

3.1.2. Tradición analítica

- a. Alfonso García Suárez - "Hacia una caracterización de la filosofía analítica"
- b. George Edward Moore - "Defensa del sentido común"

Hacia una caracterización de la filosofía analítica

Alfonso García Suárez

Fijemos su inicio en la Jena de Frege, en el Cambridge de Moore y Russell o en la Viena de Wittgenstein y los positivistas lógicos, la filosofía analítica ya ha completado una andadura suficientemente larga para intentar una autocomprensión de su carácter. Recientemente ha habido un buen número de contribuciones al esfuerzo por ofrecer una caracterización adecuada de esa empresa filosófica.¹ En este trabajo, pasaré revista a diversos intentos recientes de caracterizarla adecuadamente.

1. EL GIRO LINGÜÍSTICO Y LA TESIS DE LA PRIORIDAD

Desde que, como título de una antología de ensayos sobre la filosofía analítica Richard Rorty la tomó prestada de Gustav Bergman, la afortunada frase «el giro lingüístico» ha servido para caracterizar ese grado de compromiso con el lenguaje que distingue a la filosofía analítica de otras corrientes filosóficas y, en particular, de aquellas que han prestado también atención al lenguaje. El giro lingüístico de la filosofía analítica puede verse como un desarrollo del giro copernicano de Kant en la

¹ Entre las publicaciones de esta década en las que se intenta ofrecer una caracterización de la filosofía analítica destacan: L.M. Valdés Villanueva (comp.), *La búsqueda del significado: Lecturas de filosofía del lenguaje*, Madrid: Tecnos, 1991, «Introducción»; P.F. Strawson, *Analysis and Metaphysics: An Introduction to Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 1992 (trad. *Análisis y metafísica*, Barcelona: Paidós, ICE/UAB, 1998); M. Dummett, *Origins of Analytical Philosophy*, Londres: Duckworth, 1993; J. Skorupski, *English-Language Philosophy 1750-1945*, Oxford: Oxford University Press, 1993; P.M.S. Hacker, *Wittgenstein's Place in Twentieth-Century Analytic Philosophy*, Oxford: Blackwell, 1996; los artículos de J. Searle y B. Williams en N. Bunnin y E.P. Tsui-James (comps.), *The Blackwell Companion to Philosophy*, Oxford: Blackwell, 1996; M. García-Carpintero, *Las palabras, las ideas y las cosas: una presentación de la filosofía del lenguaje*, Barcelona: Ariel, 1996, «Introducción»; H.-J. Glock (comp.), *The Rise of Analytic Philosophy*, Oxford: Blackwell, 1997; D.S. Clarke, *Philosophy's Second Revolution: Early and Recent Analytic Philosophy*, Chicago y La Salle, Ill.: Open Court, 1997; A. Biletzki y A. Matar (comps.), *The Story of Analytic Philosophy: Plots and Heroes*, Londres y Nueva York: Routledge, 1998. En la Introducción a mi libro *Modos de significar: una introducción temática a la filosofía del lenguaje*, Madrid: Tecnos, 1997, titulada «Filosofía y lenguajes», he contribuido a esta industria; este ensayo es una reformulación y una ampliación de los puntos de vista que allí expongo. A la industria auxiliar de trazar las diferencias entre la filosofía analítica y la llamada filosofía «continental» han contribuido recientemente D.E. Cooper, «Analytical and Continental Philosophy», *Proceedings of the Aristotelian Society* XCIV (1993-4): 1-17; P. Engel, *La dispute: une introduction à la philosophie analytique*, Paris: Minuit, 1998; F. D'Agostini, *Analitici e continentali: guida alla filosofia degli ultimi trent'anni*, Milán: Raffaello Cortina, 1998; dentro de este apartado caen también muchos de los trabajos incluidos en la colección de A. Biletzki y A. Matar mencionada en esta nota.

línea de purgar a este último de sus componentes psicologistas. La tarea básica de la filosofía, según Kant, consiste en investigar los límites de nuestro pensamiento acerca del mundo, los límites de lo que podemos concebir, de lo que resulta inteligible o descriptible. Pero Kant concibe esa tarea, sobre la base de una errónea analogía científica, como si fuese la tarea empírica de estudiar la influencia de nuestra constitución humana, fisiológica o psicológica, en nuestra experiencia del mundo. Parte de datos tales como ideas, pensamientos y formas de pensamiento, aunque se acerque a vislumbrar algo distinto cuando afirma que «buscar en nuestro conocimiento diario conceptos» equivale a «detectar en un lenguaje las reglas del uso de las palabras».² Es precisamente la transición del idioma psicológico al idioma lingüístico lo que caracteriza a la filosofía analítica contemporánea. Los datos se presentan ahora bajo la forma de palabras, oraciones y tipos de expresiones. La tarea kantiana de trazar los límites del pensamiento se transforma en la de trazar los *límites del sentido*. Es en el *Tractatus* de Wittgenstein donde por vez primera se proclama decididamente este viraje:

El libro pretende, pues, trazar un límite al pensamiento, o más bien, no al pensamiento, sino a la expresión de pensamientos: pues para trazar un límite al pensamiento deberíamos poder pensar ambos lados de ese límite (deberíamos, pues, poder pensar lo que no puede pensarse). El límite sólo se puede, pues, trazar en el lenguaje y lo que caiga al otro lado del límite será mero sinsentido.³

La filosofía analítica se constituye de este modo en heredera de la filosofía crítica kantiana y asume como una tarea central la de mostrar la esterilidad del intento de trascender los límites de la experiencia posible. Ahora bien, las objeciones a este intento de transgresión metafísica no son de orden psicológico o empírico en general; no se extraen de ninguna hipótesis empírica acerca de la constitución efectiva de la mente humana, sino que son de naturaleza lingüística. Tienen que ver más bien con lo que tiene sentido y lo que no tiene sentido decir. O como el propio Kant lo expresó, con «las reglas del uso real de las palabras». El metafísico es acusado de producir oraciones que no se conforman a las condiciones de significatividad determinadas por las reglas del lenguaje en el que expresa sus proclamas.

En diversas publicaciones,⁴ Michael Dummett ha presentado una influyente manera de substanciar la idea de la filosofía analítica como producto de un giro lingüístico. Dummett ha sostenido que con Gottlob Frege se inicia una revolución en filosofía cuyo efecto ha sido desplazar la teoría del conocimiento, que desde Descartes había venido ocupando el puesto de disciplina filosófica central, para entronizar en su lugar la filosofía del lenguaje. Mientras que en la tradición cartesiana el punto de partida de toda filosofía es la cuestión «¿Qué conocemos y cómo lo

² I. Kant, *Prolegómenos a toda metafísica del futuro*, # 39.

³ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, «Prefacio».

⁴ Además de la obra mencionada en la nota 1, cfr. M. Dummett, *Frege: Philosophy of Language*, Londres: Duckworth, 1973, cap. 19; *Truth and Other Enigmas*, Londres: Duckworth, 1978, cap. 25; *The Interpretation of Frege's Philosophy*, Londres: Duckworth, 1981, cap. 3; *The Logical Basis of Metaphysics*, Londres: Duckworth, 1991, «Introduction»; *Frege and Other Philosophers*, Oxford: Clarendon Press, 1991, cap. 15; y *The Seas of Language*, Oxford: Clarendon Press, 1993, caps. 3 y 7.

conocemos?», desde Frege la tarea filosófica primera es el análisis de los significados. Frege inició el giro lingüístico cuando, en 1884, en *Los fundamentos de la aritmética*, responde a la cuestión kantiana «¿Cómo nos son dados los números, dado que no tenemos ninguna idea o intuición de ellos?» apelando al principio contextual. Este principio es formulado como un lema que gobierna una investigación del lenguaje y no una investigación de modos de pensamiento, como la tesis de que sólo en el contexto de la *oración* tiene significado una *palabra*. Frege procede entonces a investigar cómo podemos fijar el sentido de las oraciones que contienen términos numéricos. De este modo, una investigación epistemológica se transforma en una investigación lingüística.⁵ Dummett afirma que para Frege, como para todos los filósofos analíticos posteriores, la filosofía del lenguaje es el fundamento del resto de la filosofía porque la única ruta para analizar el pensamiento va a través del análisis del lenguaje. En un célebre pasaje, Dummett enumera tres principios que conjuntamente distinguirían la filosofía analítica de otras escuelas:

Sólo con Frege quedó finalmente establecido el objeto propio de la filosofía: a saber, primero, que la meta de la filosofía es el análisis de la estructura del *pensamiento*; segundo, que el estudio del *pensamiento* debe distinguirse tajantemente del estudio del proceso psicológico de *pensar*; y, finalmente, que el único método apropiado para analizar el pensamiento consiste en el análisis del *lenguaje*...la aceptación de estos tres principios es común a la escuela analítica entera.⁶

El más debatido y característico es el tercer principio, que establece *la tesis de la prioridad del lenguaje sobre el pensamiento en el orden de la explicación*. No nos encontramos ante una tesis ontológica, una tesis acerca de lo que hay o puede haber. No se trata de la tesis, en mi opinión implausible, de que no puede haber pensamiento sin lenguaje, ni de la tesis, muy plausible, de que sin él no puede haber ciertos tipos de pensamiento (por ejemplo, pensamientos de un cierto grado de complejidad). Se trata, por el contrario, de una tesis metodológica: la prioridad no se daría en el *ordo essendi* sino en el *ordo cognoscendi*.⁷

Del primer principio de Dummett se deriva la idea de la filosofía como análisis conceptual. Dummett la formula en otro lugar⁸ afirmando que, si bien el razonamiento filosófico, en cuanto razonamiento *a priori*, no puede ofrecernos un conocimiento substantivo de los rasgos fundamentales del mundo, sin embargo puede proporcionarnos una visión más clara de los conceptos por medio de los cuales pensamos acerca del mundo y así del modo en que representamos el mundo en nuestro pensamiento. Es en este sentido indirecto en el que la filosofía trata del mundo. La filosofía aparece como una empresa de segundo orden que sólo proporciona calas en la estructura del mundo en tanto en cuanto ilumina la estructura del aparato conceptual a través del cual lo concebimos. De nuevo, la filiación kantiana de esta idea es inequívoca.

⁵ A. Kenny, en *Frege* (Harmondsworth, Middlesex: Penguin, 1995) concurre con Dummett en este punto.

⁶ *Truth and Other Enigmas*, p. 458.

⁷ Véase, por ejemplo, *Origins of Analytical Philosophy*, p. 184.

⁸ *The logical Basis of Metaphysics*, pp. 1-2.

2. LAS VARIEDADES DEL ANÁLISIS FILOSÓFICO

Si el primer impulso de la filosofía analítica vino de la Jena de Frege, el segundo impulso partió del Cambridge de principios de siglo. Pero los autores de ese impulso, G. E. Moore y Bertrand Russell, aunque coincidieron en presentar la filosofía como una empresa analítica, no tomaron el análisis del lenguaje como su objeto. En Moore el objeto del análisis aparece bajo la forma de *propiedades* o *universales* unas veces, de *conceptos* otras y de *significados* las restantes. A su modo de ver, no había gran diferencia entre las tres cosas, pues pensaba que un concepto es el significado de una expresión y asimilaba conceptos a propiedades. Ahora bien, la práctica del análisis, en cuanto distinta de su teoría, llevaba a Moore hacia el análisis del lenguaje. De hecho, sus análisis procedían comparando y contrastando los usos de las expresiones. El resultado del análisis era la revelación de que o bien un cierto concepto es simple e inanalizable (así el concepto *bueno*) o bien es una combinación de conceptos *equivalente* al *analysandum*. Pero esa combinación era presentada lingüísticamente mediante una paráfrasis. Russell adoptó la concepción mooreana del análisis como descomposición de conceptos en sus constituyentes simples, pero dio a sus análisis un carácter más lógico y un propósito más reductivo. Hizo de la lógica la herramienta principal del análisis y lo sometió a «la máxima suprema de todo filosofar científico»: siempre que sea posible, entidades inferidas han de substituirse por construcciones lógicas. Aunque Russell presentó el análisis lógico como el método de la «filosofía científica», lo consideraba sólo un instrumento para descubrir la forma de la realidad, dado el supuesto de que en un lenguaje lógicamente perfecto las formas lógicas de las expresiones serían isomórficas con las estructuras de la realidad representada.

