquellos dotados de una estructura lógica. Por lo tanto debemos restringir nuestra caracterización de proposición a contextos lógicamente cerrados, o sea, aquellos en que las manipulaciones puramente lógicas no aumentan ni disminuyen el acervo total de proposiciones. O sea, el conjunto P con que estamos tratando será cerrado respecto a las operaciones lógicas (negación, disyunción, conjunción, cuantificación existencial y cuantificación universal). Nótese que esta caracterización puramente estructural del conjunto P no lo identifica, puesto que también es satisfecha por el conjunto de predicados.

Ahora disponemos de los ingredientes necesarios para forjar nuestra definición. Diremos de un objeto que es una *proposición* si y sólo si pertenece a la primera coordenada de por lo menos un sistema $\langle P, P_0, S, R, O, V, VV \rangle$, donde i) P es un conjunto cerrado respecto a las operaciones lógicas, ii) $P_0 \subseteq P$, con $P_0 \neq \emptyset$, es el dominio de definición de la función verdad V , que toma valores en el conjunto VV , iii) S es la función sentido, que aparea elementos de P a subconjuntos de P , y iv) R es la función referencia, que aparea miembros de P con subconjuntos del conjunto O de objetos. Nótese que, aunque la especificación de la función verdad V es insuficiente, es necesaria, ya que un subsistema $\langle P, S, R, O \rangle$ del sistema dado podría ser un sistema de predicados, no de proposiciones. En efecto, es posible definir S y R para predicados, como se hace en la obra *Sense and Reference* citada más arriba. En cuanto a la especificación de la función verdad V , necesaria para dar pleno sentido a nuestra definición, se hace en el tomo que sigue al citado, a saber, *Interpretation and Truth* (Dordrecht, Boston, Reidel, 1974).

Puesto que disponemos ahora de una definición de proposición podemos definir la igualdad de proposiciones. Diremos que *dos proposiciones son idénticas* (o sea, son la misma proposición) si y sólo si pertenecen al mismo sistema proposicional $\langle P, P_0, S, R, O, V, VV \rangle$ y sus sentidos y referencias son respectivamente iguales. Obsérvese que nada decimos de sus valores de verdad. En particular, dos proposiciones equivalentes no son necesariamente iguales, ya que pueden tener sentidos y aun referentes distintos. Pién-

sese en el juicio emitido por el estudiante clínico: "Aprobarás el examen de X si y sólo si el profesor de X te tiene simpatía y está de buen talante".

Finalmente, convendremos en que dos oraciones son *sinónimas* si y sólo si designan la misma proposición. Esta definición de sinonimia no es puramente lingüística ya que remite al objeto conceptual llamado "proposición". Esto se debe a que, para describir con precisión un lenguaje cualquiera, hay que especificar la relación de designación, lo cual no puede hacerse a menos que se fijen su dominio y su codominio. Y en el caso de los lenguajes conceptuales el primero es la colección de expresiones bien formadas del lenguaje al par que el segundo es el conjunto de los conceptos y de las proposiciones designadas por dichas expresiones. El procedimiento inverso, consistente en partir del lenguaje (o aún peor, del acto de hablar, o de la "observación de la conducta verbal") es imposible, como se vio en la sección 3.

Lo que vale para la descripción de un lenguaje vale igualmente para el análisis conceptual de un trozo cualquiera de éste. Para saber qué significa la expresión x , o si significa lo mismo que la expresión y , no basta el análisis lingüístico: hay que descubrir los conceptos o las proposiciones designados por x y por y . Y este problema puede no ser meramente cuestión de diccionario, como es el caso de la frase *Bus sale* leída en inglés o en francés. Puede tratarse, en cambio, de un problema cuya solución requiera algún conocimiento sustantivo, como es el de una fórmula matemática interpretada diferentemente en dos teorías. En este caso las fórmulas, aunque lingüísticamente idénticas en apariencia, designarán proposiciones diferentes. Esto sucede por ejemplo con la famosa fórmula " $H = \sum_i p_i \ln p_i$ " según que aparezca en mecánica estadística o en la teoría de la información. La inadvertencia de esta diferencia esencial, oculta por la identidad tipográfica, ha ocasionado montañas de errores. Moraleja: No hay análisis lingüístico profundo sin componente conceptual.

6. HAY PROPOSICIONES

Hemos caracterizado las nociones de proposición, de igualdad proposicional y de sinonimia (o equivalencia de expresiones) con ayuda de ciertas teorías del sentido, de la referencia y de la verdad. Tenemos pues derecho a concluir que *hay proposiciones*, así como la aritmética nos autoriza a afirmar la existencia de los números enteros y la genética la existencia de genes.

El admitir la existencia de objetos conceptuales, tales como proposiciones, no nos obliga a aceptar forma alguna de idealismo. En efecto, $(\exists x) Px$ no implica que las x con la propiedad P gocen de existencia autónoma, del mismo modo que la afirmación de que siento un malestar no implica que pueda haber malestares independientes del organismo. La hipótesis

de que hay proposiciones en sí, es decir, independientemente de quien pueda pensarlas, es una conjetura adicional. Además, es una hipótesis gratuita que no hace falta en ninguna disciplina.

Lo que existe físicamente, en verdad, son ciertos organismos capaces de pensar o formar juicios. Posiblemente no haya dos juicios idénticos, ni siquiera en un mismo cerebro en momentos sucesivos. Pero hay juicios similares. Y si la similitud es muy acentuada podremos concluir que el cerebro, o los cerebros, piensa o piensan la misma proposición. Lo cierto es que no estamos aún en condiciones de definir la relación de equivalencia subyacente a semejante partición del conjunto de los juicios. Pero acaso logremos encontrarla en el futuro cercano, sobre todo ahora que van desapareciendo los filósofos dualistas que han obstaculizado el avance de la neuropsicología.

Nótese bien que no se está afirmando la posibilidad de *definir* las proposiciones como clases de juicios (procesos cerebrales de cierto tipo) equivalentes en cierto respecto neurológico. Antes bien, por ahora sólo estamos en condiciones de cumplir el proceso inverso, a saber, el de definir la similitud de juicios en términos de la igualdad de las proposiciones correspondientes. En efecto, podemos proponer esta definición: Si π y π' son procesos mentales consistentes en pensar las proposiciones p y p' respectivamente, entonces

$$\pi \sim \pi' =_{\text{def}} p = p'$$

Pero esta definición de similitud de procesos neuronales será adecuada si así lo dictamina la neuropsicología.

Las proposiciones carecen pues de existencia autónoma: existen sólo conceptual o formalmente. Lo mismo vale, *a fortiori*, para toda clase de proposiciones, por ejemplo las que constituyen una teoría cualquiera. Este concepto de conjunto de proposiciones se presenta en la lógica, la semántica y la metamatemática. En estas disciplinas interesan no sólo las proposiciones individuales sino también el conjunto de todas las proposiciones que se siguen lógicamente de una o más proposiciones dadas. Obviamente, nadie podría pensar cada uno de los miembros de este conjunto, ya que es infinito. Por este motivo no podemos definir la existencia conceptual o formal en términos psicológicos, por ejemplo " x existe conceptualmente si hay por lo menos un cerebro que piensa a x ". Esto vale solamente para el subconjunto finito de las proposiciones efectivamente pensables.

En resumidas cuentas, hay disciplinas íntegras que presuponen no solamente la existencia de proposiciones individuales sino también de conjuntos infinitos (y aun no numerables) de proposiciones, tal como las proposiciones infinitamente numerosas generadas por una función definida sobre la recta real. Semejante existencia formal o conceptual es fingida. Afirmar la existencia de una proposición es pensarla o fingir que alguien

podrá pensarla. En todo caso no estamos afirmando que haya proposiciones en sí, independientemente de quienes puedan pensarlas, sino solamente que siempre conviene, y a veces es indispensable, hacer de cuenta que las proposiciones "están ahí", listas para ser descubiertas como si se tratara de minerales o de genes aún insospechados.

La filosofía de la lógica y de la matemática sugerida por las observaciones precedentes no es nominalista ni idealista. No es lo primero porque, lejos de asignar un valor absoluto al signo, lo declara significativo en la medida en que designa un concepto o una proposición. Nuestra filosofía tampoco es idealista porque no afirma la existencia independiente de las ideas a la manera de Platón, Hegel, Bolzano o Popper. Es, sí, ficcionista. El ficcionismo, errado en el caso de las teorías científicas (puesto que aun las falsas se proponen representar el mundo real), me parece ser la única teoría adecuada en el caso de las ficciones, como son las proposiciones. Así como las cosas concretas debieran ser tratadas por teorías realistas, los objetos ficticios deben encararse desde un punto de vista ficcionista que, sin negar lo concreto, no lo confunda con lo ficticio. Está claro que, cuando desaparezca el último ser pensante, desaparecerá también la última proposición. Acaso queden por un tiempo libros repletos de enunciados de oraciones. Pero, en ausencia de lectores, nadie podrá pensar esas oraciones como proposiciones aun cuando pueda leerlas: nadie podrá asignarles proposiciones ni, *a fortiori*, fingir que éstas existen "en la esfera conceptual".

Me pregunto si el profesor Quine podrá aceptar una semántica que caracteriza la noción de significado sin hacer uso de la lógica modal, y una filosofía de la matemática que afirma la existencia de proposiciones sin caer en el idealismo ni en el psicologismo. Al fin y al cabo, estas ideas han sido en parte inspiradas por dos preceptos implícitos en la filosofía de Quine. Uno es: *Palabras sin teorías palabras quedan*, máxima que se aplica admirablemente a cincuenta años de literatura filosófica sobre el significado que no contiene una sola teoría propiamente dicha sobre el significado. El otro es: *No creas en fantasmas*, al que me permito agregar: *a menos que existan*. Pues, aunque está claro que en la realidad no vuelan brujas ni proposiciones, ¿quién puede dudar que existen (conceptualmente)?

P.D. Los compiladores de la antología me han sugerido que aclare los siguientes puntos de mi artículo.

1) Las principales ideas de Quine sobre la semántica se hallan ya en su clásico *Word and Object* (Cambridge, Mass.: The Technology Press of the M.I.T., 1960).

2) La tentativa de fundamentar la semántica sobre la pragmática o la psicología se critica en el vol. I de mi *Treatise on Basic Philosophy* (Dordrecht y Boston: Reidel, 1974). Una objeción que me parece decisiva es esta: la identificación de verdad con creencia (o sentimiento o aserción)

impide asignar valores de verdad a las creencias, lo que a su vez consolida el dogmatismo y aun el irracionalismo.

3) Mi tesis de que la verdad no es inherente a las proposiciones sino que les es atribuida (o sea, que es una función), y más aún diversamente según los métodos de contrastación, se defiende en el vol. 2 de mi *Treatise on Basic Philosophy* (Dordrecht y Boston: Reidel, 1974).

4) En el artículo no se aclara que una misma oración puede tener más de una significación. Pero la ambigüedad es un defecto subsanable, por ejemplo, añadiendo aclaraciones o simplemente señalando el contexto. En cambio, la relación entre proposiciones y oraciones es esencialmente multívoca dada la multiplicidad de lenguajes.

5) Los conceptos de existencia conceptual y existencia física se aclaran en el vol. 3 de mi *Treatise on Basic Philosophy* (Dordrecht y Boston: Reidel, 1977). En esta obra se introduce un predicado de existencia independiente del cuantificador existencial, y que permite discutir con precisión la tesis de Quine del compromiso ontológico de la lógica y de la matemática. Mi tesis es que el cuantificador existencial exactifica la noción de algunos, no la de existencia. Gracias a mi predicado existencial se puede formalizar la proposición "Algunos F existen (conceptual o físicamente)".

XXXVII. LA CONCIENCIA Y LA PRIVACIDAD DE LOS CAMPOS PERCEPTUALES

HÉCTOR-NERI CASTAÑEDA

Una causa principal de enfermedades filosóficas —una dieta unilateral—: uno alimenta su pensamiento con una sola clase de ejemplos.

LUDWIG WITTGENSTEIN

No mires las palabras en sí; ni mires sus usos: ¡qué importa que esto se llame de un modo o de otro! Mira la sintaxis de las palabras, y mírala en construcciones más y más complejas.

OSCAR THEND

I. LA TEORÍA DE LA IDENTIDAD CONSUSTANCIACIONAL DE LO MENTAL Y LO FÍSICO

1. Introducción

EVIDENTEMENTE la conexión entre los estados y hechos mentales y los estados y hechos físicos es contingente. Eso no impide, por supuesto, que un hecho o un suceso mental sea idéntico a un hecho o un suceso físico, *idéntico contingentemente*, desde luego. ¡Ah! ¡Si supiéramos qué es la identidad contingente!

Hay muchas teorías que se dicen de la identidad contingente de lo mental y lo físico. Pero todas ellas son más bien esquemas embrionicos de teorías que teorías propias. Falta desarrollarlas y asentarlas sobre una teoría de la identidad contingente. De lo contrario seguiremos cubiertos bajo el manto de frases oscurantistas como "idéntico bajo la descripción tal o cual". Esta frase y sus variantes cubren pantanos peligrosos. Como el mismo Donald Davidson lo dice con palabras restringidas, en una especie de *understatement* británico:

La mención de "descripciones" es obviamente un gesto en la dirección de la ontología; *pero no puede haber una teoría seria mientras no se nos diga qué son las descripciones y cómo las atribuciones de actitud se refieren a ellas.*¹ Las cursivas son mías.—H.-N. C.

¹ Donald Davidson, "Eternal vs. ephemeral events", *Nous*, 5 (1971): 333-349.

No me propongo desarrollar esa teoría aquí. Ya he formulado una teoría de la identidad (yo prefiero decir *mismidad*) contingente de objetos y sustancias, la teoría G-CCCT: la teoría de los guisas, la consustanciación, la coasociación, la cofusión y la transustanciación. Estas son variantes de identidad contingente, excepto la cofusión.² Y en otro estudio he hecho exactamente lo que Davidson dijo que hay que hacer, y he introducido el concepto de co-eventuación (*co-eventuation*) que corresponde, para el caso de los eventos o cambios, a la consustanciación.³ Dentro de ese marco ontológico sí puede tratarse el problema de la mismidad contingente de lo físico y lo mental. Pero tampoco puedo tratar ahora de este problema, aun presuponiendo la teoría G-CCCTC. Lo único que puedo hacer en esta ocasión es bosquejar a grandes rasgos una teoría de la mismidad contingente de lo físico y lo mental y tratar un problema especial. El problema especial que he escogido es apenas la formulación de un complejo de tipos fundamentales de datos acerca de la conciencia que toda teoría de lo mental ha de tomar en cuenta. Estos datos permiten una evaluación de argumentos y tesis de ciertas teorías de la identidad, contingente o necesaria, de lo mental con lo físico.

2. Esquema de una teoría en desarrollo de la mismidad contingente de lo físico y lo mental

1. Los estados mentales son disposicionales u ocurrentes.
2. Los estados mentales disposicionales son mentales en tanto que, cualesquiera que sean las disposiciones que se manifiesten en actividad física contenidas en ellos, se manifiestan fundamentalmente en actos de conciencia.
3. Los estados mentales ocurrentes son actos de conciencia.
4. Un *yo*, que es un sujeto primario de predicación de estados de conciencia, es contingentemente idéntico en el sentido de consustanciación, esto es, *está consustanciado* con un cuerpo físico.
5. Un *ahora*, que es un tiempo experimentado, *está consustanciado* con un tiempo físico.
6. Un *aquí*, que es un espacio experimentado, *está consustanciado* con un espacio físico.
7. Los actos de conciencia *no* están *ni* consustanciados *ni* co-eventuados con eventos físicos (en el cerebro o en el cuerpo; o en el cerebro, el cuerpo

² H.-N. Castañeda, "Identity and sameness", *Philosophia*, 5 (1975), pp. 121-150; "Thinking and the structure of the World", *Philosophia*, 4 (1974), pp. 4-40; y *Crítica*, 6 (1972), pp. 43-86. Véase además mi "Perception, belief, and the structure of physical objects and of consciousness", *Synthese*, 35 (1977), pp. 285-351.

³ H.-N. Castañeda, "Intentionality and identity in human action and philosophical method", *Nous*, 13 (1979), pp. 235-260.

y en el medio ambiente de un organismo dotado de estados mentales —esto no tiene importancia en este trabajo—. Tal vez los actos de conciencia estén causalmente relacionados, como efectos, con los eventos físicos. (Este es un tema que todavía queda abierto.)

8. Un acto de conciencia es la ocurrencia de episodios no físicos. En particular, un episodio de conciencia perceptual es simplemente la ocurrencia de un campo perceptual. Pero un campo perceptual es un espacio-tiempo no físico, constituido por relaciones espaciales no físicas de particulares o individuos presentes en una percepción dada.

9. Los contenidos no físicos en un campo perceptual dado pueden estar consustanciados o coeventuados con objetos o eventos físicos, respectivamente.

10. Los espacio-tiempos perceptuales difieren entre sí y del espacio-tiempo físico en sus leyes geométricas y causales.

11. Los espacio-tiempos perceptuales *no* están consustanciados con espacio-tiempos físicos, pero tienen traslapes con ellos, especialmente en el caso de percepciones verídicas.

12. Los campos perceptuales son privados: pertenecen a un solo percibidor.

Estas doce tesis forman el núcleo de *una* teoría de la identidad contingente de lo mental y lo físico. Pero en virtud de las tesis 7 y 11 la teoría es dualista: teoriza el dualismo de la experiencia de lo físico y la conciencia. Pero no es una doctrina cartesiana en virtud de las tesis 4, 5 y 6. En efecto es estrictamente *anticartesiana*, ya que identifica contingentemente, por supuesto, el yo con un cuerpo. Y enriquece el *cogito ergo sum* reconociendo explícitamente un yo indubitable así como un aquí indubitable y un ahora indubitable —de modo que la certeza del *cogito* es precisamente la certeza de la realidad física escondida debajo del *yo aquí ahora*—. (Uso "indubitable" en vez de "dudable" para enfatizar que estamos tratando de la duda hiperbólica cartesiana, y no una duda empírica ordinaria.)

La teoría es kantiana en tanto que contrasta los contenidos perceptuales con una realidad subyacente. Pero es antikantiana en cuanto que rechaza la tesis unificadora de Kant de que hay un solo espacio y un solo tiempo común a la realidad física, a la percepción y a la imaginación. Difiere de Kant en darle a los objetos físicos cierta trascendencia con respecto a la experiencia; pero no son ellos el noumeno inefable e indiferenciable de Kant. Todavía queda ese noumeno, pero queda tan lejos como en Kant. La discontinuidad que la teoría introduce entre la experiencia de objetos y los objetos físicos que estudia la ciencia natural todavía mantiene a la ciencia, como en Kant, en unidad con la experiencia.

La teoría es, por otra parte, antikantiana en tanto que está enmarcada en una metafísica pluralista. Esta metafísica incluye el postulado de que es posible que se den teorías comprensivas del mundo y de la experiencia que no puedan rechazarse porque no iluminan un dato, o porque difieren

en complejidad. Esa metafísica entrevé una rama filosófica, una *dia-filosofía*, que consiste en el estudio de isomorfismos parciales entre las teorías máximas. Esos isomorfismos constituyen al final de cuentas, todos juntos, la estructura fundamental del mundo. Pero todavía nos faltan materiales. Todavía no tenemos esas grandes teorías rigurosas para hacer *dia-filosofía*. Los filósofos actuales deben trabajar asiduamente en el desarrollo de esas grandes teorías que sirvan para el desarrollo de la *dia-filosofía*.⁴ Esa es la tarea filosófica urgente de nuestro tiempo.

La tesis 12, por supuesto, trae a colación los argumentos de los wittgensteinianos en contra de los lenguajes privados. Estoy convencido de que esos argumentos tienen éxito liviano, y que se basan en confusiones de temas y problemas. Esos argumentos no atacan lo privado en sí, sino lo *aislado* de lo privado: atacan el atomismo que ha dominado la filosofía y defienden la unidad y la organización completa del mundo. Esto es correcto y saludable.⁵

3. *Los espacios perceptuales no son espacios físicos: los campos perceptuales son ocurrencias de actos de conciencia y son privados y peculiares de los cuerpos, organismos o no, a que pertenecen, a un tiempo dado en un lugar dado*

Esta es la tesis que quiero defender aquí. Comprende las tesis 10, 11 y 12. Pero hacia al final pondremos de relieve un dato sintáctico profundo de gran importancia que apoya, además, las tesis 4, 5 y 6. La unidad de estos dos tríos de tesis es de importancia enorme. Pero antes debemos clarificar la metodología.

4. Método filosófico

Lo que me propongo hacer aquí es proveer datos básicos, ineludibles para toda teoría sobre lo mental digna de nuestra atención. Por supuesto, ninguna colección de datos establece deductivamente una doctrina científica o filosófica. Los datos apoyan la teoría porque su exégesis establece criterios de adecuación para toda teoría sobre el tema. Habrá teorías alternativas, pero no vale la pena decir cuál es más simple o menor si no están ellas basadas en los *mismos* datos, más aún basadas en una colección rica de tales datos.

⁴ El concepto de *dia-filosofía* fue introducido en H.-N. Castañeda, "Philosophical method and the theory of predication", *Nous*, 12 (1978), pp. 189-210. Está explicado con gran detalle y con ejemplos posibles en H.-N. Castañeda, *On Philosophical Method* (Bloomington, Indiana, Nous Publications, 1980).

⁵ Para una discusión balanceada y representativa de los diferentes aspectos del lenguaje privado véase O. R. Jones, comp., *The Private Language Argument*, Londres, Inglaterra, The Macmillan Ltd. St. Martin Press, 1971; Enrique Villanueva, comp., *El argumento del lenguaje privado* (México, UNAM, 1979).

La riqueza de los datos que quiero desplegar es importante. Los datos cubren el panorama desde la física hasta la psicología y la lingüística. Como los lenguajes naturales ya han sido probados en su enfrentamiento con el mundo, sus estructuras sintácticas tienen *prima facie* un valor representativo de la estructura del mundo. Esta es, por supuesto, meramente una hipótesis evolutiva, y la exégesis revelará su alcance.

De todos modos, en el lenguaje los datos filosóficos son los *contrastes semántico-sintácticos*, no los usos léxicos. Debemos aquí, como siempre, evitar el error del atomismo léxico y el atomismo sintáctico. Pero como ya he tratado de esto en México ya no diré más.

II. DATOS FÍSICOS Y PSICOLÓGICOS

1. *La primacía del campo perceptual*

Para mayor concreción y para mayor riqueza en la discusión, me concentraré en la percepción visual.

Ha sido característico de las discusiones filosóficas acerca de la percepción concentrarse sobre el subjetivismo u objetivismo de las cualidades secundarias. (Esto es un error grave que Berkeley trató de corregir.) Ese planteamiento del problema tiene, por supuesto, varias raíces (que Berkeley no arrancó). Una de ellas es la tendencia a plantear los problemas filosóficos de una manera atomista; otra raíz es la práctica popular de filosofar en vista de una colección mínima de datos simples. Frecuentemente, un filósofo formula teorías basándose en exámenes de percepciones aisladas, por ejemplo, la percepción de un tomate, de un cenicero, de un cubo. Evidentemente, cuando uno considera un objeto aislado, sus cualidades secundarias se convierten en datos dominantes. Sin embargo, el hecho perceptual primario es que uno percibe un campo perceptual complejo con objetos y eventos diversos. Atención al campo completo con su *unidad* obvia revela inmediatamente que la posición de objetos en el campo visual es de importancia fundamental.

2. *El espacio visual no es espacio físico: visión doble*

Empecemos por considerar una gran cantidad de datos bien conocidos. Las ilusiones geométricas ordinarias, profunda e intensamente estudiadas por los psicólogos, establecen o bien que el espacio visual no es una parte del espacio físico, o bien que las propiedades ilusorias pueden inherir o residir en el espacio físico de una manera en que las propiedades físicas auténticas no pueden. Considérese el caso de visión doble. En este momento estoy mirando al jardín detrás de mi estudio que está demarcado por un

grueso muro de árboles. Me he presionado el ojo derecho y he producido un campo visual con arbustos y dos muros traslapados de árboles.

Los dos muros de árboles tienen distancias *espaciales* entre sí que varían continuamente: uno es estacionario y el otro sube y baja. Estas distancias espaciales no están presentes, situadas, en el espacio físico, o al menos no lo están en la manera principal en que los objetos están situados en el espacio físico, o al menos no lo están en la manera principal en que los objetos están presentes en el espacio físico cuando no se los percibe. Nótese que *no* estoy interesado en las cualidades secundarias del follaje o las flores. *Ni* tampoco estoy interesado en sostener que un árbol o un arbusto no es un objeto físico *ni* en que es, en cambio, un conjunto de datos sensoriales o *sensa*. Queda pendiente, según lo que me interesa en este momento, el que cada cosa o unidad que veo en este caso puede ser un objeto físico con las cualidades físicas que parece tener. En otras palabras, en este momento puedo aceptar la respuesta de los realistas perceptuales, a saber: que cada objeto que yo estoy viendo ahora es un objeto físico tal como él es, pero doble al mismo tiempo. Mi punto es éste: el *espacio físico* contiene (al menos primariamente) nada más que una de las dos series de objetos físicos que veo, mientras que mi campo visual contiene las dos series. Además, las distancias entre los objetos en una serie y los objetos en la otra serie no están presentes en el campo físico, sino solamente en el campo visual. Si el espacio del campo visual es un sector del espacio físico, entonces al menos una de las series de objetos físicos (árboles, flores, arbustos, etc.) no pertenecen al espacio físico de la misma manera en la que pertenece la otra serie. Pertenecer al espacio físico de la manera primaria es simplemente ser gobernado por algunas o todas las leyes físicas. Evidentemente, sólo los árboles de una serie percibida tienen los poderes causales que las leyes físicas conceden a los objetos que ocupan el espacio de la manera primaria. Por tanto, si queremos identificar el espacio perceptual con una parte del espacio físico, tenemos entonces que desarrollar una teoría acerca de las *diferentes maneras* en que los objetos pueden ocupar el espacio.

Ahora bien, si adoptamos el punto de vista relacional del espacio, sea físico o no, entonces el espacio es un sistema de relaciones y propiedades espaciales. Estas son propiedades especiales como, por ejemplo, ser una línea, tener cierta longitud, formar ángulos, constituir una superficie o un volumen, etc. Un espacio es diferente a los otros, no por el carácter intrínseco de las relaciones espaciales que lo constituyen, sino por aspectos externos sistemáticos, por ejemplo, que las relaciones del espacio en cuestión obedezcan ciertas leyes, pero no otras. Así, según la concepción relacional de los espacios, la teoría que permite a los objetos y cualidades inherir o residir en el espacio de una manera diferente equivale a una teoría que distingue el espacio físico de otros espacios, por ejemplo, el visual.

Las consideraciones precedentes apuntan al error del tratamiento ato-

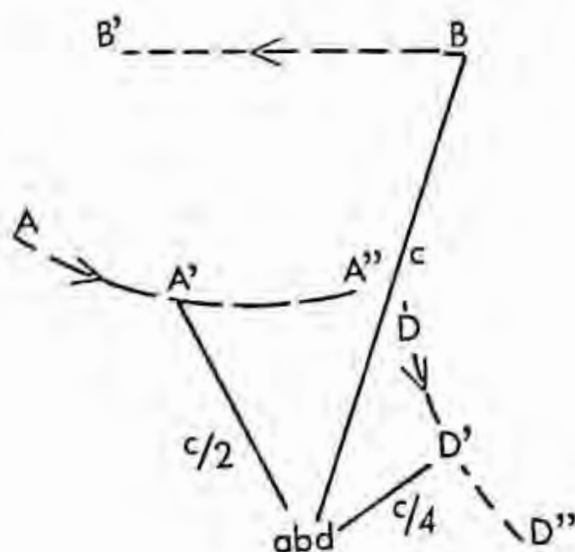
mista de la percepción, que erige teorías basadas en análisis de percepciones de objetos aislados. También podemos ver el poder del tratamiento holista, que trata de campos visuales, especialmente *campos grandes*, capaces de revelar mucho más de la estructura del campo visual. Esto puede apreciarse mejor al considerar otros datos, especialmente los que apoyan la conclusión de que el espacio visual no es una parte del espacio físico.

3. El espacio visual no es espacio físico: eclipses

Dada la velocidad finita de la luz, los contenidos de un campo visual son a lo sumo un arreglo especial de contenidos también desplegados en el espacio-tiempo físico. Es un arreglo especial en un espacio con sus propias características, las cuales son en parte requeridas para que ese arreglo espacial visual organice parte de lo que ocurre en una sección transversal espacial del espacio-tiempo físico en el momento de la visión. Los contenidos de que somos conscientes, en una percepción visual, como desplegados en un campo visual, son una mezcla de contenidos en el espacio físico cercano presente y de contenidos del espacio físico distante pasado, en una continua progresión hacia el pasado.

En general, *el arreglo espacial de objetos percibidos verdídicamente en un amplio campo visual no puede ser ejemplificado, en el espacio físico, por esos objetos en ningún tiempo*, excepto por un accidente de movimiento o de distancia. Para enfatizar este aspecto estructural importantísimo, considérese el campo visual simplificado del siguiente *Gedankenexperiment*.

Cada uno de un conjunto de objetos, como estrellas, que se mueven con respecto a ellas mismas y con respecto al percipiente O , emite un rayo de luz hacia O a diferentes distancias de O , a diferentes ángulos, y a las altitudes apropiadas para producir en O el efecto de estar ocupando el mismo plano y formar diferentes ángulos. Por conveniencia, consideremos sólo tres de tales objetos, cuyas relaciones se registran en el diagrama siguiente:



Al tiempo t (en segundos por conveniencia) el objeto B está a distancia c (que es la velocidad de la luz por segundo) de O , cuando B envía su rayo de luz hacia O , produciendo en la retina de O la imagen b al tiempo $t + 1$; B continúa su rumbo alcanzando posición B' exactamente a $t + 1$. Objeto A está en posición A al tiempo t , y cuando alcanza A' , al tiempo $t + 1/2$ a la distancia $c/2$ con respecto a O , A envía un rayo que produce en la retina de O la imagen a en $t + 1$, precisamente cuando A alcanza A'' . El objeto D va de la posición D al tiempo t hacia D' a la distancia $c/4$ con respecto a O al tiempo $t + 3/4$, produciendo en la retina de O la imagen d al tiempo $t + 1$, cuando D alcanza la posición D'' . Así, en el momento $t + 1$ o un poco tiempo después, O ve una línea $A'BD'$ que él la coloca en el espacio físico, pero *que en ningún tiempo ha existido físicamente*. Supóngase que O tiene visión binocular y que logra ver un ángulo con vértice en B . De nuevo, es evidente que debido al movimiento continuo y a las direcciones de los movimientos de A , B y D , el ángulo $A'B + BD'$ no es un ángulo que A , B y D han formado en ningún tiempo en el espacio físico. Además, los segmentos $A'B$ y BD' que O ve no son temporalmente homogéneos, ni tienen puntos terminales coexistentes en el espacio físico. Por énfasis puede suponerse que cada objeto se desvanece inmediatamente después de enviar el rayo que produce su imagen retinal en O .

Ejemplos corrientes de la situación arriba descrita se dan en nuestras experiencias de eclipses, estrellas fugaces, etc., y nuestras contemplaciones vespertinas del paisaje en nuestro alrededor y sus relaciones con los objetos en el cielo. Cuando miramos al cielo durante un eclipse, nuestro campo visual contiene muchas líneas rectas que pasan por un punto en el sol, un punto en la luna, y un punto en la tierra. Sin embargo, esas líneas rectas no existen en el espacio físico. Las figuras geométricas que vemos, formadas por estrellas, por luces de las calles, o por torres, no existen en el espacio físico.

III. DATOS SINTÁCTICOS: LA ESTRUCTURA DE LA REFERENCIA PERCEPTUAL

1. Atribuciones de referencia perceptual

Un examen de la estructura lógica de nuestras atribuciones de actos perceptuales a otras personas revela la naturaleza ontológica del percibir y de lo percibido. Consideremos unos ejemplos en detalle para exprimirles su jugo filosófico. Seguimos concentrándonos en la visión.

Consideremos el verbo "ver". Las varias construcciones donde aparece están ilustradas en la siguiente serie de ejemplos:

- 1) Juan vio a la muchacha más joven del grupo.
- 2) Juan vio a María llegar tarde.

- 3) Juan vio a María llegando tarde.
- 4) Juan vio a María siendo (o, al ser) atacada.
- 5) Juan vio que María llegó (o había llegado) tarde.

La construcción 1) parece violar la observación notada arriba de que el campo visual es un sistema de estados de cosas. Esa construcción pareciera representar a la visión como una relación entre el percibidor y cada uno de los objetos en el campo visual. Indudablemente sí existe tal relación. Pero también hay una relación entre el percibidor y un estado de cosas que consiste en que los objetos percibidos posean propiedades perceptibles. El hecho es que 1) *no revela* lo que estaba en el campo visual de Juan. La expresión "la muchacha más joven del grupo" expresa una referencia hecha por el hablante, por quien profiere la oración 1) entera, y no expresa una referencia hecha por Juan, o atribuida a Juan. Siguiendo a Russell y Quine, diremos que el término "la muchacha más joven del grupo" ocurre en la oración 1) con *transparencia referencial*⁶ para indicar precisamente que esta frase expresa en una oración sólo las referencias del hablante, y no las referencias de la persona de quien se habla. No hay expresión en la oración 1) que indique cuáles son los contenidos del campo visual de Juan, o, en términos más generales, cuáles son los contenidos en su conciencia, al tiempo al que la oración 1) se refiere. La oración 1) expresa una identificación (si adoptamos la postura del realismo perceptual atomista), o una relación de alguna forma de congruencia, entre un elemento en el campo visual de Juan y un elemento en el espacio físico. (Si esa relación es una identificación o una congruencia de tipo distinto, y si es una congruencia, de qué tipo es, son, recuérdese, problemas que la teoría filosófica de la percepción tiene que resolver.) Esa identificación o congruencia es, según la oración 1), establecida por el hablante que profiere 1); Juan no es responsable de ella. En todo caso, verdades expresables con oraciones de la forma de 1) no dicen nada acerca de la composición de los campos visuales de las personas referidas. Es por eso que podemos poner el nombre "María", o cualquier otra expresión que sea correferente, en lugar de la frase "la muchacha más joven del grupo", sin que se cambie el valor de verdad (esto es, que cambie lo que se dice de verdad a falsedad, o viceversa). Es decir, la proposición 1) y la proposición "la muchacha más joven del grupo es María" implican juntas que Juan vio a María.

Ahora bien, aquí estamos interesados en primer lugar en los contenidos de la conciencia visual de una persona, y, en particular, en la composición de los campos visuales de una persona que percibe y de las maneras en que ella se refiere a los objetos que percibe. Las referencias del hablante,

⁶ Véase H.-N. Castañeda. "El atomismo sintáctico en la filosofía posterior de Wittgenstein, y la naturaleza de las cuestiones filosóficas", en la antología de Villanueva, mencionada en la nota precedente. Para más detalles véase *On Philosophical Method*.

quien atribuye percepción a otro, tienen que coincidir con las referencias del percibidor a los contenidos de su conciencia perceptual. De lo contrario, no podrían hablar sobre las mismas cosas. Pero referencias que son sólo referencias del hablante pertenecen a elementos en su conciencia, más bien que a los contenidos en la conciencia de la otra persona, la que percibe. Por estas razones, diré que el término "la muchacha más joven del grupo" ocurre en la oración 1), con *opacidad proposicional*,⁷ para señalar el hecho doble de que es parte de la oración 1) y que ésta no revela el sujeto de la proposición o estado de cosas que estaban en la conciencia de Juan cuando éste vio a la muchacha más joven del grupo.

Las oraciones 2), 3) y 4) forman una familia. Ellas contienen el término singular "María" con opacidad proposicional. Este término expresa en cada una de esas oraciones la manera en que el hablante se refiere a una cierta persona, y la oración en total expresa la identificación que hace el hablante de esa persona, la cual ocupa un lugar en el espacio físico, con algo en el campo visual de Juan. Por otro lado, las expresiones "llegar tarde", "llegando tarde" y "(ser) atacado" aparecen, en los usos normales de esas oraciones 2) - 4), con *transparencia proposicional*: ellas expresan en tales casos propiedades, más bien predicaciones, de que Juan está consciente, es decir, predicaciones que Juan encuentra en su campo visual. (Por supuesto, el gerundio "llegando tarde" en la oración 3) puede ser considerado no como predicado, sino como atributivo del nombre "María", significando entonces, "quien estaba llegando tarde". En esta interpretación, 3) tiene la misma forma lógica que la oración 1).)

La oración 5) permite una doble interpretación. Puede contener el término "María" con opacidad proposicional señalando entonces la referencia del hablante y su identificación del sujeto que llega tarde en el campo visual de Juan con una persona en el espacio físico. Entonces, tenemos en la oración 5) un estado de cosas del tipo expresado con las oraciones 2) - 4), acaso con una modificación según el papel del predicado "llegó (había llegado) tarde". Pero el término "María" puede ocurrir muy bien en la oración 5) con *transparencia proposicional*. Entonces, además de señalar la manera en que el hablante se refiere a una cierta persona (ficticia o real), el término y la oración 5) pueden también expresar juntos la manera en que Juan se refiere a esa persona. A esta altura surge la pregunta: ¿Es el estado de cosas *María llegó (había llegado) tarde* parte integral del campo visual de Juan? (La respuesta es "no".) La dificultad inicial es esta: una declaración hecha con la oración 5) puede muy bien no implicar el enunciado:

6) Juan vio a María.

⁷ Para los conceptos de transparencia y opacidad proposicional véase H.-N. Castañeda, "On the philosophical foundations of the theory of communication: reference", *Midwest Philosophical Studies*, 2 (1977), pp. 165-186, traducido por Ricardo Gómez como "So-

Si esta implicación falla, es claro que el estado de cosas *María llegó (había llegado) tarde* no es constitutivo del campo visual de Juan. La situación es, entonces, la siguiente: Juan *ve* toda clase de cosas que él toma como estableciendo que *María llegó (había llegado) tarde*. "Juan vio" en esta interpretación de 5) es equivalente a "Juan se dio cuenta", "Juan se enteró".

Supóngase ahora que la oración 5) ha sido usada de tal modo que su enunciado implica 6). Esto no es suficiente para situar el estado de cosas *María llegó (había llegado) tarde* en el campo visual de Juan. Quizás él no vio a nadie que había llegado tarde, pero sí vio a María y a otras cosas, y, entonces, como antes, él se dio cuenta de que *María llegó tarde*. Se necesita mucho más para poder localizar este estado de cosas en el campo visual de Juan. ¿Qué más? Se necesita *tanto* que haya un sujeto llegando tarde en el campo visual de Juan *como* que Juan capte ese sujeto correctamente, esto es, que Juan crea que ese sujeto es María. En otras palabras, el estado de cosas *María llegó tarde* puede estar en el campo visual de Juan sólo si entra a ese campo mediante una creencia de Juan anclada a un estado de cosas *F* que tiene en *propiedad* un lugar determinado en el campo, y esto sólo lo logra *F* si *F* es un estado de cosas *inherentemente* visual.

Un estado de cosas que es inherentemente visual es un estado de cosas singular que tiene como constituyentes sólo propiedades o sujetos visuales. Los sujetos visuales son los estados de cosas presentes o presentados al percibidor demostrativamente, como *éste*, o *ése*, o *esta mesa*, *el objeto azul que está allá*, o, generalmente, algo en la forma de *eso*. En resumen, los estados de cosas inherentemente visuales del tipo subjetivo se caracterizan por incluir particulares o individuos visualmente demostrativos. Esto deja todavía sin contestar la pregunta de si, adoptando el realismo perceptual atomista, particulares visualmente demostrativos, y por tanto, pertenecientes inherentemente a un espacio visual, están también presentes en el espacio físico, y si es así, cómo acontece esto.

2. La privacidad referencial del cuasiindicador correspondiente a "esto"

Un resultado del examen precedente de las oraciones 1) -5) es el siguiente: ninguna de estas oraciones es *franca* en el sentido de tener una cláusula subordinada al verbo "ver (vio)", que ocurre totalmente dentro del alcance de este verbo, y, por tanto, ocurre totalmente con transparencia proposicional. Ninguna de ellas tiene como sujeto una expresión lógicamente, no sólo gramaticalmente en el sentido superficial, dentro del alcance de "ver (vio)", que expresa exactamente cómo lo que le aparece a bre la fundamentación filosófica de la teoría de la comunicación", *Didnoia* (Anuario de Filosofía, Universidad de México), 23 (1977), pp. 150-179.

Juan como llegando tarde, aparece en su campo visual. Como hemos observado arriba, no hay ninguna duda acerca de cómo aparece ese sujeto y de cómo Juan se refiere a ese sujeto que le parece que está llegando tarde: esa persona (a quien *el hablante* identifica como María) se le aparece a Juan, demostrativamente, como *esta persona* o como *esa señora que está allá, y que es tal o cual*. Sin embargo, las construcciones 2) - 4), que casi revelan la proposición delante de la conciencia de Juan, presentan a esa proposición de una manera dislocada, por así decirlo. Por un lado, aunque estas oraciones presentan la *posición* del sujeto, ellas también presentan una caracterización externa del mismo sujeto que es propia, aunque quizá no exclusiva del hablante, pues, ellas dejan un espacio en blanco (con una mera indicación de lo que ocupa ese blanco) en la proposición que está presente visualmente delante de la mente de Juan. Por el otro lado, esas oraciones presentan el componente predicativo, *llegar tarde*, de tal proposición en carne viva, en nombre propio, no mediante un representante. Por tanto las oraciones 2) - 4) *parecen* ser, respectivamente, abreviaciones de algo como lo siguiente:

- 2.a) *María* = α y Juan vio (α llegar tarde),
- 3.a) *María* = α y Juan vio (α llegando tarde),
- 4.a) *María* = α y Juan vio (α atacada),

donde α ocupa el lugar de la manera demostrativa, propia de Juan, de referirse a María. Nótese que los análisis 2.a)-4.a) exhiben un dato fundamental del fenómeno; pero se necesita una teoría que esclarezca el papel de α . Lo central es que en 2) - 4) existe un sujeto que a la vez *representa* la referencia demostrativa que hace Juan a María y aparece con opacidad proposicional en la segunda ocurrencia de α , la ocurrencia dentro del alcance lógico de "Juan vio". En este respecto, esas oraciones contrastan con las oraciones correspondientes de tiempo presente y primera persona como:

- 2.1) (Yo) veo a esa dama llegar tarde,
- 3.1) (Yo) veo a esa persona llegando tarde.

Las oraciones perceptuales de tiempo presente y primera persona revelan completa y explícitamente cómo el percibidor se refiere a los elementos que aparecen en su campo visual. Aquí hay una asimetría importante entre este tipo de oraciones perceptuales y las otras oraciones, como 1) - 4). La razón yace en aspectos muy básicos y generales de la referencia demostrativa, aspectos de gran valor filosófico. Entre ellas están las que se describen en las siguientes

Leyes generales de la referencia demostrativa y de los indicadores:

Definición: Llamo "indicadores" a las palabras o locuciones demostrativas, cualesquiera que sean las partes de la oración a que pertenezcan, y

a los pronombres personales (sean sustantivos o sean adjetivos), siempre que obedezcan las siguientes leyes semántico-sintácticas:

Li.1) Los indicadores siempre tienen, en las oraciones en que aparecen, el mayor alcance lógico.

Li.2) Los indicadores siempre expresan referencias demostrativas hechas por el hablante en las oraciones que los contienen, aun cuando aparecen en *oratio obliqua*, esto es, en cláusulas en discurso indirecto.

Las oraciones 2.1) y 3.1) contrastan tajantemente con las oraciones 2) y 3), respectivamente. En la primera las referencias hechas por el hablante y las referencias por él atribuidas a la persona de quien habla son exactamente las mismas. Por tanto, las frases demostrativas "esa dama" y "esa persona que está allá", que ocurren en 2.1) y 3.1) están, gracias a *Li.2)*, bien situadas en sus respectivas posiciones en *oratio obliqua*. En las oraciones 2) y 3), en contraste, hay una divergencia entre las referencias hechas por el hablante y las referencias atribuidas a la persona de la que él habla. *Li.2)*, sería incorrecto representar las referencias de la persona de quien se habla mediante indicadores o demostrativos. Claramente, 2.2) Juan ve (vio) a esa dama llegar tarde no atribuye a Juan referencias demostrativas por la ocurrencia de la frase indicador "esa dama". Evidentemente esta frase en 2.2) sólo expresa la referencia demostrativa del hablante. Esto enseña que los esquemas 2.a)-1.a) arriba formulados *no pueden tener "a" en lugar de una expresión demostrativa*. La situación es todavía más complicada.

El hecho semántico de la gramática española es éste. El contexto entero de las oraciones 2) o 3), con sus ocurrencias exteriores de "María" y sus ocurrencias internas del predicado "llegar tarde" o "llegando tarde" en el alcance gramatical de un verbo perceptual, revela claramente las referencias demostrativas visuales a María por parte de Juan. Por tanto, el contexto de las oraciones 2) y 3) es en el fondo muy semejante al contexto superficialmente diferente ilustrado por la oración siguiente:

7) Juan cree que *él (mismo)* es un millonario
donde el pronombre *él (mismo)* expresa una atribución de una referencia de primera persona a Juan. Este pronombre reflexivo ocurre en *oratio obliqua* y está genuinamente dentro del alcance lógico del prefijo psicológico "Juan cree". Un signo de esto es el que en la oración 7) no se pueda sustituir ese pronombre por su antecedente "Juan" ni *salva veritate* (esto es, preservándose el valor de verdad) ni *salva propositione* (esto es, preservándose la proposición o contenido del pensamiento que expresa). Patentemente,

8) Juan cree que Juan es un millonario
no es equivalente a 7), pues 8) no atribuye a Juan una referencia de pri-

mera persona. El pronombre *él (mismo)* en 7) es un caso especial de lo que yo llamo *cuasiindicador*.

En resumen, el verbo perceptual "ver" tiene una construcción básica compleja como *Juan ve a María llegar tarde* o *Juan ve a María llegando tarde*, la cual es superficialmente deceptiva, pero en el fondo es ingeniosa y clara. *Es deceptiva superficialmente hasta el punto que el término "María", el sujeto de la cláusula subordinada, ocurre con transparencia referencial, expresando una referencia transparente del hablante, no una referencia por parte de Juan. Pero la construcción en su totalidad tiene transparencia proposicional* pues, sabiendo que los particulares o individuos en el campo visual de Juan sólo pueden ser demostrativos, la construcción no oculta la naturaleza de los objetos de las proposiciones (o estados de cosas) en el campo visual de Juan. Es muy ingeniosa la construcción porque se aprovecha con ventaja de la naturaleza de la percepción, para representar, en una fórmula compacta, tanto el objeto de la transparencia referencial percibido como la transparencia proposicional de la proposición o estado de cosas percibido.

En breve, entonces, la oración

3) Juan vio a María llegando tarde

tiene en su superficie una forma lógica que se puede retratar como sigue:

3.a*) Al tiempo t Juan vio que: α^* estaba llegando tarde entonces*.



Los asteriscos en " α^* " y en "entonces*" señalan que " α^* " y "entonces*" ocupan los lugares de expresiones que representan referencias demostrativas por parte de Juan al tiempo t y a María respectivamente. Tales expresiones son, como lo es *él (mismo)* en la oración 7), *cuasiindicadores*. Los cuasiindicadores son pronombres relativos cuyos antecedentes, como lo muestran las flechas de 3.a*), están característicamente, fuera del alcance lógico de un verbo psicológico, tales como "creer" en 7) y "vio" en 3). Los cuasiindicadores mismos, por lo contrario, están característicamente dentro del alcance de tales verbos. Así, un verbo psicológico separa un cuasiindicador de su antecedente. Ahora bien, el español tiene un cuasiindicador "entonces*" cuyo antecedente es una expresión que se refiere a un tiempo y cuyo papel en una oración como 3) es atribuir a alguien una referencia al tiempo en cuestión por medio de un demostrativo como "ahora". El español no tiene, sin embargo, un cuasiindicador especial para la referencia demostrativa de tercera persona a objetos o personas. (Tampoco lo tiene el inglés.) No hay un término análogo a "entonces" o "sí mismo" que podemos usar en lugar de " α^* ". Una razón yace en el hecho de que no hay una expresión singular (como "ahora" o "aquí" o "yo") que el percibidor pueda usar siempre y exclusivamente para referirse a lo que aparece en su campo visual. Él puede llamar cualquier elemento

en su campo visual "esto" o "ése" y puede describir otros elementos en términos de las relaciones que ellos tienen con un elemento arbitrariamente llamado "esto" o "eso". Otra razón yace en el hecho de que las referencias demostrativas son personales. Cada uno tiene sus *éstos*, *ésos*, y *aquellos*, y sus *estos Fs*, *esos Gs*, y *aquellos Hs*. Y precisamente son tales individuos demostrativos los que constituyen los campos perceptuales.

En resumen, la construcción fundamental que atribuye percepciones a otros es del tipo ilustrado por 3):

3) Juan vio a María (llegar) llegando tarde.

En esta construcción la expresión "a María" representa una referencia del hablante, pero al mismo tiempo ocupa el lugar de un cuasiindicador correspondiente a un demostrativo que tiene a "María" como antecedente. *Ese cuasiindicador ausente captura la referencia demostrativa de Juan, el percibidor, pero no representa la referencia del hablante.*

3. La inexhaustividad de la diferencia entre construcciones de *re* y construcciones de *dicto*

El fenómeno enfatizado en el párrafo anterior es de enorme significación. Las construcciones llamadas *de dicto* tienen la característica de ser acumulativas.

Dd.C) En una construcción llamada *de dicto* de la forma " X_1 cree que X_2 cree que ... cree que X_n es F " el término que ocupa la posición de " X_n " representa, si no es demostrativo o cuasiindicador, las referencias acumuladas de *todas* las personas denotadas por los términos en los lugares de " X_1 ", " X_2 ", ... y " X_{n-1} " y, además, la del hablante.

Los indicadores, como ya señalamos, llevan siempre sólo la referencia del hablante. Los indicadores no permiten que la referencia sea compartida. Ellos hacen una referencia personal, la del hablante. Y esa exclusividad, pero al revés, se da también en los cuasiindicadores: ellos sirven *meramente* para atribuir y representar referencia demostrativa, y, por tanto, no compartida. O sea, pues, tanto en la producción de referencia demostrativa como en la atribución de esa referencia a otros se mantiene la *privacidad de la referencia demostrativa*.

Las llamadas construcciones *de re*, que son relativas a cierto contexto, expresan referencia del hablante, si la construcción es totalmente *de re*. Pero la construcción permite una acumulación de referencias en la parte que es llamada *de dicto*. Por ejemplo:

1) Pedro piensa de Carlos que Juan cree que él sabe que María vino. Aquí "de Carlos" ocupa una posición totalmente *de re*; por tanto, expresa

solamente la referencia del hablante. En cambio en el ejemplo 2) que sigue "de Carlos" es *de re* y *de dicto* a la vez, el punto divisorio siendo el segundo "cree".

2) María cree que Miguel sabe de Carlos que él es un gran sabio. Por tanto, "Carlos" expresa referencia acumulativa del hablante y de María.

Los cuasiindicadores (del primer grado)⁸ ocupan una posición interna, como si fuese *de dicto*, esto es, aparecen con *transparencia proposicional*; pero no expresan referencias cumulativas. El contraste *de re-de dicto* no es exhaustivo: no capta los mecanismos cuasiindicadores que sirven para atribuir y representar referencia demostrativa.

4. La generalidad cuasiindexical del yo, el ahora, y el aquí

Ahora podemos concentrarnos en el hecho de que la lengua ordinaria tiene cuasiindicadores distintos y precisos para el yo, el tiempo presentado, y el lugar presentado, es decir, cuasiindicadores de la tercera persona para los indicadores "yo", "ahora", y "aquí". Los cuasiindicadores correspondientes son: "él (sí) mismo", "entonces", y "allí", todos apareciendo en *oratio obliqua* como pronombres relativos con un antecedente fuera de la *oratio obliqua* como hemos explicado arriba. Este fenómeno tiene un significado enorme. Nos dice algo importante acerca de la experiencia. El yo no es parte interna de ningún campo perceptual; el yo es el punto común de origen para todos los espacios perceptuales. El tiempo y el lugar de una experiencia multiperceptual no son experimentados como partes o elementos en un solo campo perceptual. Son experimentados, más bien, como *coordenadas generales* de origen común para todos los campos perceptuales de un yo. Esta generalidad hace que las referencias indexicales al tiempo y al espacio carezcan del rasgo local de una modalidad perceptual.

5. El yo trascendental, el ahora trascendental, y el aquí trascendental

Kant observó correctamente que todas las experiencias están subordinadas a un "Yo pienso". Eso le quedaba bien, pues le permitía formular con ese yo omnicomprendivo la unidad de toda la experiencia. Pero Kant no notó que todas las experiencias se tienen que poder subordinar a un *Yo pienso aquí ahora* omnicomprendivo. Fue mejor que no lo notara. Pues eso le hubiera dado un espacio y un tiempo trascendentales que no hubieran encajado con la doctrina de que el tiempo y el espacio eran simplemente

⁸ Véase "Indicators and Quasi-Indicators", *American Philosophical Quarterly*, 4 (1967), páginas 85-100.

formas de percepción. Aquí está la intuición primaria de lo que yo llamo el *cogito anticartesiano* analizado en las tesis 4-6 en la sección I.2 arriba.

IV. CONCLUSIÓN

La teoría del mundo y de la experiencia contenida en la estructura sintáctica indexical y cuasi-indexical de la lengua ordinaria le asigna a los campos perceptuales de una persona que percibe una privacidad irreductible e ineliminable. Esa privacidad coincide con la no fisicalidad de los campos visuales que la psicofísica revela. Ese es el dualismo último de lo físico y lo mental sobre el cual se organiza la vida diaria. Es el dualismo de lo que ocurre en el espacio-tiempo físico y lo que ocurre en los campos perceptuales —y del pensamiento no perceptual, como explicaré en otro estudio—. *La mera ocurrencia de un campo perceptual es la conciencia perceptual en un momento dado.* Como el campo no es espacio físico, tenemos aquí una explicación de cómo la conciencia es nada física.⁹

Naturalmente, una teoría moderna refinada puede revisar el dualismo de la conciencia y lo físico. Pero esa teoría tendrá que *revisar* la vida diaria, las experiencias perceptuales que todos tenemos, y que necesitamos para hacer ciencia, y tendrá que *revisar* radicalmente el lenguaje de nuestra vida, eliminando todos los mecanismos indexicales y cuasiindexicales. Es una tarea grande que no puede resolverse mediante maniobras lexicalistas sintácticamente atomistas.^{10*}

⁹ Como bien lo vio Jean-Paul Sartre en su *El ser y la nada*.

¹⁰ Sobre el doble contraste entre el atomismo lexicalista, el atomismo sintáctico, y lo que llamo estructuralismo empírico semántico-sintáctico, véase *On Philosophical Method*.

* Fragmentos de este estudio han aparecido antes con otros materiales adicionales. Debo mencionar especialmente "El espacio perceptual y la forma lógica básica de las proposiciones perceptuales", *Teorema*, 9 (1979), pp. 36-39, en traducción de José Garmendía. Este ensayo fue escrito por mí mediante adiciones y revisiones que le hice a la versión de Garmendía. Tuve la gran fortuna de que el estudio fuese revisado por Jorge Gracia, a quien le estoy muy agradecido por mejorar mi gramática y mi estilo. Los errores gramaticales y la tosquedad del estilo que todavía permanecen son culpa de mi idolecto.

XXXVIII. NOTAS PARA UN ESQUEMA DE LA FILOSOFÍA DE LA CIENCIA CONTEMPORÁNEA*

J. ALBERTO COFFA

I. OBJETIVO Y CRITERIOS DE SELECCIÓN

EL OBJETIVO de estas notas es proponer un principio de orden para el caótico panorama que ofrece la filosofía de la ciencia de las últimas dos décadas. Estos apuntes no son más que un ensayo programático sin aspiraciones de completitud. Comenzaré por indicar brevemente los respectos esenciales en que las páginas que siguen se apartan de este ideal.

Ante todo, estas notas no contendrán referencia alguna a las corrientes "continentales" europeas. El motivo es que el autor de este trabajo ignora buena parte de la literatura correspondiente, y que la porción que no ignora le parece de muy modesta importancia. La filosofía de la ciencia a que hacemos referencia aquí se escribe en inglés.

Dentro de este dominio se imponen nuevas selecciones. La filosofía de la ciencia contemporánea ha dado a luz una variedad tal de subdisciplinas (filosofía del espacio-tiempo, filosofía de la física cuántica, teoría de la evolución y revolución científica) que a menudo resulta difícil discernir la conexión entre ellas, y con ello la unidad de la disciplina que las genera. Sin embargo, tras la diversidad de tópicos y posturas el ojo cauteloso puede ver al trasluz la filigrana que dibuja la epistemología, tácita o consciente, que determina tanto soluciones como problemas. En los vericuetos más arcanos de la especulación en torno a lógicas cuánticas, al convencionalismo geométrico o al conflicto entre teorías científicas es posible percibir el modo en que las diversas posturas emanan de una correspondiente concepción del conocimiento. Quizá se justifique así la decisión de restringir nuestra atención a las posturas propiamente epistemológicas desarrolladas en las últimas décadas.

Por desgracia, no termina aquí la necesidad de mutilar el cuerpo de nuestra disciplina. En lo que sigue, trataremos de trazar un mapa epistemológico que cubra parte del territorio explorado por algunas de las corrientes filosóficas de envergadura que se han desarrollado en las últimas dos décadas. Sólo algunas, sin embargo. Porque, ignorancia aparte, un tratamiento adecuado de todo lo que cuenta sería imposible en dimensiones adecuadas a un artículo. Es así que sacrificamos (casi) toda referencia a la importante, compleja y en ocasiones incoherente tradición que componen quienes en una u otra medida pueden considerarse como discípulos

* *Crítica*, núm. 6 (1972), pp. 15-51.

de Popper (todos ellos, en mayor o menor grado, discípulos disidentes). Figuran en este grupo pensadores tan dispares como Lakatos, Bunge y Feyerabend. Con peligrosa inmodestia el autor de estas notas se atrevería a evaluar como una pequeña hazaña el grado de coherencia y continuidad que (Procusto mediante) habrá de exhibir entre las opiniones de pensadores de ideología tan aparentemente diversa como Sellars, Kuhn y Hanson. Lograr lo mismo con los neopopperianos es más de lo que el que esto escribe podría hacer en un número sensato de páginas.

Tras tanto sacrificio, ¿qué es lo que queda? Habremos de referirnos aquí, en esencia, a lo que el consenso tácito —que aquí cuestionaremos— suele describir como tres corrientes de pensamiento irreconciliables: 1) el realismo científico, que en una u otra variante defienden filósofos como G. Maxwell, Popper, Bunge, Feyerabend y J. J. C. Smart (presentaremos aquí la doctrina en la forma idiosincrásica que le ha dado su más metódico defensor, Wilfrid Sellars); 2) la filosofía de la ciencia de inspiración lingüística o wittgensteiniana, representada por pensadores como N. R. Hanson, S. Toulmin y M. Scriven; 3) la filosofía de la ciencia de T. S. Kuhn y sus discípulos. Quizás no sea aventurado afirmar que estos tres grupos, junto a los neopopperianos, cubren la totalidad de lo que de "nuevo" e interesante la filosofía de la ciencia moderna puede ofrecer al millenario problema de la estructura de nuestro conocimiento.

2. EL PRINCIPIO DE UNIFORMIDAD SEMÁNTICA

Si bien nuestro tema cobra forma hacia 1950, conviene comenzar con algunas indicaciones acerca del fondo intelectual de las ideas a que habremos de referirnos. En lo que sigue habremos de emplear la expresión "los clásicos" para referirnos a esa ficción, el sistema de opiniones vigentes en filosofía de la ciencia *circa* 1950. Asimismo usaremos la expresión "los modernos" para referirnos a aquellos filósofos de la ciencia de relevancia que desarrollaron sus opiniones en los últimos veinte años.

Hacia 1950 K. Popper y R. Carnap eran las dos superpotencias máximas y hostiles en el mundo de la filosofía de la ciencia. El tercer mundo de los modernos se organiza como una respuesta crítica a las vigencias, tanto diferenciales como comunes, que estos dos pensadores imponen a sus respectivas escuelas. Ya que en estas notas nos interesa poner énfasis en el aspecto "generacional" de los modernos, habremos de dirigir la atención al rechazo de las vigencias comunes a las distintas variedades del pensar clásico.

Carnap y Popper coinciden en que la ciencia es conocimiento; más aún, en que es ella la única actividad humana capaz de suministrar información acerca de la naturaleza y estructura de todo cuanto existe. Coinciden también en que es ella el caso paradigmático de conocimiento. El modo

en que el científico en cuanto tal se relaciona con la realidad es, para ambos, la forma ideal de la conducta racional. Hasta aquí las coincidencias son también comunes con los modernos. Pero hay otro punto de acuerdo entre los clásicos que los modernos rechazarán de forma prácticamente unánime. Se trata de lo que denominaremos el principio de uniformidad semántica. Nuestro primer objetivo es tratar de explicar la naturaleza de este punto crucial de divergencia.

Imaginemos a los enunciados que constituyen la totalidad de nuestro saber fáctico en un momento dado, ordenados de acuerdo con su grado de objetividad y generalidad. La lista comenzaría con fórmulas del tipo "me parece que veo un objeto con tales y cuales propiedades", seguirían otras como "hay en tal lugar un objeto con tales y cuales propiedades", tras ellas vendrían fórmulas del tipo "todos los objetos de tal o cual clase poseen tal o cual propiedad", y así sucesivamente hasta llegar a los principios más generales de la ciencia. Popper y Carnap dedicaron buena parte de su vida intelectual a la caracterización de la naturaleza de esta pirámide, Popper atacándola por su extremo superior y Carnap (mayormente) por su base. La epistemología popperiana deriva en buena medida de su decisión de interpretar la totalidad del conocimiento en base al modelo hipotético-deductivo asociado con su porción más abstracta y general. De tal modo, para Popper, decir de este objeto en que estoy sentado que es una silla, o que me parece que lo es, es formular una conjetura que, epistemológicamente, en nada difiere de la más audaz hipótesis científica; por tanto, una conjetura que sólo será racional aceptar (tentativamente) si hemos intentado refutarla con inteligencia y sin éxito. Simétricamente, Carnap dedicará la mayor parte de su atención a los estadios inferiores de la pirámide del conocimiento, construyendo una lógica inductiva inspirada en la estructura de la base de tal pirámide. Al igual que Popper, Carnap supondrá que es posible extrapolar a la totalidad de la estructura lo que es verdad de uno de sus extremos.

Diferencias de estrategia aparte, este método extrapolatorio indica que tanto Popper como Carnap creen en una cierta especie de continuidad en la pirámide del conocimiento. En una primera aproximación grosera a la naturaleza de esta creencia compartida, podría decirse que lo que se supone es que la naturaleza semántica de todos los elementos de la pirámide del conocimiento es la misma, en el sentido que todos los enunciados de nuestro saber fáctico se relacionan de una única manera con la realidad: aquella en que una hipótesis o conjetura se relaciona con su tema. ¿Qué manera es ésta?

Observemos ante todo que el uso de términos como "hipótesis" o "conjetura" en este contexto resulta parcialmente equívoco por cuanto lo que se trata de identificar es un supuesto semántico, y estos dos términos llevan una carga pragmática. Decir de un enunciado que es una conjetura o hipótesis es, normalmente, decir algo acerca del modo en que él se relaciona

con quienes han decidido prestarle atención, más que decir algo acerca del modo en que se relaciona con aquello a que se refiere. Para evitar ambigüedades emplearemos el término "enunciado" de modo que se aplique tan sólo a oraciones que cumplan con las siguientes condiciones: 1) un enunciado implica la existencia de ciertos objetos: aquellos a los que intenta referirse y a los que de hecho se refiere si tales objetos existen; 2) un enunciado dice algo de sus objetos de referencia —dice, por ejemplo, que tales objetos poseen ciertas propiedades, o que se dan entre ellos ciertas relaciones—. En tales condiciones un enunciado será verdadero cuando hay entidades a las que se refiere, y cuando ellas poseen las propiedades que el enunciado les asigna; en pocas palabras, un enunciado es verdadero si lo que dice, pasa.