Sólo cuando el primer principio dummettiano se toma en tándem con el tercero se obtiene la concepción lingüística de la filosofía, tal como aparece por vez primera en el *Tractatus* de Wittgenstein. La filosofía, se sostiene allí, pone límites al pensamiento poniendo límites al lenguaje, determinando los límites del sentido. Además, mientras que Russell afirma la continuidad entre ciencia y filosofía, Wittgenstein, tanto en el *Tractatus* como en su filosofía posterior, traza una tajante distinción entre ambas empresas. Para él la filosofía no es una disciplina al lado de las ciencias. Si la meta de las ciencias es hallar *verdades*, expresables en proposiciones, la tarea de la filosofía es *clarificar* esas proposiciones. Los resultados de la filosofía no son «proposiciones filosóficas» sino clarificaciones de proposiciones no filosóficas.

Esta concepción no cognitivista de la filosofía fue heredada por los positivistas lógicos del Círculo de Viena. Y es curioso que, pese a su cientifismo, pese a tomar la ciencia natural como paradigma de conocimiento y reducir las proposiciones empíricamente significativas a las de la ciencia natural tomada en sentido amplio, los miembros del Círculo rechazaron que la filosofía fuera continua con la ciencia natural. Para su fundador, Moritz Schlick, mientras que la ciencia se ocupa de la *verdad*, la filosofía se ocupa del *significado*; *elucida* las proposiciones que la ciencia verifica. No es un *sistema de cogniciones*, sino un *sistema de actos*: la actividad a través de la cual se determina el significado de las proposiciones.

Al igual que Wittgenstein, los positivistas vieneses veían dos usos en esa actividad. Su uso negativo consistía en eliminar pseudoproposiciones metafísicas. Aquí la

aportación de los positivistas fue el intento de excluir sinsentidos apelando al principio de verificación, de acuerdo con el cual toda proposición significativa debería ser o bien una proposición analítica o una proposición verificable mediante la observación empírica.

El uso positivo del análisis, según Carnap en su primera etapa, era investigar la sintaxis lógica del lenguaje de la ciencia. Carnap sostuvo que muchos enunciados filosóficos son enunciados sobre el lenguaje disfrazados de enunciados sobre objetos. A fin de poner de manifiesto su verdadero carácter debemos traducirlos del *modo material* del lenguaje al *modo formal*. Por ejemplo, un enunciado como «Este estado de cosas es lógicamente necesario;...lógicamente imposible;...lógicamente posible» se convertiría en «Esta oración es analítica;...contradictoria;...no contradictoria»; o un epigrama como el de Kronecker, «Dios creó los números naturales, todo el resto de las matemáticas es obra del hombre», equivaldría a «Los símbolos numéricos naturales son símbolos primitivos, las otras expresiones numéricas se introducen por definición».

Posteriormente, en la etapa representada por «Empirismo, semántica y ontología», Carnap afirmó que las cuestiones ontológicas, del tipo «¿Existen los objetos materiales?» o «¿Hay números?», no son cuestiones teóricas sino pragmáticas. A diferencia de «cuestiones internas» como «¿Existió realmente Homero?» o «¿Hay unicornios?», no piden pruebas de existencia, no son responsables investigando la realidad. Son, más bien, «cuestiones externas», referentes a un determinado «marco», y piden una decisión que no depende de ninguna verdad sino sólo de la conveniencia, el carácter fructífero y la simplicidad de la teoría resultante. Somos libres, por ejemplo, de elegir un lenguaje fenomenista o un lenguaje de cosas. Si optamos por el segundo, podemos decir que aceptamos el mundo de los objetos materiales. Pero esto significa sólo que admitimos ciertas reglas para formar, comprobar, aceptar o rechazar enunciados. Una vez aceptado un lenguaje o marco, es posible formular cuestiones internas genuinas. Estas cuestiones pueden ser empíricas, como «¿Hay unicornios?», o lógicas, como «¿Hay un número primo que...?» Según sea el caso, una respuesta verdadera a ellas será factualmente verdadera o analítica. Pero las cuestiones externas, como «¿Hay objetos materiales?» o «¿Hay números?», son de otra índole. No conciernen a la existencia de entidades dentro de un marco lingüístico o teórico dado sino al *status* ontológico de los sistemas de entidades tomados globalmente. No son, pues, resolubles por métodos empíricos o lógicos. Son en realidad *pseudocuestiones*. El único asunto real que plantean es puramente práctico: la elección entre marcos alternativos. Pero esta elección estaría presidida por el *principio de tolerancia* que Carnap había formulado años antes: «*No es nuestra tarea establecer prohibiciones...En lógica no hay asuntos morales. Todo el mundo tiene libertad para construir...su propio lenguaje, según sus deseos.*»⁹

La tarea de la filosofía, según el Carnap maduro, sería, ya no el mero análisis sintáctico, sino el análisis semiótico —i.e. sintáctico, semántico y pragmático— de la estructura del discurso cognitivo. En cualquier caso, para él como para Wittgenstein y para los analistas oxonienses, había una tajante distinción entre ciencia y filosofía.

⁹ *Logische Syntax der Sprache*, Viena: Julius Springer, 1934, y Viena: Springer, 1984, pp. 51-2.

La filosofía sería una empresa *a priori* y, por tanto, metodológicamente distinta de la ciencia natural. La filosofía tiene que ver centralmente con cuestiones de *significado* que anteceden a las cuestiones de verdad fáctica planteadas por la ciencia natural. El tipo de verdades acerca del mundo que busca la ciencia no es alcanzable a través de los métodos *a priori* de la filosofía. Kant creyó que hay un dominio de verdades que serían a la vez sintéticas (no trivialmente verdaderas) y *a priori* (cognoscibles sin apelar a la experiencia). La filosofía, como la matemática, buscaría establecer ese tipo de verdades. Pero los positivistas lógicos replicaron que la admisión por parte de Kant de la categoría de lo sintético *a priori* surgía de una concepción errónea y excesivamente estrecha de la analiticidad y que muchas verdades que Kant había incluido en esa categoría eran en realidad verdades analíticas (verdades en virtud de los significados de las palabras que las expresan).

En Moore, Russell, el *Tractatus* de Wittgenstein y los positivistas lógicos encontramos variedades de lo que podemos denominar el *análisis clásico*, concebido como una especie de *traducción*. Ciertas proposiciones cuyos conceptos integrantes parecían problemáticos o no básicos, o cuya forma gramatical patente se consideraba desorientadora en cuanto a su verdadera forma lógica latente, eran substituidas por otras proposiciones, que, por un lado, fueran a la vez pretendidamente *equivalentes* y *explicativas* suyas, y que, por otro lado, contuvieran conceptos menos problemáticos o más básicos, o tuvieran una forma que evidenciara la verdadera estructura de los hechos que representan. El análisis, entendido en el sentido etimológico de la palabra, debería resultar en la *descomposición* de un concepto o de una proposición en sus componentes elementales y en la exhibición de la relación mutua que guardan esos componentes. La teoría de las descripciones de Russell sería, como Ramsey la proclamó, «un paradigma de filosofía», concebida bajo los moldes del análisis clásico.

La mayoría de los analistas clásicos dieron por sentado que la nueva lógica de los *Principia mathematica* suministraba el armazón formal del análisis y que su contenido o relleno vendría dado por los datos sensoriales en los que se descompone últimamente nuestra experiencia. En oposición a las teorías representativas de la percepción, de raíz lockeana, en las que la conexión entre la experiencia sensorial y los objetos del mundo externo se supone contingente (los contenidos de la experiencia nos proporcionarían una evidencia inductiva de los objetos externos que los causan), Russell y otros propiciaron teorías fenomenistas, de raíz berkeleyana, en las que aquella conexión se supone necesaria (hablar de objetos físicos es hablar de modo abreviado de ciertas pautas regulares que presenta nuestra experiencia). La máxima suprema de la filosofía russelliana nos exige substituir los objetos físicos, en tanto que entidades inferidas, por construcciones lógicas a partir de los datos sensoriales. Reformulado lingüísticamente, el programa fenomenista consistía en reemplazar el lenguaje de objetos por un lenguaje de apariencias. Carnap hizo un esforzado intento en esa dirección en su obra *La construcción lógica del mundo*.

Los años que siguieron a la Segunda Guerra Mundial contemplaron el desprestigio del análisis clásico. Los resultados del análisis traduccional fueron desalentadores. Así, se encontraron dificultades insalvables en el programa fenomenista. Los análisis no lograban expurgar de la traducción la referencia a cosas físicas. Sin

embargo, los críticos del análisis clásico seguían manteniendo un fuerte vínculo de continuidad con los primeros analistas. Seguían concibiendo la tarea de la filosofía como la clarificación de las proposiciones. Ahora bien, esa labor clarificatoria podía llevarse a cabo siguiendo dos caminos que entonces se vieron como excluyentes: el camino de la construcción lingüística o el de la descripción lingüística.

Quienes siguieron el primer camino creyeron que el método adecuado en filosofía consistía en la construcción de lenguajes formalizados, lógicamente perspicuos, que sirviesen como modelos ideales para reconstruir racionalmente y «precisificar» los rasgos filosóficamente interesantes de los lenguajes naturales. En Norteamérica la influencia de refugiados del nazismo como Carnap y Reichenbach fue decisiva en los filósofos más destacados, y notoriamente entre ellos en Quine. En este recurso a lenguajes ideales los practicantes del *análisis construccionista* seguían la senda de los analistas clásicos, Moore exceptuado. Lo que los diferencia es que aquéllos llegaron a abandonar la exigencia de que las proposiciones que aparecen en el *analysans* sean *sinónimas* de las que aparecen en el *analysandum*. La idea misma de sinonimia resultó sospechosa para Quine. A lo sumo, las oraciones del lenguaje formalizado a las que llegamos como resultado del análisis serán paráfrasis aproximadas, nunca traducciones exactas, de las oraciones de las que partimos. El «lenguaje canónico» servirá para *regimentar* el discurso y la regimentación supone siempre una buena dosis de simplificación e idealización.

Pero este enfoque construccionista es sensible a una objeción. Aun admitiendo que la construcción de modelos formales puede ser útil en la resolución de los problemas filosóficos, éstos hunden a menudo sus raíces en los conceptos ordinarios que usamos cotidianamente, en los modos no regimentados en que funcionan expresiones del lenguaje común tan cruciales filosóficamente como «verdadero», «conocer», «existir», «mismo», «causa», «bueno», etc. Por tanto, los conceptos contruidos y las regimentaciones de los lenguajes artificiales arrojarán luz acerca de aquellos problemas sólo si se muestran las conexiones y diferencias entre ambos grupos de conceptos. ¿Y cómo hacer esto último sin describir el funcionamiento de los conceptos ordinarios, sin seguir la otra vía a la que antes nos referimos, la descripción de la gramática lógica de las expresiones de los lenguajes naturales? Es la vía que han seguido el segundo Wittgenstein, Ryle, Austin y sus seguidores. En vez de buscar la clarificación filosófica por medio de la traducción, como los analistas clásicos, o por medio de la regimentación, como los practicantes del análisis construccionista, estos filósofos prestaban atención a las complejidades del funcionamiento de las expresiones del lenguaje ordinario, ya que, como hemos señalado, son los conceptos organizativos más generales, comunes a todo discurso, los que suscitan la mayoría de las perplejidades filosóficas. La convicción de que los datos sensoriales no pueden considerarse como una suerte de elementos de una tabla de Mendeléiev epistemológica y de que no existe *la* forma lógica de una proposición, sino que el que le atribuyamos una u otra forma a una proposición depende de qué conexiones inferenciales o qué capacidades semánticas estemos tratando de apresar llevaron al rechazo de la palabra «análisis» entendida en su sentido etimológico de «descomposición». De ahí que a veces, para designar esta manera de filosofar, no se hable de análisis sino de *elucidación conceptual*. La analogía química de la resolución de un compuesto conceptual en sus elementos integrantes fue substituida por la idea

del análisis como estudio de las interconexiones de los conceptos. Se trata de lo que Strawson ha acertado a llamar *análisis conectivo*.