Como es sabido, es posible emplear enunciados consistentes para identificar el significado (o la referencia) de algunos de sus términos. Un ejemplo de esta categoría lo suministra el concepto lógico de "definición implícita". Un sistema axiomático formalizado define implícitamente el "significado" de sus términos no-lógicos en el sentido de que tal sistema identifica unívocamente la clase de interpretaciones (la clase de "significados" de los signos no lógicos) en que tales axiomas son verdad. Por ejemplo, los axiomas de Peano determinan una clase de "modelos" (interpretaciones verdaderas) que caracterizan los posibles significados de "cero", "número" y "sucesor" que transforman a las oraciones axiomáticas en enunciados verdaderos.

Entenderemos por "afirmación" un enunciado que refiere por motivos distintos de los ejemplificados en el párrafo anterior. En una afirmación la asignación de referencia precede a la determinación del valor de verdad del enunciado. Entendidos como definiciones implícitas, los axiomas de Peano no son afirmaciones; pero lo son para el platonista o para el intuicionista, quienes ven a los números naturales como un dominio de objetos que es posible identificar por medio de procedimientos que no hacen referencia a los axiomas de Peano.

Vemos que al menos en el orden de lo no empírico resulta fácil identificar enunciados que forman parte de nuestro conocimiento pero que no son afirmaciones ni, por tanto, conjeturas. ¿En qué sentido podría sostenerse que los axiomas de Peano son conjeturas? En el uso habitual, decir de un enunciado que es una conjetura es decir que es al menos posible que lo que el enunciado atribuye a su tema no sea propiedad suya. Pero un enunciado que no es una afirmación no puede predicar nada falso de su tema, por cuanto el tema es parcialmente identificado como aquello que posee las propiedades en cuestión. Parece claro que en tales condiciones es inaceptable considerar a estos enunciados como conjeturas, por cuanto sólo la ignorancia de hechos lógicos elementales podría justificar dudas sobre su valor de verdad. La tesis de que los axiomas de Peano son conjeturas invita a la pregunta "¿Acerca de qué?"; y a la respuesta obvia "Acerca de

los números naturales" se impone la pregunta "¿Cómo se identifican tales objetos?" A quien quiera evitar una u otra forma de platonismo debe replicar apelando a los axiomas de Peano, cerrándose así el círculo vicioso. Es claro que en la medida en que los axiomas de Peano se entiendan como definiciones implícitas no hay modo de tratarlos como conjeturas; y es claro que quien quiera tratarlos como conjeturas deberá darnos indicaciones acerca del origen de nuestra capacidad de referirnos a tales objetos.

En el orden de lo empírico, la opinión vulgar clásica era que la situación es distinta. Se pensaba que para pertenecer a una teoría científica un enunciado debe ser una afirmación, de modo que debe haber objetos a los que los términos individuales o variables del enunciado en cuestión hacen referencia (quizás virtual) por motivos distintos de los derivados de una decisión de tornar el enunciado como verdadero por convención. A esta altura podemos ya intentar una formulación algo más cuidadosa del principio de uniformidad semántica: lo que el principio mantiene es que todo enunciado de una teoría empírica es una afirmación.

Es aquí donde surge la oposición generacional entre modernos y clásicos. Para la mayor parte de los modernos hay una discontinuidad fundamental entre dos tipos de enunciados científicos: por un lado están aquellos que pueden entenderse propiamente como afirmaciones. Son, sin duda, la enorme mayoría de los que constituyen el cuerpo de una ciencia. Pero habrá para ellos también otros enunciados, los pertenecientes a la cumbre de la pirámide del conocimiento, que si bien son fácticos, no poseen el carácter de afirmaciones ni, por tanto, el de conjeturas. Algunos modernos sostendrán que antes de que tales enunciados comiencen a funcionar en el cuerpo del conocimiento teórico (como enunciados aceptados) no existirán los objetos del conocimiento a que se refieren los enunciados de la teoría en cuestión.

¿Qué motivos hay para creer en la existencia de enunciados fácticos que no son afirmaciones? A cuenta de explicaciones más detalladas en las páginas que siguen, permítaseme ilustrar brevemente el tipo de preocupación que condujo a la asignación de un papel semántico peculiar a algunos componentes de las teorías científicas.

En cierta ocasión un metodólogo de inspiración popperiana trató de establecer el carácter deficiente de cierto fragmento del psicoanálisis, pidiendo a un grupo de practicantes que describiera una circunstancia lógicamente posible tal que si ella se actualizara la teoría según la cual todo niño posee un complejo edípico quedaría falsificada. La motivación subyacente estaba dada por el célebre criterio popperiano de la demarcación, según el cual una teoría no es científica si no hay circunstancias lógicamente incompatibles con ella. El metodólogo en cuestión afirmaba, siguiendo la vieja línea popperiana, que de no poder darse una respuesta satisfactoria a su pedido, habría quedado establecido que la teoría del

complejo edípico es quizás tan verdadera, pero sin duda también tan vacua como el principio de identidad.

No sabemos qué respuesta dieron los psicoanalistas en aquellas circunstancias, pero es fácil imaginar la respuesta que daría un metodólogo contemporáneo no popperiano. Su respuesta sería otra pregunta, a saber, ¿Qué principio científico suficientemente fundamental es refutable?

Tómese, por ejemplo, el principio de inercia. ¿Es posible describir una circunstancia lógicamente posible tal que si ella se actualizara el principio de inercia quedaría falsificado? El popperiano clásico, firme creyente en el criterio de demarcación y en la científicidad del principio de inercia, debe hallar un modo de defender una respuesta afirmativa. A primera vista, esto no es difícil: bastará con describir (o imaginar) una circunstancia en que un cuerpo posee una aceleración no nula respecto a un sistema inercial en ausencia de fuerzas exteriores.

Pero si este tipo de respuesta satisface al popperiano, entonces los psicoanalistas de la historia poseían un método muy sencillo para probar la científicidad de su hipótesis edípica: bastará con describir una circunstancia en que la teoría en cuestión es falsa, lo que puede hacerse empleando la expresión "una circunstancia en que un niño carece del complejo edípico". En general, es posible derivar ahora un método que permite probar la científicidad (o refutabilidad) de toda oración. Por ejemplo, "El Absoluto es Perfecto" es refutable por cuanto tal oración es falsa cuando el Absoluto no es Perfecto; "El siempre es un para" es refutable por cuanto tal oración es falsa cuando el siempre no es un para; y así sucesivamente.

De más está decir que el popperiano no aceptaría tales "argumentos como probatorios de la refutabilidad de los enunciados mencionados". Se trata, diría él, de identificar las circunstancias en que un niño no posee el complejo edípico, o en que el Absoluto no es Perfecto, o en que el siempre no es un para. Pero lo que el popperiano no aprecia es que cabe formular la misma inquietud en el contexto de su imaginada refutación del principio de inercia. Cabe preguntar, ¿qué situación identificable con independencia de una referencia al principio de inercia nos llevaría a aceptar su falsedad? Dicho de otro modo, se trata de saber qué clase de situación es ésta en que un objeto acelera en un marco de inercia en ausencia de fuerzas exteriores. El hecho es que el físico clásico, enfrentado con una situación actual o concebible en que un cuerpo acelera en aparente ausencia de fuerzas exteriores, inexorablemente concluirá que el marco de referencia no es inercial, o que hay fuerzas no detectadas actuando sobre el móvil. El principio de inercia, en la medida en que se lo entienda tal y como lo entiende el físico (¿y de qué otro modo se lo quiere entender?) es irrefutable en el sentido de Popper.

Para la mayor parte de los modernos el criterio popperiano de demarcación debe ser abandonado. Para ellos, el carácter no conjetural de los principios científicos máximos (como el principio de inercia) es un dato

indiscutible, así como es un dato indiscutible el que estos principios, lejos de ser tautologías sin contenido empírico, son los principios fundamentales de nuestro conocimiento de la naturaleza. La postura clásica tornaba estas dos "evidencias" incompatibles. El moderno parte a la búsqueda de una epistemología que le permita entender cómo es posible que un enunciado que no es una conjetura, pues no es falsificable, sea a la vez fáctico; una epistemología que le permita entender cómo es posible que haya enunciados con contenido empírico, es decir, sintéticos, y que sin embargo son irrefutables, cumpliendo por tanto, una función análoga a la que tradicionalmente se asignara al saber apriorístico.

Percibirá el lector que la sombra de Kant comienza a dibujarse sobre este ensayo. La filosofía de la ciencia contemporánea es, en buena medida, un retorno a Kant; a sus problemas, ante todo, pero también, en parte, a sus soluciones.

Esto es especialmente claro en el caso de Wilfrid Sellars.

3. LOS PRINCIPIOS CATEGORIALES DEL CONOCIMIENTO

Como para el pensador griego, para Sellars la filosofía, el conocer en general, comienza con el asombro. El mundo nos sorprende y queremos entenderlo. Donde Pierce ponía el énfasis en el estímulo de la duda que evoca el impulso a disolverla en la creencia, Sellars apelará al estímulo de la sorpresa que genera la búsqueda de una explicación. Entender es hallar una explicación y explicar es, para Sellars, presentar modelos, analogías, metáforas, en suma, imágenes que caractericen estructuras aptas para representar adecuadamente la naturaleza de lo que se desea entender. El hombre es un constructor de imágenes del mundo y de sí mismo y las imágenes que construye prueban su adecuación o falta de ella en virtud de métodos que cobran su forma ideal en la ciencia. Es ella quien formaliza e idealiza los métodos de selección de imágenes que en uno u otro grado operan ya al nivel de la conducta precientífica en la medida en que tal conducta es racional.

Las imágenes que de sí y su mundo construye el hombre caen en dos categorías fundamentales que funcionan como tipos ideales en relación a sus instancias reales. Ellas son la "imagen manifiesta" y la "imagen científica (teórica o postulacional)".

La imagen manifiesta es, en primera aproximación, la imagen que el hombre se ha ido formando del universo, refinando su concepción animista primitiva en que todo tendía a interpretarse en base a la categoría de persona. Un rasgo esencial de esta imagen es que en ella el refinamiento categorial se ha ido produciendo exclusivamente mediante el uso de técnicas inductivas, sin acudir en ningún caso a "la postulación de entidades

inobservables y de principios relativos a ellas, con el objeto de explicar la conducta de lo observable" ([SPR], 7).

La imagen científica, por el contrario, es la que el hombre ha ido construyendo mediante la postulación de entidades subvisibles o invisibles, en un proceso en que el teorizar no inductivo se desliga por completo del requisito de permanecer dentro del ámbito de lo que pertenece a la imagen manifiesta. En tal proceso, sin embargo, el teorizar no se desliga del requisito de la testabilidad empírica; la imagen científica requiere, aún más que la manifiesta, el ejercicio de métodos para evaluar la adecuación de modelos científicos a la realidad.

La imagen manifiesta y la científica son, o tratan de ser, imágenes de un mismo universo. Sin embargo, a medida que su estructura se torna más precisa, pareciera tornarse cada vez más claro que ambas no pueden ser representaciones adecuadas de una misma realidad. El conflicto entre ambas imágenes es precisamente aquel que planteara Eddington en su célebre discusión de sus "dos mesas":

Disponiéndome a escribir esta conferencia acerca de mis sillas y mis dos mesas. ¿Dos mesas? Sí; cada objeto de mi entorno tiene un doble —dos mesas, dos sillas, dos lapiceras. (...) A una de ellas la conozco desde mis años jóvenes. Es un objeto cotidiano de este contorno que llamo mundo. ¿Cómo describirla? Tiene extensión; es comparativamente permanente; es coloreada; sobre todo, es *sustancial*. Al decir que es sustancial, no sólo quiero decir que está hecha de sustancia, y con tal palabra trato de transmitir cierta idea acerca de su naturaleza intrínseca. Es una *cosa*; no como el espacio, que es una mera negación; ni como el tiempo que es... ¡sabe Dios qué! (...) La mesa número dos es mi mesa científica. Mi contacto con ella es de fecha más reciente y mi relación con ella es algo menos cercana. No pertenece al mundo arriba mencionado —al mundo que aparece espontáneamente cuando abro mis ojos, aunque no quiero discutir cuánto hay en él de subjetivo y cuánto de objetivo. Es parte de un mundo que ha reclamado mi atención de modos más sutiles. Mi mesa científica es, en su mayor parte, vacío. El vacío que la compone se halla ocasionalmente interrumpido por cargas eléctricas desplazándose a gran velocidad; pero su masa combinada no alcanza al billonésimo de la que posee la mesa. Ella es capaz de soportar el papel en el que escribo tan satisfactoriamente como la mesa número uno; porque cuando apoyo mi hoja sobre ella las pequeñas partículas en movimiento golpean sin cesar la superficie inferior de mi hoja, a fin de mantenerla en posición casi perfectamente inmóvil. Si me apoyo en esta mesa no habré de atravesarla; o, para ser más precisos, la probabilidad de que mi codo científico atravesase mi mesa científica es tan increíblemente pequeña que podemos ignorarla en toda consideración de orden práctico. Al reseñar una a una sus propiedades no parece haber nada que nos lleve a preferir una mesa a la otra cuando tenemos en cuenta tan sólo circunstancias ordinarias. Pero cuando acaecen circunstancias de orden extraordinario, mi mesa científica muestra su valía. Si la casa se incendia, mi mesa científica se disolverá en humo científico de un modo que resulta explicable; pero mi

mesa familiar sufrirá una metamorfosis en su naturaleza sustancial que sólo puedo describir como un milagro ([NPW], pp. xi-xii).

He aquí, descrito con magistral sencillez, el conflicto entre las dos imágenes del mundo. La mesa número uno es un objeto de la imagen manifiesta, la número dos es un objeto de la imagen científica. ¿Cuál es la mesa real? Tras esta pregunta de apariencia inocente yace uno de los problemas fundamentales de la epistemología: ¿Cuál es el modo de adquirir información acerca de la realidad, y en qué radica la confiabilidad de esta información?

La tesis de que la mesa real es la mesa sólida, coloreada y sustancial a que hace referencia la imagen manifiesta, y que la descrita por la imagen científica es una ficción útil, es la postura que en ocasiones se caracteriza con el término "instrumentalismo". Para el instrumentalismo la información confiable acerca del mundo procede del sentido común y de sus métodos cognoscitivos. La ciencia carece de poder referencial más allá de aquellos sectores en que sus afirmaciones pueden asociarse al mundo real mediante enunciados pertenecientes al dominio de la imagen manifiesta.

La tesis de que la mesa científica es la que realmente existe y la mesa manifiesta la que no existe es la postura del realismo científico defendido por Sellars. Esta forma particularmente fuerte de realismo (incorporando el rechazo de la existencia del mundo fenoménico) es aceptada por Feysabend, G. Maxwell, Smart y muchos otros filósofos de la ciencia contemporánea. Quizás convenga dedicar algunos párrafos a la motivación tras esta postura de apariencia paradójica.

Pareciera claro que toda información que la realidad nos suministra nos llega primariamente por los canales que genéricamente caracterizamos con el término "percepción". Hay, por un lado, una mesa "externa" a nuestro percibir, y hay, por otro, nuestro verla, nuestro tocarla, nuestro oírla. Quizás el problema central de toda epistemología no idealista sea el de determinar la relación entre estos dos términos del proceso perceptivo, y en caso en que la relación no sea tan cercana como aparenta, diseñar los métodos (si los hubiere) que generaran representaciones cada vez más adecuadas del mundo externo.

La evolución de las ideas filosóficas y científicas en torno al primero de estos temas es la historia de un sucesivo distanciamiento entre los dos términos del proceso perceptivo.

Para la postura más natural ante los procesos perceptivos —el llamado "realismo ingenuo" o "realismo directo"— el mundo real es tal y como lo percibimos. El rojo que vemos en esta mesa es una propiedad de la mesa que ella posee aun cuando ningún ente capaz de percepción esté presente para percibirla. Para el realismo directo, no el rojo como cualidad secundaria sino el rojo como color percibido es propiedad del objeto externo "en" el que lo percibo. Con menor verosimilitud el realismo directo podrá

sostener que el sonido que hace la mesa al caer es también un carácter del mundo externo que en nada contribuimos a crear, y que nuestros sentidos serviciales se limitan a recoger. El realista directo podrá, a la larga, admitir que lo que oye (digamos, el sonido de la mesa al caer) no es una propiedad del objeto oído sino un efecto suyo. Pero nunca admitirá que la percepción en general, y la visión en particular, pueda ser interpretada como percepción de *efectos* de los objetos reales.

Uno de los motivos que lleva al abandono de esta concepción es que finalmente algunos filósofos deciden tomar "en serio" lo que la ciencia tiene que decir en relación a los procesos perceptivos. En el siglo xvii la ciencia sugiere que la luz es un proceso dirigido desde el objeto visto hasta el ojo, y que su velocidad no es infinita. Si es así, la estrella que ahora veo no está donde "la" veo; más aún, quizás se haya extinguido hace años. Hay algo que veo ahora, que me es presente; pero sólo puedo ver lo que existe mientras lo veo. Luego (pareciera) lo que ahora veo no es la estrella sino un efecto suyo. Mi percepción visual no puede interpretarse como la captación directa del objeto causalmente asociado con la percepción. Se abre aquí el camino que conduce a la interpretación de la percepción no sólo como un proceso causado por el mundo externo sino como percepción "de" efectos del mundo externo.

Galileo, Descartes y Locke son quizá los más elocuentes representantes de una vieja tradición que cobra fuerza y vitalidad excepcionales en el siglo xvii. Para ellos, sólo algunas de las cualidades que percibimos son cualidades de los objetos reales tal y como las percibimos. Nuestros sentidos son confiables sólo en parte. Sólo en cierto dominio restringido se comportan como silenciosos portadores del mensaje de la realidad: sólo en el orden de las cualidades primarias.

La vieja distinción aristotélica entre lo que percibimos con un solo sentido y lo que percibimos con más de un sentido puede haber jugado aquí un papel significativo. En primera aproximación, espacio, tiempo y sus derivados (movimiento, velocidad, etc.), cualidades percibibles por más de un sentido, son los caracteres proclamados como percibidos tal cual se dan en las cosas mismas. Las restantes cualidades percibidas (cualidades secundarias) no son el reflejo perfecto del objeto percibido sino el producto simultáneo de lo percibido y de un modo de percepción que comienza a entenderse como un aparato parcialmente activo.

En Kant, la distancia entre percepción y realidad se agranda por segunda vez. Para Descartes, el mundo real, el mundo que subsiste cuando todo organismo perceptivo desaparece, es un mundo incoloro, inodoro e insípido de figuras geométricas en movimiento; mundo pálido pero aún representable. Para Kant, las formas geométricas espaciales y sus desplazamientos temporales son producto no menos subjetivo de nuestro modo de percepción que las cualidades secundarias. En él, las cualidades primarias se transforman en formas de la sensibilidad. Aún hay una realidad, una

cosa en sí, pero nada en el mundo de nuestras percepciones se corresponde con el mundo real. Eliminando del universo al sujeto perceptor aún queda el mundo real, pero no es posible representar rasgo alguno de esta realidad, ahora superlativamente remota.

En Kant el mundo real no cumple función alguna en el orden del conocimiento justificable. Al maximizar la distancia entre percepción y mundo real sin ofrecer la esperanza de un método capaz de generar concepciones de adecuación creciente a la cosa en sí, Kant invita al rechazo idealista del mundo externo. Para Sellars, fue éste un error de dimensiones cósmicas. A partir de Kant la filosofía toma un curso gravemente errado que es necesario corregir en un proceso en que, según Sellars, la filosofía moderna está empeñada, y que debemos ver como un lento ascenso y retorno a Kant ([SM], p. 29). Permítaseme esquematizar en pocas líneas qué es lo que, según Sellars, debe retenerse y qué es lo que debe rechazarse en Kant.

La explicación de la existencia de percepciones inadecuadas, de pareceres o apariencias que no coinciden con la realidad (alucinaciones, etc.), así como —según surge a la larga— la explicación de las propias percepciones adecuadas, requiere la postulación típicamente kantiana de un dominio de entidades, las impresiones sensibles (multiplicidad o caos de sensaciones) a las que Kant, distinguiéndose de la tradición filosófica, asigna correctamente un carácter netamente no-conceptual. La existencia de tales impresiones es sólo posible en virtud de la presencia en el hombre de una capacidad para ser afectado por los objetos reales, y a esa capacidad llamó Kant "receptividad", confirmando el aspecto puramente pasivo de nuestra sensibilidad. Las impresiones sensibles constituyen la multiplicidad de los sentidos, el primer resultado (conceptual, no temporalmente primero) del efecto de nuestra sensibilidad con la cosa en sí. Que el resultado de tal impacto carece por completo de estructura conceptual resulta verosímil a poco que se medite en el hecho de que la sensibilidad de animales y plantas es afectada de modo análogo por la realidad, la que, presuntamente, no se les aparece como conceptualizada.

Pero la estructura peculiar de la sensibilidad humana no consiste en mera receptividad sino que, para Kant y Sellars, ella incorpora también una facultad activa que organiza la variedad o multiplicidad de los sentidos "informándolos" con las formas de espacio y tiempo. Quizás una imagen aproximada de lo que sería esta multiplicidad sensible informada en espacio y tiempo pero aún no categorizada la suministre la elocuente expresión con que William James describe el mundo del recién nacido o del idiota: "a blooming buzzing confusion". Una vez más, la distinción entre los diversos componentes gnoseológicos es de orden conceptual y no temporal, de modo que la analogía no ha de tomarse literalmente.

A la tarea organizadora de la sensibilidad se agrega la tarea organizadora del entendimiento que impone el componente propiamente conceptual por intermedio de las categorías. Así como la sensibilidad ordena las im-

presiones sensibles en el espacio y en el tiempo, el entendimiento permite que comencemos a identificar a un sector de la multiplicidad espacio-temporalizada como, digamos, un objeto físico.

Para Sellars, como para la mayor parte de sus colegas, el que todo acto de percepción humana incorpore ingredientes conceptuales es un hecho que la ciencia moderna ha establecido de manera incuestionable. Esta es la tesis que Hanson, Kuhn y otros han expresado con la observación de que todo ver es un "ver que" o un "ver como"; Goodman, derivando una lección epistemológica de su filosofía del arte, reiterará que "no hay ojo inocente".

Para estos autores es obvio que —contra lo que cierto sector del empirismo tradicional suponía— no hay en el acto de percepción dos momentos temporalmente discernibles: primero, la adquisición del núcleo sensible que constituye la base empírica de nuestros conceptos y afirmaciones acerca del mundo; luego, la "interpretación" de tal componente conceptual mínimo. Ciertas versiones del empirismo vivieron y viven del supuesto de que toda afirmación es como una fruta en que una vez que la cáscara interpretativa es eliminada surge la esencia no interpretada, lo puramente fáctico y no subjetivo en la afirmación; aquello que, algunos dirían, nos es "dado". Para tal forma de empirismo, al eliminar la cáscara conceptual que constituye la presunta interpretación de lo dado, queda aún un núcleo conceptual no interpretado. Este núcleo, por ser lo puramente dado en el contacto entre el intelecto y el mundo externo sería lo universal e intersubjetivo. Quizás sea esta la idea tras la noble pero quizás inadecuada concepción que dos seres racionales, sea cual fuere la cultura y la época a que cada uno de ellos pertenece, dados tiempo y buena fe suficientes, siempre pueden llegar a un acuerdo sobre toda cuestión fáctica.

No es intención de Sellars afirmar que es imposible despojar idealmente a un enunciado referido a lo fenoménico de su componente "interpretativo", sino sólo que al hacerlo destruimos su carácter de enunciado, más aún, su carácter conceptual, reduciéndolo a los componentes brutos, no conceptuales, de la multiplicidad sensible. Por cuanto el conocimiento se da sólo a nivel conceptual, debe haber en el proceso cognoscitivo ingredientes responsables de la organización conceptual de nuestro contacto "bruto" con el mundo.

En Sellars, esta función conceptualizadora es parcialmente satisfecha por ciertos enunciados que el ojo filosóficamente inexperto confundirá con afirmaciones (o con lo que Sellars denomina "creencias"). Así, refiriéndose al orden de la imagen manifiesta señala Sellars:

Hay muchos principios acerca de los objetos físicos y nuestra percepción de ellos (podríamos llamarlos "principios categoriales") que son constitutivos de los conceptos en términos de los cuales percibimos [*we experience*] el mundo ([*SRII*], p. 172).

Que estos principios categoriales carecen del carácter de afirmaciones es lo que Sellars parece señalar al rechazar la tesis popperiana de Feyerabend quien ve a estos principios y al marco conceptual que componen como una conjetura o teoría (refutada hace ya tiempo):

¿Acerca de qué podría ser una teoría el marco conceptual del sentido común? Concedamos que las creencias del sentido común dentro del marco incluyen prototeorías acerca de temas especificables en principio sin emplear el vocabulario de estas prototeorías. Pero, ¿acerca de qué es el marco mismo una teoría? Hay, por supuesto, una respuesta trivial: "acerca de los objetos y sucesos del sentido común", pero esto sería como si a la pregunta "¿Acerca de qué trata la teoría atómica?" replicáramos "Acerca de átomos" ([*SRIT*], pp. 172-173).

Quizás convenga ilustrar el papel que se intenta asignar a los enunciados categoriales en el proceso del conocimiento en términos de una analogía de uso común en la epistemología contemporánea. La analogía apela a los clásicos diagramas ambiguos asociados con la teoría gestáltica (véase, por ejemplo, N. R. Hanson [*PD*], p. 87 y N. Goodman [*PP*], pp. 141 y ss.). Consideremos, por ejemplo, el célebre diagrama ambiguo que puede verse tanto como un pato o como un conejo, y planteemos acerca de él las siguientes preguntas:

- 1) ¿Es este objeto un pato?
- 2) ¿Tiene este pato una mancha en el pico?

Ambas preguntas son, en cierto sentido, fácticas, pues en alguna medida la adecuación de una respuesta dependerá de la naturaleza del cuadro aludido. Pero la primera pregunta reclama como al menos parte de la respuesta una acción que pertenece menos al dominio de la aseveración que al de la decisión: si decido organizar la figura en cuestión como un conejo la respuesta correcta será negativa, pero no por ello tal respuesta será más (o menos) adecuada que una respuesta afirmativa ofrecida cuando decido organizar el cuadro en la figura de un pato. De hecho, una respuesta afirmativa a la primera pregunta no constituye una afirmación en el sentido indicado más arriba, sino una identificación parcial del objeto a que mis posteriores enunciaciones fácticas, éstas sí afirmaciones, podrán referirse.

La segunda pregunta se mueve ya en el dominio del "marco categorial" definido por una respuesta afirmativa a la primera pregunta, y es por ello que tal pregunta plantea una cuestión de orden fáctico en el sentido en que los clásicos pensaron que toda pregunta científica es fáctica. Toda respuesta a tal pregunta podrá verse como una conjetura pues se trata de una afirmación que podemos contrastar con los hechos empíricos en el estilo científico habitual analizado por la lógica popperiana de la corroboración o por la lógica inductiva carnapiana. Obsérvese de qué manera la

analogía gestaltica ilustra no sólo el papel de los enunciados categoriales (como respuestas a preguntas del primer tipo) sino también el sentido en que su presencia en el cuerpo del conocimiento representa una discontinuidad semántica.

Una vez que se cobra conciencia de la necesidad de "informar" el tema del conocimiento, surge la pregunta: ¿Qué elemento dentro de lo que caracterizamos como conocimiento cumple tal función? La discontinuidad semántica que Sellars, Kuhn, Hanson y tantos otros hallan en todo cuerpo gnoseológico radica en el hecho de que para ellos algunos de los elementos de toda teoría cumplen una función categorial organizadora. Al ver una teoría el clásico veía una clase de afirmaciones. El moderno también ve afirmaciones, pero éstas no agotan para él la totalidad, ni siquiera lo esencial de una teoría. Los principios categoriales de Sellars, los principios conceptuales de Hanson, los ejemplares de Kuhn son etapas en la serie de esfuerzos en que los modernos han tratado de identificar dentro del complejo de ingredientes que constituye una teoría el elemento que cumple la función de "informar" el mundo de la experiencia como mundo perceptible.

Hasta este punto es posible contemplar las opiniones de Sellars como la más elocuente exposición de un sentimiento generalizado entre los modernos. Quizás convenga indicar brevemente en qué respectos fundamentales la postura de este filósofo se aparta de la norma.

Para Sellars, el idealismo trascendental kantiano es la respuesta adecuada a la tesis clásica del realismo trascendental; según éste, los objetos de conocimiento del sentido común (imagen manifiesta), el mundo de fenómenos y apariencias existe realmente, es decir, independientemente de toda subjetividad; y existe tal y como lo concibo. Los argumentos de Kant contra esta variedad de realismo constituyen sus célebres antinomias, para Sellars, no logran establecer de modo concluyente la tesis kantiana. Pero la tesis puede ser establecida de modo suficiente, piensa Sellars, apelando a la filosofía y a la psicología de la percepción. El mundo fenoménico no posee existencia real: [N]o existen mesas ni elefantes, tal como los concibe el sentido común ([*SRM*], p. 189).

Hasta aquí el "retorno a Kant" que Sellars reclama. Pero si hemos de evitar la repetición de la aventura idealista, ha de reconocerse la existencia de métodos que nos ponen en contacto con lo en sí. Para Sellars, estos métodos son los empleados en la construcción de la imagen científica. Para Kant nada puede saberse de lo en sí. Más que manifestarse, la realidad se oculta tras los fenómenos. Para Sellars, en cambio, de lo que realmente hay, de lo que existe, es posible saber mucho (si bien nuestro conocimiento es de naturaleza puramente estructural). La construcción del cuadro que representa la estructura de la realidad es la construcción de la imagen científica, derivada, por cierto, de la manifiesta, pero destinada a reemplazarla. Así como la imagen manifiesta tiene por tema el mundo (inexisten-

te) de lo fenoménico, la imagen científica tiene como tema la estructura del mundo de cosas en sí, estructura a que las teorías científicas convergen. La ciencia, dirá Sellars, es la medida de todas las cosas: de las que son en tanto son, de las que no son en tanto no son.

4. USO LINGÜÍSTICO Y PARADIGMAS COMO PRINCIPIOS CATEGORIALES

Volvamos al tema central de este esquema. Al igual que Sellars, Hanson, Toulmin y Kuhn han dado figuración dominante en su filosofía al tema categorial kantiano, pero desde una perspectiva filosófica distinta parcialmente inspirada en la filosofía lingüística. Para estos pensadores, al igual que para Sellars, ciertos enunciados al tope de la pirámide del conocimiento cumplen un papel análogo al de los principios categoriales. Pero el modo en que se caracteriza aquí el origen y funcionamiento de estos componentes teóricos es distinto del indicado por Sellars, introduciéndose un matiz filosófico propio a lo que se conoce como filosofía del lenguaje ordinario. Se trata de lo siguiente.

Hay un estilo de argumento, asociado con el llamado "argumento del caso paradigmático" que juega un papel importante en el enfoque wittgensteiniano a los problemas que estamos enfrentando. Para ejemplificar este estilo, imaginemos un sofista que se siente inclinado a cuestionar la existencia de objetos materiales; en particular, supongamos que niega la existencia de mesas. El "estilo" lingüístico de respuesta a tal postura puede ilustrarse de la siguiente manera: el filósofo lingüista comenzaría por pedir al agnóstico que identifique el lenguaje en que la afirmación "No hay mesas" está formulada. Si, a pesar de apariencias en contrario, el lenguaje en cuestión no fuera el español, el sofista deberá explicar su peculiar idiolecto para que podamos entender qué es lo que en realidad sostiene y si hay motivo alguno para no coincidir con él. Si, como era de esperar, anuncia que su afirmación pertenece al lenguaje español, entonces quedamos autorizados a suponer que los términos de tal afirmación significan no lo que el sofista quiere, sino lo que de hecho e independientemente de voluntades individuales, tales palabras significan en ese lenguaje. En particular, esta conclusión será aplicable al término "mesa" tal como figura en la afirmación "no existen mesas". Pero, según el filósofo lingüista, lo que un término significa no es ni más ni menos que lo que a mí (o a cualquier otro hablante de la lengua española) se me ha enseñado que significa. La significación se agota en la significación enseñada o transmitida. No hay componente alguno en el significado de la palabra "mesa" que mis progenitores no hayan logrado transmitir cuando me enseñaron el uso de tal palabra, ni hay componente alguno de tal significado que me es presente a mí, pero que no logro explicar cuando me toca explicarla a mis vástagos. El significado de una expresión, decía Wittgenstein en una

tautología profunda, es lo que aprendemos cuando aprendemos el significado de la expresión. La tautología es profunda porque indica el tipo de objeto al que debemos dirigir nuestra atención cuando queremos entender significados específicos así como la estructura del significar en general: no a los objetos de un mundo platónico o husserliano sino al uso lingüístico, quizás primordialmente en contextos de aprendizaje y enseñanza, pero también en aquellos contextos en que el uso se modifica insensiblemente, normalmente fuera del influjo de voluntades individuales. Lo que enseñamos al enseñar el significado de una expresión es el modo correcto de usarla en las circunstancias en que ella se aplica. Tal uso será (o, al menos, determinará) su significado.

En consecuencia, para el filósofo lingüista, el término "mesa" tendrá tanto significado cuanto le hayan dado mis padres primero y luego la trama de usos sociales en la comunidad hispanohablante en contacto con la cual he adquirido la capacidad para emplear la palabra en contextos adecuados.

Pero pareciera claro que la palabra "mesa" normalmente adquiere su significado en contextos en que se la asocia ostensivamente con ciertos objetos "paradigmáticos", en un proceso en que se nos indica que la palabra se aplica adecuadamente a ellos. En la medida en que en tales procesos se nos está enseñando el uso de la palabra, el filósofo lingüista estima que sería absurdo plantear en su transcurso una duda acerca de la adecuación de lo que se nos está enseñando. Sólo puede dudarse una afirmación, y el enunciado en que se asigna referencia a una palabra no puede serlo.

De aquí concluye el filósofo lingüista que la tesis del sofista es absurda. Porque en la medida en que se entienda por "mesa" lo que todos entendemos, el término en cuestión debe aplicarse correctamente al menos a aquellos objetos paradigmáticos en presencia de los cuales se ha aprendido su significado. La significatividad del término "mesa" garantizaría así su referencialidad y, por tanto, la falsedad de la tesis sofística.

Tras este modo de argumentación yace una idea peculiar del modo en que el lenguaje se relaciona con sus objetos de referencia. El pensador lingüista insistirá que en buena medida el conocimiento de la naturaleza de aquello de lo que hablamos requiere que dirijamos nuestra atención no al "mundo externo" de los objetos de referencia sino al lenguaje por medio del cual tratamos de ejercer la función referencial. Más aún, habrá para él un cierto sentido en que el lenguaje contribuye a "crear" los objetos de que trata.

El hecho de que para describir las circunstancias en que aprendemos un lenguaje debemos hacer uso de un lenguaje suficientemente estructurado en que el proceso de referencia ha cobrado plena madurez es, sin duda, parcialmente responsable por la natural inclinación a creer que el mundo, independientemente de toda descripción o conceptualización, se halla "partido", organizado en objetos, propiedades y/o hechos y que el mundo

"externo" determina de una única manera unívoca la forma lingüística (módulo traducción) que lo describe adecuadamente, así como la mano determina al guante que le es adecuado.

El filósofo lingüista, como muchos de sus colegas, rechazará esta postura. No se trata, por cierto, de negar que haya mesas con independencia del lenguaje con que nos referimos a ellas. Un análisis lingüístico similar al esquematizado más arriba lo conduciría a la conclusión de que hay una confusión oculta tras la sospecha de que aquello a que nos referimos en español al emplear la palabra "mesa" podría depender para su existencia en la subsistencia de hispanohablantes. El filósofo lingüista no trata de afirmar que nada existe antes de la aparición del lenguaje en el mundo. Esto implicaría que el lenguaje surge de la nada. Al igual que en Kant, no se trata aquí de negar que haya cosas en sí, sino de afirmar la participación activa del sujeto —en este caso por medio del lenguaje— en la constitución de aquello a que su conocimiento se refiere. Al igual que en Kant y sus discípulos modernos, al tornarse a explicar el modo en que se opera la construcción (aquí lingüística) de la realidad, lo que nos ofrecen son explicaciones de las que sólo cabe desear que fueran tan profundas como son oscuras.

Dentro de la orientación lingüística, el esfuerzo más inteligible para dar forma a esta concepción del conocimiento científico es el de Kuhn. En consonancia con la mayor parte de los modernos, Kuhn nos dice que en periodos de revolución científica "el modo en que el científico percibe su entorno debe ser reeducado —en una situación familiar debe aprender a identificar una nueva Gestalt—. Cuando lo haya logrado, el mundo de su investigación le parecerá en diversos lugares incommensurable con el que habitara antes" ([SSR], p. 111). "Lavoisier... vio oxígeno donde Priestley veía aire deflogisticado y donde otros no veían nada. Al aprender a ver oxígeno Lavoisier tuvo que cambiar su modo de ver muchas otras sustancias familiares. Por ejemplo, tenía que ver un mineral compuesto donde Priestley y sus contemporáneos veían una tierra elemental... Lavoisier trabajaba en un mundo diferente" ([SSR], p. 117). Conviene detenerse por un momento a analizar el modo en que Kuhn entiende esta relación entre nuestro mundo y nuestra concepción de él.

Como es sabido, uno de los sentidos fundamentales en que Kuhn emplea el término "paradigma" es idéntico al que posee en la expresión "argumento del caso paradigmático". Los paradigmas o "ejemplares" son instrumentos aptos para la asignación de significados mediante procesos de ostensión. Para Kuhn, uno de los defectos esenciales de la metodología clásica se revela en su incapacidad para entender adecuadamente el papel que juegan los problemas (resueltos o sin resolver) que normalmente figuran al final de secciones o capítulos en tratados de exposición científica. Cegada por su decisión de ver todo ingrediente, una teoría como una afirmación, la metodología clásica tratará tales problemas como corroboracio-

nes o confirmaciones de las afirmaciones que los preceden en el texto. Según la interpretación clásica el texto contendrá una serie de conjeturas —incluyendo los principios o axiomas de la teoría— y, en los ejercicios lo que se incorporaría es una descripción didáctica de algunas de las maneras en que la teoría en cuestión fue (o podría haber sido) corroborada. Esto supone que las afirmaciones del texto hacen referencia a las circunstancias enunciadas en esos ejercicios, y que tal referencia se ha alcanzado por medio de procesos nunca claramente especificados, pero que sin duda no consisten en el uso de tales ejemplos como asignadores de referencia. La determinación de la ecuación del péndulo simple, del péndulo sólido y de otras variedades de movimiento periódico, por ejemplo, se verían como la derivación de consecuencias fáciles de corroborar que conducen a una confirmación de la mecánica newtoniana.

Para Kuhn, por el contrario, los problemas presentados al cabo de los desarrollos teóricos han de entenderse como paradigmas o ejemplares que cumplen fundamentalmente la función de dar significado y referencia a la teoría a que pertenecen. La íntima conexión entre las posturas de Kuhn y el pensamiento de inspiración lingüística se pone de manifiesto en una de las ilustraciones que Kuhn ha empleado para precisar el carácter que él asigna a los ejemplares en relación a la teoría.

En [STP], Kuhn ilustra el papel de los ejemplares mediante la siguiente analogía: Juancito es un chico que está aprendiendo a hablar. Ya sabe emplear la expresión "ave", pero no ha aprendido aún a discernir unas aves de otras; no distingue entre patos, gansos y cisnes, por ejemplo. Correspondientemente, su lenguaje (idiolecto) no contiene aún las palabras "pato", "ganso" y "cisne" ni ninguna otra que juegue el papel que ellas juegan en español. El padre de Juancito decide llevarlo al zoológico para enseñarle las palabras en cuestión. Al comienzo del paseo se detendrá ante patos, gansos y cisnes, asociando en cada caso el nombre correspondiente a cada objeto. Cada tanto el padre sugerirá a Juancito que ensaye su talento "predictivo" con el objeto de determinar la medida en que éste va aprendiendo a discernir entre las diversas categorías de aves. Tras una serie más o menos larga de aciertos parciales, al cabo de la jornada Juancito habrá aprendido a discernir lo que antes le resultaba indiscernible, y al mismo tiempo habrá aprendido a usar nuevos términos en su lenguaje. Al tiempo que (y debido a que) se modifica su lenguaje, el espacio perceptual (lo que Juancito ve, en algún sentido "opaco", y no "transparente" de "ver") y el mundo en que vive se modifica de modo correspondiente.

Kuhn ha señalado que esta misma circunstancia puede reproducirse en términos mecánicos mediante computadoras. En el modelo matemático comenzamos por suponer que el número de cualidades de un objeto real es finito (digamos, n) y que cada una de ellas es representable por un número. De tal modo, un objeto real, un estímulo puede representarse en el

"espacio-estímulo" como un punto en un espacio n -dimensional. Así, si las cualidades son color y sabor, y si los números asociados con rojo y amargo son 5 y 4 respectivamente, todo objeto rojo y amargo está representado en el espacio estímulo por el punto de coordenadas 5, 4. Con este espacio se asocian n funciones reales (representando lo que el clásico llamaría la "interpretación" de lo "dado") que asignan a cada punto del espacio-estímulo un punto de otro espacio n -dimensional, que Kuhn llama "espacio cualitativo" o espacio de las percepciones. Al principio del paseo didáctico las "cosas en sí", o los estímulos que éstas producen en la sensibilidad de Juancito, son las mismas que subsistirán al fin de la jornada, de modo que un objeto cualquiera (por ejemplo, un cisne) estará representado por un único punto en el espacio-estímulo. Pero las funciones que asocian este espacio con el cualitativo habrán de modificarse en el transcurso de la jornada. Al comenzar el paseo, gansos, patos y cisnes en el espacio-estímulo se asocian con puntos del espacio cualitativo a escasa distancia mutua (la distancia entre puntos en el espacio cualitativo representa la medida en que los objetos representados se perciben como similares). A medida que la jornada avanza, Juancito aprende a discriminar tres grupos distintos dentro del grupo original indiferenciado. Al término del día las funciones originales se han visto remplazadas por otras que asocian gansos, patos y cisnes en el espacio-estímulo con tres núcleos netamente distanciados en el espacio cualitativo. Al tiempo que aprende el uso de las palabras "ganso", "pato" y "cisne", Juancito aprende a discernir diferencias que antes eran inobservables. En este sentido, y sólo en este sentido, al cabo del paseo vespertino Juancito vive en un mundo distinto de aquel que habitaba al comienzo.

Este episodio, con su complejo de componentes inseparables (aprendizaje de un lenguaje, adquisición de conceptos, adquisición de información, modificación de capacidades perceptivas, modificación de la categoría de objetos de posible referencia), proporciona en pequeña escala un modelo de lo que es, según Kuhn, aprender una teoría científica. El modelo suministra al mismo tiempo otra clave para entender el tipo de función asociada con los "enunciados categoriales".

Para Kuhn, una de las claves esenciales de todo proceso de aprendizaje la constituye ese procedimiento tan difícil de entender pero de eficacia práctica innegable, la ostensión. Así como su padre mostraba a Juancito gansos o patos para explicarle los conceptos relacionados, el estudiante aprende física newtoniana viendo, por ejemplo, el modo en que el profesor resuelve el péndulo simple, el compuesto, el sólido y otras variedades de movimiento periódico; y del mismo modo en que la ostensión de patos o gansos no confirmaba las afirmaciones que Juancito incorporaba a su conocimiento en el proceso de aprendizaje, tales "ejemplares" newtonianos no confirman a la mecánica clásica sino que contribuyen a identificar su tema y sus aseveraciones. Al término de su "jornada" educativa, el estudiante

de física newtoniana que haya logrado entender los paradigmas de la teoría, habrá adquirido nuevos conceptos, y al mismo tiempo habrá aprendido a percibir el mundo de un modo nuevo.

5. DIFERENCIAS

Hasta aquí hemos tratado de poner énfasis en las semejanzas patentes u ocultas tras las diversas posturas defendidas por los modernos. Tras ellas existen diferencias innegables a las que debemos referirnos brevemente para introducir algún matiz en el cuadro excesivamente monocorde que hemos presentado. Quizás un modo interesante de apreciar las diferencias radicales entre las posturas aludidas sea el de considerar su reacción ante el fenómeno del cambio científico; en particular, del que es suficientemente radical y revolucionario para caer fuera de la categoría de lo que Kuhn llama "ciencia normal". Son estos cambios que buena parte de los modernos ven como adquisición y remplazo de enunciados categoriales, más que como acumulación de informes. De aquí la impresión de que tales procesos van acompañados de cambios de tema, incomunicabilidad entre científicos de opiniones suficientemente diversas y modificación de la naturaleza de lo que se percibe.

Para Popper y algunos de sus discípulos el cambio revolucionario es, normalmente, un proceso en el que la referencia se conserva. El cambio científico revolucionario se da mediante procesos de refutación la que, en los casos interesantes, no procede de la identificación de un enunciado "básico" refutatorio sino de la corroboración de una teoría nueva que contradice a la antigua. Pero, dado que dos oraciones fácticas se contradicen sólo cuando hacen referencia a lo mismo, en todos estos casos el cambio científico debe preservar la referencia. Para el popperiano ortodoxo (*¿contradictio in adjecto?*) es posible entender lo esencial del proceso de cambio científico como una secuencia de teorías que sólo alteran su tema en la medida en que lo extienden.

Para los que atacan el problema del conocimiento científico en la tradición wittgensteiniana, para los kuhnianos, y para los discípulos de Popper en las múltiples ocasiones en que olvidan su carácter de tales, el cambio científico suficientemente radical no preserva la referencia. Esto es parte de lo que se quiere indicar cuando se hace referencia a la inconmensurabilidad (Feyerabend, Kuhn) de teorías suficientemente distintas. Dos teorías suficientemente distintas funcionarían como dos clases de enunciados acerca del cuadro gestáltico ambiguo, la primera clase haciendo afirmaciones sobre el pato y la segunda sobre el conejo. Si bien hay quizás un sentido, muy difícil de caracterizar, en que ambos sistemas de afirmaciones son acerca de lo mismo —hay un cuadro real, hay una "cosa en sí" cuya existencia todos parecen admitir—, aquello a lo que se refieren las afirmacio-

nes de cada clase (y, en ese sentido, los objetos de conocimiento) no parecen ser los mismos. La afirmación (señalando al cuadro) "ese pato tiene una mancha en el ojo" no contradice a la afirmación (señalando de la misma manera) "ese conejo no tiene una mancha en el ojo" ni a ninguna otra afirmación acerca del conejo. Menos podrán contradecirse los enunciados categoriales ("eso es un pato", "eso es un conejo") por cuanto lejos de ser afirmaciones acerca de un objeto común, funcionan como identificaciones implícitas (y parciales) de sus objetos.

Finalmente, para Sellars el cambio científico debe entenderse en base al modelo que suministra el Gran Cambio, el cambio que quizá nadie presenciara pero que, con algunas reservas (quizás menores), Sellars considera el ideal al que debe tender el proceso de crecimiento científico: el remplazo de la imagen manifiesta por la imagen científica.

Así como el desarrollo de la imagen científica ha consistido parcialmente en una demostración de que los objetos de la imagen manifiesta no existen, dentro del dominio mismo de la imagen científica el paso de una teoría a otra suficientemente distinta ha de entenderse como el descubrimiento que la vieja teoría no denotaba, es decir, que carecía de fuerza referencial. Las reglas de correspondencia entre teorías científicas (como las que relacionan la termodinámica fenomenológica y la estadística) asocian lo que erróneamente se pensaba que existe con lo que ahora hay razón para pensar que existe. La "identidad" (por ejemplo, entre "temperatura" fenomenológica y "temperatura" estadística, o entre entidades mentales y entidades físicas), es una "identidad" de lo que no existe con lo que existe, por tanto, una relación que más valiera describir con el término "remplazo conceptual" de conceptos de extensión nula a conceptos de extensión no vacua.

Quisiera cerrar estas reflexiones con un breve comentario acerca de un aspecto particularmente delicado de la imagen del conocimiento que nos han suministrado los modernos, un aspecto que, sin duda, habrá reclamado la atención del lector en diversas partes de este ensayo.

Sería un error entender la actitud de los modernos como un esfuerzo por ofrecer una refutación de las concepciones metodológicas clásicas. Kuhn, por ejemplo, ha sugerido que su modelo de cambio paradigmático debe aplicarse no sólo al dominio de lo científico sino también al de lo metacientífico o metodológico. Su paradigma epistemológico, más que un argumento contra Popper o Carnap es una invitación a contemplar la epistemología científica desde otra perspectiva.

Esta rama de olivo extendida a los clásicos, así como la tolerancia interparadigmática de que es extensión, ha despertado inquietudes entre quienes ven en la tolerancia filosófica el primer paso de un proceso que conduce al relativismo y culmina en el "todo vale" feyerabendiano. El punto neurálgico en que tales inquietudes se han concentrado es el del concepto de verdad, ya que la concepción que de él tengamos determinará nuestra

comprensión del modo en que lo que decimos se relaciona con aquello acerca de lo cual lo decimos. ¿Es el conocimiento científico y la metodología que lo describe una suerte de vale-todo subjetivista donde el concepto de verdad como correspondencia no tiene papel alguno que jugar? ¿Conduce la metodología de los modernos al subjetivismo?

Ha de admitirse que en sus momentos menos felices Kuhn, Toulmin y muchos otros han alentado una respuesta afirmativa a tal pregunta. Kuhn, por ejemplo, al concluir su *Estructura de las revoluciones científicas* subraya el hecho de que en el texto ha evitado meticulosamente el uso del término "verdad", para el que no encuentra función útil en su sistema. Y en su contribución final al simposio londinense organizado en su honor ([CGK], p. 265), Kuhn insiste en su renuencia a tener tratos con un término que le parece cargado de implicaciones metafísicas inaceptables.

Sin embargo, si se va más allá de estas formulaciones quizás desafortunadas y se analizan las razones que Kuhn aduce a favor de su actitud, no resulta difícil ver que su hostilidad hacia el concepto de verdad puede eliminarse de su sistema sin alterar ninguno de sus ingredientes fundamentales. Más aún, quizás no sea audaz sugerir que en su rechazo del concepto de verdad Kuhn expresa de manera deficiente una posición que puede defenderse dejando intacto el difícil y oscuro problema de la verdad. Porque al explicar en diversos textos las causas de su desconfianza del concepto en cuestión, lo que se pone en evidencia es que lo que Kuhn realmente desea rechazar es la idea de ciencia como un proceso que converge hacia un cuadro final (la "verdad"). Contra esta tesis Kuhn apela al tribunal de la historia de la ciencia, el que claramente determina que, más que un proceso de convergencia, lo que la historia instancia es un proceso pendular. Así, por ejemplo, Kuhn argumenta que hay un sentido importante en que la cosmología einsteniana es más cercana a la aristotélica que a la newtoniana. En términos de la analogía gestáltica, el desarrollo científico no estaría circunscrito a componer un sucesivo enriquecimiento de un mismo aspecto de la realidad, puesto que de hecho se dan cambios (incluyendo el retornar a viejas perspectivas) que no es posible interpretar como procesos acumulativos.

Pero la analogía gestáltica sugiere también que todo esto quizás tenga poco que ver con el concepto de verdad. Que los patos o los gansos posean tales o cuales propiedades no deja de ser verdad en el lenguaje de Juancito por el hecho de que miembros de otros grupos culturales puedan organizar el mismo espacio-estímulo de distintos modos. Que el conejo gestáltico tenga una mancha en el ojo seguirá siendo verdad aun cuando sólo haya personas que organicen el cuadro en cuestión como un pato. Sólo una confusión podría conducir, de la premisa de que aquello de lo que podemos hablar depende del lenguaje que poseemos, a la conclusión de que es ilícito plantearse la cuestión de si posibles predicaciones de los objetos de conocimiento son, en efecto, sus atributos.

Hay un segundo motivo por el que los modernos tienden a evitar la idea de verdad. Se trata del problema de si tiene sentido alguno hablar de la verdad de los enunciados categoriales. Cuando un moderno rechaza el uso de valores de verdad en relación a teorías, lo que a menudo lo inspira es la conciencia clara o confusa de que los componentes esenciales de una teoría no son afirmaciones. Lo que no quiere afirmarse es que no haya conexión alguna entre tales enunciados y la realidad. Lo que quiere afirmarse es que la conexión es distinta de lo que el clásico piensa.

Pero, ¿cuál es la naturaleza de la conexión? He aquí la cuestión apremiante que los modernos han de resolver so pena de constituir una nueva variedad de subjetivismo. Se trata de saber si hay un modo de elucidar la vaga intuición que, una vez más, el cuadro gestáltico nos ayudará a expresar: que así como hay un sentido claro en que es verdad (digamos) que el conejo posee una mancha en el ojo y en que lo mismo no es verdad del pato, hay otro sentido oscuro en que es verdad del cuadro que es un conejo y que es un pato, y en que no es verdad que es algún otro animal.

Sería prematuro dar una respuesta categórica a esta pregunta, que es la pregunta si el pensamiento metodológico contemporáneo, como el ideologismo tan de moda en otros órdenes epistemológicos, conduce al subjetivismo. Tal respuesta ha de depender de una evaluación del éxito o del fracaso que quepa a la empresa de asociar el dominio de lo categorial o paradigmático con su objeto. Antes de pasar juicio definitivo sobre el tópico, conviene esperar hasta que el esfuerzo intelectual, propio y ajeno, haya rendido sus frutos o evidenciado su ausencia.

BIBLIOGRAFÍA

- Cohen, M. R. y Wartofsky, M. W. [BSII], *Boston Studies in the Philosophy of Science*, vol. II, Humanities Press, 1965.
- Eddington, A. [NPW], *The Nature of the Physical World*, Ann Arbor, 1958.
- Hanson, N. R. [PD], *Patterns of Discovery*, Cambridge University Press, 1965.
- Goodman, N. [PP], *Problems and Projects*, Bobbs Merrill, 1972.
- Kuhn, T. S. [SSR], *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, 1962. (Hay traducción en español del Fondo de Cultura Económica.) [STP], "Second Thoughts on Paradigms", manuscrito a publicarse en una colección editada por Frederick Suppe. [CGK], I. Lakatos (comp.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge University Press, 1970.
- Sellars, W. [SPR], *Science, Perception and Reality*, Routledge and Kegan Paul, 1968. (Hay traducción en español.) [SM], *Science and Metaphysics*, Routledge and Kegan Paul, 1968. [SRII], "Scientific Realism and Irenic Instrumentalism", en Cohen, M. R. y Wartofsky, M. W., [BSII], pp. 171-1204.
- Carnap, R. [T&C], "Truth and Confirmation", en Feigl, H. y Sellars, W., comps., [RPA], pp. 119-127.
- Feigl, H. y Sellars, W. [RPA], *Readings in Philosophical Analysis*, Appleton, 1949.
- Popper, K. L. [C&R], *Conjectures and Refutations*, Routledge and Kegan Paul, 1963. (Hay traducción en español.)

XXXIX. INDIVIDUOS COMO INSTANCIAS* ¹

JORGE J. E. GRACIA

ESTE trabajo es parte de una obra mucho más extensa titulada *Instancias e instanciabiles*.² Se concierne principalmente con la intención de la individualidad. Su tesis principal es que la individualidad ha de ser entendida fundamentalmente como no-instanciabilidad.³ El argumento con el cual se justifica la tesis es dialéctico, mostrándose la insuficiencia de varias teorías sobre la individualidad que la conciben como indivisibilidad, distinción (o diferencia), división, identidad e impredicabilidad.

LA INDIVIDUALIDAD

La individualidad ha dado origen a muchos problemas filosóficos. Hay diversas opiniones sobre cómo se ha de entender y aun sobre su inteligibilidad, a pesar de que, según parece, es algo fundamental en nuestra experiencia, pues percibimos el mundo en términos individuales. Pero cuando tratamos de explicar lo que es la individualidad de los individuos que percibimos, encaramos serias dificultades. En efecto, aun algo que a primera vista parece inocuo, la definición formal de la individualidad como una característica que distinga a los individuos como tal, es rechazada por muchos. Aquellos que la rechazan arguyen que la individualidad no puede ser una característica en un sentido estricto de la palabra, ya que el ser una característica implicaría que otras cosas la podrían tener, lo cual va en contra de la noción misma de individualidad.⁴ En fin, no debemos

* Publicado anteriormente en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 12 (1982).

¹ Agradezco a Jorge Guitart y Ezequiel de Olaso las múltiples sugerencias tanto estilísticas como sustantivas para mejorar el presente trabajo.

² Esta obra no está terminada. El presente trabajo constituye el bosquejo de la primera mitad de su primer capítulo.

³ Según tengo entendido, el término "no-instanciabilidad" no se ha usado en la literatura en conexión con la individualidad, aunque la noción de instanciabilidad es frecuente. D. C. O'Connor, por ejemplo, la usa para definir el individuo: "Por individuo entenderé cualquiera entidad que posee cualidades (incluyendo propiedades racionales) y no es en sí una instancia de una cualidad o de una relación"; en "The identity of indiscernibles", *Analysis*, 14 (1954), p. 103. McTaggart definió la sustancia de modo similar en *The Nature of Existence*, según O'Connor. Véase también M. Loux, "Kinds and the dilemma of individuation". *Review of Metaphysics*, 26 (1974), pp. 773-784.

⁴ Este tipo de objeción se encuentra por primera vez en la Edad Media. Véase Guillermo de Occam, *Ordinatio*, I, dist. II, q. 6, y la Introducción a mi trabajo, *Suárez on Individuation* (Milwaukee, Marquette University Press, 1982), pp. 10-15.

adelantarnos mucho. Baste decir por el momento que existe un gran desacuerdo sobre el modo apropiado de concebir la individualidad.

Tradicionalmente, se ha analizado la individualidad en términos de cinco rasgos que corresponden a intuiciones inmediatas que tenemos sobre el mundo, tal como se nos da en la experiencia. El mundo parece estar compuesto de entidades que: *a)* pierden su carácter fundamental si se dividen en partes, *b)* son distintas de las otras entidades, aun de aquellas que pertenecen a la misma clase o tipo, *c)* forman parte de un grupo, tipo o clase que tiene o puede tener varios miembros, *d)* permanecen iguales a través del tiempo y de diversos cambios, y *e)* son sujetos de predicación pero no se predicán de otras cosas. El primer rasgo es bien obvio en el caso de seres naturales. Un hombre, por ejemplo Sócrates, si es dividido en partes, cesa de ser hombre, y el hombre particular que es, Sócrates, y se convierte en una colección de miembros inertes. Pero aun en el caso de artefactos lo mismo es evidente, pues una mesa que se ha dividido en partes no es una mesa en ningún sentido común de la palabra. El segundo rasgo también parece ser un dato básico de nuestra experiencia, pues cada una de estas entidades particulares que componen el mundo que percibimos se nos presenta como única y distinta de todas las demás. Es verdad que Sócrates es, como Aristóteles, un hombre y además un filósofo; pero Sócrates y Aristóteles son seres distintos y separados. Lo mismo se puede decir de la mesa sobre la que ahora escribo estas palabras, e inclusive, opinan algunos filósofos, sobre el color y demás características de la mesa. Casos similares se pueden citar sobre el tercero, cuarto y quinto rasgos. Sócrates es uno dentro del grupo de todos los hombres y lo mismo se podría decir sobre la mesa y su color. En efecto, aun si se destruyeran todas las mesas excepto una, la mesa que quedara sería una dentro del grupo de todas las mesas posibles, y ese grupo incluiría la mesa real y todas las demás mesas, en el pasado o el futuro. Es también intuitivamente obvio que Sócrates perdura mientras cambia en ciertos aspectos y que no se predica de otros seres. No se puede decir de Aristóteles que es Sócrates, a no ser que Sócrates y Aristóteles sean la misma persona, en cuyo caso no hay realmente predicación, sino identidad entre los términos de la proposición.

Aun cuando los filósofos estén frecuentemente en desacuerdo sobre estos rasgos y sobre cómo interpretarlos, la tendencia general es considerar uno de ellos como fundamental y algunos o todos los demás como secundarios aunque relacionados a la individualidad. Cuatro de estos rasgos se pueden clasificar como metafísicos, ya que suponen caracterizar las cosas que se dicen individuales. Estos son: la indivisibilidad, la diferencia o distinción, la división y la identidad. El quinto rasgo, por otro lado, puede interpretarse como metafísico o lógico, dependiendo de la perspectiva que se adopte, pues puede considerarse como un rasgo que caracteriza las cosas individuales mismas o sólo las palabras (o, alternativamente, signos

o conceptos) con que nos referimos a ellas. Este rasgo es la impredicabilidad. Según mi tesis, ninguno de estos rasgos, tomado por sí mismo o en conjunto con los demás, nos proporciona un concepto apropiado de la individualidad; sólo la no-instanciabilidad nos lo proporciona.

1. *La individualidad como indivisibilidad*

La concepción de la individualidad como cierto tipo de indivisibilidad ha sido quizá la teoría más común sobre la individualidad en la historia de la filosofía. En el periodo medieval en particular, por ejemplo, parece haber sido la teoría prevalente, aunque al principio de la Edad Media la situación fuese muy diferente, como ya he señalado en otro lugar.⁵ En la actualidad existen también adherentes a esta teoría y no todos son neoescolásticos.⁶ Los que adoptan esta posición la fundamentan, entre otras cosas, en la etimología misma del término "individualidad", la cual sugiere que la intención de la individualidad tiene que ver con la indivisibilidad. Con frecuencia esto quiere decir que la indivisibilidad se entiende no solamente como condición necesaria de la individualidad, sino también como condición suficiente: lo individual es indivisible y lo indivisible es individual. Por consiguiente, para desacreditar esta opinión basta señalar algo indivisible que no sea individual o viceversa, lo cual no parece *prima facie* muy difícil. No todos los autores que mantienen esta postura, sin embargo, interpretan la indivisibilidad de la misma manera y por eso tenemos que tomar en cuenta algunos de los diferentes matices de la teoría.

a) *Indivisibilidad absoluta*

La concepción de la indivisibilidad varía considerablemente de un autor a otro, dependiendo de muchos factores, entre los que se encuentran las dificultades y objeciones que dichos autores encararon mientras elaboraban sus teorías. Estas teorías se pueden clasificar en dos tipos básicos. El primer tipo es el menos crítico y por lo tanto como teoría es la más débil. Concibe la indivisibilidad simplemente como la incapacidad de ser dividido: lo individual no puede dividirse bajo ningún concepto, y lo que está de hecho dividido o puede en principio dividirse no puede bajo ningún concepto ser individual.

⁵ Véase mi libro, *Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages*, último capítulo (Munich, Philosophia Verlag, Analytical Series). Entre los escolásticos que adoptan esta teoría se encuentran Tomás de Aquino y Francisco Suárez.

⁶ Aun en nuestro continente tenemos varios autores que adoptan este criterio. El más sobresaliente es Francisco Romero (*Teoría del hombre*, cap. 1, § 6, Buenos Aires, Losada, 1952), quien introduce ciertas modificaciones. Véase mi artículo, "Romero y la individualidad", en *Homenaje a Francisco Romero*, comps. A. Ardao, A. Cappelletti, et al.