3. ASOMBRO, TERAPIA Y DESCRIPCIÓN

Mientras que algunos discípulos de Wittgenstein en Cambridge, como John Wisdom, practicaron una forma terapéutica del análisis conceptual, en Oxford se puso mayor énfasis en la descripción sistemática del lenguaje ordinario. Pero el análisis terapéutico y el sistemático no tienen que ser mutuamente excluyentes. El impulso terapéutico está conectado con las raíces mismas de la actitud filosófica. Desde Platón a Schopenhauer los filósofos han concordado en que la filosofía brota de una especie de *asombro* ante la realidad y de un cierto rechazo de las apariencias.

Encontramos en el llamado problema de los futuros contingentes¹⁰ un buen ejemplo de ese sentido del asombro que puede sumirnos en la perplejidad y la paradoja. Los filósofos megárico-estoicos, Aristóteles, ciertos escolásticos medievales y, ya en nuestros días, el lógico polaco Jan Lukasiewicz fueron fascinados por este problema. Tomemos un enunciado como «Mañana habrá una batalla naval». Aparentemente, este enunciado formula una proposición *contingente* acerca de un evento futuro (aparentemente contingente porque diríamos que hay circunstancias bajo las cuales podría ser falsa). Pero, razona el fatalista, o bien esta proposición es verdadera ahora o es falsa ahora. Si es verdad ahora que mañana va a haber una batalla naval, entonces es *necesario* que mañana haya tal batalla. Y si es falso ahora que mañana va a haber una batalla naval, entonces es *imposible* que mañana la haya. Pero si es necesario o imposible que mañana haya esa batalla, entonces el evento en cuestión *no* es en realidad contingente: ya está ahora determinado si va a haber esa batalla y nada podemos hacer por impedirlo. Obsérvese además que el enunciado que, siguiendo a Aristóteles, hemos tomado como nuestro ejemplo, es un enunciado singular *cualquiera* acerca de un evento futuro. Así, *por mera lógica*, por aplicación del principio de bivalencia —«Toda proposición es verdadera o falsa»— nos vemos condenados al fatalismo. Sin embargo, esto choca con nuestras preconcepciones comunes: ¿de qué serviría deliberar, sopesar los pros y los contras, tomar precauciones, entrenarse y demás, si lo que va a suceder va a suceder ineluctablemente?

La necesidad de disipar la perplejidad y la paradoja que se generan cuando la reflexión filosófica nos lleva a conclusiones que parecen lógicamente inevitables y, al mismo tiempo, inaceptables, porque están en flagrante contradicción con las convicciones más arraigadas, suministra un primer motivo para el análisis. Cuando se produce una situación así encontramos a menudo que es el producto de una especie de miopía intelectual, de una ofuscación de nuestras capacidades intelectuales, de un encandilamiento de la inteligencia por ciertas formas de lenguaje. Así, la idea de que los predicados «es verdadero» o «es falso» añaden una cierta cualidad peculiar a un enunciado puede llevarnos a creer que las proposiciones singulares sobre eventos futuros no pueden ser ni verdaderas ni falsas so pena de vernos abocados al fatalismo.

¹⁰ Véase A. García Suárez, «Fatalismo, trivalencia y verdad: un análisis del problema de los futuros contingentes», *Anuario filosófico* XVII/1 (1983): 307-29.

Es cierto que la actitud de asombro es también propia del científico. También el científico se asombra, por ejemplo, de que la luz se transmita en trayectoria rectilínea. Y si la ciencia arranca del mismo sentimiento, ¿qué diferencia de ella a la filosofía? Se ha intentado responder a esta pregunta apuntando hacia la *cotidianeidad* del objeto de asombro del filósofo. El asombro filosófico no iría dirigido hacia lo extraordinario, hacia fenómenos especialmente raros, sino hacia las cosas que nos resultan familiares a todos. Friedrich Waismann definió en una ocasión al filósofo como «el tipo de hombre al que le es dado asombrarse acerca de las cosas de conocimiento cotidiano».¹¹ Waismann cita al respecto el rompecabezas de Agustín de Hipona acerca del tiempo y su medida: ¿cómo es que podemos medir el tiempo, dado que el pasado ya no existe, el futuro aún no existe y el presente es un instante inextenso? Agustín no se asombra de nada extraordinario. Él sabe perfectamente medir el tiempo. Lo que le inquieta no es cómo medir de hecho el tiempo sino cómo es que resulta *posible* medirlo. La solución que Agustín da al problema comporta que el tiempo es algo mental que sólo es posible medir en la medida en que a través de la memoria y la anticipación tomamos contacto respectivamente con el *presente* del pasado y con el del futuro. Pero Agustín contempla también maravillado el fenómeno de la memoria: ¿cómo es que el pasado puede ser preservado en la memoria mediante copias de nuestras impresiones sensoriales que deben ser hasta cierto punto idénticas a esta últimas, pero que, siendo éstas fugaces y aquéllas permanentes, deben también ser distintas de ellas? De nuevo, Agustín no se asombra de hazañas especiales de la memoria, sino de la *posibilidad* de que haya una cosa como la memoria. Aunque, en cierto modo, es verdad que el objeto del asombro filosófico es algo que nos resulta familiar, creo que tampoco es claramente distintivo. También el científico busca explicar a menudo fenómenos cotidianos (¿por qué cae en trayectoria aproximadamente perpendicular sobre la cubierta una pelota soltada sobre la cubierta de un barco en movimiento?, pongamos por caso). Más bien, lo que distingue el asombro filosófico habría que buscarlo en el tipo de tratamiento que permite aquietarlo. Cuando miramos en esa dirección, nos percatamos del carácter *no empírico* de la eliminación del asombro filosófico, del hecho de que no es resoluble aportando mera información fáctica. No es el descubrimiento de hechos nuevos y desconocidos, no es la aportación de la experiencia o el resultado de la experimentación, lo que disipa el asombro filosófico, sino la visión de lo que ya conocíamos bajo una nueva luz. El problema aristotélico de los futuros contingentes o el problema agustiniano del tiempo no se resuelven con nuevos datos empíricos. En esto radica la diferencia con los problemas científicos. En filosofía la observación y la experimentación no desempeñan ningún papel. Pero esta diferenciación es puramente *negativa*. Si la filosofía no se sirve de los métodos habituales de la ciencia, ¿es entonces una especie de ciencia de gabinete? ¿Puede el filósofo llegar a conocer algo sobre la realidad entregado a una cómoda meditación ante la estufa sin tener que mancharse en la impura actividad del laboratorio o del observatorio? La respuesta es que debe haber alguna diferencia radical entre el tipo de intelección perseguido por el científico y el perseguido por el filósofo. Los problemas filosóficos

¹¹ *The Principles of Linguistic Philosophy*, Londres: Macmillan, 1965, p. 6. (*Los principios de la filosofía lingüística*, México: UNAM, 1970).

son problemas *conceptuales*; el filósofo no busca la obtención de nuevos conocimientos sino la *clarificación* del pensamiento. Wittgenstein proclamó epigramáticamente esta concepción no cognitiva de la filosofía a la que antes hicimos referencia:

La filosofía no es una de las ciencias naturales. (La palabra «filosofía» debe denotar algo por encima o por debajo, pero no al lado, de las ciencias naturales.) El objeto de la filosofía es la clarificación lógica de los pensamientos.¹²

La concepción de la filosofía como una actividad elucidatoria puede retrotraerse de nuevo a Kant, quien afirmó que no se enseña filosofía, se enseña a filosofar. Enseñar a filosofar comporta, entre otras cosas, transmitir esa capacidad de asombro que el filósofo experimenta.

Aunque el impulso terapéutico proporcione el arranque inicial al análisis, éste puede ser proseguido más allá de las motivaciones de partida. Una vez que nos ponemos a estudiar el funcionamiento y las interconexiones de los conceptos de una área determinada, el estudio puede continuarse con una intención más descriptiva y sistemática. El *análisis sistemático* busca la descripción y ordenación de una cierta región conceptual. Es aquí donde encaja la metáfora, propuesta por Gilbert Ryle, de la «geografía lógica» de los conceptos, que el filósofo debe «cartografiar». En cierto modo, el análisis sistemático es la consecuencia natural a la que conduce el impulso terapéutico. Pues, una vez que se sacan a la luz los malentendidos y las distorsiones conceptuales que subyacen a las formas de confusión filosófica, ¿qué hay más natural que contrastarlo con el modo efectivo de funcionamiento de nuestros conceptos? ¿Y cómo exponer éste sin describir de manera sistemática al menos una parte de la anatomía y la fisiología de nuestro esquema conceptual? Así, cuando Wittgenstein critica la idea de un lenguaje privado no se limita a la tarea negativa de mostrar que no satisface los requisitos mínimos exigibles a cualquier cosa que pueda considerarse un lenguaje, sino que se lanza a la tarea positiva de examinar el funcionamiento efectivo de nuestro lenguaje sobre sensaciones.¹³ Wittgenstein insiste en que la filosofía trata de obtener una *representación perspicua* o *sinóptica* (*übersichtliche Darstellung*) de segmentos de nuestro lenguaje a fin de lograr claridad conceptual.

En *Individuos*, Strawson dio un paso más al defender la idea de una «metafísica descriptiva» en contradistinción con una «metafísica revisionista». Mientras que una metafísica validadora o revisionista sueña con cambiar la estructura global de nuestro esquema conceptual por una mejor, la metafísica descriptiva se contenta con describir esa estructura. Este género de metafísica comparte la finalidad descriptiva de lo que hemos llamado el análisis conectivo; difiere de él sólo en su extensión y generalidad. Y, de nuevo, encontramos resonancias kantianas en *Individuos*. Por un lado, Strawson no se limita a describir los rasgos generales y estructurales de nuestro esquema conceptual tal como es efectivamente, sino que considera la posibilidad de alternativas a él: explora hasta qué punto cabría reproducir nuestra estructura conceptual en un mundo puramente auditivo, sin cuerpos materiales; rechaza por

¹² *Tractatus logico-philosophicus*, 4.111-4.112.

¹³ Véase A. García Suárez, *La lógica de la experiencia: Wittgenstein y el problema del lenguaje privado*, Madrid: Tecnos, 1976.

incoherente un esquema en el que se tratase de combinar la total ausencia de objetos de referencia espacio-temporales con la existencia de centros individuales de conciencia al modo de las mónadas leibnizianas. Por otro lado, Strawson emplea argumentos transcendentales: argumentos que, en su caso, buscan establecer las condiciones de la posibilidad de hacer ciertas distinciones (como la distinción entre mis experiencias y las experiencias de los demás) o de lograr ciertos resultados (como identificar sensaciones y otros tipos de particulares privados).

4. ¿HAY LUGAR PARA UNA FILOSOFÍA PRIMERA?

Bajo la concepción de Dummett, la filosofía del lenguaje, lejos de ser una disciplina periférica como la filosofía del arte o la filosofía de la biología, ocupa un lugar central en la tarea filosófica, es la «filosofía primera». Este lugar de privilegio le es negado por quienes dan prioridad a la filosofía de la mente sobre la filosofía del lenguaje. Dummett cita al respecto al malogrado Gareth Evans y a Christopher Peacocke. También cabe englobar aquí a John Searle, que incluye la filosofía del lenguaje en la filosofía de la acción y ésta a su vez en la filosofía de la mente. Searle arguye que la filosofía del lenguaje se ocupa centralmente de un tipo peculiar de acciones, los actos de habla (los actos verbales de enunciar, prometer, ordenar, nombrar, felicitar, etc.). Y puesto que se trata de conductas intencionales, resulta que la filosofía del lenguaje y la filosofía de la acción son ramas de la filosofía de la mente. Ahora bien, esta argumentación de Searle da por supuesto que podemos dar cuenta adecuadamente de ciertos fenómenos mentales, de las intenciones, creencias y otras «actitudes proposicionales», sin apelar a nociones lingüísticas.

Otra línea de rechazo a la tesis de la prioridad de Dummett proviene de Quine. Desde 1968, Quine ha insistido en el lema «No hay lugar para una filosofía primera». El lema va asociado a su defensa de una «epistemología naturalizada» y a su idea de que la filosofía es *continua* con la ciencia natural, una idea opuesta a la concepción no cognitivista de la filosofía que, como vimos, emana de Wittgenstein y fue aceptada por los positivistas lógicos y por los partidarios oxonienses del análisis conceptual.¹⁴ A mediados de siglo, Quine sometió a crítica la distinción analítico/sintético y sostuvo que todo enunciado, incluso una verdad lógica como la ley de tercio excluso, es susceptible de revisión ante una experiencia recalitrante. Si se acepta el veredicto de Quine, no cabe considerar analíticas las proposiciones de la filosofía, como se desprendía de la posición de los positivistas lógicos; no podremos decir que los resultados de la filosofía constituyen un conjunto de proposiciones *a priori* alcanzables por análisis conceptual. El único privilegio que cabe acordar a las proposiciones analíticas, y en particular a las proposiciones de la lógica y la matemática, es su mayor *centralidad* en nuestra «red de creencias». Son las proposiciones más alejadas de la periferia de nuestro cuerpo global de creencias, de allí donde éste entra en contacto con el exterior a través de la experiencia y, por tanto, son las proposiciones cuyo abandono provoca mayor desorden de esa estructura global.

¹⁴ He discutido esta cuestión en «¿Hay lugar para una filosofía primera?», recogido en J.J. Acero y T. Calvo Martínez (comps.), *Symposium Quine*, Granada: Universidad de Granada, 1987.

Pero entre ellas y el resto de las proposiciones del sistema hay sólo una diferencia de grado, no de principio. Quine rechaza la posición madura de Carnap que antes hemos delineado porque la considera basada en la noción de analiticidad, sin apelar a la cual, cree él, no es posible distinguir las cuestiones filosóficas (entendidas como cuestiones pragmáticas acerca del uso del lenguaje) y las cuestiones teoréticas en general.

No obstante, Quine hace compatible su naturalismo con la aceptación del giro lingüístico en filosofía. Esta aceptación toma en su caso la forma de una insistencia en que el cambio de la vía de las ideas (la vía inaugurada por Descartes y practicada por los empiristas británicos) a la vía de las palabras (la vía anticipada, según él, por John Horne Tooke y Jeremy Bentham) ha sido una de las encrucijadas «en las que el empirismo ha dado un giro para mejorar». Esta «primera piedra millar del empirismo» consiste en «la adopción de la política, en epistemología, de hablar acerca de expresiones lingüísticas donde sea posible en vez de hablar acerca de ideas». ¹⁵ En el Quine de *Palabra y objeto*, el entusiasmo por el giro lingüístico aparecía algo enfriado por su rechazo de la tesis carnapiana de la naturaleza externa de las cuestiones filosóficas. Aún así, reconocía hasta cierto punto el giro lingüístico de la filosofía con su doctrina del «ascenso semántico» (la estrategia consistente en pasar del modo material al modo formal de hablar).

Lo que separa a Quine de otros filósofos analíticos es su negativa a aceptar que el examen del lenguaje sea distintivo de la filosofía. En *Palabra y objeto* señala que, pese a su mayor utilidad en filosofía, la maniobra del ascenso semántico también se emplea en la ciencia y que la filosofía «como esfuerzo por aclararse las cosas, no puede distinguirse, en puntos esenciales de finalidad y método, de la ciencia, buena o mala». ¹⁶ Como Russell en ciertos momentos de su carrera, Quine cree que las cuestiones filosóficas difieren sólo en grado, y no en género, de las cuestiones científicas. Pero hay una diferencia entre ellos. Russell solía mantenerse anclado en la concepción positivista comtiana de la filosofía como una fase previa de la ciencia en constitución. Para él la filosofía es aquello que *todavía* no es ciencia. Se ocupa de los problemas residuales para cuyo tratamiento aún no se ha encontrado un método respetable. En la gráfica imagen de Austin (cuya concepción de la filosofía incluía inestablemente esta idea comtiana al lado de ideas compartidas con los partidarios del análisis conceptual), la filosofía sería un sol germinal y tumultuoso del que, de vez en cuando, se van desprendiendo planetas fríos y bien regulados, las ciencias positivas. Quine, por el contrario, no concibe la filosofía como una actividad precientífica, sino como una parte integrante de la ciencia, una actividad continua con ella.

Cuando tratamos de hallar la característica distintiva de las cuestiones filosóficas nos topamos con el hecho de que la filosofía no tiene un objeto o tema específico en el sentido en que lo tienen, por ejemplo, la astronomía o la botánica. Esto se manifiesta tanto en el carácter omnívoro de la filosofía, en el hecho de que cualquier materia suficientemente general tiene una rama de la filosofía que la

¹⁵ «Five Milestones of Empiricism», en *Theories and Things*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, p. 67.

¹⁶ *Word and Object*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1960. (*Palabra y objeto*, Barcelona. Llabor, 1968, p. 17).

examina (hay una filosofía de la biología y una filosofía política, una filosofía moral y una filosofía de la mente, etc.), como en el hecho de que a partir de cualquier cuestión, si la retrotraemos hasta un cierto punto, podemos alcanzar un problema típicamente filosófico. Por ejemplo, a partir de la cuestión de si una inferencia inductiva concreta está justificada podemos plantear el problema de la validez o justificación de la inducción en general; a partir de la cuestión de si un relato particular es verdadero podemos desarrollar el problema de la verdad; a partir de la cuestión de si un determinado ordenamiento legal obliga a tal o cual acción podemos retrotraernos a las cuestiones de la obligación, la obediencia y la desobediencia civiles. En todos estos casos cruzamos una cierta línea de demarcación que separa las cuestiones filosóficas de las cuestiones fácticas.

Una posición continuista como la de Quine no requiere una tajante distinción entre las cuestiones científicas y las filosóficas. Basta con que la diferencia sea de grado. A primera vista, puede parecer que esa diferencia radica en que la transición a las cuestiones filosóficas sigue la dirección de una mayor *generalidad*. Así, podría pensarse que el objeto formal de la filosofía estaría constituido por los objetos materiales de las ciencias y de las prácticas humanas cuando se los persigue más allá de las fronteras metodológicas de cada una de ellas y se los contempla en un contexto más amplio, en una *symplokhé* de las ideas. Aunque hay algo de verdad en esta propuesta, no es lo suficientemente distintiva. La generalidad por sí misma no puede ayudarnos a esclarecer la naturaleza de las cuestiones filosóficas. Si por generalidad entendemos máxima *abstracción*, la propuesta nos recuerda la doctrina escolástica de los tres géneros de abstracción. Pero hemos de tener en cuenta que hay asuntos filosóficos sumamente concretos (el problema kantiano de la mano derecha y la mano izquierda sería un ejemplo) y hay asuntos de naturaleza máximamente abstracta en física (los físicos sueñan hoy con una «teoría de todo») y en matemáticas (la teoría de conjuntos o la teoría de grupos abstractos). Tampoco resulta distintiva de la filosofía la generalidad entendida como *globalidad*. Cierzo es que el filósofo propende muchas veces a una visión sinóptica y totalizadora, pero la filosofía no puede ser una especie de Enciclopedia. Ni un filósofo tiene por qué ser un hombre de conocimientos universales (nadie puede serlo hoy), ni un libro de filosofía es un compendio que dispense de otras lecturas a quien se interese por generalidades. La Enciclopedia es trabajo para equipos interdisciplinarios. La afirmación de Quine en *Palabra y objeto* según la cual la preocupación ontológica del filósofo sólo difiere en la «amplitud de las categorías»¹⁷ de la preocupación del científico por lo que hay es difícil de aquilatar sin una ulterior aclaración de lo que haya de entenderse por tal *amplitud*. No obstante, creo que hay razones para ser escéptico sobre su potencial valor distintivo.

5. ¿HACIA UNA CARACTERIZACIÓN NO LINGÜÍSTICA?

Aunque Quine hace compatible su perspectiva naturalista con la aceptación del giro lingüístico, algunos filósofos cuya obra se ha desarrollado en la órbita analítica

¹⁷ *Ibid.*, p. 284.

se han mostrado escépticos acerca del giro lingüístico o lo han rechazado de plano. Karl Popper, muy destacadamente, rechazaba con vehemencia que la labor de la filosofía fuera la clarificación o el análisis de conceptos, palabras o lenguajes. Para él la función de la filosofía era idéntica a la de la ciencia: «buscar *verdades* interesantes e importantes; esto es, *teorías* verdaderas».¹⁸ Cabría, entonces, o bien acudir al recurso de negarle a Popper el título de filósofo analítico o ensayar una caracterización no lingüística de la filosofía analítica.

Algunos, desesperando de encontrar características comunes más precisas, proponen tomar la noción de filosofía analítica como un concepto vago, bajo el que caen especímenes unidos por un mero «aire de familia» y cuyas características serían compartir una cierta comunidad de problemas, apelar a un mismo conjunto más o menos definido de «autoridades», mantener altos niveles de rigor, claridad y apertura a la contrastación comunal, etc. La «analiticidad» de la filosofía sería un mero asunto de *estilo*. Con este criterio, Popper contaría como un filósofo analítico (comparte un conjunto de problemas con Russell y los miembros del Círculo de Viena, mantiene altos niveles de rigor, etc.). El problema es que esta propuesta le daría a Edmund Husserl, pongamos por caso, el mismo derecho a ser tenido por filósofo analítico que a Frege, algo que sería inadmisibles por más que Dummett, en *Origins of Analytical Philosophy*, haya mostrado la identidad de raíces de la filosofía analítica y de la escuela fenomenológica y la cercanía intelectual de sus fundadores.

Hay otra familia de caracterizaciones no lingüísticas de la filosofía analítica que ponen el énfasis en lo que, siguiendo a Alfred Ayer, podríamos llamar su «función judicial»:

Se trata de la concepción del filósofo como juez. La idea es que el filósofo no investiga el mundo de primera mano, sino que más bien evalúa las pruebas que otros ponen ante él. Su tarea es pronunciarse sobre las pretensiones de conocimiento que son presentadas por el científico, o en realidad por el hombre de la calle. El filósofo plantea la cuestión socrática de si realmente conocemos todo lo que creemos conocer. Considera hasta qué punto nuestras creencias más fundamentales son susceptibles de justificación.¹⁹

Cuando Ayer introduce esta concepción pretende que sea aplicable a la filosofía en general y no sólo a la filosofía analítica. A este respecto, matiza: «Desde la obra del primer Wittgenstein, la filosofía contemporánea se ha ocupado de los límites del discurso significativo más que de los límites del conocimiento, pero aunque se enfoquen desde un ángulo diferente los problemas son substancialmente los mismos».²⁰ En otro lugar, Ayer generaliza su propuesta librándola del énfasis inicial en la teoría del conocimiento entendida desde una posición «fundamentalista». Tras señalar que la tarea de la filosofía guarda relación con el tema de los criterios, afirma que la filosofía

¹⁸ «How I See Philosophy», en C.J. Bontempo y S.J. Odell (comps.), *The Owl of Minerva: Philosophers on Philosophy*, Nueva York: McGraw-Hill, 1975. (*La lechuza de Minerva: ¿Qué es la filosofía?*, Madrid: Cátedra, 1979, p. 63).

¹⁹ «The Nature of Philosophical Inquiry», en *The Meaning of Life and Other Essays*, Londres: Weidenfeld and Nicolson, 1990, p. 68. (*El sentido de la vida*, Barcelona: Península, 1992).