Entendida así, esta teoría de la individualidad es obviamente falsa. Dos ejemplos son suficientes para probarlo. El caso más obvio es el de cualquier objeto físico individual, por ejemplo un hombre o una mesa. Estos objetos se pueden dividir y sin embargo no por esa razón son menos individuales. La indivisibilidad absoluta, por lo tanto, puede que sea una condición suficiente de la individualidad, ya que si algo es indivisible, parecería que es individual, pero no es una condición necesaria, ya que algo puede ser individual y no ser indivisible.

b) *Indivisibilidad relativa*

Las dificultades que confronta la teoría de la indivisibilidad absoluta llevan a sus proponentes a introducir ciertas modificaciones que especifiquen condiciones adicionales de la individualidad. Entre las versiones modificadas la más importante surge claramente explicada en la última parte de la Edad Media, teniendo a Francisco Suárez como uno de sus exponentes principales.⁷ Según la teoría, la individualidad se ha de entender como "indivisibilidad en entidades de la misma clase específica que la original". En este sentido, por ejemplo, Sócrates es un individuo aun cuando sea divisible, ya que las partes en las cuales Sócrates se podría dividir no son específicamente similares a Sócrates, o sea, no son hombres. Por otro lado, los universales son divisibles en partes específicamente similares a sí mismos: el hombre se divide en hombres, y el gato en gatos. Tanto el universal como los individuos en que se divide pertenecen al mismo tipo específico. Por consiguiente, la indivisibilidad que es tanto condición necesaria como suficiente de la individualidad no es meramente una indivisibilidad cualquiera (tesis de la indivisibilidad absoluta), sino una indivisibilidad muy particular.

Esta versión inmuniza a la teoría de la individualidad como indivisibilidad contra los ejemplos que se adujeron en contra de la primera versión y por lo tanto la refuerzan. Sin embargo, hay varias objeciones que todavía crean dificultades, y aunque algunas de ellas no son efectivas, aun así son suficientemente interesantes como para que las examinemos. Las objeciones más interesantes se basan en ejemplos de dos tipos: sustancias homogéneas y colecciones. Se puede objetar, por ejemplo, que una cantidad de agua es individual y que al mismo tiempo es divisible en otras cantidades de agua; y que una pila de piedras es asimismo divisible en otras pilas de piedras y no por eso deja de ser individual. Estos ejemplos intentan demostrar que la individualidad no se puede concebir principalmente como indivisibilidad en individuos de la misma especie que el original, ya que las diversas cantidades de agua son todas específicamente similares, o sea, agua, y lo mismo con las pilas de piedras.

⁷ Véase la Introducción a mi libro, *Suárez on Individuation*, pp. 2-6.

La respuesta que generalmente se da a estas objeciones es la siguiente: Esta objeción no es efectiva, pues los que conciben la individualidad como indivisibilidad en individuos específicamente similares al original mantienen además: 1) que lo individual es una cantidad *particular* de agua o un número *particular* de piedras, por ejemplo, un galón de agua o diez piedras, y no meramente una cantidad cualquiera de agua o un número indeterminado de piedras; y 2) que la cantidad en sustancias homogéneas y el número de cosas en colecciones funcionan como tipos. Por consiguiente, no se puede decir que una cantidad particular de agua sea divisible en cantidades particulares de agua iguales al original. Aclaremos: un galón de agua no se divide en galones de agua, aun cuando sea divisible en cantidades más pequeñas de agua. La cantidad original (un galón de agua), por lo tanto, no se divide en cantidades específicamente similares a sí misma. De la misma manera, un grupo de diez piedras no se divide en grupos de diez piedras cada uno, aunque sea divisible en dos grupos de cinco, cinco grupos de dos, etc. Que 1) es verdadera parece evidente: no es la cantidad lo que es individual sino "esta cantidad", o sea un galón, o dos. Además, a pesar de que 2) no es tan obvia como 1), no es nada insólito. Aristóteles, por ejemplo, concibe la cantidad como categoría y todas las categorías, según él, eran grupos de tipos.

Esta respuesta parece a primera vista aceptable, pero después de reflexionar no nos convence, pues se podría indicar que, por ejemplo, una colección infinita de cosas es individual y al mismo tiempo divisible en otras colecciones infinitas. Esta objeción subraya los problemas a que da pie la concepción de la individualidad que hemos expuesto si no se la modifica de alguna manera. Los que adoptan tal concepción, sin embargo, añaden explícitamente, o asumen implícitamente, otra condición: que el individuo original no desaparezca ni cambie en el proceso de división. Dado que cuando una colección infinita se divide en otras colecciones infinitas, desaparece completamente o por lo menos se modifica; el hecho de que sea divisible en individuos específicamente similares a ella no presenta ningún problema para la teoría. La indivisibilidad en individuos específicamente similares al original no constituye entonces de por sí una condición suficiente de la individualidad, pero cuando se le añade la condición descrita, parece constituirla.

Sin embargo, aun con los cambios sugeridos, hay otra consideración que crea problemas a la teoría. Esta dificultad tiene que ver con los supuestos sobre los que descansa la teoría: que el universal y los individuos bajo él pertenecen al mismo tipo específico. Esto nos parece un grave error de tipo categórico. Tiene sentido clasificar a los hombres juntos en especie, pero decir que tanto la especie "hombre" como los hombres que pertenecen a la misma son específicamente similares es al menos extraño, y resulta completamente falso cuando se le examina en detalle. Considerémoslo desde un punto de vista aristotélico, que es el punto de vista de la mayoría

de aquellos que defienden esta tesis. Según los aristotélicos, los hombres pertenecen a la misma especie porque tienen la misma esencia. La esencia se expresa en la definición, el *definiens* de la cual se predica de cada uno de los individuos que pertenecen a la especie. Si el *definiens* es "animal racional", se puede decir que Sócrates es un animal racional y lo mismo con Pedro y Pablo. Es porque el *definiens* se puede predicar también de hombre, o sea, de la especie, que tanto los hombres como el hombre se dicen específicamente similares. Sin embargo, el hecho es que "específicamente similar" significa aquí únicamente que el mismo predicado se predica del hombre y de los hombres. Pero cuando se examina más cuidadosamente el predicado, se ve claramente que existe una diferencia. En el caso de un hombre, el predicado se particulariza también a "un animal racional", expresando por consiguiente una identidad entre dos descripciones del mismo individuo o una referencia de inclusión de clase en la cual el hombre particular se dice que pertenece a la clase. Cuando se examina el caso de la especie "hombre" la situación cambia, pues en este caso no existe la posibilidad de inclusión de clase. El hombre no puede ser miembro de una clase idéntica a sí mismo. Además, el artículo indefinido no se encuentra en el predicado. En "el hombre es un animal racional" la relación entre "hombre" y "animal racional" es de identidad, y no de predicación, lo cual muestra que aunque en un sentido estricto el hombre y los hombres se puedan concebir como específicamente similares, ello no es correcto en un sentido amplio.

Naturalmente, si el universal y sus individuos no son específicamente similares en un sentido más fundamental que el dado, entonces esta teoría de la individualidad es inservible. Y, ello en efecto es el caso. Las principales dificultades de la teoría se originan en la falta de claridad con que se concibe la indivisibilidad, que a su vez es resultado del uso extenso y variado del término "indivisible". Estos usos se derivan principalmente de una metáfora física que oscurece, en lugar de esclarecer, la noción de individualidad.

2. *La individualidad como distinción*

Otro rasgo que muchos, particularmente en la época contemporánea, consideran fundamental a la individualidad es la distinción del individuo de las demás cosas.⁸ Los que sostienen esta opinión señalan que es cosa de la experiencia que los individuos se distinguan unos de otros. Sócrates es un ser distinto, por ejemplo, de su perro: Puede ocurrir que Sócrates se

⁸ En efecto, la controversia sobre el "Principio de la Identidad de los Indiscernibles" es en cierto sentido resultado de la interpretación de la individualidad como distinción. Véase, por ejemplo, Max Black, "The Identity of Indiscernibles", en *Problems of Analysis*, Ithaca, Cornell University Press, 1954, y en particular A. J. Ayer, "The Identity of Indiscernibles", en *Philosophical Essays*, Londres, Macmillan, 1954.

mueva, cambie de posición, se enferme y aun muera y que nada parecido le ocurra a su perro. El distinguirse de los demás individuos, hecho que caracteriza a todos los individuos, se denomina de muchos modos en la literatura. Algunos lo llaman "distinción individual" para separarla de otros tipos de distinciones, como la distinción entre dos conceptos diferentes (distinción conceptual), por ejemplo, "bípedo sin plumas" y "animal racional". Otros, sin embargo, prefieren el término "distinción numérica" para acentuar el contraste entre esta distinción y la distinción específica y genérica. La distinción específica es la distinción que existe entre especies, por ejemplo, entre hombre y perro. La distinción genérica se da entre los géneros, por ejemplo hombre y planta. En este contexto, entonces, la distinción entre Sócrates y Aristóteles no se entiende como específica o genérica sino como numérica, pues cada uno de ellos es, por así decirlo, una unidad diferente dentro de la especie. Pero entre Sócrates y su perro no hay solamente este tipo de distinción individual, sino también una distinción de clase (especie).

Otros términos que se usan comúnmente en este contexto son "diversidad numérica" y "diferencia numérica". Hablando estrictamente, estos términos no son sinónimos. Tradicionalmente, dos cosas se dicen "diversas" si difieren por sí solas. Por ejemplo, en la metafísica aristotélica, las categorías (sustancia, cantidad, cualidad, relación, etc.) se dicen diversas porque no tienen nada en común. La sustancia es totalmente diversa de la cantidad y viceversa. No es que difieran en algo especial, sino que difieren en todo. Por otro lado, dos cosas se dicen "diferentes" porque, a pesar de ciertas características comunes, tienen una o más características que no son comunes; usando el mismo ejemplo de Sócrates y su perro, difieren entre otras cosas en la racionalidad. Los dos son miembros de una clase genérica, pero dentro de ella existe una o más características que los distinguen.

Otro término que se usa frecuentemente a este respecto es el término "alteridad". El origen filosófico de este término se encuentra en Boecio.⁹ Raras veces se usa hoy en día, y aun en el período medieval no es frecuentemente encontrado excepto en comentarios sobre Boecio. Sin embargo, su opuesto, "identidad", se usa con frecuencia tanto en la filosofía medieval como en la contemporánea. El sentido de "alteridad" en el presente contexto no se debe confundir con el uso contemporáneo del término en la tradición fenomenológica, en la cual supone acentuar las barreras enajenantes entre el mundo y la persona.

La teoría que concibe la distinción (numérica) como condición necesaria y suficiente de la individualidad confronta graves objeciones. Dos ameritan atención especial. La primera (I) es que la distinción (numérica)

⁹ De Trinitate I, en Boethius: *The Theological Tractates*, trad. inglesa de H. F. Stewart y E. K. Rand, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1968, p. 6.

no parece ser de ningún modo una condición necesaria de la individualidad, y mucho menos una condición suficiente, ya que no parece haber conexión lógica entre el concepto de la individualidad y el de la distinción. Se puede, en efecto, imaginar un universo en el que exista solamente un individuo. En tal universo el individuo no sería diferente de nada, ya que no habría nada de lo cual el individuo podría distinguirse (numéricamente). Pero eso no sería razón suficiente para concluir que ese ser fuese universal.¹⁰

Se puede responder de tres maneras a esta objeción, pero ninguna de ellas es efectiva, aunque todas han sido utilizadas por segmentos de la comunidad filosófica.¹¹ Por esa razón ameritan mención. La primera respuesta (A) indica que los argumentos basados en ejemplos imaginarios no prueban nada, porque en ellos se introduce tácitamente lo que se supone demostrar.

En contra de (A) se puede replicar que estos ejemplos no se presentan como pruebas. El propósito de los ejemplos es mostrar posibilidad lógica. En el caso presente muestran que es lógicamente posible que algo sea individual sin ser (numéricamente) distinto.

La segunda respuesta (B) es que aunque el ejemplo suponga operar bajo la condición que prescribe la no-existencia de otras entidades en el universo, el mismo funciona bajo el supuesto tácito de la existencia posible de otras entidades.

Pero esta respuesta no convence, pues no parece haber nada extraño en establecer como condiciones de este universo imaginario no solamente que no tenga, sino también que no pueda tener, más que una entidad. Esta respuesta parece confundir la necesidad lógica con la necesidad psicológica.

La tercera respuesta (C) indica que la introducción de un observador en el universo que tiene una sola entidad viola las reglas que gobiernan el ejemplo, y que por lo tanto si existiera tal universo, no podríamos conocerlo o hablar de él.

Esta respuesta, según creo, se basa en un error lógico que confunde el estar en un universo con el pensar sobre un universo. No veo ninguna razón por la cual el pensar sobre un universo implique el estar en ese universo, así como tampoco veo ninguna razón por la cual el pensar sobre el mundo antiguo implique que existamos en él.

La segunda objeción (II) en contra de la teoría que concibe la distinción (numérica) como condición necesaria y suficiente de la individualidad, señala que la distinción (numérica) presupone la individualidad y no lo contrario. Tómese, por ejemplo, el caso en que *A* es (numéricamente) distinta de *B*. ¿La distinción (numérica) entre *A* y *B* no presupone

¹⁰ Héctor-Neri Castañeda defiende una tesis similar a ésta en "Individuation and Non-Identity: A new Look", *American Philosophical Quarterly*, 12 (1975), pp. 131-140. Véase también la respuesta de M. Loux en *Crítica*, 8 (1975), pp. 105-116.

¹¹ Véase el artículo de Black citado anteriormente.

la individualidad de ambas? En efecto, en la proposición "*A* es (numéricamente) distinta de *B*" la predicación del predicado "distinta (numéricamente) de *B*" de *A* presupone la individualidad de *A*. Y no parece haber manera de predicar distinción (numérica) sin asumir la individualidad de la cosa misma que supone ser (numéricamente) distinta. Esto implica que la teoría es por lo menos circular y posiblemente falsa; de ninguna manera establece la distinción (numérica) como condición necesaria y suficiente de la individualidad.

Los problemas de la teoría que concibe la individualidad como distinción (numérica) se originan en un fundamento más básico, el de que toda distinción es una relación extrínseca y como tal no se la puede usar en el análisis de una característica tal como la individualidad que es intrínseca a las cosas que la tienen. Este tipo de objeción es en parte lo que los escolásticos tenían en mente cuando argumentaban en contra de los principios relacionales de la individuación.¹² Defenderse de esta objeción requeriría hacer de la distinción un rasgo no relacional, lo cual parece imposible. No tiene sentido decir que *X* es distinta a no ser que uno tenga en mente que *X* es distinta de *Y*. Expresiones de tipo "*X* es distinta" y "*X* es diferente" son elípticas y significan que "*X* es distinta de *Y*" o que "*X* es diferente de *Y*". Cuando las cosas son distintas o diferentes, son siempre distintas o diferentes *de otra cosa*. En conclusión, la concepción de la individualidad como un tipo de distinción no parece apropiada.

3. La individualidad como división

El tercer rasgo que frecuentemente se asocia con los individuos es su capacidad de dividir la especie o tipo específico en muchos miembros o, expresándolo de manera diferente, la capacidad de pertenecer a un conjunto específico compuesto de más de un individuo. Los partidarios de esta opinión indican que es un dato de la experiencia que dentro de cada tipo específico de cosa hay muchos individuos. En efecto, aun cuando tengamos experiencia de solamente uno, no parece haber nada que prevenga la multiplicación de tales individuos. Hay muchos hombres, pero aun si hubiera uno solo, no hay nada ilógico en pensar que quizá podría haber más, aun cuando la manera de producirlos presentara dificultades prácticas.

La terminología que se usa en relación con este rasgo de los individuos varía considerablemente. Boecio, siguiendo a Porfirio, introdujo el término "divisivo" (*divisivum*).¹³ Este término tiene la ventaja de que indica

¹² Suárez recoge los argumentos clásicos desarrollados en el periodo en la sec. III de su "Disputación Metafísica VI", § 2.

¹³ In "*Isagogen*" *Porphyrii commentorum editio secunda*, comp. S. Brandt, en *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, vol. 48, Viena, Tempsky, 1906, p. 228; en *PL* 64, 111.

una característica del individuo; pues es el individuo el que "divide" la especie. Su desventaja principal, sin embargo, es que este término tiene la connotación de crear disensión o de separar lo que debería estar junto. En la Edad Media los términos más comúnmente usados al respecto eran "multiplicidad" y "pluralidad". Pero estos términos son aún menos satisfactorios, primero, porque la multiplicidad y la pluralidad son resultado del efecto divisivo de los individuos dentro de la especie y no la causa, y, segundo, porque ellos, a diferencia de la capacidad de dividir la especie, no son rasgos del individuo, sino del grupo: lo que es múltiple o plural es el grupo completo de individuos dentro de la especie considerado como todo, no cada individuo.

Esta opinión no se encuentra explícitamente defendida con frecuencia en la filosofía contemporánea, pero tuvo sus adherentes durante la primera parte del periodo medieval, cuando los problemas relacionados a la individualidad no se habían examinado a fondo. Y la teoría correspondiente de los universales tiene algunos adherentes entre los autores contemporáneos.¹⁴

La falta de adherentes indica la calidad de la teoría. En efecto, parecería difícil mantener una teoría que conciba la división de la especie o la filiación en un conjunto como condición necesaria y suficiente de la individualidad, pues parece bien claro que no existe ninguna buena razón por la cual los individuos tengan necesariamente que dividir la especie o pertenecer a un conjunto. No hay nada extraño en concebir un individuo que sea necesariamente único en su especie, por ejemplo. De hecho, algunos escolásticos mantenían que las criaturas puramente espirituales, como los ángeles, son así. El que hablemos de ángeles u otras cosas no tiene importancia. Pero el ejemplo muestra claramente que no hay nada lógicamente incorrecto en concebir un individuo que no divida la especie o forme parte de un conjunto. Además, el que los individuos dividan o no la especie no parece depender del individuo o de su individualidad sino de la naturaleza de la especie en cuestión. Es posible que, como creían los medievales, haya especies que no admitan división y tengan solamente un miembro. Y, aun si eso no fuera posible, está claro que es lógicamente posible que una especie tenga de hecho solamente un miembro, aun cuando fuese difícil concebir cómo podría ocurrir ello.

4. *La individualidad como identidad*

Otro rasgo que frecuentemente se relaciona con la individualidad es la identidad. Con la identidad se indica generalmente la capacidad que algu-

¹⁴ En época contemporánea, los que interpretan el universal como conjunto pertenecen a este grupo. Hay textos de Russell, por ejemplo, que soportan esta interpretación. En la Edad Media el proponente más famoso de esta doctrina fue Occam.

nas cosas tienen de permanecer las mismas a través del tiempo y de cambios parciales. Un árbol, por ejemplo, pasa por las cuatro estaciones, pierde y añade hojas y ramas, cambia de color y sin embargo sigue siendo el mismo árbol que era antes de que ocurrieran estos cambios.

Algo similar se dice sobre las propiedades y los accidentes en cuanto caracterizan una sustancia. El color negro del pelo de Sócrates, por ejemplo, cambia de lugar con Sócrates pero parece seguir siendo el mismo color negro. Otro caso es el de accidentes que cambian de intensidad o grado, como el calor.

Diversos términos se usaban en la Edad Media y se usan en la literatura contemporánea para referirse a este rasgo de los individuos, siendo los más comunes "duración", "permanencia", "continuidad" y "persistencia". Ninguno de éstos es suficientemente neutral para que se le considere satisfactorio; todos tienen connotaciones que traen aparejadas consecuencias funestas para entender este rasgo tanto de por sí como en un contexto histórico determinado. "Identidad" y "mismidad", aunque usados con cierta frecuencia, acarrear una connotación mentalista y epistémica que es ajena a muchas discusiones sobre este rasgo. Por ejemplo, lo que los autores medievales generalmente llamaban *identitas* (identidad, mismidad) no era principalmente una característica de las cosas sino del observador, quien "identificaba" una cosa particular como la misma. Como tal, concebían la identidad como un fenómeno mental basado en una distinción conceptual necesaria para que una cosa se identificara como la misma, y no como una característica real o unidad presente en los individuos.¹⁵

El término "duración" tiene la desventaja de tener una connotación temporal terrestre. Las cosas que duran se toman generalmente como que lo hacen "en tiempo terrestre", o sea, "que son las mismas a través del tiempo en la tierra". Pero este aspecto temporal terrestre introduce una limitación innecesaria en el concepto, por lo menos para los autores que desean extender la identidad a los seres que no están sujetos al tiempo terrestre, como lo hacían los medievales con los ángeles.

El término "permanencia", que literalmente quiere decir "mantenerse a través" acarrea la connotación indeseable de una falta completa de cambio, un hecho que excluye a los individuos materiales de la extensión del término.

El término "persistencia", aunque apropiado en muchos casos, no es completamente aceptable, pues significa "existir a través", y no todos los autores mantienen que los individuos necesariamente han de existir. Este

¹⁵ El problema del criterio que se ha de utilizar para determinar la identidad de las personas se ha debatido intensamente en la literatura filosófica contemporánea. Véase, por ejemplo, de John Perry, *Personal Identity* (Berkeley, University of California Press, 1975).

es el caso, por ejemplo, de individuos meramente posible, pues un Sócrates posible parece ser tan Sócrates como uno que existe.¹⁶

Finalmente, tanto "continuidad" como "duración", parecen implicar la noción de "ser uno *a través de algo*" (cambio, tiempo), lo que excluiría a Dios de la categoría aun cuando muchos autores se refieran a él como individuo. Además, los escolásticos utilizaban dicho término principalmente con respecto al cambio físico. Según ellos, "la continuidad tiene que ver con la esencia del movimiento". Y esto podría acarrear confusiones.

En conclusión, ninguno de los términos mencionados es completamente satisfactorio, por falta de suficiente neutralidad, pero entre ellos quizá los menos perniciosos sean "identidad" y "mismidad". Si entendemos que el rasgo en cuestión no es un fenómeno conceptual en una mente, sino un rasgo de los individuos mismos, su connotación indeseable desaparece.

La teoría que concibe la identidad, entendida de esta manera, como condición necesaria y suficiente de la individualidad no suele encontrarse defendida explícitamente. Lo que se encuentra frecuentemente son confusiones implícitas entre la identidad y la individualidad. Las razones de estas confusiones tienen que ver con la estrecha relación entre la individualidad y la identidad. Pero cuando se considera el asunto más detenidamente es evidente que no se deben confundir y que la identidad no es una condición suficiente ni aun necesaria de la individualidad. Esto se puede demostrar de varias maneras. Se puede señalar primero que no toda identidad implica individualidad, lo cual prueba que la identidad no es una condición necesaria de la individualidad. Por ejemplo, de acuerdo con la identidad formal, lo mismo se dice a través del tiempo o el cambio parcial, pero sólo formalmente. Este es el caso del hombre, quien a pesar de diversos cambios de lugar y tiempo, etc., puede ser todavía humano. Se puede obviamente hablar de identidad numérica o individual, pero eso ya indica que la intención de individualidad añade algo a la intención de identidad y que la última, por lo tanto, no implica la primera.

Del mismo modo se puede decir que la intención de individualidad no implica la intención de identidad, ya que el concepto de un individuo instantáneo es perfectamente posible y no implica contradicción. Un individuo instantáneo es un individuo que no está sujeto a la duración o a los cambios parciales. Una entidad de este tipo aparece y desaparece en un instante. Otro ejemplo podría ser un ente no temporal e inmutable, del tipo Dios según lo conciben algunas religiones.

Por último, se podría objetar a esta teoría basándose en el hecho de que el problema que tiene que ver con el principio de la individualidad no es el mismo que el problema relacionado con el principio de la identidad. Esto se puede hacer indicando que algunas soluciones al primer problema

¹⁶ O sea, no hay nada en el concepto de un Sócrates existente que no esté en el concepto de un Sócrates posible.

son imposibles como soluciones al segundo o por lo menos que las razones por las que se rechazan algunas soluciones al primer problema son diferentes de las razones por las que se rechazan como soluciones al segundo, y viceversa.

Tómese, por ejemplo, el caso de las relaciones espacio-temporales, un individuador muy favorecido en los círculos filosóficos contemporáneos. Según esta teoría, un ser individual es individual por sus relaciones espacio-temporales únicas, que lo hacen diferente de todos los demás seres del universo. El hecho de que yo esté aquí ahora es lo que me distingue en última instancia de todo lo demás, ya que no hay nada que podría ocupar el espacio que yo ocupo en este mismo momento. Aun cuando a esta teoría puede considerársela razonable como una solución al problema relacionado con el principio de individuación, si se la interpreta como una teoría sobre el principio de identidad, carece de sentido. Sería absurdo decir que un individuo es el mismo individuo porque ocupa ciertas coordenadas espacio-temporales, ya que esas coordenadas se encuentran en estado de cambio constante. En efecto, los cambios de coordenadas no dependen ni siquiera del individuo en cuestión. Cualquier movimiento en el universo, tanto lejos como cerca del individuo haría cambiar (si tomamos en serio la teoría) las coordenadas espacio-temporales del individuo, ya que cambiaría las relaciones del individuo no sólo con otro individuo sino con todos los individuos.

Por otra parte, el tipo de solución que es posible en el caso de la individuación no es siempre posible en el caso de la identidad. A la pregunta, "¿Qué hace que *S* sea el mismo *S* a través de *t*?" Se puede responder diciendo que *S* no ha cambiado o que no ha cambiado mucho. Pero no es una respuesta apropiada a la pregunta, "¿Qué hace que *S* sea el individuo que es?" Después de todo, se podría decir perfectamente que los universales, tales como "hombre" o "bueno", no cambian y no por eso son individuales. Naturalmente, si algo no ha cambiado será lo mismo, y si un individuo, por ejemplo, este hombre, no ha cambiado, eso quiere decir que es el mismo individuo, este hombre. Pero eso no quiere decir que lo que no cambia ha de ser individual; quiere decir solamente que si es individual, será el mismo individuo. Por consiguiente, la razón o explicación de su individualidad no se ha dado, aun cuando se haya explicado su identidad.

El problema relacionado al principio de la individualidad, por lo tanto, es diferente del problema relacionado con el principio de la identidad, y, aunque relacionado con él, no debe esperarse que todo el que discuta uno discutirá el otro, o que la solución de uno sea la misma solución que se le dé al otro. Todo esto indica que es necesario distinguir la individualidad y la identidad, y que la identidad no es una condición suficiente y necesaria de la individualidad.¹⁷

¹⁷ Entre aquellos que han distinguido la individualidad y la identidad en la literatura

5. *La individualidad como impredicabilidad*

En términos generales predicar es decir algo sobre algo. Algunos filósofos conciben la predicación como una relación mental entre conceptos (o palabras) expresadas en el juicio. Interpretada así la predicación es un rasgo de los conceptos (o las palabras), no de las cosas a las que esos conceptos o palabras se refieren. Es, por ejemplo, el concepto "hombre" o el término "hombre" que se predica de Sócrates. Esto es lo que propiamente se llama predicación y es por ello que los escolásticos la llamaron "predicación formal". Pero también existen filósofos que hablan de las cosas como si las mismas se predicaran de otras cosas. En este caso la predicación se refiere a la conjunción o unión de lo predicado y del sujeto del cual se predica. Por ejemplo, es la cualidad "blanco" lo que se predica de un pedazo de papel, y no solamente el concepto (o término) "blanco". De nuevo, los escolásticos, reconociendo este uso derivado, llamaron a este tipo de predicación "predicación material". En estas condiciones la predicación se concibe como un rasgo de las cosas y no solamente de los conceptos (o las palabras).

De todos modos, tanto cuando la predicación se interpreta como un rasgo de las cosas o solamente de los conceptos (o las palabras), una teoría muy corriente es que la individualidad consiste en la impredicabilidad. Esto es, el individuo se concibe como aquello que no se predica. Esta definición del individuo se contrasta generalmente con la del universal, que se interpreta, a su vez, como lo que se predica. "Sócrates", por ejemplo, no se predica, pues si se encuentra en tercer lugar en una oración del tipo "X es Y" (X es Sócrates), la cópula en tal caso no sería el "es" de predicación sino el "es" de identidad. La oración "X es Sócrates" puede significar solamente que X y Sócrates son la misma cosa y no que Sócrates pertenezca o caracterice X como lo haría una propiedad o accidente. Por otro lado, "alto" es un predicado, ya que puede ocupar el tercer lugar en una oración de tipo "X es Y" cuando la oración no expresa identidad.¹⁸

Debido a que los antiguos y medievales no observaron con frecuencia la distinción entre el "es" de identidad y el "es" de predicación, se vieron forzados a hablar del individuo como "lo que se predica únicamente de uno". Por ejemplo, "Sócrates", nos dicen, se predica de Sócrates y únicamente de Sócrates. Al contrario, definieron el universal como "lo que se predica de muchos". Por ejemplo, "hombre" se predica de Pedro, Pablo

contemporánea está G. E. M. Anscombe, en "The principle of individuation", *Proceedings of Aristotelian Society*, volumen suplementario, 1953.

¹⁸ Esta distinción entre el "es" de predicación y el de identidad no se formula explícitamente hasta el siglo XIX, con la teoría de la cuantificación. La diferencia entre nombre propio y términos universales no es aceptada universalmente hoy en día. Véase W. V. Quine, *Word and Object* (Boston, MIT, 1960), p. 101.

y cualquier otro hombre. Estas definiciones se fundamentan en textos de Aristóteles¹⁹ y fue Boecio quien las introdujo en la Edad Media.²⁰

Si la impredicabilidad se considera como un rasgo de palabras o conceptos, es claro entonces que no se puede considerar como condición suficiente y necesaria de la individualidad. Puede quizá funcionar de esa manera en el caso de palabras singulares tales como indicativos y nombres propios, pues tiene sentido decir que el no predicarse es un rasgo esencial de términos como "Sócrates". Pero no tendría mucho sentido hablar de la impredicabilidad entendida de esta forma como una característica de las cosas. Esto sería en efecto como mezclar naranjas y manzanas o, como diría Ryle, un error categórico.

Ahora bien, si la impredicabilidad se interpreta como un rasgo de las cosas y no de las palabras o los conceptos, entonces la situación cambia. En efecto, los que en el pasado han defendido esta postura adoptaron esta solución, haciendo de la predicabilidad y la impredicabilidad algo más que funciones lógicas entre palabras o conceptos.²¹ Recientemente, sin embargo, la posición más comúnmente aceptada entre aquellos que interpretan la individualidad como impredicabilidad identifica el mundo de las cosas con el mundo de las palabras o conceptos.²² Esta identificación es el resultado directo de la distinción kantiana entre fenómeno y nóumeno y de la identificación de la realidad con el primero. Pero si se adoptan estas alternativas, la distinción entre lógica y ontología desaparece, lo cual creo funesto, aunque otros no lo consideren así. Convencerlos, sin embargo, requeriría el tipo de esfuerzo para el que no hay tiempo al momento. El asunto, entonces, tendrá que esperar una situación más propicia.

6. La individualidad como no-instanciabilidad

Los cinco rasgos mencionados han sido considerados en un momento u otro en la historia de la filosofía como fundamentales a la individualidad. Por lo tanto, la tarea primera y más importante que enfrenta el filósofo interesado en el análisis y la elucidación de la individualidad es determinar hasta qué punto estas teorías son correctas y cuál es la relación entre estos cinco rasgos. Sin embargo, no todos los filósofos que se han ocupado de

¹⁹ *De interpretatione*, cap. 7, pp. 17-38.

²⁰ *Comentario sobre el "De interpretatione"*, en PL 64, pp. 318-319.

²¹ Este es el caso de los medievales, para algunos de los cuales la predicación era algo más que una relación lógica. Por ejemplo, Juan de Salisbury en el siglo XII se queja de que hay muchos (por ejemplo, Abelardo) que niegan que "las cosas se prediquen de otras cosas", manteniendo que son sólo conceptos o los términos los que se predicán de otros términos. Véase su *Metalogicon*, lib. II, cap. 17.