²⁰ *Ibid.*

se ocupa de las pautas que gobiernan nuestro uso de los conceptos, de nuestras evaluaciones de la conducta, de nuestros métodos de razonamiento y de nuestras evaluaciones de los elementos de juicio. Una de las cosas que puede hacer es revelar los criterios que de hecho empleamos; otra, determinar si son conflictivos; y una tercera, tal vez, criticarlos y substituirlos por criterios mejores.²¹

Habiendo rechazado la posibilidad de una tipificación lingüística de la filosofía analítica, Leonard J. Cohen ha propuesto una caracterización que, en mi opinión, pertenece a la familia «judicialista». Cohen sostiene que la filosofía analítica se ocupa de la discusión razonada de qué puede ser una razón para qué. Según él,

los problemas de la filosofía analítica son todos problemas normativos conectados de diversos modos con la racionalidad de los juicios, la racionalidad de las actitudes, la racionalidad de los procedimientos o la racionalidad de las acciones. La filosofía analítica busca una resolución razonada de esos problemas y llena un hueco que la epistemología naturalizada es en principio incapaz de llenar.²²

Es más, una vez que el tema unificador de la filosofía analítica se identifica con «el razonar sobre el razonar», Cohen cree que se pone de manifiesto la dirección de su influencia socio-política:

Con su exploración sistemática de las razones y del razonamiento, la filosofía analítica ayuda a consolidar la infraestructura intelectual necesaria para los sistemas de organización social dentro de los cuales las disputas se reflejan en la argumentación y la contraargumentación y no en el uso o la amenaza de la violencia. En virtud de su preocupación por la racionalidad, promueve el reconocimiento de que el mérito intelectual de la opinión de una persona no depende de su pertenencia a un partido, sacerdocio o tradición hermética particulares. Y, con su interés en seleccionar para la discusión asuntos últimos, tiende a minar cualquier apoyo a la idea de que ciertos principios, prerrogativas o presunciones aceptados son intrínsecamente inmunes a la crítica y a la reevaluación racionales. Ningún dogma es sacrosanto para ella... Su tarea común característica queda mejor descrita como justamente la clarificación, evaluación, mejora o redelineación de los diversos marcos racionales dentro de los que las personas pueden determinar las soluciones óptimas de sus problemas personales, sociales, culturales, técnicos o científicos.²³

Más adelante, Cohen añade que la filosofía analítica es «un movimiento cultural que promueve la tolerancia, el sufragio universal, el pluralismo ético, la resolución no violenta de las disputas y la libertad de empresa intelectual, y es a su vez promovida por ellos. Las tiranías doctrinarias tienen ciertamente buenas razones

²¹ *The Central Questions of Philosophy*, Londres: Weidenfeld and Nicolson, 1973. (*Los problemas centrales de la filosofía*, Madrid: Alianza Editorial, 1979, p. 14.

²² *The Dialogue of Reason: An Analysis of Analytical Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 1986, p. 49.

²³ *Ibid.*, p. 61.

para proscribirla»²⁴. Recientemente, Dagfin Føllesdal se ha sumado a este tipo de caracterizaciones. En su opinión, es inútil intentar definir la filosofía analítica por referencia a *doctrinas* o *problemas* específicos, o apuntando a un *método* específico de análisis conceptual. «Lo que la distingue», sostiene él, «es un particular *modo de enfocar* los problemas filosóficos en el que los argumentos y la justificación desempeñan un papel decisivo».²⁵ Y añade:

Un filósofo analítico que presenta y evalúa una posición filosófica pregunta: ¿qué *razones* hay para aceptar o rechazar esta posición? Esta pregunta exige una investigación de qué se sigue de la posición en cuestión y de qué otras posiciones puede derivarse. ¿Cómo se puede reforzar o invalidar esa posición? Esto es lo que habitualmente se quiere decir cuando se pregunta: ¿qué significa exactamente esta posición? Se descubre entonces que diferencias minúsculas en el modo en que se formula una posición determinan si es aceptable o no.²⁶

Føllesdal considera que esta última es «una razón por la que los filósofos analíticos se ocupan tan a menudo de analizar el lenguaje. El análisis lingüístico es necesario para evitar ambigüedades y obscuridades que pueden ser cruciales para la validez de una línea de argumentación».²⁷ Su concepción de lo que cuenta como argumentación y justificación pretende ser lo suficientemente amplia para no excluir a ningún filósofo al que consideremos analítico, pero también lo necesariamente estrecha para no dejar colarse a ningún filósofo no considerado analítico. Føllesdal señala, a este respecto, que, aunque la familiaridad con la argumentación deductiva es importante para utilizar y evaluar otros tipos de argumentos, en filosofía, como en otras áreas, nos encontramos más a menudo con argumentos no monotónicos (argumentos cuya validez podría ser dañada por la adición de nuevas premisas). Además, la filosofía consiste, según él, de «intrincadas descripciones de emociones y de actitudes humanas como la percepción» que requieren distinciones que sean adecuadas al material y a la vez introduzcan «claridad y cohesión». Es a través de un «equilibrio reflexivo» entre la teoría de las conexiones generales y los detalles como llegamos en filosofía, al igual que en otras ciencias, a una justificación de nuestras intuiciones tanto generales como específicas. De modo semejante a Cohen, Føllesdal ve la filosofía analítica como una fuerza que apoya una democracia en buen funcionamiento. No sólo debemos tomar parte en la filosofía analítica por su valor intrínseco como filosofía «sino también por razones de ética individual y social». Debemos tratar de producir convicción no por coerción o con recursos retóricos sino «por medio de la argumentación racional, en la que la otra persona es reconocida como creatura autónoma y racional.»²⁸ Føllesdal concluye:

Esto es importante tanto por lo que hace a la ética individual como por lo que hace a la ética social. En nuestros escritos y enseñanzas filosóficas debemos

²⁴ *Ibid.*, p. 62.

²⁵ «Analytic Philosophy: What Is It and Why Should One Engage in It?», en H.-J. Glock (comp.), *op. cit.*, p. 14.

²⁶ *Ibid.*, pp. 7-8.

²⁷ *Ibid.*, p. 8.

²⁸ *Ibid.*, p. 15.

hacer hincapié en el papel decisivo que deben jugar los argumentos y la justificación. Esto les hará más difícil la vida a los líderes políticos y a los fanáticos que esparcen mensajes que no resisten un escrutinio crítico, y que sin embargo tienen a menudo la capacidad de seducir a las masas llevándolas a la intolerancia y a la violencia. La argumentación y el diálogo racionales son de suma importancia para una democracia en buen funcionamiento. Educar a las personas en esas actividades es quizás la tarea más importante de la filosofía analítica.²⁹

Me parece innegable que la filosofía analítica, globalmente considerada, tiende a promover los valores sociales y políticos que Cohen y Føllesdal señalan y estoy de acuerdo en que ésta es su tarea más importante. Pero, pese a su carácter edificante, creo que esta propuesta no es suficientemente distintiva: otros modos de filosofar son solidarios de los valores indicados. ¿Acaso Jürgen Habermas, por ejemplo, no ha venido ocupándose largos años de problemas normativos conectados con la racionalidad? ¿Deberíamos clasificarlo entonces como filósofo analítico por este criterio? Más generalmente, parece que el criterio propuesto, basado en el fondo en lo que Ayer llamaba «la concepción del filósofo como juez», delimita si acaso la tarea de la filosofía sin apellidos, no la de la filosofía *analítica* o la de cualquier otra orientación filosófica particular. De ahí la matización de Ayer que antes he señalado.

Føllesdal es consciente de esta dificultad y advierte que su tesis es refutable si es posible hallar filósofos que consideremos analíticos pero que no se ocupen suficientemente de la argumentación y la justificación. Ahora bien, dada la amplitud de lo que él entiende por «argumentación» y «justificación», parece razonable que se descarten los potenciales contraejemplos que a veces se señalan. A este respecto escribe:

Los grandes héroes de la filosofía analítica, como Bolzano, Frege y Russell, encajan bien en este cuadro. Mediante el gran peso que han dado a los argumentos han aportado a la empresa filosófica calas en diversas conexiones generales, así como estudios y distinciones detallados. No obstante, Moore y Wittgenstein también han hecho importantes contribuciones. Aportan pocas calas en conexiones generales, pero han dado descripciones y han trazado distinciones; es más, han detectado dificultades a las que deben estar alertados todos los intentos de ofrecer una filosofía sistemática. Detectar dificultades es también una importante contribución a la filosofía, muy importante de hecho.³⁰

Por otro lado, Føllesdal conjura la amenazante posibilidad de que su criterio sea demasiado liberal adelantándose a señalar que excluye a algunos filósofos. Bajo su criterio, sostiene él, filósofos como Heidegger y Derrida no cuentan como analíticos. La razón es que hacen uso predominantemente de la retórica en vez de la argumentación y la justificación. Menciona al respecto lo que Husserl escribió en su ejemplar de *El ser y el tiempo* («Lo que se dice ahí es mi propia doctrina, pero sin su justificación más profunda») y la «discusión» de Derrida con Searle, en la que, cuando Searle defiende su posición de la crítica de Derrida alegando que ha sido mal

²⁹ *Ibid.*, pp. 15-16.

³⁰ *Ibid.*, pp. 11-12.

entendido y mal citado, este último recurre a dirigirse a él como SARL (Sociedad Anónima de Responsabilidad Limitada) para indicar que Searle no quiere hacerse responsable de sus posiciones. Y apostilla: «La audiencia aplaudió a Derrida, pero esto no es filosofía analítica».³¹

Cabría discutir las ventajas y las desventajas de restringir la aplicabilidad del criterio de la función judicial haciéndolo definitorio sólo de la filosofía analítica y no de la filosofía *tout court*. Si la función judicial y lo que ella comporta (sea esto el énfasis en la argumentación y la justificación, el razonar sobre el razonar, la búsqueda de la claridad y la cohesión, el equilibrio reflexivo en el plano conceptual, o lo que fuere) se consideran constitutivos de la filosofía *tout court*, entonces es difícil admitir en la cofradía a autores como Heidegger y Derrida. La impaciencia de Carnap o de Ayer con Heidegger reflejan esta posición. La restricción del criterio que Cohen y Føllesdal realizan, haciéndolo sólo constitutivo de la filosofía analítica, permite seguir considerando filósofos (aunque tal vez descarriados) a Heidegger, Derrida y otros. Føllesdal no rechaza que estos autores pudieran proporcionar calas filosóficas, aunque afirma que para desvelarlas «habría que reformular sus puntos de vista de manera clara, a fin de hallar lo que puede aducirse en pro o en contra de ellos».³²

Ahora bien, la tesis de Føllesdal (y lo mismo se aplicaría, *mutatis mutandis*, a la de Cohen) no sólo sería refutada, como él mismo reconoce, si se pudieran hallar filósofos considerados analíticos que no satisficieran el criterio propuesto, sino que también debería serlo si se pudieran hallar filósofos que satisficieran el criterio propuesto pero no fuesen considerados analíticos. Pero sucede que, por el criterio propuesto numerosos filósofos no considerados analíticos contarían como tales. En este sentido, Cohen ve una continuidad de problemas, y no de métodos, con la corriente principal de los autores clásicos. «Sean cuales fueren los restantes temas que ocuparon a Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino, Hume, Kant e incluso Hegel, todos ellos buscaron en algún momento soluciones razonadas a problemas sobre la racionalidad», afirma.³³ La postura de Føllesdal ante este problema consiste en una decidida «huida hacia adelante». Lo que él concluye es que la clasificación habitual de la filosofía contemporánea en filosofía analítica y «filosofía continental», incluso con la salvedad de que en este uso «continental» no designa un accidente geográfico sino un temperamento intelectual, es tan desafortunada como aquella clasificación de los animales en una enciclopedia china que Borges inmortalizó. Dice Føllesdal:

Sería mejor decir que la distinción analítico/no-analítico *atraviesa* otras divisiones. Se puede ser filósofo analítico y *también* fenomenólogo, existencialista, hermenéutico, tomista, etc. Que se sea filósofo analítico depende de qué importancia se atribuya a la argumentación y a la justificación. Hay, por ejemplo, fenomenólogos que son *más* analíticos y otros que lo son *menos*. En la misma vena, podemos clasificar a los filósofos de todas las eras de la historia de la materia. Así Tomás Aquino es uno de los tomistas más analítico. Y Aristóteles, Descartes, así como un gran número de otros filósofos verdaderamente grandes

³¹ *Ibid.*, p. 12.

³² *Ibid.*

³³ *Op. cit.*, p. 57.

son filósofos analíticos. Por el modo en que he definido la filosofía analítica, esto es casi tautológico para mí.³⁴

Ciertamente, una vez que el criterio propuesto ha sido convertido en *constitutivo*, es «casi tautológico» que cualquier filósofo que lo satisface —cualquier filósofo que prima la argumentación y la justificación entendidas como se propone— es un filósofo analítico. El problema que persiste está en que es improbable que el criterio propuesto sea adecuado, ya que la mayoría de los filósofos que deja colarse no son considerados filósofos analíticos. Una de dos: o la tesis de Føllesdal ha de entenderse como una definición estipulativa o ha de entenderse como una tesis susceptible de refutación. Si se trata de lo primero, entonces es «casi tautológico» que Aristóteles, Tomás de Aquino, Descartes y muchos otros son filósofos analíticos. Pero en tal caso, la tesis *no* es refutable. Simplemente, es una propuesta definicional: estipula lo que su autor entiende por «filósofo analítico». Pero si su autor pretende que sigamos su propuesta, tiene que darnos *buenas razones* para hacerlo. Y es entonces cuando la propuesta comienza a convertirse ya en una tesis susceptible de refutación. Pero si se trata de una tesis refutable, parece que, como hemos visto antes, una manera de refutarla sería aducir casos de filósofos que satisfagan el criterio propuesto pero no sean considerados analíticos. Y aquí es donde precisamente cabe citar como contraejemplos a Aristóteles, a Tomás de Aquino, a Descartes y a tantos otros. Si, como el propio Føllesdal sostiene, lo que caracteriza la filosofía analítica es, al menos en parte, el ejercicio de un *equilibrio reflexivo* en el ámbito conceptual, el concepto mismo de *filosofía analítica* no puede ser exceptuado de ese ejercicio. Debemos efectuar delicados ajustes mutuos entre el criterio o los criterios generales que empleemos para delimitar el concepto y los casos que admitidamente caen bajo ese concepto. En mi opinión, ni la propuesta de Cohen ni la de Føllesdal lo logran.

Una visión más radical es ofrecida por Hilary Putnam. Para él, el motor de la filosofía analítica ha sido el positivismo lógico de los miembros del Círculo de Viena, transplantado a los Estados Unidos por Carnap y otros exiliados, y anteriormente el atomismo lógico de Wittgenstein y Russell. Putnam no quiere decir que todos los filósofos analíticos hayan participado en alguno de esos «ismos». La razón de que el positivismo lógico haya sido el motor de la filosofía analítica es, nos explica, que «los argumentos a favor y en contra del positivismo fueron los que mantuvieron en movimiento a la filosofía analítica. La filosofía analítica ya ha comenzado a perder su forma como tendencia con la desaparición de una fuerte corriente ideológica en su centro».³⁵ La filosofía analítica, según Putnam, debe ser entendida como parte del fenómeno más amplio del modernismo de los años 30, con el que compartió «una forma extrema del rechazo de la tradición».³⁶ Los conflictos principales dentro de la filosofía analítica serían a su vez reflejo de las tensiones entre las dos alas del modernismo. Por un lado, el ala utópica, representada por la arquitectura moderna, pero también por Carnap y el Círculo de Viena.

³⁴ *Op. cit.*, p. 14.

³⁵ *Realism and Reason: Philosophical Papers*, vol. 3, Cambridge: Cambridge University Press, 1983, p. 303.

³⁶ *Ibid.*, p. 180. John Skorupski insiste en presentar la filosofía analítica como una manifestación del modernismo en su obra citada en la nota 1.

«La creencia de Carnap en el esperanto, el socialismo y los lenguajes ideales que serían efectivamente usados en el trabajo científico era solidaria de las «ciudades radiantes» de Le Corbusier»,³⁷ afirma Putnam. Por otro lado, estaba el ala pesimista. Mientras que «el ala optimista del modernismo pretendía deconstruir la tradición para dejar espacio a la idea del Hombre Nuevo; el ala pesimista pretendía deconstruir la tradición y la idea del Hombre Nuevo».³⁸ Putnam ve en Quine, con su cientifismo, un continuador moderado del Carnap utópico. Wittgenstein, profundamente hostil al cientifismo, representaría en cambio una variante «quietista» del ala pesimista. Putnam cree que estas dos visiones, el modernismo optimista, con su esperanza en un futuro utópico para el hombre, y el modernismo quietista, con su creencia en que el rechazo de la tradición llevará a «un reconocimiento final de la grandeza y el terror de la vida, una inmediatez final que el cientifismo y el progresismo nos han arrebatado», están comenzando a desintegrarse. «En filosofía, como en todo lo demás, estamos al comienzo de un postmodernismo»,³⁹ concluye.

Aunque la visión de la filosofía analítica que Putnam nos ofrece no deja de ser sugerente, fascinante incluso, no es enteramente correcta. Ni Frege ni Moore podrían ser entendidos por referencia a esa fuerte corriente ideológica que pretendió hacer de la concepción del mundo de la física una «teología secular».⁴⁰ En cuanto a los filósofos de Oxford (Ryle, Austin, Strawson, etc.), difícilmente encajan en ninguna de las dos alas del modernismo que Putnam contempla: no participan ni del utopismo cientificista de los positivistas lógicos ni del quietismo pesimista de Wittgenstein. La suya es más la actitud ilustrada y a la vez peculiarmente naturalista de Hume o de Gibbon. Naturalista, porque comparte con Hume, y también con Gibbon, la opinión de que «no es...la razón la que es guía de la vida, sino la costumbre». Ilustrada, porque suscribe la idea de Gibbon, y también de Hume, de que «la filosofía sola puede jactarse (y quizá no sea más que la jactancia de la filosofía) de que su gentil mano es capaz de erradicar de la mente humana el latente y letal principio del fanatismo».

³⁷ *Ibid.*, p. 181.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*, p. 303.

⁴⁰ Putnam, *ibid.*, p. 303.

G.E. MOORE

Defensa del sentido
común y otros
ensayos

II

DEFENSA DEL SENTIDO COMÚN

En este artículo intentaré plantear con detalle algunos de los puntos más importantes que diferencian mi posición filosófica de las de *algunos* otros filósofos. Tal vez los aspectos que señalo no sean en realidad los más importantes. Incluso es posible que ningún filósofo haya estado en desacuerdo conmigo por lo que respecta a algunos de estos puntos. Con todo, sigo pensando que esas discrepancias existen, a pesar de que muchos filósofos estén a menudo totalmente de acuerdo conmigo.

I. El primer punto abarca muchos otros. Por otra parte, dada su naturaleza, no podré plantearlo con la claridad que sería de desear. Lo expondré mediante el siguiente método: empezaré enumerando en el párrafo (1) una lista de proposiciones tan obvias a primera vista que puede dar la impresión de que no merecería la pena enunciarlas. Para mí constituyen un conjunto de proposiciones cuya verdad *conozco* con toda certeza. A continuación, en el párrafo (2), estableceré una sola proposición referente a todo un conjunto de *clases* de proposiciones —entendiendo por «clase» todas aquellas proposiciones que se asemejan, según cierto punto de vista, a *una* de las proposiciones de (1)—. Por tanto, la proposición (2) no se podrá enunciar hasta haber expuesto la lista de proposiciones del párrafo (1) u otra similar. La proposición (2) puede parecer tan trivialmente verdadera que no merezca la pena enunciarla: creo *conocer* con toda certeza su verdad. Sin embargo, pienso que en este punto muchos filósofos han opinado de otro modo por diversas razones. Aunque no hayan negado directamente (2), han sostenido opiniones incompatibles con ella. Puede decirse que este primer punto consiste en afirmar la verdad de (2) junto con todas sus implicaciones, algunas de las cuales mencionaré expresamente.

(1) Empiezo, pues, con mi lista de trivialidades cuya verdad creo *conocer* con toda certeza. Las proposiciones a incluir en esta lista son las siguientes:

En el momento presente hay un cuerpo humano vivo que es *mío*. Este cuerpo ha nacido en una época pasada y desde entonces ha existido con continuidad, aunque no sin cambios subyacentes. Por ejemplo, al nacer (y algún tiempo después) era mucho más pequeño de lo que es ahora. Además, desde su nacimiento ha estado o en contacto o no muy lejos de la superficie de la tierra. Por otra parte, tras su nacimiento ha habido en todo momento muchas otras cosas con una forma y tamaño en tres dimensiones (en el sentido familiar que tiene esto), con las que ha mantenido *diversas relaciones de distancia* (en el mismo sentido en que mi cuerpo está ahora a cierta distancia de esa chimenea y de esa librería y, además, a mayor distancia de la librería que de la chimenea). También, muy a menudo y a todos los efectos, ha habido muchas otras cosas de este tipo con las que estuvo *en contacto* (del mismo modo que ahora está en contacto con la pluma que sostengo en la mano derecha y con algunas de las ropas que visto). Desde su nacimiento, muchos otros cuerpos humanos vivos han contado entre las cosas que componían su medio en este sentido; es decir, han estado en contacto con él o a *cierta* distancia mayor o menor. Al igual que él, estos cuerpos humanos (*a*) han nacido en algún momento (*b*), han continuado existiendo algún tiempo después del nacimiento (*c*), tras su nacimiento, han estado en todo momento en contacto o no muy lejos de la superficie de la tierra. Muchos de esos cuerpos ya han muerto, dejando así de existir. Pero también existía la tierra años antes de que mi cuerpo naciese. Durante bastantes de esos años ha vivido sobre ella continuamente una gran cantidad de cuerpos humanos. Muchos de esos cuerpos han muerto y han dejado de existir antes de que naciese el *mío*. Finalmente (para entrar en otra clase distinta de proposiciones) soy un ser humano y he tenido, en diversas ocasiones tras el nacimiento de mi cuerpo, diferentes experiencias de muchos tipos distintos: por ejemplo, he percibido con frecuencia tanto mi propio cuerpo como otras cosas que formaban parte de su medio incluyendo otros cuerpos humanos. No sólo he percibido cosas de este tipo, sino que además he observado ciertos hechos relativos a ellas, como por ejemplo que en este momento estoy observando que esta chimenea está ahora más cerca de mi cuerpo que aquella librería. He sido consciente de otros hechos que no observaba en aquel mismo momento, como puede serlo el que ahora soy consciente de que mi cuerpo existió ayer y estuvo durante algún tiempo más cerca de la chime-

nea que de la librería. He tenido expectativas cara al futuro y muchas creencias de otros tipos, fuesen verdaderas o falsas. He pensado cosas imaginarias, personas o sucesos, en cuya existencia real no creía. He tenido sueños y sentimientos de muy diversa índole. Puede decirse que los demás cuerpos humanos que han vivido sobre la tierra han sido el cuerpo de un ser humano diferente con distintas experiencias de estos y otros tipos, del mismo modo que el mío ha sido el cuerpo de un ser humano, yo mismo, que durante su vida ha tenido muchas experiencias de estos y muchos otros tipos.

(2) Llegamos ahora a aquella verdad palmaria que, como veremos, no puede ser planteada si no es por referencia a toda la lista de verdades obvias dadas en (1). Creo *saber* también con certeza que este enunciado es verdadero. Es el siguiente:

Es cierto que *muchísimos* seres humanos (no digo *todos*) han conocido durante la vida de sus cuerpos una proposición que luego explicaré. Estos seres humanos pertenecen a una clase (en la que me incluyo) definida como la de los seres humanos que han nacido y vivido algún tiempo sobre la tierra, y que durante la vida de sus cuerpos han tenido diversas experiencias de cada uno de los tipos mencionados en (1). La proposición que han conocido durante la vida de sus cuerpos se refiere o a *sí mismos* o a *sus* cuerpos, y hace referencia a un momento anterior a cualquiera de los momentos en que escribí las proposiciones de (1). Esta proposición *corresponde* a cada una de las proposiciones de (1), en el sentido de que afirma respecto a *sí mismo* o a *su cuerpo* y al tiempo pretérito en cuestión (es decir, el tiempo en que fue conocida en cada caso) exactamente lo mismo que la proposición correspondiente de (1) afirma de *mí* o de *mi* cuerpo y del momento en que escribí esa proposición.