²² Esta es la actitud de algunos discípulos de Wittgenstein. Véase, por ejemplo, "Universals and Family Resemblances", de R. Bambrough, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 60 (1960-1961).

la individualidad han distinguido estos cinco rasgos, y aún menos explicado sus relaciones. Con frecuencia encontramos que aun cuando distinguen algunos de ellos, confunden otros. En efecto, solamente los filósofos más lúcidos han distinguido algunas de estas nociones e intentado, aunque no siempre con éxito, desarrollar un esquema coherente en el cual se puedan colocar. En lo dicho anteriormente he intentado distinguir estos rasgos claramente dentro de los parámetros de un trabajo como el presente y de mostrar la relación de cada uno de ellos con la individualidad. Por desgracia, ninguno de estos rasgos explica la individualidad de forma satisfactoria, ya que ninguno constituye su condición necesaria y suficiente. Desechamos la indivisibilidad porque existen ejemplos claros de individuos que son divisibles y de universales que no lo son, lo cual fuerza a la teoría a adoptar varias modificaciones que aun así no resuelven los problemas planteados o que crean otros. La teoría que mantiene que la individualidad ha de entenderse como distinción también encara dificultades, pues, como vimos anteriormente, algo puede ser individual y sin embargo no ser distinto de otras cosas, como se mostró con el ejemplo del universo que contiene solamente una entidad —el carácter relacional de la distinción socava esta posición—. La capacidad de dividir la especie, a su vez, se consideró aún menos apropiada para entender la individualidad, ya que este rasgo depende más de la naturaleza de la especie que de la individualidad de los individuos. Y algo parecido se puede decir sobre la identidad. Pues el que un individuo esté sujeto al cambio y la duración depende más del tipo de universo del que forma parte que del hecho de que sea individual. Por último, si la impredicabilidad es una relación entre palabras o conceptos, parecería ser un rasgo resultante de la reflexión sobre el mundo, y no un rasgo del mundo mismo, mientras que la individualidad es sin duda un rasgo del mundo.

De todos estos rasgos, solamente la indivisibilidad es lógicamente independiente y previa a los demás. La distinción es una condición necesaria solamente en un universo donde hay más de un individuo real o posible. La división de la especie en muchos es una condición que opera solamente en especies capaces de ser instanciadas en más de un caso. La identidad es un rasgo de los individuos que pertenecen a un universo sujeto al tiempo y al cambio. Y la impredicabilidad es un rasgo de los individuos considerados como objetos de reflexión, siendo por lo tanto un rasgo lógico. La identidad y la capacidad de dividir la especie en muchos son de hecho rasgos que dependen del tipo de individuo que los individuos son, mientras que la distinción es un rasgo relacional que depende del tipo de universo al que pertenece el individuo. Todo esto muestra que la indivisibilidad es el mejor candidato de los cinco examinados para explicar la individualidad. Por desgracia, por razones ya indicadas, no parece una característica adecuada para jugar este papel.

¿Cuál es, entonces, la manera correcta de entender la individualidad? La

clave se encuentra, después de todo, en las discusiones de los escolásticos, lo que no debería sorprendernos teniendo en cuenta la energía que dedicaron a este problema. En Boecio encontramos el término "incomunicabilidad" utilizado para describir este rasgo fundamental de las cosas.²³ Este término deja de utilizarse por varios siglos, pero aparece de nuevo en el siglo XIII. Aunque hay varios sentidos en que los escolásticos usan el término "comunicable", el más básico y pertinente al momento es aquel en que el universal, por ejemplo, árbol, se dice comunicable a sus instancias, los árboles. Ser comunicable, por lo tanto, significa la posibilidad de ser común a muchos. Esta relación es exactamente el converso de la relación de participabilidad de la que tanto habló Platón. Lo que es capaz de participación es simplemente lo que puede tomar parte o ser parte de otro, que por eso mismo se convierte en algo común a las cosas que participan en él. Un individuo, por lo tanto, se dice incomunicable porque, al contrario del universal, no puede ser común a muchos.

Por desgracia, el término "comunicable", o su negación, "incomunicable", no son apropiados en el contexto presente, pues tienen muchas connotaciones y usos equívocos que ocluyen su uso en el discurso filosófico preciso. En efecto, Boecio mismo se dio cuenta de algunos de estos problemas e intentó explicar algunos de los sentidos del término. En su *Comentario a la "Isagoge" de Porfirio*, señala tres modos en que algo puede ser común: por partes, del modo en que un pastel es común a todos aquellos que comen una porción de él; sucesivamente, del modo en que una pelota es común a todos aquellos que la agarran; y extrínsecamente, del modo en que un evento es común a todos los que lo observan o participan en él.²⁴ Los universales, naturalmente, no son comunes de ninguno de estos modos, y los individuos tampoco son no-comunes en ninguno de los modos directamente opuestos a ellos. Lo que se quiere decir cuando se dice que los individuos son incomunicables es otra cosa: la imposibilidad de que se puedan instanciar. Sócrates, por ejemplo, no se puede instanciar de la manera que lo puede hacer "el hombre". Es, entonces, la no-instanciabilidad lo que nos da una concepción precisa de la individualidad, ya que es tanto una condición necesaria como suficiente de ella. Los individuos no pueden instanciarse, mientras que los universales pueden hacerlo. Los primeros son instancias de instanciables y, por lo tanto, no instanciables ellos mismos. En efecto, los individuos, hablando propiamente, son instancias, mientras que los universales son instanciables.

La etimología misma indica las ventajas de usar el término "no-instanciabilidad" para referirse al rasgo fundamental de los individuos y del término "instancia" para referirse a los individuos mismos. El término castellano viene del término latino *instantia* que quiere decir "presencia".

²³ *De interpretatione*, en PL 64, pp. 462-464.

²⁴ Lib. I, cap. 10. En la comp. de Brandt, pp. 160-161.

Instantia a su vez es un sustantivo derivado del verbo *insto*, "estar en". Y aquello que "está en" o, de manera diferente, "está presente", constituye un caso, un ejemplo o instancia de un tipo. *Instantia* también nos ha dado en castellano el término "instante", que obviamente connota el carácter atemporal de las instancias. Ésta, como se recordará, es una de las condiciones necesarias de la individualidad. Las otras condiciones, que se examinaron cuando analizamos las diversas teorías erróneas de la individualidad, incluían la independencia de la individualidad de tipos específicos particulares, el tipo de mundo en que se encuentran los individuos y el carácter ontológico del rasgo. La no-instanciabilidad cumple con todas estas condiciones: es un rasgo ontológico y es independiente tanto del tipo específico de cosa que el individuo sea como del tipo de universo al que el individuo pertenezca. El que el universo al que el individuo pertenezca tenga uno o más individuos no tiene importancia si la no-instanciabilidad es considerada como el rasgo fundamental del individuo, ya que la no-instanciabilidad, al contrario de la distinción, no es una relación extrínseca. De la misma manera, la no-instanciabilidad es independiente de la duración y del cambio, así como del tipo específico de individuo en cuestión, no importando que sea espiritual o material.

La instanciabilidad no debe confundirse con la cloneabilidad.²⁵ El clonar no es un caso de instanciación; es en realidad una reproducción. El individuo original no deja de ser el individuo que es para convertirse en un universal por razón de haber sido clonado. Por ejemplo, un sapo clonado no se convierte en un tipo universal por el hecho de que se creen muchos sapos idénticos a él. Ni los diversos sapos que resultan del proceso de clonar son instancias del sapo original. Esto quiere decir que tanto el sapo original como los clones que de él se han hecho son instancias de un tipo del cual el sapo original es tanto una copia como lo son los otros sapos. La prueba de esto es que el sapo original es, gracias al proceso de clonar, exactamente igual a los sapos clones e indistinguible de ellos. Este hecho es suficiente para demostrar el punto, pues entonces se podría perfectamente clonar los clones y producir sapos exactamente iguales al original. Si el clonar pudiera convertir a un individuo en un universal, entonces los sapos clonados serían tan universales como el original, lo cual es absurdo, porque implicaría que el mismo sapo sería al mismo tiempo una instancia del universal y el universal en sí, lo cual es contradictorio. Por consiguiente, el original que se ha clonado no puede ser considerado un tipo, sino solamente una instancia de un tipo, y clonar por ende no es lo mismo que instanciación.

En conclusión, parece entonces que solamente la no-instanciabilidad

²⁵ El término "clono" (del griego *klon*) designa cualquier individuo que descende de otro individuo por un proceso reproductivo asexual. En estos casos el individuo descendiente, idéntico en todo sentido orgánico al original, tiene su origen en una célula que contiene el código genético del original.

puede concebirse como rasgo fundamental de los individuos considerados en sí mismos y como tal; ya que parece ser tanto una condición necesaria como suficiente de la individualidad. La distinción es un rasgo necesario de los individuos en un universo donde hay más de un individuo. La división es un rasgo necesario de los individuos que pertenecen a una especie donde es posible que haya más de un individuo. La identidad es un rasgo necesario de individuos que son capaces de persistir en un universo temporal y mutable. La impredicabilidad es un rasgo necesario de los términos que se refieren a individuos y, por lo tanto, presupone tanto un lenguaje como alguien que use ese lenguaje. Por último, la indivisibilidad es un rasgo necesario de los individuos materiales. Pero ninguno de estos rasgos es una condición suficiente de la individualidad. Sólo la no-instanciabilidad funciona así.

XL. UNA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO¹

ERNESTO SOSA

DESDE el *Teetetes* de Platón nos asedian las dudas sobre cómo entender el conocimiento. Hoy la teoría trinitaria del conocimiento como i) creencia, ii) verdadera y iii) justificada ha sido refutada, y ha surgido un sinnúmero de dificultades. Quizá el progreso sobre este tema sea siempre asintótico. En todo caso, no hay progreso factible a esta altura sin un estudio cuidadoso de las condiciones en las cuales una creencia verdadera constituye un conocimiento. En lo que sigue confío adelantar nuestro conocimiento del conocimiento contribuyendo así a dicho estudio.

I

Uno sabe aquello que cree sólo si cree una verdad evidente. Pero, ¿en qué consiste que algo sea para alguien una verdad evidente? De acuerdo con una explicación breve, una proposición es evidente para alguien si, y exclusivamente si, se justifica (teóricamente) al creerla.² Para empezar esto nos da una base, pero se requieren más sustancia y detalles.

Existen dos circunstancias muy generales en las cuales un enunciado cualquiera, el enunciado de que p , es evidente para alguien, S . Primero está la circunstancia de que sea *autoevidente* que p para S ; es decir, la circunstancia en la cual del mero hecho de que S crea correctamente que p se puede inferir que le sea evidente a S que p . Esta inferencia no puede ser lógicamente deductiva, pues la lógica sola no nos permite inferir que algo sea evidente del mero hecho de que sea creído. Se requieren principios extralógicos para validar tal inferencia.

En todo caso, es claro que se requieren dichos principios dado que deseamos explicar (y no negar) nuestro conocimiento empírico. Es más, hace mucho que se conocen y aceptan. Los escépticos de la Antigüedad comprendieron claramente los problemas que afrontamos y desarrollan varias soluciones concretas.³ Descartes y Hume están básicamente de acuerdo sobre

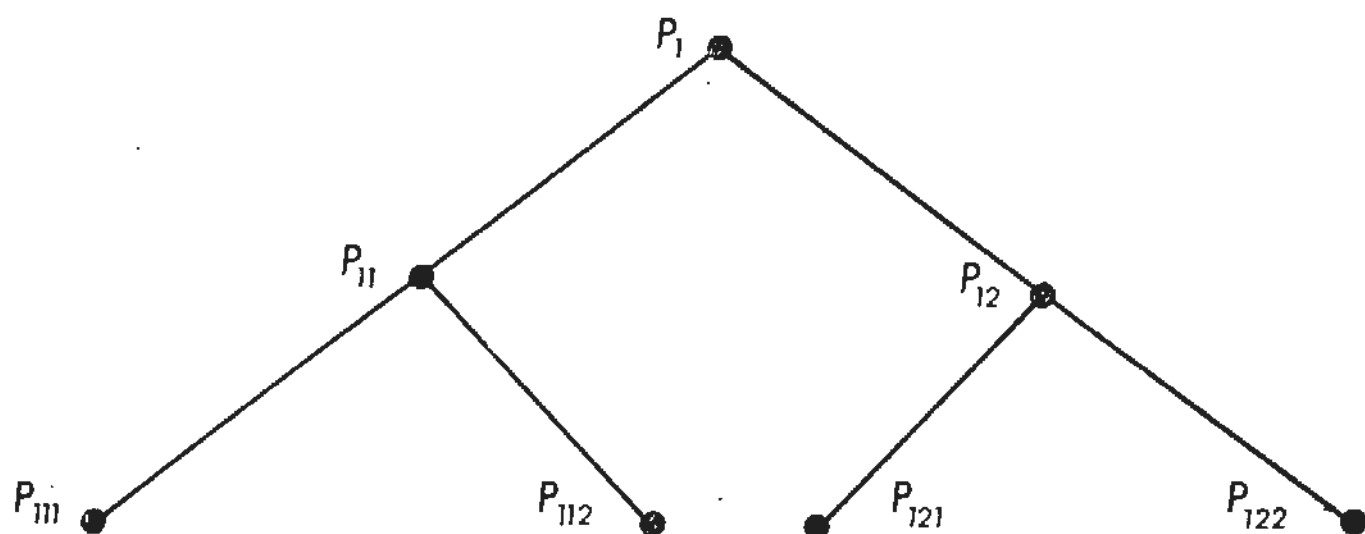
¹ Lo que sigue combina partes de dos trabajos publicados en inglés por el autor. Las secciones I y VI se derivan de "How Do You Know?", *American Philosophical Quarterly*, 11.2 (1974), pp. 113-122. Las secciones II, IV y V vienen de "On Our Knowledge and Matters of Fact", *Mind*, 83.3 (1974), pp. 388-405.

² Se añade el calificativo entre paréntesis con el propósito de poner de lado cualquier razón práctica que pueda haber para una creencia, como la de un enfermo cuya creencia de que sanará se requiere para que sane.

³ La teoría de Carneades aparece en dos obras de Sextus Empiricus: *Bosquejo del*

los principios epistémicos. "Existe en primer lugar lo autoevidente, que incluye algunas creencias generales obvias y algunas creencias particulares, casi todas sobre los estados subjetivos del creyente. Cualquier otra cosa que sea evidente lo ha de ser por deducción de lo autoevidente." Hasta aquí están de acuerdo, pero de aquí en adelante toman direcciones opuestas: Descartes hacia su sistema barroco, Hume hacia su desierto raso. Acercándonos al presente, los "criterios" de Wittgenstein y otros envuelven principios epistémicos.⁴ Hoy en día los principios epistémicos se estudian en los escritos de Chisholm y de Sellars, entre otros...⁵

Todo conocimiento se basa en una pirámide de la forma siguiente:



Cada nódulo de esta pirámide es una proposición. Así, el nódulo ápice es la proposición p_1 , y el primer nódulo terminal, desde la izquierda es p_{111} .

Estas pirámides epistémicas deben obedecer ciertos requisitos:

1. El conjunto de todos los nódulos que suceden (directamente) a cualquier nódulo debe servir de base para la correcta fundamentación de dicho nódulo.

2. Cada nódulo debe ser una proposición evidente para S.

pironismo y Contra los lógicos. R. M. Chisholm la examina en su *Theory of Knowledge* (Englewood Cliffs, 1966), pp. 41-44.

⁴ Véase Norman Malcolm, *Knowledge and Certainty* (Englewood Cliffs, 1963), páginas 113-117.

⁵ De Chisholm, véase *Perceiving: A Philosophical Study* (Ithaca, 1957), *Theory of Knowledge*, y "On the nature of empirical evidence" en G. Pappas y M. Swain comps., *Essays on Knowledge and Justification* (Ithaca, 1978), pp. 253-278. De Sellars, véase "The Structure of Knowledge", publicado como apéndice al *Festschrift* para Sellars, comps. por Héctor-Neri Castañeda, *Action, Reality and Knowledge* (Indianapolis, Indiana University Press, 1972).

3. Si algún nódulo no es autoevidente para S , entonces se requiere que tenga sucesores (los cuales han de servir como bases sobre las cuales se fundamenta correctamente ese nódulo).

4. Toda rama de una pirámide epistémica debe tener una terminación específica.

De aquí se sigue que todo conjunto que provee a S de fundamento completo de p , tiene una pirámide correspondiente. Así llegamos a una explicación del conocimiento que equivale a la explicación trinitaria tradicional.

1) S sabe que p si y exclusivamente si

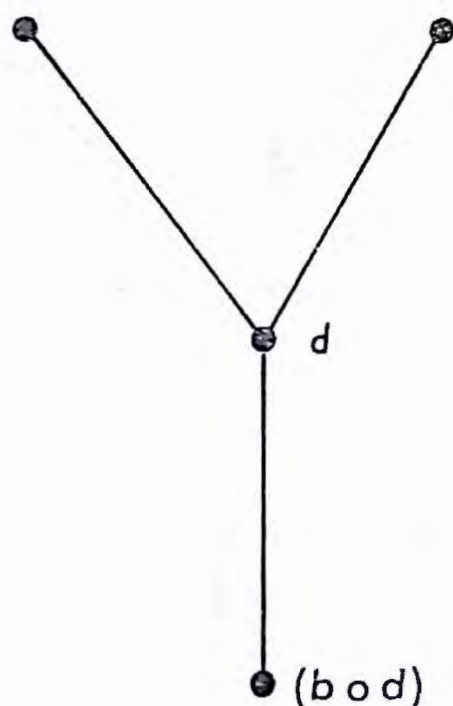
a) es verdad que p ;

b) S cree que p ; y

c) existe una pirámide epistémica para S y la proposición de que p .

Es bien sabido, empero, que la explicación tradicional del conocimiento es falsa. Por tanto, si nuestra segunda explicación, 2) equivale en realidad a la tradicional, necesariamente debe de ser falsa. Y de hecho lo es.

Consideremos la siguiente pirámide esquemática para S y la proposición de que $(p \text{ o } q)$:



Suponiendo que $(p \text{ o } q)$ sea una creencia verdadera de S , se satisfacen las tres cláusulas de nuestra explicación. Aun así, es posible que S no sepa que $(p \text{ o } q)$. Pues puede ser falso que p , y el diagrama dado puede presentar el *único* tipo de pirámide epistémica asequible a S con respecto a la proposición de que $(p \text{ o } q)$, ya que cualquier otra pirámide de este tipo no es más que una "expansión" de la nuestra, es decir, una pirámide que se obtiene añadiendo nódulos a la nuestra. (Es obvio que si existiera otro tipo de pirámide, en la cual encontrásemos a q en lugar de p , entonces

sería totalmente posible que S supiese que $(p \text{ o } q)$ a pesar de que fuese falso que p .)⁶

Al parecer, se requiere una condición adicional sobre las pirámides: para poder sustentar algún conocimiento, una pirámide epistémica no puede ser defectuosa, o sea, es preciso que todos sus nodulos sean verdaderos...

II

Se objeta a veces que si planteamos que sólo sabe el que puede fundamentar lo que sabe —con la única excepción de lo que es en sí fundamental o autoevidente— entonces muy poco de lo que se califica de conocimiento realmente lo es. Yo sé, por ejemplo, que la ciudad de Alamogordo está al norte de la ciudad de El Paso, pero dudo que pudiese fundamentarlo con mi memoria: no puedo citar ningún mapa o enciclopedia donde lo vi o leí, por ejemplo, etc. A pesar de esto, sin embargo, la concepción tradicional del conocimiento se puede defender de esta objeción. Pues aunque no recuerde qué evidencia específica me indujo esa creencia sobre la posición relativa de las dos ciudades, aun así es posible que recuerde que una vez tuve tal evidencia, y quizás recuerde también el tipo de evidencia que era, y que desde entonces no he hallado ninguna evidencia contraria. Y pienso que esto bastaría para justificar que siguiese creyendo. Es más, el simple hecho de no pensar que recuerda puede que baste para los de buena memoria. Muchas de nuestras creencias en materia de matemática tienen una base similar. Pocos pueden llevar a cabo pruebas matemáticas a voluntad. Aunque no podamos en el momento probar una creencia determinada, sin embargo, puede que recordemos que alguna vez lo hicimos, o, por lo menos, que lo vimos hacer, y esto a veces basta para justificar nuestra creencia.

Otras dudas sobre la concepción tradicional no pueden ser removidas tan fácilmente. Supongamos, por ejemplo, que alucino un oso en las sombras de mi cabaña, cuando por casualidad hay uno allí. Ejemplos como éste —de creencia verdadera y justificada que no llega a ser conocimiento— sugieren un requisito adicional, una conexión causal de algún tipo entre el creyente y el objeto de su creencia.⁷ Así, para saber que hay un oso en mi cabaña, quizá se requiera algún intercambio (más o menos caro) con el oso.

Otros ejemplos sugieren el mismo requisito de una conexión causal:

⁶ Es ésta en efecto la objeción de Edmund Gettier en contra de la explicación tradicional. Véase su "Is Justified True Belief Knowledge?", *Analysis*, 23 (1963), pp. 121-123.

⁷ Véanse, por ejemplo, los artículos en el volumen 64 (1967) del *Journal of Philosophy*, por Alvin Goldman ("A causal theory of knowing") y Brian Skyrms ("The explication of 'S knows that p'"). Goldman requiere una conexión causal entre la creencia (el creer) y su objeto, mientras que Skyrms requiere tal conexión entre la base de la creencia y el objeto de la creencia.

Un volcán y su lava. Alguien ve lava e infiere que había allí un volcán, lo cual es cierto, pero la lava fue colocada allí posteriormente y no es de ese volcán.⁸

Humo y fuego. Alguien ve humo e infiere que hay fuego allí, lo cual es cierto, pero el humo tiene otro origen.⁹

Tales ejemplos "causales" ponen en tela de juicio la concepción tradicional del conocimiento...

III

Retornemos a nuestra explicación del conocimiento. Es como sigue:

S sabe que *p* si y exclusivamente si

2) *S* sabe que *p* si y exclusivamente si

a) es verdad que *p*;

b) *S* cree que *p*; y

c) hay una pirámide epistémica sin defecto para *S* y la proposición que *p*.

(Cada nódulo de una pirámide sin defecto es una proposición verdadera y evidente para el sujeto pertinente. Además, los sucesores de cada nódulo *N* que tenga sucesores deben de servir conjuntamente como base que le dé al sujeto justificación racional para creer *N*.)

Comparemos esta explicación con los ejemplos de la sección anterior.

He aquí las ideas principales de nuestra explicación que se han de usar a continuación: a) que uno sabe sólo aquello que i) es cierto, ii) uno cree y iii) le es evidente; b) que cuando algo le es a uno evidente, uno lo cree con plena justificación: su creencia es razonable; y c) que si hay razonamiento (explícito o implícito) que sirve de apoyo esencial para cierta creencia razonable, el mismo no puede incluir falsedad alguna como elemento esencial: sea presunción, presuposición, juicio, creencia, o cualquier cosa parecida.

Comencemos con los ejemplos "causales". Se arguye a continuación que nuestra explicación recibe apoyo adicional de dichos ejemplos.

Consideremos primero un caso fácil, en el que al soltar yo un lápiz que sostengo sobre una mesa, el lápiz cae y al hacer impacto con la mesa se produce un ruido. Suponiendo que predigo esta secuencia causal antes que ocurra, ¿cómo hemos de explicar mi conocimiento? Tomemos los primeros dos hechos: el que yo suelte el lápiz y la caída del mismo. Cuando yo sé que lo he de soltar, ¿cómo sé de antemano que a continuación ha de caer?

⁸ Este ejemplo viene de Goldman, p. 361.

⁹ Este ejemplo viene de Skyrms, p. 385.

Ciertamente no tengo una razón suficiente para creer que todos los lápices caen cuando son soltados. Hay tantas excepciones que no es necesario escoger ninguna. Peor aún, no puedo indicar con ninguna precisión las circunstancias presentes en las cuales los lápices siempre caen cuando son soltados. Lo que es más, no puedo ver cómo el remplazar la universalidad ("Todos los lápices...") con la probabilidad ("La mayoría...") pueda ayudarme. ¿Cómo, entonces, puedo saber que cuando lo suelte, el lápiz caerá?

Sugiero que tengo una buena justificación que en las circunstancias presentes el lápiz caería si fuese soltado. Es decir, que hay un complejo *C* de circunstancias presentes tal que: *a*) el ser soltado el lápiz y *C* conjuntamente dan por resultado la caída del lápiz por ley natural, pero *b*) ni el ser soltado el lápiz ni *C* basta por sí solo para producir por ley natural la caída del lápiz.

Lo que realmente pensaría uno en tales circunstancias es, por supuesto, algo así como que si uno soltase el lápiz, eso "aseguraría" que el mismo caería. Pero cuando me pregunto qué puede significar esto, se me ocurre lo anterior como respuesta plausible (como primera aproximación). En lo que sigue, otros ejemplos servirán de prueba adicional.

Imaginemos una tribu que conoce la correlación entre la lluvia y ciertas indicaciones barométricas, pero no la teoría que la explica. En cierta ocasión la tribu observa de nuevo las indicaciones barométricas y predice, correctamente, que ha de llover. Pero las indicaciones no ocurren en esa ocasión a causa de las condiciones atmosféricas, sino a causa de cierto defecto de origen reciente en el mecanismo del barómetro.

Supuestamente, la tribu tiene justificación para predecir lluvia en base a las indicaciones barométricas (llamémoslas *I*) sólo porque considera probable que en las circunstancias dadas las indicaciones *I* aseguran que ha de llover. Pero, ¿qué justifica esta creencia? ¿No serán las muchas ocasiones pertinentemente similares en las cuales la tribu observó que las indicaciones barométricas *I* ocurrían y luego llovía? Digo "pertinentemente similares" porque si los miembros de la tribu pensasen que, digamos, la localización del barómetro fuera importante, entonces quizá no pudieran correctamente asegurar que las nuevas indicaciones *I* anuncien lluvia a menos que la localización actual del barómetro esté bien representada entre los datos que establecen la correlación. Sugiero, por lo tanto, que el razonamiento implícito que yace bajo la predicción de lluvia es este: "Hay un complejo de circunstancias *C* presente cuya conjunción con las indicaciones barométricas *I* en muchas ocasiones ha garantizado lluvia, y tal que *C* e *I* juntos ahora garantizan (producen por ley natural) que ha de llover".¹⁰

¹⁰ No sugiero que la tribu debe estar plenamente consciente de tal inferencia, del mismo modo que, para saber que uno está en un grupo, no es preciso que esto se infiera

Si la tribu tuviese razón de sospechar que la nueva situación contiene alguna diferencia importante con respecto a las que anteriormente establecieron la correlación, tendría que considerar su predicción con más cautela. Por ejemplo, supongamos que las observaciones previas se habían hecho en la cima de una montaña, mientras que en la nueva situación el barómetro está en un valle. Cualquier miembro de la tribu que sepa esto estará en una situación racional menos favorable con respecto a la predicción de lluvia (dada la suposición de que la tribu ha establecido cierta correlación superficial entre las indicaciones del barómetro y la lluvia, pero ignora la teoría que yace bajo dicha correlación). La explicación de este fenómeno se encuentra en el hecho de que ese miembro tiene menos razón para pensar que hay un complejo de circunstancias *C* presente ahora y en los casos anteriores tal que *C* e *I* conjuntamente resultan por ley natural en que pasado cierto lapso ha de llover.

¿Qué pertinencia tiene esto último para nuestra idea de que la tribu con el barómetro defectuoso no sabe que viene una lluvia aunque su predicción sea verdadera y no carente de buenas razones? Si no me equivoco, la predicción de lluvia por parte de la tribu depende para su justificación de que la tribu tenga una base adecuada para creer que hay un complejo de circunstancias *C* presente tal que *C* y las indicaciones barométricas *I* conjuntamente dan como resultado por ley natural que ha de llover. Y su base para esta creencia yace a su vez sobre la suposición de que la situación presente es similarmente pertinente a un número suficiente de situaciones ya observadas en las cuales las indicaciones barométricas *I* siempre han anunciado lluvia correctamente. Esto equivale a la proposición de que, en vista de las muchas ocasiones en que el barómetro ha anunciado lluvia correctamente, podemos ahora inferir que esto no puede ser sólo una coincidencia, que por el contrario esas ocasiones han de compartir algún complejo de circunstancias *C* tal que i) *C* y la indicación barométrica juntos garantizan por ley natural que ha de llover, ii) *C* por sí solo no garantiza de ese modo que ha de llover, y iii) *C* está ahora presente.

Si se requiere por lo menos una justificación tal, entonces quizá podamos comprender a la luz de nuestra explicación por qué la tribu con el barómetro defectuoso no sabe que ha de llover. Pues es de suponer que el defecto en el mecanismo del barómetro asegure que no se da el complejo *C* de circunstancias requeridas ya que, debido a ese defecto, la relación entre el anuncio del barómetro y la lluvia que sigue es una mera coincidencia. Luego entonces, el razonamiento en el cual se basa la tribu para su predicción de lluvia contiene una falsedad esencial. Debido a esto, la predicción de la tribu no se apoya en una pirámide sin defectos.

El problema que nos ha ocupado es en efecto el de explicar lo que son

conscientemente de sus voces, caras, movimientos, etc., aunque el conocimiento del grupo dependa de que se capten esos factores en alguna forma.

las condiciones normales. La tribu puede predecir lluvia a base del anuncio barométrico *sólo bajo la suposición de que las circunstancias sean normales* (para ese tipo de inferencia). Pero, ¿qué significa que las circunstancias sean "normales" (para eso, es decir, para una predicción de lluvia en base a un anuncio barométrico)? Lo dicho anteriormente puede quizá considerarse un primer paso para resolver el problema de elucidar lo que constituyen circunstancias normales. El resultado de nuestras reflexiones vale *mutatis mutandis* para otros ejemplos causales, como el de *humo y fuego*.

Si veo humo a lo lejos e infiero que allí hay fuego, lo hago bajo el supuesto de que las circunstancias son normales (para ese tipo de inferencia). Es esto lo que explica la naturaleza de mi fracaso cuando el humo no tiene relación alguna con el único fuego que, por mera coincidencia, hay allí. En circunstancias normales —las circunstancias en las cuales ha sido establecida la relación entre humo y fuego— el humo sale del fuego. Cuando el humo tiene otro origen, parte de mi base esencial es falsa (y las circunstancias son anormales); por lo tanto mi creencia no se basa en una pirámide sin defecto.

Se debe notar que el hecho de que mi creencia sea verdadera por mera coincidencia es de poca importancia. En otra ocasión el humo podría salir de una bomba de humo en circunstancias tales que sólo podría activarse por el fuego que de hecho la activa, cuyo humo no está a la vista. En este caso, el humo *no hubiese estado allí* si el fuego no hubiese estado allí. Por tanto, en un sentido al menos, no es una mera coincidencia que mi creencia sea verdadera. A pesar de eso, sin embargo, como que no estoy consciente de la conexión anormal entre el humo y el fuego en dicho caso, mi creencia en el fuego no llega a ser conocimiento. No llego a conocer por qué mi inferencia del humo al fuego supone algo falso: que las circunstancias son normales (para ese tipo de experiencia); es decir, que son similarmente pertinentes a aquellas en las muchas ocasiones pasadas que han establecido para mí la correlación entre humo y fuego. Como que mi inferencia presupone tal falsedad, mi conclusión no tiene el apoyo de ninguna pirámide sin defecto. Así, nuestra explicación del conocimiento tiene en este caso el resultado deseado.

Como que un razonamiento análogo explica del mismo modo todos los ejemplos causales descritos anteriormente y todos los otros que conozco, me atrevo a inferir que nuestra explicación del conocimiento tiene la virtud de resolver el problema que surge de las conexiones causales anómalas, o sea, el problema que presentan los contraejemplos causales para la explicación tradicional del conocimiento.

Nuestra línea de razonamiento tiene límites, sin embargo, que no debemos pasar por alto. Algunos de estos límites son puestos de relieve por dos tipos de conocimiento: i) clasificación de cosas en géneros o tipos, o ii) identificación de personas y otros entes.

i) *Clasificación de entes en géneros o tipos*

Una cesta de frutas es un objeto fructuoso de conocimientos: He aquí una manzana, allí una pera, más allá un mango, etc. Ninguna teoría del conocimiento es adecuada si no puede explicar dicho conocimiento. ¿Cómo entonces lo hemos de explicar aquí?

Supongamos que al ver uno, en circunstancias propicias, algo que parece ser una manzana, adquiere la creencia de que tiene ante sí una manzana, y supongamos que esta creencia es verdadera. Goza uno entonces de una creencia verdadera y justificada que *no* es necesariamente conocimiento, ya que la manzana puede tener una capa de cera que la cubre de tal manera que si fuese una naranja luciría igual en esas circunstancias. ¿Cómo hemos de explicar esto?

Se podría pensar que la línea de razonamiento que usamos para los ejemplos causales también es útil ahora. Así, se puede argüir que cuando *S* sabe que tiene ante sí una manzana, al verla, la manzana le presenta una apariencia *A* que dadas las circunstancias no le presentaría si no fuese una manzana y esto puede proponerse como razonamiento implícito en el cual *S* se basa para saber que es una manzana lo que ve. Por tanto, si la manzana tiene una capa de cera, entonces es posible que *S* no sepa lo que es a pesar de su creencia verdadera y justificada de que es una manzana; si no sabe, es simplemente porque una falsedad estropea su razonamiento. En esas circunstancias (dada la cubierta de cera, etc.), es falso que el objeto ante sí no le presentaría la apariencia *A* si no fuese una manzana. Hasta aquí la explicación (de por qué no se sabe que hay una manzana ante uno cuando la misma está cubierta de cera) según el modelo que usamos para los ejemplos causales.

El punto débil de esta explicación lo constituye el hecho de que la apariencia de algo no determina su género, debido a la posibilidad de cirugía plástica, imitación, mutación, etc. Por tanto, a menos que las circunstancias lo previniesen, sería siempre falso (aun en ocasiones de verdadero conocimiento visual) que el objeto no presentaría la apariencia que presenta si no fuese una manzana. Sin embargo, no veo cómo las circunstancias puedan prevenir toda posibilidad de imitación, mutación, etc., si no incluyen alguna condición al efecto de que el objeto pertinente no parezca ser una manzana sin serlo. Pero si esta condición se permite

como parte de las circunstancias, entonces, aun en las circunstancias de la manzana cubierta de cera, será verdad que la misma no parecería lo que parece si no fuese una manzana. Pues las circunstancias en ese caso *sí* incluyen la condición de que el objeto pertinente no parece ser una manzana sin serlo.

Quizá la condición que necesitamos sea un poco más fuerte. En lugar de "no parece una manzana sin serlo" quizá se requiere "no es *posible* que parezca ser una manzana sin serlo". Pero con esto regresamos al problema original. Si para conocer a la vista que algo es una manzana deben haber circunstancias que incluyan que la manzana absolutamente no puede parecer una manzana sin serlo, entonces nunca podríamos conocer de vista que algo es una manzana. Pues la apariencia de algo nunca determina necesariamente su género y, en particular, nunca es cierto que la fruta ante uno absolutamente no *puede* parecer una manzana sin serlo.

Si no se puede explicar de esa manera nuestro conocimiento del género de algo, ¿cómo hemos de explicarlo? Vale la pena explorar aquí una forma de razonamiento que Pierce llamó "abducción". Frente a una cesta de frutas, en circunstancias propicias, sacamos implícita e inconscientemente nuestras conclusiones —he aquí una manzana, allí una pera, etc.— como las que mejor explican el carácter de nuestra experiencia. Es importante notar que el supuesto condicional en el cual se basa implícitamente nuestra conclusión tiene ahora una dirección opuesta a la del supuesto condicional que usamos anteriormente para los ejemplos causales. Nuestro razonamiento ahora requiere con respecto al objeto pertinente ante nosotros que si es una manzana entonces parece serlo y *no* (como antes) que si parece ser una manzana entonces lo es. Además, nuestro razonamiento requiere el supuesto más fuerte aún de que si es una manzana entonces parece serlo *porque lo es* (es decir, el hecho de que es una manzana es lo que explica mejor que parezca serlo).

Nos acercamos ya a una explicación más adecuada de por qué uno no sabe que sea una manzana lo que tiene delante, cuando la manzana está cubierta con cera de tal manera que parezca una manzana. Si uno no llega a conocer en tal caso, no es porque la base de su creencia requiera *que el objeto ante uno no parecería lo que parece si no fuese una manzana*. Concedo, por supuesto, que esto sea falso, ya que una naranja podría igualmente haber sido cubierta con cera de tal manera que pareciese una manzana. Pero también es falso cuando lo que tenemos delante es una manzana descubierta y a plena vista. Por tanto, si se requiriera eso como elemento indispensable de la base para nuestra creencia, su falsedad socavaría no sólo el pseudoconocimiento de la manzana cubierta de cera, sino también el verdadero conocimiento de la manzana descubierta y a plena vista.

Se puede objetar: 1) que la manzana con cubierta de cera no *puede* parecer, en absoluto, una manzana sin ser una manzana, 2) que es abso-

lutamente imposible que *tal* objeto no sea una manzana, y 3) que de esto se sigue que ese objeto no pueda parecer una manzana sin serlo. Lo que fuese una manzana, de manera absoluta no podría dejar de serlo ni pudiese haber sido ninguna otra cosa. Desgraciadamente, esta idea tiene la consecuencia de que la apariencia de una cosa (y todas sus otras características) pierden, en cierto sentido, toda su pertinencia: si algo ante uno es de veras una manzana, entonces, sin importar lo que represente *F*, viene a ser cierto que ese objeto absolutamente no puede ser *F* sin ser una manzana.

Por lo tanto el supuesto que se requiere es algo diferente de lo que hemos visto. Lo que uno presupone al clasificar una manzana ante sí en base a la apariencia que le presenta a uno, es lo siguiente: que nada ante uno podría, en las circunstancias, presentarle a uno tal apariencia sin ser una manzana. *Y esto restablece nuestra crítica.* Uno no sabe que lo que tiene a la vista es una manzana cuando la misma está cubierta de cera, etc., a menos que uno tenga alguna información especial. ¿Por qué? Es razonable pensar que si uno no sabe lo que tiene delante a pesar de su creencia verdadera y justificada, ha de ser, como de costumbre, debido a alguna falsedad esencial que socava la base de su creencia. Pero esa falsedad no puede ser aquella de que nada ante uno podría, en las circunstancias, presentarle tal apariencia sin ser una manzana. Pues esto sería falso también en el caso de una manzana descubierta y a plena vista. Por tanto, si se requiere dicha falsedad como elemento indispensable de nuestra base para tales creencias, la misma socavaría no sólo el pseudoconocimiento sino también el conocimiento verdadero.

He argüido que el razonamiento abductivo de Pierce nos ofrece la mejor manera de explicar el conocimiento del género de algo en base a su apariencia. Cuando sé que tengo una manzana delante, lo sé por inferencia abductiva, porque puedo razonar que la idea de que el objeto pertinente es de hecho una manzana me da en esas circunstancias la mejor explicación de mi experiencia, o sea, que el carácter de mi experiencia tiene su origen en la presencia de una manzana ante mí (descubierta y a la vista, etc.). Así se puede entender por qué uno no sabe que lo que tiene delante es una manzana cuando es una manzana cubierta de cera de tal manera que parezca una manzana. Pues en tal caso uno apoya su creencia clasificatoria sobre una base que contiene un elemento esencial falso. Lo que explica que el objeto parezca una manzana en esas circunstancias es: *no* que sea una manzana (descubierta y a plena vista, etc.), *sino* que ha sido cubierta con cera de tal manera que parezca una manzana.

Ninguna peculiaridad del ejemplo de la manzana en el cesto de frutas ha jugado un papel esencial en nuestro razonamiento. Un razonamiento análogo se puede aplicar a plantas y animales, y quizás también a artefactos, etc. Llegamos así a la conclusión de que el razonamiento abductivo

es generalmente la clave para entender lo que es el conocimiento del género o de la clase de algo en base a su apariencia.

ii) *Identificación de personas y otros entes*

La misma clave sirve para este nuevo tipo de conocimiento. Cuando identifico a alguien como Sara, no se debe a que en esas circunstancias ella no podría parecer así sin ser Sara. Pues aunque ella no tenga una hermana gemela, es por supuesto concebible que la tuviese. Por tanto, parece ser siempre falso que, dada cierta persona en particular con su apariencia característica, no podría parecer así en las circunstancias sin ser esa persona.

Esto sugiere que cuando identifico a Sara acepto que "Sara ante mí" es la mejor explicación de mi experiencia pertinente. La persona ante mí parece ser Sara porque es de hecho Sara.

Pero que sea Sara ante mí no determina por sí solo que parezca ser Sara. Cuando identifico a Sara por su apariencia recuerdo su apariencia. Más estrictamente, lo que acepto es que la semejanza (a través del tiempo) en el caso pertinente se explica en base a la identidad (a través del tiempo), o por lo menos que es la identidad a través del tiempo lo que mejor explica el grado de semejanza que hay en ese caso, tomando en cuenta las discrepancias debidas a cosméticos, mayor edad, etc. Así confiamos implícitamente para la identificación en supuestos sobre el grado y dirección normal del cambio de apariencia de personas y cosas, tomando en cuenta el efecto especial de los cosméticos, etc. Esto parece obvio. Lo que quisiera hacer resaltar aquí es la dirección de nuestro supuesto, que no es que la semejanza entrañe la identidad, sino lo opuesto. ¿Cómo entonces podemos inferir la identidad partiendo de la semejanza sin cometer una falacia? Sugiero que podemos hacer esto a través del razonamiento abductivo: inferimos que es la identidad lo que mejor explica la similitud, la similitud entre lo que ahora vemos y lo que, según recordamos, parecía así mismo (más o menos).

¿Por qué no sé que tengo a mi amigo Tomás delante al verlo allí, cuando sin yo saberlo Tomás ha sido desfigurado totalmente en un accidente y ahora está maquillado de tal manera que luzca como lucía antes del accidente? La razón no puede ser el hecho de que me base en el supuesto falso o en la creencia falsa de que la persona ante mí en modo alguno podría lucir así sin ser Tomás. Por supuesto, concedo que esto sea falso. Pero el supuesto análogo también sería falso cuando sí sé que Sara está ante mí. Por lo tanto, la falsedad universal de este tipo de supuesto —si se requiere algo así en todo caso de identificación— negaría no sólo mi seudoidentificación de Tomás, sino también mi identificación correcta de Sara, y de hecho todo caso de identificación.

La explicación del conocimiento del género de algo en base a su apa-

riencia se puede aplicar aquí, *mutatis mutandis*: el razonamiento abductivo es una vez más la clave. Cuando sé que Sara está ante mí por su aspecto, infiero por abducción que es ella, es decir, que la idea de que es Sara es lo que mejor explica que parezca ser Sara. Y ahora podemos ver la razón de por qué no sé que tengo a Tomás delante cuando Tomás está maquillado. Mi creencia se basa en algo falso. Lo que explica que la persona ante mí parezca ser Tomás no es simplemente que Tomás mismo esté ante mí (aunque sí sea, de hecho, Tomás), sino el hecho de que ha sido maquillado de tal manera que luzca como lucía Tomás antes de su accidente.

Hay una diferencia importante entre el razonamiento que nos da conocimiento de antemano en base a instrumentos u otros indicadores causales del futuro (por ejemplo, barómetros), y el que nos da conocimiento de la identidad o género de algo.

El conocimiento de algo que uno cree se obtiene al notar uno que los datos (el anuncio del instrumento u otra indicación) no serían como son si, en estas circunstancias, no fuese cierto lo que uno cree.

Por el contrario, cuando una creencia representa la identificación de algo o su clasificación en un género, y resulta ser verdadero conocimiento, esto se obtiene al notar que si es cierto lo que uno cree, entonces en las circunstancias esto rinde y explica mejor nuestros datos.

En el conocimiento en base a indicadores, los datos tienen como consecuencia lo que se predice (dadas las circunstancias). *En esas circunstancias*, los datos no podrían jamás ser como son sin ser la predicción verdadera. En la identificación y la clasificación, lo que se cree tiene como consecuencia los datos (dadas las circunstancias). *En esas circunstancias*, no podría jamás ser la cosa o persona que es, o pertenecer al género que pertenece, sin presentar la apariencia que presenta.

V

En las últimas tres secciones hemos intentado mejorar nuestra comprensión del conocimiento empírico: primero, al considerar una explicación plausible que resultó defectuosa; y luego al demostrar cómo nuestra explicación alternativa, que se introdujo en la primera sección, nos ayuda a explicar varios tipos de conocimiento empírico: *a)* conocimiento predictivo basado en indicados causales, *b)* conocimiento basado en correlaciones de sentido común, como lo es la del humo con el fuego, *c)* la clasificación de las cosas en sus géneros, y *d)* la identificación de cosas o personas.

VI

A pesar de los méritos que tenga nuestra explicación, sin embargo, se puede demostrar que es demasiado estrecha. Pues permite como determi-

nantes del saber (o del conocimiento) sólo que uno crea con verdad y con justificación racional sin basarse en nada falso. Pero hay algo más que también es pertinente.

En primer lugar, lo que uno cree con justificación racional depende, por supuesto, de los datos que uno tenga. Pero los datos que uno posea dependen de la cantidad y la calidad de su investigación. Consideremos, entonces, la siguiente posibilidad. Supongamos que *A* está justificado racionalmente en creer *x* en base a un conjunto de datos *D1*, mientras que *B* no está justificado en creer *x* dado su conjunto de datos pertinentes *D2*, y que *D2* incluye a *D1* y además es mucho más amplio debido a la negligencia irresponsable de *A* y la eficacia admirable de *B*. Nuestra explicación podría desgraciadamente otorgarle conocimiento a *A*, negándoselo al mismo tiempo a *B*, ya que hasta aquí no se le ha reconocido pertinencia alguna a tal irresponsabilidad o ineficacia epistémica.

Hemos considerado una situación en la cual a alguien le falta algún conocimiento debido a que no funciona bien su mecanismo cognoscitivo: porque no funciona o porque funciona mal. Otra situación en la cual a alguien le falta conocimiento a pesar de tener una creencia correcta racionalmente justificada es la de Magoo, el cual ni siquiera tiene dicho mecanismo, o si tiene tal mecanismo por lo menos le falta algún elemento esencial para conocimiento sobre la cuestión si *p*, en el contexto dado.¹¹ Es debido a este tipo de deficiencia que a pesar de su vasta experiencia con teleféricos, Magoo no sabe que su vehículo llegará sin problemas a su destino cuando, sin él saberlo, las bombas llueven por todos lados. Por supuesto que aunque usted no tenga vista 20-20, aun así puede muy bien saber que tiene un elefante delante cuando ve uno allí. Por tanto, no es cierto que cualquier deficiencia inutilice su mecanismo para saber si *p*. Me atrevo a sugerir que tiene que ser un defecto que prevenga su adquisición de alguna información que: i) un investigador normal en la comunidad epistémica adquiriría en esa situación, y ii) importa para lo que usted pueda concluir con razón sobre la cuestión si *p* (o por lo menos para el grado de justificación con el cual pueda usted llegar a esa conclusión).

El hecho de que el mecanismo pueda ser inadecuado o aun nulo, requiere una corrección más seria de la explicación tradicional del conocimiento. Ya hemos considerado el caso de alguien que cree algo correctamente y con razón, sin que su creencia le dé conocimiento, debido a la negligencia con la cual lleva a cabo su investigación. En ese caso la falta de conocimiento se puede atribuir a irresponsabilidad epistémica, por lo cual se puede culpar al investigador. Con respecto a Magoo, sin embargo, la culpa está fuera de lugar. *Ex hypothesi* la "investigación" de Magoo es impecable con respecto a su adquisición de datos y también con respecto a

¹¹ Le debo a Jerome Shaffer el ejemplo de Magoo, ese personaje ciego y sordo de Hollywood que a cada minuto escapa ileso con escaso margen.

sus inferencias a partir de los datos adquiridos. A pesar de esto, empero, Magoo realmente no sabe que llegará a salvo a su destino. Le faltan sentidos suficientemente agudos, pero él no tiene culpa alguna de esto. Por tanto, algo más que la justificación epistémica y la creencia verdadera puede ayudar a determinar lo que uno sabe o no sabe. Aunque uno crea correctamente que p con justificación racional completa y libre de negligencia o sinrazón, aun así es posible que uno no esté en posición de conocer, debido a sus sentidos defectuosos.

En todos los casos anteriores, hay alguien que pasa por alto o puede pasar por alto alguna información asequible que tendría un efecto importante sobre lo que se puede concluir en las circunstancias dadas. Además, en cada caso anterior, el creyente parece culpable o desacreditado en algún sentido: parece menos digno de confianza debido a lo que ocurre. Pero también hay situaciones en las cuales alguien pasa por alto información asequible, sin culpa *ni* descrédito. Harman nos da el ejemplo de alguien, S , que lee un periódico, el cual dice que un famoso líder ha sido asesinado, pero no lee la siguiente edición en la cual se niegan los informes del asesinato por autoridades altamente dignas de confianza. Si casi todo el resto del país lee esa siguiente edición y todos quedan convencidos o al menos perplejos, ¿es posible que sea S el único que sepa que ha ocurrido el asesinato, aunque dicha edición sea de hecho un hatajo de mentiras?¹² Supongo que la mayoría nos inclinaríamos a creer que S tampoco sabe: sobre todo si dado el caso de que él hubiese leído la próxima edición entonces él tampoco hubiese sabido qué creer. Pero digamos que sólo dos o tres tienen la oportunidad de leer la próxima edición antes de que sea retirada: ¿diremos ahora que de los muchos que leyeron la primera edición y lamentan la muerte del líder asesinado, ninguno realmente sabe que ha ocurrido el asesinato? Supongo que ahora nos inclinaríamos a *negar* que ni *i*) la edición falsa, ni *ii*) la existencia de unos pocos que engaña, afecten lo que saben los demás. Parece razonable concluir que el conocimiento tiene un "aspecto social", que no puede depender de que uno pase por alto lo que ya conoce la comunidad pertinente.

Estas diferencias de la explicación tradicional del conocimiento hacen resaltar la relatividad del conocimiento a la comunidad epistémica. Esta relatividad resalta prominentemente debido, más que nada, al requisito de que el creyente tenga un mecanismo cognoscitivo por lo menos normal (que tenga, por ejemplo, sentidos normales, si la situación implica el uso de los mismos). Pero nuestro último requisito —que el creyente no pase por alto lo que ya conoce la comunidad pertinente— también hace resaltar la relatividad. Un turista en un *safari* puede saber algo bastante bien, pero

¹² Gilbert Harman, "Induction", en Marshall Swain, comp., *Induction, Acceptance, and Rational Belief* (Reidel, 1970), especialmente la sección IV, en las páginas 95-97. Compárese también mi "The Analysis of 'Knowledge that p '", *Analysis*, 25.1 (1964), pp. 1-8.

su guía puede saber eso mismo mucho mejor. El guía negaría con desprecio que el turista realmente sepa. Relativo a la comunidad epistémica de guías para esa región, al turista le falta información de fondo, la cual comparte la comunidad, y pasa por alto datos de observación importantes que un guía ordinario captaría en las mismas circunstancias.

Hemos notado dos tipos de situación donde la creencia verdadera y bien justificada no constituye conocimiento, sin deberse esto a ninguna negligencia, ni razonamiento fallido, ni creencia falsa. A pesar de observación minuciosa y razonamiento impecable, uno puede no estar en "condición de saber o conocer", debido, o bien a su mecanismo cognoscitivo defectuoso o bien a que pasa por alto algo bien conocido por la comunidad. No sugiero que sean éstas las únicas causas de no estar en condición de conocer. No pretendo tener una lista completa de principios epistémicos que descubran lo que facilita el desarrollo de tal condición o lo que lo impide. Sólo sugiero que hay tales principios, y que en todo caso es necesario ir más allá del hincapié tradicional sobre la justificación y el razonamiento como determinantes del conocimiento. A pesar de la importancia de la creencia verdadera y bien justificada, los ejemplos de Gettier demuestran que no basta por sí sola para determinar el conocimiento. Es más, la creencia verdadera y justificada a través de razonamiento sin mancha alguna de falsedad parece ser inmune a los ejemplos de Gettier, pero aun así es posible que no constituya conocimiento.

En conclusión, para entender el conocimiento debemos enriquecer nuestro repertorio tradicional de conceptos epistémicos con la noción de *estar en condición de conocer* (desde el punto de vista *G*, es decir, desde el punto de vista de un ser del género *G*; por ejemplo, de un ser humano). Así, una proposición *p* es evidente (desde el punto de vista *G*) para un ser *S*, solamente si *S*: *a*) está racionalmente justificado en creer *p*, y *b*) está en condición de conocer (desde el punto de vista *G*) si *p* es verdadera. Es posible que realmente sea (y no sólo parezca) evidente para Magoo, desde su punto de vista, que llegará en el teleférico a su destino, pero parece incorrecto decir de Magoo, cuando entra al vehículo con las bombas lloviendo por todos lados, que es verdaderamente evidente para él que llegará ileso. Parece incorrecto decir esto, ¿para quién? Para uno de nosotros, naturalmente; es decir, para un humano normal usando su punto de vista. Como que un humano normal no podría evitar ver y oír las bombas, desde el punto de vista humano Magoo no está en condición de conocer que llegará ileso a su destino, ya que le falta información pertinente que un humano normal captaría en esas circunstancias. Por tanto, Magoo no tiene conocimiento *humano* de que llegará a salvo, ya que esto no es evidente para él desde el punto de vista humano.

Según nuestra explicación más reciente,

3) *S* conoce que *p* si y sólo si

- a) es verdad que p ;
- b) S cree que p ; y
- c) hay una pirámide epistémica sin defecto con respecto a S y la proposición que p .

Se recordará que es preciso que cada nódulo de tal pirámide sea una proposición verdadera y evidente. Para cada nódulo N que tenga sucesores deben servir de base para que el sujeto S tenga una justificación racional para creer N . Lo que ahora parece demasiado limitado acerca de esta explicación, surge con la descripción de lo que es una pirámide epistémica y de lo que es ser evidente. Pues, según esta descripción, lo que es evidente para S se identifica con lo que S cree con justificación racional. Pero ahora parece obvio que para que x sea evidente para S , es necesario que se cumplan dos requisitos: i) que S esté racionalmente justificado en creer x , y ii) que S esté en condición de saber x . Y también debemos tomar en cuenta la relatividad del conocimiento a una comunidad epistémica. Remplacemos, por tanto, la explicación 3) con la siguiente:

- 4) S conoce (desde el punto de vista G) que p si y sólo si
 - a) es verdad que p ;
 - b) S cree que p ; y
 - c) hay una pirámide epistémica sin defecto (desde el punto de vista G) con respecto a S y la proposición que p .

Es necesario que cada nódulo de tal pirámide sea una proposición verdadera y evidente desde el punto de vista G .

Normalmente cuando los epistemólogos discuten el conocimiento (de los colores y las formas de los objetos en derredor, de nuestras experiencias propias o de las de otros, etc.) es claro que lo hacen desde el punto de vista humano. Pero aun en la vida diaria pueden adoptarse otros puntos de vista. La distinción entre el experto y el inexperto tiene vigencia en diversos contextos, con el conocimiento de experto por un lado y el de inexperto por otro (como, por ejemplo, en el caso del turista inexperto y el guía experto).

Ni Magoo ni el lector que no ha visto la nueva edición del periódico cuando los demás ya la vieron, está en condición de conocer (desde el punto de vista humano) sobre la materia pertinente. Así podemos entender su ignorancia y, mediante razonamiento análogo, la ignorancia de todos los que no estén en condición de conocer que p porque les falta: a) un mecanismo cognoscitivo adecuado o por lo menos b) alguna información importante conocida generalmente por los que adoptaron una postura epistémica con respecto a esa materia. (Dejar el asunto en suspenso es adoptar una postura epistémica, pero no así el no tener la menor idea sobre el mismo.)

Pero la nueva explicación, con su concepto más amplio de lo evidente,

parece circular. Pues para uno conocer que p , es necesario que sea evidente para uno que p . Y para que sea evidente para uno que p es necesario que uno esté en condición de conocer que p . Pero, ¿qué constituye estar en condición de conocer que p sino estar en una condición tal que si uno cree correctamente entonces conoce? ¿Existe alguna defensa en contra de esta objeción? Comencemos por conceder —lo que realmente se puede dudar— que se está en condición de conocer que p si y sólo si uno está en condiciones o en circunstancias C tales que con sólo creer que p conocería que p . Pero al conceder que eso sea cierto no concedemos que sea un análisis. Por otro lado, si no es ese el análisis de lo que es estar en condición de conocer, ¿cuál es? Si escapamos del lazo de la circularidad, nos espera un abismo de oscuridad.

Hay defensa en dos partes. En primer lugar, si nuestra explicación parece oscura a primera vista, la explicación tradicional no parece menos oscura. ¿Qué es la “justificación racional” de la cual se habla? Ésta es particularmente enigmática porque hay que tomarla como una clase *sui generis* de justificación racional o teórica, para así dejar a un lado cualquier consideración práctica que pueda pesar a favor o en contra de la creencia pertinente. En segundo lugar, el punto hasta el cual la justificación racional pueda ser aclarada tendrá que ser visto en los principios de razonamiento o principios epistémicos que definan su área de aplicación. ¿No se podrá hacer lo mismo con estar-en-condición-de-conocer? Si nuestra explicación parece vaga u oscura, la explicación tradicional tendrá que parecer tan vaga u oscura como la nuestra, y si la explicación tradicional se puede precisar o aclarar, lo mismo se podrá hacer con la nuestra.

Así, S está en posición de saber que p si es autoevidente para S que p , etc., extrayendo así el contenido de nuestra explicación de los principios epistémicos pertinentes. Hemos ofrecido en lo dicho anteriormente dos de tales principios como soluciones a sendos problemas: *a*) que para estar uno en condición de tener conocimiento humano que p , no le puede faltar la información esencial que un humano captaría en las mismas circunstancias; y *b*) que para estar uno en condición de tener conocimiento humano que p , a uno no le puede faltar ninguna información esencial que sea generalmente conocida por aquellos que hayan adoptado una posición epistémica sobre la proposición de que p . (Una información es esencial con respecto a conocer uno que p si no se puede añadir dicha información a su evidencia sin inducir una caída en el nivel de justificación de su creencia en cuanto a la proposición de que p tal que la justificación racional de esa creencia cesaría.) Tales principios le dan contenido a la noción de estar uno en condición de conocer.

No debemos codiciar aquí la precisión asequible al explicar, digamos, lo que es un alfil en el ajedrez. Es obvio que el ajedrez se define por convenciones artificiales, mientras que no es nada obvio que los principios epistémicos sean artificiales o convencionales. Por ahora, en todo caso,

nuestra comprensión explícita de lo que significa estar racionalmente justificado o de lo que significa estar en condición de conocer, no es menos incompleta e imprecisa que nuestra comprensión de lo que es ser moral, o tener buenos modales, o hablar gramaticalmente. Sería de seguro muy difícil completarla con precisión. Quizás sea imposible. De ser así, quedaría vindicada la idea de Russell de que el concepto del conocimiento es inherentemente impreciso. Mientras tanto, debemos contentarnos con cuanto contenido sea posible extraer explícitamente de nuestro proceder epistémico.

FICHAS BIOGRAFICAS DE LOS AUTORES ANTOLOGADOS

A continuación presentamos fichas biográficas breves de los autores antologados. No todas incluyen el mismo grado de detalle, pues, en muchos casos, nos ha sido imposible conseguir la información pertinente. Cada compilador es responsable por la preparación de las fichas correspondientes a los autores incluidos en su área.

CARLOS EDUARDO ALCHOURRÓN (1931)

Alchourrón nació en la Argentina, donde también se educó. Al presente es profesor titular de Filosofía del Derecho en la Universidad de Buenos Aires. Es coautor de *Normative Systems* (1971) con E. Bulygin y autor de numerosos artículos sobre lógica deóntica, filosofía de la lógica y metodología del derecho.

IGNACIO ANGELELLI (1933)

Angelelli nació en Italia, pero su familia se trasladó a la Argentina cuando él tenía tres años. Permaneció en ese país hasta 1957, luego viajó a Europa para continuar sus estudios de filosofía en la Universidad de Friburgo. Recibió el doctorado en filosofía de esa universidad en 1965. Ha enseñado en las universidades de Pamplona, Buenos Aires, Notre Dame y Texas, en Austin. De la última es profesor titular al presente. Es miembro del consejo editorial del *Notre Dame Journal of Formal Logic, Metaphilosophy* y *Analítica*. Su especialidad es la historia de la lógica y en particular Frege. Su tesis doctoral, *Studies on Gottlob Frege and Traditional Philosophy*, fue publicada en 1967. Ha editado además varios trabajos de Frege y es autor de numerosos artículos.

BALTHAZAR BARBOSA FILHO (1942)

Nacido en Brasil, estudió filosofía y derecho en la Universidad Federal de Río Grande do Sul. Obtuvo su maestría (M. A.) en 1971 en la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica) con una disertación sobre la noción de forma lógica en el *Tractatus* de Wittgenstein. En 1975, obtuvo su doctorado (Ph. D.) en la misma Universidad con una tesis sobre la noción de significación en las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein. Ha enseñado en la Universidad de São Paulo (1972-1977), en la Pontificia Univer-

sidad Católica de São Paulo (1980-1981), y en la Universidad del Estado de Campinas. A partir de 1977, se radica en la Universidad del Estado de Campinas, donde es Profesor Asistente y Cordinador de la Comisión de Posgrado del Curso de Posgrado en Lógica y Filosofía de la Ciencia. Ha publicado artículos en revistas especializadas brasileñas sobre la historia del positivismo lógico, sobre la filosofía analítica, sobre Wittgenstein y sobre filosofía política. Actualmente trabaja en la filosofía de la acción y en filosofía política.

EUGENIO BULYGIN (1931)

Bulygin nació y se educó en la Argentina. Es investigador independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y profesor asociado de Filosofía del Derecho de la Universidad de Buenos Aires. Además de ser coautor de un libro con C. E. Alchourrón titulado *Normative Systems* (1971), ha publicado varios artículos sobre lógica deóntica, y la filosofía y metodología del derecho.

MARIO BUNGE (1919)

Bunge nació en Buenos Aires, Argentina. Recibió su doctorado en física de la Universidad de La Plata. Después de haber enseñado física y filosofía en las universidades de La Plata y Buenos Aires (1946-1963) se trasladó a la Universidad de McGill (1966), donde es actualmente profesor titular de filosofía. Ha sido profesor visitante en muchas universidades norteamericanas, latinoamericanas y europeas. Fue editor de *Minerva* (Revista Continental de Filosofía) y es el editor general de la *Library of Exact Philosophy* (Springer) y de *Foundations and Philosophy of Science and Technology* (Pergamon). Se especializa en la filosofía de la ciencia. Es autor de numerosos libros y artículos, entre los cuales se pueden mencionar: *Causality* (1959), *Ética y ciencia* (2ª ed. 1972), *Intuition and Science* (1962), *Scientific Research* (2 vols., 1967), *Tecnología y filosofía* (1976), *The Furniture of the World* (1977), *A World of Systems* (1979), y *The Mind-Body Problem* (1980).

RAFAEL BURGOS (1939)

Burgos nació y se educó en Venezuela. Recibió su licenciatura en filosofía de la Universidad Central de Venezuela. Desde entonces ha estado enseñando en la Universidad de los Andes, Mérida. Es autor de varios artículos y ha presentado trabajos en diversas conferencias de filosofía.

GENARO CARRÍO (1922)

Carrió nació en la Argentina. Su educación se llevó a cabo en el mismo país, los Estados Unidos de América e Inglaterra. Fue catedrático de Teoría General del Derecho de la Universidad de Buenos Aires. Es autor de *Recurso de amparo y técnica judicial*, *Notas sobre derecho y lenguaje*, *Recurso extraordinario por sentencia arbitraria*, *Sobre el concepto del deber jurídico*, *Principios jurídicos y positivismo jurídico*, *Algunas palabras sobre las palabras de la ley*, *Sobre los límites del lenguaje normativo*, *Dworkin y el positivismo jurídico*, y de numerosos artículos sobre la Filosofía del Derecho Constitucional.