En otras palabras, lo que afirma (2) es sencillamente que todos *nosotros* (entendiendo por «nosotros» muchísimos seres humanos de la clase definida) hemos *sabido* a menudo, respecto de *nosotros* mismos o de *nuestro* cuerpo y del momento en que tuvo lugar ese conocimiento, todo lo que al escribir mi lista de proposiciones en (1) pretendía saber de *mí mismo* o de *mi* cuerpo y del momento en que escribí la proposición. Es decir, del mismo modo que yo conocía la verdad del enunciado: «Existe un cuerpo humano vivo, en el momento presente, que es mío» (cuando lo escribí), así cada uno de nosotros ha sabido, de sí mismo y de otros momentos, una proposición diferente aunque correspondiente. Entonces cualquiera de nosotros la hubiese podido expresar con propiedad diciendo: «Hay en el momento presente un cuerpo humano que es el

mío.» Así como yo sé que «Muchos otros cuerpos humanos distintos del mío han vivido sobre la tierra antes de este momento», del mismo modo cada uno de nosotros ha conocido con frecuencia la proposición diferente aunque correspondiente: «Muchos cuerpos humanos diferentes del *mío* han vivido antes de *ahora* sobre la tierra.» Al igual que yo sé que «Muchos seres humanos diferentes de mí han tenido percepciones antes de este momento, han soñado y han sentido», así, cada uno de *nosotros* ha conocido con frecuencia la proposición diferente pero correspondiente: «Muchos seres humanos diferentes de *mí mismo* han percibido, soñado y sentido antes de *ahora*.» Y así sucesivamente para *cada una* de las proposiciones enumeradas en (1).

Espero que no haya dificultad, hasta ahora, en entender lo que esta proposición (2) afirma. He intentado clarificar por medio de ejemplos lo que entiendo por «*proposiciones correspondientes* a cada una de las proposiciones de (1)». Lo que (2) afirma es sencillamente que cada uno de nosotros ha conocido con frecuencia la verdad de una proposición *correspondiente* (en ese sentido) a cada una de las proposiciones de (1). Esta proposición, como es natural, es *diferente* en cada uno de los momentos en los que alguien conoce su verdad.

Pero, a mi entender, quedan un par de cuestiones que, en vista de cómo han usado el lenguaje ciertos filósofos, han de ser mencionadas expresamente para dejar muy claro lo que quiero decir al afirmar (2).

La primera cuestión es la siguiente: Parece ser que algunos filósofos consideran legítimo emplear la palabra «verdad» de tal manera que una proposición parcialmente falsa pueda a pesar de ello ser verdadera. Algunos incluso *dirán* que en su opinión son verdaderas proposiciones como las enumeradas en (1), cuando lo que creen es que son parcialmente falsas. Quiero, por tanto, dejar completamente claro que no uso «verdad» en tal sentido. Por el contrario (y creo que éste es el uso ordinario), uso la palabra de tal modo, que si una proposición es parcialmente falsa, se sigue que *no* es verdadera, aunque naturalmente pueda ser *parcialmente* verdadera. En una palabra, mantengo que todas las proposiciones de (1) y muchas proposiciones correspondientes a cada una de ellas son *completamente* verdaderas. Esto es lo que mantengo al afirmar (2). Por tanto, cualquier filósofo que crea que son parcialmente falsas las proposiciones pertenecientes a todas o algunas de estas clases, está de hecho en desacuerdo conmigo y sostiene así una oposición incompatible con (2), aunque piense poder *decir* que cree que son «verdaderas» algunas proposiciones pertenecientes a todas esas clases.

La segunda cuestión es la siguiente: Parece ser que algunos filósofos han considerado lícito usar expresiones tales como «La tierra ha existido durante muchos años en el pasado» como si expresasen algo que ellos creyesen realmente, cuando de hecho consideran que son falsas, siquiera parcialmente, todas las proposiciones que *ordinariamente* expresa ese enunciado. Lo único que creen en realidad es que hay *otro* conjunto de proposiciones, expresadas realmente por esos enunciados, que mantienen cierta relación con aquellas otras, de las que se diferencian por ser genuinamente verdaderas. Es decir, usan la expresión «La tierra ha existido durante muchos años» para dar a entender, no lo que se expresa ordinariamente en ella, sino la proposición de que es verdadera alguna otra proposición con la que ésta mantiene cierta relación. De todos modos, creen que es falsa, al menos en parte, la proposición que expresa ordinariamente este enunciado. Por tanto, quiero dejar bien sentado que no usaba las expresiones aparecidas en (1) en un sentido tan sutil. Con cada una de ellas quiero decir precisamente lo que cualquier lector entiende al leerlas. Cualquier filósofo que sostenga que alguno de esos enunciados, entendidos de este modo popular, expresa una proposición que esconde algún error también popular está en desacuerdo conmigo. Además sostiene un punto de vista incompatible con (2) aunque sostenga que hay alguna *otra* proposición verdadera expresada legítimamente por el enunciado en cuestión.

En lo que llevo dicho, he supuesto que hay un significado que constituye *el* significado popular u ordinario de expresiones tales como «La tierra ha existido durante muchos años». Me temo que muchos filósofos sean capaces de poner en tela de juicio esta suposición. Parecen pensar que la pregunta: «¿Cree usted que la Tierra ha existido durante muchos años?» no es lo suficientemente sencilla como para que pueda ser respondida con un simple «Sí» o «No», o con un sencillo «No lo sé». Antes bien, para ellos es un tipo de problema que sólo puede ser resuelto con propiedad diciendo: «Todo depende de lo que usted entienda por 'la tierra', 'existe' y 'años'. Si usted entiende tal y cual, y esto y lo otro, entonces sí. Mas si lo que usted quiere decir es aquello y lo otro y lo de más allá, entonces no; o al menos considero que es algo muy dudoso». Creo que esta opinión es en extremo errónea. Una expresión como «la tierra ha existido durante muchos años» es un auténtico caso de expresión sin ambigüedad, cuyo significado todos entendemos. Me da la impresión de que quien adopta un punto de vista contrario confunde el problema de si entendemos su significado (cosa que realmente nos ocurre a todos) con el problema

de si sabemos qué quiere decir, en el sentido de ser capaz de hacer un análisis correcto de su significado. El problema de cuál sea el análisis correcto de la proposición expresada en cada ocasión (ya que, naturalmente, como insistí al definir (2), en cada momento diferente en que se usa una expresión se indica una proposición diferente) por la expresión «la tierra ha existido durante muchos años» es, me parece a mí, un problema que plantea graves dificultades que, como expondré a continuación, nadie sabe cómo resolver. Pero mantener que en cierto sentido no sabemos cuál es el análisis de lo que entendemos por una expresión tal es algo muy diferente de sostener que no entendemos la expresión. Es obvio que ni siquiera podemos plantearnos el problema de cómo ha de ser analizado lo que por ella entendemos si no la comprendemos previamente. Por tanto, tan pronto como sepamos que una persona usa tal expresión en su sentido ordinario, entendemos su significado. De este modo, cuando dije que utilizaba las expresiones que aparecen en (1) en su sentido ordinario (las que lo tienen, cosa que no ocurre con todas), he hecho todo lo necesario para dejar claro lo que quiero decir.

Ahora bien, aun aceptando que se entiendan los enunciados usados para expresar (2), sigo creyendo que hay muchos filósofos que han sostenido opiniones incompatibles con (2). Pueden ser divididos en dos grandes grupos. A) (2) se refiere a un conjunto de *clases* de proposiciones, afirmando que todos nosotros hemos *conocido* frecuentemente la verdad de proposiciones que pertenecen a *cada una* de esas clases. Evidentemente una manera de sostener un punto de vista incompatible con esta proposición es mantener que *no es verdadera* ninguna proposición perteneciente a una o más de las clases en cuestión (que todas ellas son falsas aunque sólo sea parcialmente). Es obvio que si *no es verdadera ninguna* de las proposiciones perteneciente a alguna de esas clases, entonces nadie puede haber *conocido* la verdad de cualquier proposición de esa clase. De ahí que no hayamos podido conocer la verdad de algunas proposiciones pertenecientes a *cada una* de esas clases. Mi primer grupo de filósofos está compuesto por los que han mantenido puntos de vista incompatibles con (2) por esta razón. Han mantenido sencillamente que no es verdadera ninguna de las proposiciones pertenecientes a alguna de las clases en cuestión. Algunos de ellos lo han sostenido respecto de *todas* las clases. Otros, sólo respecto de *algunas* de ellas. Pero, como es natural, con que hayan sostenido cualquiera de los dos puntos de vista, han mantenido posiciones incompatibles con (2). B) por otra parte, otros filósofos no se han atrevido a negar la verdad de todas las

proposiciones pertenecientes a *alguna* de las clases de (2). Por el contrario, lo que han afirmado es que nadie ha *conocido* nunca con certeza la verdad de las proposiciones de alguna de esas clases. Es decir, difieren profundamente de los filósofos del grupo A en que sostienen que las proposiciones de *todas* esas clases *pueden* ser verdaderas. Pero, sin embargo, sostienen un punto de vista incompatible con (2) desde el momento en que mantienen que ninguno de nosotros ha *conocido* nunca la verdad de una proposición perteneciente a alguna de esas clases.

A) He dicho que algunos de los filósofos que pertenecen a este grupo han sostenido que no es totalmente verdadera ninguna de las proposiciones pertenecientes a *cada una de* las clases de (2), mientras que otros sólo han sostenido esto por lo que respecta a *alguna* de las clases de (2). Pienso que esta división del grupo obedece principalmente a que algunas de las proposiciones de (1) (y por tanto, naturalmente, todas las proposiciones pertenecientes a las correspondientes clases de [2]) no son verdaderas a menos que hayan existido algunas *cosas materiales* que hayan mantenido *relaciones espaciales* entre sí. Es decir, son proposiciones que, *en cierto sentido*, implican la realidad de *cosas materiales* y del *Espacio*. Por ejemplo, la proposición que afirma que mi cuerpo ha existido durante muchos años y que en todo momento durante ese tiempo ha estado en contacto o no muy lejos de la tierra, es una proposición que implica no sólo la realidad de *cosas materiales* (suponiendo que «cosas materiales» se use en tal sentido que negar su realidad implique que no puede ser completamente verdadera cualquier proposición que afirme que han existido cuerpos humanos o que ha existido la tierra), sino también la *realidad del Espacio* (suponiendo, también, que se use «Espacio» en tal sentido que negar su realidad implique que no es completamente verdadera ninguna proposición que afirme que algo ha estado alguna vez en contacto o a cierta distancia de otra cosa, en el sentido familiar que en [1] quedó apuntado). Pero otras proposiciones de (1) (y por tanto proposiciones que pertenecen a las clases correspondientes de [2]) no implican, al menos de una manera obvia, ni la realidad de cosas materiales, ni la del Espacio, como por ejemplo, la proposición de que a menudo he soñado y a veces he tenido algunos sentimientos diversos. Es cierto que las proposiciones de esta clase implican algo que también implicaban todas las proposiciones de la primera, a saber, que (*en cierto sentido*) *el tiempo es real*. Pero implican también una cosa no implicada por las proposiciones del primer tipo; a saber, que (*en cierto sentido*) *es real al menos un Yo*. Sin embargo, creo que hay algunos filósofos que,

aunque nieguen el carácter real del Espacio o de las cosas materiales (en los sentidos en cuestión), han estado dispuestos a admitir gustosamente que el Yo y el Tiempo son reales, en el sentido requerido. Por otra parte, otros filósofos han usado la expresión: «El Tiempo no es real» para poner de manifiesto ciertos puntos de vista suyos. Y creo que algunos por lo menos han querido decir con esa expresión algo incompatible con la verdad de *alguna* de las proposiciones de (1). En concreto, han querido decir que eran falsas, en parte al menos, todas las proposiciones del tipo expresado por el uso de «ahora» o «en el presente» (como por ejemplo, «Ahora estoy viendo y oyendo» o «Existe en el presente un cuerpo humano vivo») o por el uso del tiempo pasado (como puede ser, «He ténido muchas experiencias en el pasado» o «la tierra *ha* existido durante muchos años»).

Creo que las cuatro expresiones que acabo de introducir (o sea, «las cosas materiales no son reales», «el espacio no es real», «el tiempo no es real» y «el Yo no es real») son realmente ambiguas, en contra de lo que ocurre con las expresiones empleadas en (1). Es posible que algún filósofo haya empleado estas expresiones para sostener opiniones compatibles con (2). En este momento no me interesan tales filósofos, si es que hay alguno. Por el contrario me parece que el uso más propio y natural de estas expresiones *pone de manifiesto* una opinión incompatible con (2). Pienso además que algunos filósofos han usado realmente todas esas expresiones para exponer las opiniones mencionadas. Por ello, todos esos filósofos han sostenido un punto de vista incompatible con (2).