HÉCTOR-NERI CASTAÑEDA (1924)

Castañeda nació en Guatemala. Su educación secundaria tuvo lugar en Costa Rica. Comienza también su educación universitaria en ese país, pero continúa en Guatemala y la completa con títulos de bachillerato, maestría y doctorado en la Universidad de Minnesota. Pasó un año de estudios de posgrado en Oxford. Ha enseñado en la Universidad de Minnesota (1953-1954), la Universidad de San Carlos en Guatemala (1954-1955), y en la Universidad de Wayne State (1957-1964). Al momento es Mahlon Powell Professor of Philosophy en la Universidad de Indiana y decano de Latino Affairs. Además ha enseñado como profesor visitante en muchas universidades norteamericanas, canadienses y latinoamericanas. Es el fundador y editor de *Nous* y es miembro del consejo editorial de *Crítica* y *Manuscrito*. Durante 1979-1980 fue presidente del Western Division de la American Philosophical Association. Sus especialidades son la filosofía de la mente, la ética y la metafísica. Entre sus numerosos trabajos figuran *La dialéctica de la conciencia de sí mismo* (1960), *The Structure of Morality* (1974), *Morality and the Language of Conduct* (1963), *Intentionality, Minds and Perception* (1967), *The Philosophical Foundations of Institutions* (1975), "Ought, value and utilitarianism" (*American Philosophical Quarterly*, 1969), "Thinking and the structure of the world" (*Philosophia*, 1974), y muchos otros.

J. ALBERTO COFFA (1935)

Coffa nació en la Argentina. En 1961 obtuvo una maestría en ingeniería en la Universidad de Buenos Aires. Más tarde recibió otra maestría y el doctorado en filosofía de la Universidad de Pittsburgh (1970, 1972). Enseñó en la Universidad de La Plata desde 1965 hasta 1967. A partir de 1970 ha estado enseñando en el Departamento de Historia y Filosofía de la Ciencia

de la Universidad de Indiana, donde es profesor adjunto. Ha enseñado como profesor visitante en la Universidad de Pittsburgh y la Universidad de Campinas en São Paulo. Su campo de especialización es la historia y la filosofía de la ciencia. Ha editado un libro, *Copérnico* (1969), y es autor de diversos artículos, tales como "Hempel's ambiguity" (*Synthese*, 1974), "Dos concepciones de la elucidación filosófica" (*Crítica*, 1975), "Carnap's *Sprachanschauung* Circa 1932" (en el PSA de Suppes, 1976), y "Elective affinities: Reichenbach and Weyl" (en *Hans Reichenbach* de W. Salmon, 1979).

MARCELO DASCAL (1940)

Dascal nació en Brasil. Se recibió de ingeniero electrónico y licenciado en filosofía de la Universidad de São Paulo. Después de estudiar en Francia, obtuvo su doctorado en la Universidad hebrea de Jerusalén. Ha enseñado en la Universidad de São Paulo (1964), en la de Jerusalén (1967-1969), y ha sido el fundador del Departamento de Filosofía en la Universidad del Negev (Beer-Sheva), donde enseñó hasta 1973. Ha sido profesor visitante en la Universidad de Massachusetts (Amherst) y en la Universidad de California (Berkeley). Al momento es profesor en la Universidad de Tel-Aviv, y en la Universidad Estatal de Campinas (UNICAMP), donde es también miembro del Centro de Lógica y Epistemología. Sus áreas de interés son muchas: semántica, pragmática, Leibniz, historia de la filosofía (siglos XVII y XVIII), ética. Ha editado varios libros: *Lo racional y lo irracional* (1974), *Lo justo y lo injusto* (1977), *Fundamentos metodológicos da lingüística* (1978), *Baruch de Spinoza. A Collection of Papers on his Philosophy* (1979), etc. Su libro *La Sémiologie de Leibniz* ha sido publicado en Francia, en 1978. Ha publicado además varias docenas de artículos. Es uno de los editores de *Manuscrito*, consultor de la *Revista Latinoamericana de Filosofía* y miembro del consejo editorial de la serie *History of Semiotics* (Amsterdam).

JOSÉ ESQUIVEL (1941)

Esquivel nació en México y se graduó en derecho en la UNAM. Efectuó estudios de posgrado en derecho y filosofía en la Universidad de Munich. Obtuvo el grado de maestro en filosofía en la UNAM. Ha sido profesor de carrera de la Facultad de Derecho y miembro del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. Es miembro del Comité de Dirección de la revista *Crítica*. Ha publicado un libro: *Kelsen y Ross. Formulismo y realismo en la teoría del derecho*, UNAM, 1980, y diversos artículos sobre filosofía jurídica y ética.

JORGE J. E. GRACIA (1942)

Gracia nació en Cuba. Realizó su educación secundaria y el primer año de universidad en ese país. Tiene un título de bachiller de Wheaton College (1965), una maestría de la Universidad de Chicago (1966), la licenciatura del Instituto de Estudios Medievales de Toronto (1970) y el doctorado de la Universidad de Toronto (1971). Además estudió un año en Barcelona. Al momento es profesor titular y director del Departamento de Filosofía de la Universidad del Estado de Nueva York en Buffalo, donde enseña desde 1971. En 1972-1973 fue profesor visitante en la Universidad de Puerto Rico en Río Piedras. Es miembro del consejo de redacción de *Philosophy and Phenomenological Research*. Sus campos de especialización son la ontología, la axiología y la historia de la filosofía medieval. Ha editado varios libros entre los que se encuentran: *Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages* (1982), *Suárez on Individuation* (1981), *El hombre y su conducta: Ensayos filosóficos en honor de Risieri Frondizi* (1980), *El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana del siglo xx* (1975), y es autor de numerosos artículos, "The meaning of desirable", (PPR), etcétera.

GREGORIO KLIMOVSKY (1922)

Klimovsky es investigador adscrito del Instituto Di Tella, profesor titular de epistemología de la Universidad de Belgrano y profesor titular de matemáticas de Caese. Ha publicado artículos sobre lógica, teoría de los conjuntos y epistemología.

ZELJKO LOPARIĆ (1939)

Loparić nació en Cvetkovic, Yugoslavia. Recibió su educación fundamental en ese país, pero también cursó estudios en el Instituto Superior de Filosofía de la Universidad Católica de Lovaina, donde recibió su bachillerato, licenciatura y doctorado (1969). Loparić se especializó principalmente en filosofía continental, pero recientemente ha desarrollado su interés por la filosofía analítica. Al presente enseña en la Universidad de Campinas y es coordinador del área de epistemología y ciencias naturales del Centro de Lógica, Epistemología e Historia de la Ciencia. Dirige los *Cadernos de História e Filosofia da Ciência* del CLE. Ha publicado varias traducciones y algunos artículos, entre los que se encuentran: "À procura de um Descartes segundo a ordem de dificuldades" (*Discurso*, núm. 6, 1975) y "Andreas Osiandes: Prefácio ao *De Revolutionibus* de Copérnico" (*Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, núm. 1, 1980).

PEDRO LLUBERES (1928)

Lluberes nació en Caracas, Venezuela. Es arquitecto graduado de la Universidad Central de Venezuela y urbanista de la Universidad de California, Berkeley, institución ésta en donde realizó estudios doctorales en educación. Cursó la carrera de filosofía en la Universidad de California, en Berkeley, y el posgrado en la Universidad de Oxford, Inglaterra, Balliol College, donde obtuvo en 1970 el grado de B. Litt presentando como tesis un trabajo titulado "The problem of explanation and its application in science and history". Se interesa en el campo de la filosofía del lenguaje y la filosofía de la ciencia. Entre sus publicaciones se cuentan: *Platón y la evolución de los establecimientos humanos en el mundo helénico* (1966) y *Ciencia y escepticismo: aproximación a Descartes* (1976). Ha publicado además varios artículos en diversas revistas especializadas. Al presente es director del Instituto de Urbanismo de la Universidad Simón Bolívar, miembro del Instituto de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela e integrante del Comité de Redacción de la revista *Episteme*.

FRANCISCO MIRÓ QUESADA (1918)

Miró Quesada nació en Lima, Perú. Originalmente se formó en derecho, pero es además doctor en filosofía y doctor en matemáticas. Al momento es profesor titular de las universidades de Lima y Cayetano Heredia. Previamente había enseñado en la Universidad de San Marcos, de donde es profesor emérito. Ha enseñado y dado conferencias en varias universidades latinoamericanas, norteamericanas y europeas. Sus campos de especialización son la lógica, la epistemología y la filosofía de la ciencia, aunque se ha mantenido interesado y ha publicado mucho sobre otros temas tales como la ética, la filosofía política y la filosofía del derecho. Es autor de varios textos de lógica. Entre otros de sus libros figuran *Apuntes para una teoría de la razón* (1939), *Filosofía de las matemáticas (primera parte: lógica)* (1980), y su previo *Problemas fundamentales de la lógica jurídica* (1956). A esto hay que añadir una larga lista de artículos.

JOÃO PAULO MONTEIRO (1938)

Monteiro nació en Oporto, Portugal. En 1963 radicó en Brasil, donde concluyó su licenciatura en filosofía y obtuvo los títulos de maestro y doctor en filosofía, en la Universidad de São Paulo. Allí enseña desde 1965. Al presente es director del Departamento de Filosofía de dicha universidad. Dirige la revista *Ciência e Filosofia*, es miembro del consejo editorial de *Acta Semiotica et Linguistica*, *Crítica*, *Revista Latinoamericana de Filoso-*

fia y del *Journal of the History of Philosophy*. Se especializa en epistemología y filosofía política, en particular en Hume. Es autor de *Teoría, retórica, ideología* (1975) y de varios artículos, entre los que se encuentran "Tendência e realidade em Hume e Freud" (*Discurso*, 1972), "La distinción marxista entre ciencia e ideología" (*Diánoia*, 1976), "Indução e hipótese na filosofia de Hume" (*Manuscrito*, 1978), "Hume, induction and natural selection" (*McGill Hume Studies*, 1979) y "Estado e ideologia em Thomas Hobbes" (*Revista Latinoamericana de Filosofía*, 1980).

CARLOS ULISES MOULINES (1946)

Moulines, nacido en Caracas, Venezuela, obtuvo la licenciatura en filosofía de la Universidad de Barcelona, España, en 1971. Es doctor en filosofía de la Universidad de Munich, Alemania Federal (1975). Desde 1976, es investigador titular en el área de Filosofía de la Ciencia, en el Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM. Sus trabajos principales son los siguientes: *La estructura del mundo sensible*, Ariel, Barcelona, 1973; "A logical reconstruction of simple equilibrium thermodynamics", en *Erkenntnis* 9/1, 1975; "Approximate application of empirical theories", *ibid*, 1976; "Theory-nets and the evolution of theories", *Synthese*, 1979; "Qué hacer en filosofía de la ciencia", *Crítica* 33, 1979; "La ontosemántica de las teorías físicas", *Teorema*, X/1, 1980; y *Exploraciones en filosofía de la ciencia*, Alianza Editorial, Madrid, 1981.

CARLOS SANTIAGO NINO (1943)

Nino, nacido y educado en la Argentina, es al presente investigador adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y profesor asociado de filosofía del derecho de la Universidad de Buenos Aires. Ha publicado dos libros: *Introducción al análisis del derecho* (1980) y *Consideraciones sobre la dogmática jurídica* (1976), y varios artículos sobre teoría del derecho, ética y filosofía política.

JUAN A. NUÑO (1927)

Nuño nació en España, pero se educó en Caracas, Venezuela. Estudió con Frondizi en 1947, y recibió el doctorado en filosofía en 1961 en la Universidad Central de Venezuela. Más tarde estudió en Cambridge y París. Es autor de varios libros, entre los que se cuentan *La revisión heideggeriana de la historia de la filosofía* (1962), *La dialéctica platónica* (1962), *La prueba ontológica en la filosofía de Sartre* (1963) y *Sentido de la filosofía*

contemporánea (1965). Como se ve por estas publicaciones, la trayectoria filosófica de Nuño comenzó en el existencialismo y la fenomenología. No obstante, en años más recientes se ha inclinado hacia el análisis.

RAÚL ORAYEN

Orayen es profesor titular de filosofía de la Universidad de Comahue y profesor titular de lógica de la Universidad de La Plata. Ha compilado dos volúmenes: *Ensayos actuales sobre Adam Smith y David Hume* (1978) y *La ontología de Frege* (1971). Además ha publicado artículos sobre semántica, filosofía de la lógica y ontología.

MARIO H. OTERO

Otero nació en México. Cursó estudios de filosofía, lógica y filosofía de la ciencia en las universidades de Montevideo, Nueva York, Harvard (Becas Fulbright) y París, donde obtuvo su doctorado en lógica y metodología de la ciencia. Fue profesor de epistemología y director del Departamento de Filosofía de la Ciencia en la universidad uruguaya, profesor de la Universidad de Buenos Aires y actualmente es investigador en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, donde codirige el Seminario de Filosofía e Historia de la Ciencia, y profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la misma. Se desempeñó como director del Instituto de Ciencias Sociales de la Universidad de la República uruguaya y luego como director de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la misma, así como miembro del Consejo Directivo de la Universidad. Ha publicado sus trabajos en: *Cuadernos Uruguayos de Filosofía*, *Marcha*, *Temas* y *Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias*, *Gaceta de la Universidad* (Montevideo), *Crítica*, *Diánoia*, *Philosophy and Phenomenological Research*, *Revue d'Histoire des Sciences et de leurs Applications* y en Actas de los Congresos de México, Quebec y de Edimburgo (historia de las ciencias), así como en la obra colectiva *Contemporary Philosophy* (comp. R. Klibansky, Florencia, 1969).

EDUARDO RABOSI (1930)

Rabossi es investigador independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y profesor titular de filosofía del lenguaje de la Universidad de La Plata. Ha publicado tres libros: *Análisis filosófico, lenguaje y metafísica* (1977), *La justificación moral del castigo* (1978) y *Estudios éticos* (1980). Tiene artículos sobre ética, filosofía del lenguaje, filosofía

moderna y teoría del conocimiento. Es coeditor de la *Revista Latinoamericana de Filosofía*.

JOSÉ A. ROBLES (1938)

Robles nació en la ciudad de México. Obtuvo la licenciatura en filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en 1967 y cursó estudios de posgrado en la Universidad de Stanford. Es profesor de lógica en la facultad donde realizó sus estudios e investigador en el Instituto de Investigaciones Filosóficas (UNAM). Acaba de aparecer una antología recopilada por él: *El problema de los universales: el realismo y sus críticos* (UNAM). Ha publicado ensayos en *Crítica*, *Diánoia* y *Episteme*. Tiene en preparación un libro sobre *Berkeley y la matemática*.

ALEJANDRO ROSSI (1932)

Rossi nació en Venezuela y se educó en ese mismo país y en México. Es profesor de la Universidad Nacional Autónoma de México e investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la misma universidad. Ha publicado libros y artículos sobre tópicos filosóficos diversos.

AUGUSTO SALAZAR BONDY (1925-1972)

Salazar Bondy nació y se educó en el Perú. Cuando murió era profesor titular de la Universidad Nacional de San Marcos y director de la Biblioteca Filosófica, una serie publicada por dicha universidad. Un autor prolífico, Salazar Bondy comenzó su carrera desde una perspectiva fenomenológico-marxista y poco a poco se acercó al punto de vista analítico. Sus campos de especialización fueron la historia de las ideas en la América Latina, la ética, la filosofía política y la filosofía de la educación. Hasta su muerte fue miembro del consejo de redacción de *Crítica*. Entre sus trabajos figuran *La filosofía en el Perú* (1954), *Tendencias contemporáneas en la filosofía moral británica* (1965), *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (1968), y más recientemente varios artículos escritos desde un punto de vista analítico.

FERNANDO SALMERÓN (1925)

Salmerón nació en Córdoba, México. Estudió derecho en la Universidad Veracruzana y filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México bajo la dirección de José Gaos. Después de terminar el doctorado, estudió en la Universidad Albert-Ludwig de Friburgo. Actualmente es investigador

del Instituto de Investigaciones Filosóficas (del que fue director por doce años) de la Universidad Nacional Autónoma de México y profesor titular de ética de la misma universidad. Tiene además cátedra en el Colegio Nacional, de donde es miembro desde 1972. Ha viajado al exterior varias veces para dar conferencias en diversas universidades. Se especializa en ética y filosofía de la educación pero ha dedicado atención también a diversos autores del pensamiento contemporáneo, sin excluir los de lengua española. Entre sus libros resaltan los siguientes: *Las mocedades de Ortega y Gasset* (1952, 1971, 1983) *Cuestiones educativas y páginas sobre México* (1962, 1980), *La filosofía y las actitudes morales* (1972, 1978), *La filosofía en México* (1978), *La ética y el lenguaje de la moralidad* (1980), y *Sobre el concepto de interdisciplinariedad. Las disciplinas y sus relaciones en la reciente filosofía de la ciencia* (1983). Salmerón ha sido rector de varias universidades mexicanas, director de *Diánoia* y, junto con otros colegas, fundador de *Crítica*.

TOMÁS MORO SIMPSON (1929)

Moro Simpson es director del Departamento de Filosofía del CAESE. Ha publicado varios libros, entre los que se encuentran: *Formas lógicas, realidad y significado* (2ª ed., 1975), *Semántica filosófica, Dios, el mamboretá y la mosca* (1974), etc. Tiene además varios artículos sobre semántica y la filosofía de la lógica.

ERNESTO SOSA (n. 1940)

Sosa nació en Cuba. Recibió el título de bachiller de la Universidad de Miami y la maestría y el doctorado los obtuvo en la Universidad de Pittsburgh. Ha enseñado en las universidades de Western Ontario (1963-1964) y de Brown. En la última fue director del Departamento de Filosofía y es profesor titular. Es miembro del consejo editorial del *American Philosophical Quarterly*, de *Philosophical Studies*, y de *Philosophy and Research Archives*. Además, es secretario de la Eastern Division de la American Philosophical Association. Se especializa en epistemología y metafísica. Ha editado varios libros, incluyendo un volumen sobre *Causality and Conditionals* (1974) y es autor de diversos artículos, tales como "Propositional attitudes *de dicto* and *de re*" (*Journal of Philosophy*, 1970), "On our knowledge of matters of act" (*Mind*, 1974) y "The status of becoming: What is happening now?" (*Journal of Philosophy*, 1979).

ROBERTO TORRETTI (1930)

Torretti nació en Chile. Estudió filosofía y derecho en la Universidad de Chile, en Santiago, y más tarde se graduó con un doctorado en filosofía de la Universidad de Friburgo en Breisgau. Enseñó en la Universidad de Puerto Rico (1958-1961) y en la Universidad de Chile (1963-1970). Ha trabajado en las Naciones Unidas (1955-1958), fue director del Departamento de Filosofía de la Universidad de Concepción, en Chile, y del Centro de Estudios Humanísticos de la Facultad de Ciencias Matemáticas y Físicas de la Universidad de Chile, en Santiago. A partir de 1970 radicó en la Universidad de Puerto Rico, donde es profesor titular y director de *Diálogos* (desde 1971). Torretti ha publicado tres libros: *Manuel Kant* (1967), *Filosofía de la naturaleza* (1971) y *Philosophy of Geometry from Riemann to Poincaré* (1978), además de una antología filosófica de tipo didáctico. También es autor de más de dos docenas de artículos y un número igual de reseñas. Aunque comienza su carrera como kantiano, su interés en la lógica y la matemática lo han acercado considerablemente a la corriente analítica.

ROBERTO J. VERNENGO (1926)

Vernengo nació en Buenos Aires, Argentina. Cursó sus estudios en la Universidad de Buenos Aires y en la de Ginebra (Suiza) con Carlos Cossío, Ambrosio Gioja y Hans Kelsen. Tomó seminarios en Zurich, París y Oxford con M. Heidegger, M. Merleau-Ponty y J. Ortega y Gasset. Es profesor de filosofía del derecho en la Universidad de Buenos Aires y en la Universidad Autónoma Metropolitana de México y ex director del Instituto de Estudios de Posgrado de la Universidad de Buenos Aires y del Instituto de Filosofía Jurídica y Social de la misma universidad. Ha publicado los siguientes libros: *El sentido del realismo jurídico* (1952), *La función sistemática de la norma fundamental* (1960), *La ética de Husserl* (1968), *La interpretación literal de la ley y sus problemas* (1971), *La naturaleza del conocimiento jurídico* (1973), *Curso de teoría general del derecho* (1976), *Lógicas jurídicas e ideologías* (1976) y *La interpretación jurídica* (1979); además es autor de numerosos ensayos sobre filosofía jurídica y lógica normativa.

ENRIQUE VILLANUEVA (1938)

Villanueva nació en México y estudió filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México y en la Universidad de Oxford. Ha trabajado principalmente en filosofía de la mente y en metafísica de las personas. También ha publicado estudios de historia filosófica sobre Descartes y Locke. Es autor de la antología *El argumento del lenguaje privado* editado por la UNAM. Sus colaboraciones han aparecido en *Diánoia* y *Crítica*, de las cuales es director y codirector, respectivamente. Actualmente ocupa el cargo de director del Instituto de Investigaciones Filosóficas.

ÍNDICE

<i>Prólogo</i>	9
<i>Introducción</i> , por Jorge J. E. Gracia	11
I. El análisis filosófico	11
A) G. E. Moore, 12; B) Bertrand Russell, 14; C) El Círculo de Viena, 16; D) Resumen, 17	
II. El análisis filosófico en la América Latina	18

Primera Parte

ARGENTINA

I. El análisis filosófico en Argentina, por EDUARDO RABBOSSI	25
II. ¿Hay realmente un desacuerdo entre Strawson y Russell respecto a las descripciones definidas?, por CARLOS E. ALCHOURRÓN	33
I. El esquema teórico de Strawson	34
II. Esquema teórico de la teoría de Russell	37
III. Omnipotencia, omnisciencia y libertad, por EUGENIO BULYGIN	41
IV. Principios jurídicos y positivismo jurídico, por GENARO R. CARRIO	55
I. Introducción	55
II. Un modelo no jurídico	55
III. Un significado de la expresión "principio jurídico"	57
IV. Otros significados de la expresión "principios jurídicos"	60
V. Los principios jurídicos y el positivismo jurídico: primera aproximación al tema	63
VI. El "modelo de reglas"	65
VII. Un modelo "antipositivista"	67

viii. Un modelo de reglas específicas, <i>standards</i> y principios	68
ix. Conclusión	73
V. El método hipotético-deductivo y la lógica, por GREGO- RIO KLIMOVSKY	75
<i>Bibliografía</i>	89
VI. ¿Da lo mismo omitir que actuar?, por CARLOS SANTIAGO NINO	91
VII. Sobre la inconsistencia de la ontología de Meinong, por RAÚL ORAYEN	105
i. La teoría de los objetos de Meinong	106
1. Descripciones definidas y objetos. Tipos de objetos, 106; 2. El principio de la independencia del ser-así respecto al ser, 109; 3. Las razones de Meinong, 110	
ii. Inconsistencia de la teoría de los objetos	112
1. Las críticas de Russell, 112; 2. Una nueva prueba de inconsis- tencia, 115; Regla de substitutividad de idénticos, 116; Prueba de inconsistencia de T_1' , 117; Ejemplos y conclusiones, 117; 3. Obser- vaciones acerca del alcance y legitimidad de la prueba anterior, 118	
Postscript 1979	121
VIII. Acerca de una prueba posible de los primeros principios éticos, por EDUARDO A. RABOSI	124
<i>Bibliografía</i>	141
IX. Sobre la solución fregeana de Morton White a la para- doja del análisis, por THOMAS M. SIMPSON	143

Segunda Parte

MÉXICO

X. El análisis filosófico en México, por ENRIQUE VILLANUEVA	159
1. Antecedentes	159
2. Desarrollo	160
3. Actualidad.	161
4. Perspectivas	163
XI. Asesinato político y tiranicidio, por JAVIER ESQUIVEL . .	164

XII. Validez, inferencia e implicaturas, por HUGO MARGÁIN .	174
i. Apéndice de Simpson	174
ii. Validez	179
iii. Implicaturas	181
iv. Argumento válido e inferencia	188
XIII. Cuantificadores existenciales y principios-guías en las teorías físicas, por C. ULISES MOULINES	196
Introducción	196
1. La discusión en torno al Segundo Principio de Newton	198
2. La discusión en torno al concepto de fuerza	201
3. Reconstrucción lógica del Segundo Principio de Newton	204
4. El principio-guía de la termodinámica reversible	210
5. El modo de conclusión: qué promete un paradigma	212
<i>Bibliografía</i>	214
XIV. Verdad y práctica (I): el aporte de Nicholas Rescher, por MARIO H. OTERO	216
XV. Cualidades (simples) y semejanzas, por JOSÉ A. ROBLES .	231
<i>Bibliografía</i>	244
XVI. Teoría de las descripciones, significación y presuposición, por ALEJANDRO ROSSI	246
XVII. La filosofía y las actitudes morales, por FERNANDO SALMERÓN	265
XVIII. Teoría general del derecho y ciencia jurídica, por ROBERTO J. VERNENGO	293
1. Los requisitos de un lenguaje práctico, 293; 2. Ciencia y retórica, 295; 3. La estructura de una ciencia, 297; 4. Las lógicas de las proposiciones jurídicas decisorias, 298; 5. La función crítica de la lógica, 299; 6. Categorías formales y categorías materiales, 300; 7. Deber y sanción, 302; 8. Ser y deber, 304; 9. Los viejos dualismos y sus nuevos avatares, 306; 10. Discurso jurídico y conocimiento jurídico, 307; 11. Esquemas cognoscitivos y estructura del discurso jurídico, 309; 12. Sistema y <i>situs materiae</i> , 311; 13. Categorías abstractas, categorías concretas, 314; 14. Ciencia unitaria social y conocimiento concreto, 316; 15. Producción y destrucción de normas, 317	
XIX. El argumento del lenguaje privado (I), por ENRIQUE VILLANUEVA	322
1. La interpretación de A. J. Ayer, 322; 2. La versión de Strawson, 326; 3. La defensa de Malcolm, 327; 4. El símbolo entre Cas-	

tañeda, Chappell y Thomson, 330; 5. Las aclaraciones de J. W. Cook, 333; 6. La disputa sobre las reglas privadas, 335; 7. Argumento del Lenguaje Privado y verificacionismo, 335; 8. El ALP y las condiciones de la proposicionalidad. 337; 9. La evaluación del ALP por D. F. Pears, 339; 10. La interpretación pragmática o débil de R. Rhees, 340; 11. La observación de Castañeda en el sentido de que el ALP se opone al esencialismo, 342; 12. La actitud anti-esencialista de R. Rorty, 342; 13. La imposibilidad de clases naturales privadas, 343; 14. Observaciones finales, 344

Bibliografía 345

XX. De la distinción entre “estar cierto” y “saber”, por LUIS VILLORO 347

Tercera Parte

BRASIL

XXI. El análisis filosófico en Brasil, por MARCELO DASCAL . . 365

XXII. Sobre el positivismo de Wittgenstein, por BALTHAZAR BARBOSA FILHO 372
Abreviaturas 387

Bibliografía de los trabajos citados 387

XXIII. Filosofía, sentido común y ciencia, por MARCELO DASCAL 389

XXIV. Semántica y ontología, por LUIZ HENRIQUE LOPES DOS SANTOS 411

XXV. Decidibilidad y significado cognitivo en Carnap, por ZELJKO LOPARIC 418
Introducción 418

1. Formulación del criterio estricto 419
2. Orígenes y naturaleza del criterio estricto 424
3. Liberalización del criterio estricto 431

Bibliografía 436

XXVI. Conjeturas naturales, por JOÃO PAULO MONTEIRO . . . 438

Cuarta Parte

OTROS PAÍSES

XXVII. El análisis filosófico en otros países de América Latina, por JORGE J. E. GRACIA 463

1. Países andinos	463
Chile, 363; Colombia, 466; Perú, 467; Venezuela, 469	
2. América Central	471
Costa Rica, 472	
3. El Caribe	474
Cuba, 474; Puerto Rico y Santo Domingo, 474	
XXVIII. Sobre el concepto de objeto en el <i>Tractatus</i> , por RAFAEL BURGOS	476
XXIX. La solución popperiana al problema de la inducción, por PEDRO LLUBERES	489
Consideraciones finales	507
XXX. Sobre el concepto de razón, por FRANCISCO MIRÓ QUESADA	509
XXXI. Black vs. Tarski en el "Problema filosófico de la verdad", por JUAN A. NUÑO	519
XXXII. La dificultad de elegir, por AUGUSTO SALAZAR BONDY . .	525
1. El problema, 525; 2. El concepto de elección, 525; 3. Valoración, preferencia y elección, 526; 4. Elección y conducta constativa, 527; 5. Diferencia esencial de ambas conductas, 528; 6. La correspondencia fáctico-axiológica, 529; 7. Los dos niveles de la conducta valorativa, 529; 8. Los dos niveles del problema de la elección, 531; 9. La definición de "bueno" y "mejor", 531; 10. El verdadero problema de la elección, 533; 11. Al modo kantiano, 534	
XXXIII. Las <i>Investigaciones</i> de Wittgenstein y la posibilidad de la filosofía, por ROBERTO TORRETTI	536
Referencias	555

Quinta Parte

LOS ESTADOS UNIDOS Y CANADÁ

XXXIV. Filósofos latinoamericanos residentes en los Estados Unidos y Canadá que trabajan dentro de la tradición analítica, por JORGE J. E. GRACIA	559
XXXV. El concepto fregeano de <i>Bedeutung</i> , por IGNACIO ANGELLLI	562
1. Los textos	562

2. Análisis de los textos	564
3. Interpretación.	569
4. Conclusión.	577
<i>Bibliografía</i>	578
XXXVI. ¿Hay proposiciones?, por MARIO BUNGE	580
1. Introducción	580
2. Proposición, oración y enunciación	581
3. Tentativa de reducción de proposiciones a oraciones y de éstas a enunciaciones	582
4. Significado de una proposición	584
5. Caracterización de las proposiciones	587
6. Hay proposiciones	589
XXXVII. La conciencia y la privacidad de los campos perceptua- les, por HÉCTOR-NERI CASTAÑEDA	593
I. La teoría de la identidad consustanciacional de lo mental y lo físico	593
1. Introducción, 593; 2. Esquema de una teoría en desarrollo de la mismidad contingente de lo físico y lo mental, 594; 3. Los es- pacios perceptuales no son espacios físicos: los campos perceptuales son ocurrencias de actos de conciencia y son privados y peculia- res de los cuerpos, organismos o no, a que pertenecen, a un tiempo dado en un lugar dado, 596; 4. Método filosófico, 596	
II. Datos físicos y psicológicos	597
1. La primacía del campo perceptual, 597; 2. El espacio visual no es espacio físico: visión doble, 597; 3. El espacio visual no es es- pacio físico: eclipses, 599	
III. Datos sintácticos: la estructura de la referencia per- ceptual	600
1. Atribuciones de referencia perceptual, 600; 2. La privacidad referencial del cuasiindicador correspondiente a "esto", 603; 3. La inexhaustividad de la diferencia entre construcciones <i>de re</i> y construcciones <i>de dicto</i> , 607; 4. La generalidad cuasindexical del yo, el ahora, y el aquí, 608; 5. El yo trascendental, el ahora trascendental, y el aquí trascendental, 608	
IV. Conclusión	609
XXXVIII. Notas para un esquema de la filosofía de la ciencia con- temporánea, por J. ALBERTO COFFA	610

INDICE

689

1. Objetivo y criterios de selección	610
2. El principio de uniformidad semántica	611
3. Los principios categoriales del conocimiento	616
4. Uso lingüístico y paradigmas como principios cate- goriales	624
5. Diferencias.	629

<i>Bibliografía</i>	632
-------------------------------	-----

XXXIX. Individuos como instancias, por JORGE J. E. GRACIA . . .	633
La individualidad	633

1. La individualidad como indivisibilidad, 635; a) Indivisibilidad absoluta, 635; b) Indivisibilidad relativa, 636; 2. La individualidad como distinción, 638; 3. La individualidad como división, 641; 4. La individualidad como identidad, 642; 5. La individualidad como impredicabilidad, 646; 6. La individualidad como no-instanciabilidad, 647

XL. Una teoría del conocimiento, por ERNESTO SOSA	652
---	-----

i) Clasificación de entes en géneros o tipos, 660; ii) Identificación de personas y otros entes, 663

FICHAS BIOGRÁFICAS DE LOS AUTORES ANTOLOGADOS	671
---	-----

Este libro se terminó de imprimir el 29 de mayo de 1985 en los talleres de la Editorial Galache, S. A., Privada del Dr. Márquez 81, 06720 México, D. F. En la composición se usaron tipos Baskerville de 8:9, 9:10, 10:11 y 11 puntos. El tiro fue de 5 000 ejemplares.

Nº 1381