Me parecen falsos, sin duda alguna, todos estos puntos de vista incompatibles, sea con *todas* las proposiciones de (1), sea solamente con *algunas* de ellas. Por lo que respecta a dichos puntos de vista, creo que merecen especial atención las siguientes cuestiones:

(a) Si no es verdadera ninguna proposición perteneciente a cualquiera de las proposiciones de (2), entonces nunca ha existido ningún filósofo, y por tanto nadie puede haber sostenido que no eran verdaderas las proposiciones pertenecientes a esas clases. En otras palabras, la proposición que afirma que algunas de las proposiciones pertenecientes a cada una de estas clases son verdaderas tiene la particularidad de que si algún filósofo la niega, por el mismo hecho de negarla, se sigue que ha tenido que cometer algún error. Esto es así porque cuando hablo de «filósofos» me refiero, como es natural (y como todos hacemos), a filósofos que han sido seres humanos con cuerpos que han vivido sobre la tierra y que han tenido diversas experiencias en distintos momentos. Por

tanto, si ha habido filósofos, han existido seres humanos de esta clase; y si han existido seres humanos de esta clase, todo lo demás que se afirma en (1) es también verdadero con toda certeza. Por tanto, una opinión incompatible con la proposición que afirma la verdad de muchas proposiciones correspondientes a las que aparecen en (1), sólo podrá ser verdadera si se admite la hipótesis de que ningún filósofo la ha defendido nunca. De ahí se sigue que si me paro a considerar si es verdadera esta proposición, no puedo aceptar sin contradecirme el hecho de que muchos filósofos que respeto hayan sostenido opiniones de peso incompatibles con ella, ya que si sé que han mantenido tales opiniones, *ipso facto* sé que están equivocados. Mas si no tengo ninguna razón para creer que sea verdadera esa proposición, aún tendré menos razones para pensar que han mantenido opiniones incompatibles con ella. Esto es así, porque estoy más seguro de que han existido y mantenido *algunas* opiniones (i. e., que la proposición en cuestión es verdadera) que de que hayan sostenido opiniones incompatibles con ella.

(b) Naturalmente, ocurre que todos los filósofos que han mantenido tales puntos de vista han expresado repetidamente, incluso en sus obras filosóficas, otras opiniones incompatibles con ellos; i. e., ningún filósofo ha sido capaz de sostener consistentemente tales puntos de vista. Uno de los modos en que se han traicionado, poniendo al descubierto esta inconsistencia, ha sido aludiendo a la existencia de otros filósofos. Otro modo consiste en aludir a la raza humana empleando, en particular, «nosotros» en el sentido en que yo lo vengo usando constantemente. En tal sentido, cualquier filósofo que afirme que «nosotros» hacemos esto y lo otro (por ejemplo, que «nosotros creemos a veces proposiciones que no son verdaderas») no sólo afirma que él mismo ha hecho tal cosa, sino también que *muchos otros seres humanos que han tenido cuerpos y que han vivido sobre la tierra* han hecho lo mismo. El hecho es, como es natural, que todos los filósofos han pertenecido a la clase de los seres humanos, clase que sólo existe si (2) es verdad: es decir, pertenecen a la clase de los seres humanos que frecuentemente *han tenido conocimiento* de proposiciones correspondientes a cada una de las proposiciones de (1). Al sostener puntos de vista incompatibles con la proposición que afirma que las proposiciones de esta clase son verdaderas, han sostenido, por consiguiente, opiniones incompatibles con proposiciones que ellos mismos *saben* que son verdaderas. Por eso era de esperar que alguna vez se traicionasen descubriendo que conocían tales proposiciones. Lo curioso es que hayan sido capaces de mantener sinceramente como parte de su credo filosófico proposiciones incompati-

bles con lo que ellos mismos sabían que era verdadero. Pero al parecer realmente esto ha ocurrido muchas veces. Por ello, mi posición en lo que respecta a este primer punto, difiere de la de los filósofos pertenecientes al grupo A, no porque yo sostenga algo que ellos no sostienen, sino tan sólo porque no mantengo como parte de mi credo filosófico cosas que ellos mantienen como parte del suyo. Es decir, proposiciones incompatibles con algo que tanto yo como ellos sostenemos conjuntamente. Esta diferencia me parece importante.

(c) Algunos de estos filósofos han esgrimido en favor de su posición argumentos destinados a mostrar que tal vez todas o al menos algunas de las proposiciones de (1) no puedan ser completamente verdaderas, ya que de cada una de estas proposiciones se siguen a la vez dos proposiciones incompatibles. Naturalmente, admito que no podrá ser cierta cualquiera de las proposiciones de (1) si de ella se siguen dos proposiciones incompatibles. Pero creo estar en posesión de una prueba absolutamente concluyente para mostrar que de ninguna de ellas se siguen dos proposiciones incompatibles. A saber, todas las proposiciones de (1) son verdaderas; de ninguna proposición verdadera se siguen proposiciones incompatibles; por tanto, de ninguna de las proposiciones de (1) se siguen dos proposiciones incompatibles.

(d) Como he precisado, ninguno de los filósofos que afirman que no son verdaderas las proposiciones pertenecientes a alguno de estos tipos ha dejado de sostener además otros puntos de vista incompatibles con esta opinión suya. Pero no obstante, no creo que la tesis de que no es verdadera ninguna de las proposiciones pertenecientes a todos o a alguno de estos tipos sea *en sí misma* contradictoria; es decir, que implique dos proposiciones incompatibles. Por el contrario, me parece muy claro que *podría* haber ocurrido que el Tiempo no fuese real, así como el Espacio, las cosas materiales o el Yo. Y en pro de mi tesis de que ninguna de estas cosas que podrían haber ocurrido *ha* ocurrido de hecho, creo que no tengo mejor argumento que el siguiente; a saber, todas las proposiciones de (1) son, de hecho, verdaderas.

B) Pienso que este punto de vista, considerado normalmente como mucho más modesto que A, tiene por el contrario el defecto de ser realmente contradictorio. Es decir, lleva a dos proposiciones incompatibles entre sí.

Según creo, la mayoría de los filósofos que han sostenido este punto de vista han mantenido que, aunque todos nosotros tengamos conocimiento de proposiciones correspondientes a *algunas* de las de (1) (a saber, aquellas que afirman simplemente que yo mis-

mo he tenido en el pasado experiencias de cierto tipo en muchas ocasiones distintas), sin embargo no conocemos con certeza ninguna proposición, sea del tipo (a) que sostiene la existencia de *cosas materiales*, o del tipo (b) que afirma que además de mí existen otros Yo *que* han tenido también experiencias. Admiten que, de hecho, *creemos* proposiciones de ambos tipos que *pueden* ser verdaderas. Incluso hay quienes han dicho que sabemos que son altamente probables, mas niegan que sepamos *con certeza* que son verdaderas. Otros las han denominado «Creencias de Sentido Común», expresando así su convicción de que la gente mantiene comúnmente creencias de este tipo. Pero están convencidos de que, en todo caso, estas cosas no son conocidas con certeza sino solamente creídas. Hay quien ha expresado esta opinión diciendo que eran cuestiones de Fe y no de Conocimiento.

Lo notable es que en general los que han mantenido este punto de vista no han prestado la debida atención —según creo— al hecho de que el filósofo que adopta tal punto de vista hace continuamente aserciones acerca de «nosotros». Es decir, no sólo acerca de sí mismo, sino también acerca de *muchos otros seres humanos*. Cuando dicen: «Ningún ser humano ha *conocido* nunca la existencia de otros seres humanos», están diciendo «Ha habido muchos otros seres humanos, además de mí, y ninguno (incluyéndome a mí) ha conocido nunca la existencia de otros seres humanos». Si dicen «Estas *creencias* son creencias de sentido común, pero no son objeto de conocimiento», están diciendo «Ha habido muchos otros seres humanos, además de mí, que han compartido estas creencias, pero ni yo ni ningún otro las ha conocido nunca como verdaderas». En otras palabras, afirman confiadamente que estas creencias *son* creencias de Sentido Común, y parecen no darse cuenta de que *si* lo son, tienen que ser verdaderas, puesto que la proposición de que son creencias de sentido común implica lógicamente proposiciones tanto del tipo de (a) como del tipo de (b). De ello se sigue lógicamente la proposición de que muchos seres humanos, además del filósofo mismo, han tenido cuerpos que vivieron sobre la tierra y han tenido varias experiencias, incluyendo creencias de este tipo. Por eso esta posición me parece contradictoria, cosa que no ocurría con las proposiciones del grupo A. Su diferencia respecto de A estriba en el hecho de que enuncia una proposición acerca del *conocimiento humano* en general, y por tanto, en este mismo momento, está afirmando la existencia de seres humanos. Por el contrario los filósofos del grupo A, al sentar su posición no hacen tal cosa: contradicen algunas de las otras cosas que mantienen. Es cierto que un filósofo que diga «Han existi-

do muchos seres humanos además de mí, y ninguno de nosotros ha conocido nunca la existencia de ningún ser humano aparte de sí mismo», sólo se contradice si lo que sostiene es «Han existido *con certeza* muchos seres humanos además de mí» o, en otras palabras, «sé que han existido otros seres humanos además de mí». Ahora bien, creo que de hecho es esto lo que en general han estado diciendo tales filósofos. Creo que ponen al descubierto continuamente el hecho de que consideran la proposición que afirma que esas creencias *son* creencias de Sentido Común, o de que ellos no son los únicos miembros de la raza humana, como si no fuesen simplemente verdaderas, sino *ciertamente* verdaderas. Mas sólo podrán ser verdaderas *con toda certeza* si un miembro como mínimo de la raza humana (es decir, él) *conoce* exactamente las cosas que según propia declaración no ha conocido nunca ningún ser humano.

Sin embargo, la negación de mi postura (*conozco* con toda certeza la verdad de las proposiciones de [1]) no implica dos proposiciones incompatibles. Si *sé* que todas esas proposiciones son verdaderas, entonces considero indudable que también otros seres humanos han conocido proposiciones correspondientes; es decir, también (2) *es* verdadera, y sé que lo es. ¿Pero *sé* realmente que todas las proposiciones de (1) son verdaderas? ¿Acaso no es posible que las crea simplemente? ¿O que sólo sepa que son muy probables? En respuesta a esta cuestión creo que lo único que puedo decir es que me parece que las conozco con certeza. Además es obvio que en su mayoría no las conozco *directamente*; es decir, las conozco porque en el pasado he conocido la verdad de *otras* proposiciones que suministraban apoyo en su favor. Si, por ejemplo, sé que la tierra ha existido muchos años antes de que yo naciese, como es natural sólo lo sé en virtud de otras cosas que lo evidencian. Ciertamente, no sé con exactitud en qué consiste esa evidencia. Con todo, no me parece que haya buenas razones para dudar de este conocimiento. Creo que todos nos encontramos en esa extraña situación consistente en *conocer* muchas cosas que no están totalmente fundadas. Sin embargo, no sabemos *cómo* las conocemos; es decir, no sabemos en qué consiste ese fundamento. Si existe algún «nosotros», y si sabemos que existe, debe ser porque se trata de una de esas cosas. Además, el hecho de que haya un «nosotros», es decir, muchos otros seres humanos con cuerpos que han vivido sobre la tierra, me parece que es algo que sé con certeza.

Si hay que llamar de algún modo a este primer punto de mi posición filosófica, es decir, a mi creencia en (2), dándole un nombre

que haya sido usado por los filósofos al clarificar la posición de otros, habría que expresarlo, según creo, diciendo que soy uno de aquellos que han sostenido que la «visión del mundo del Sentido Común» es *completamente* verdadera en ciertos aspectos fundamentales. Pero hay que recordar que, según mi punto de vista, *todos* los filósofos sin excepción han coincidido con esta tesis mía; y que la diferencia real, que se expresa comúnmente de este modo, se establece solamente entre aquellos filósofos que han mantenido *también* puntos de vista incompatibles con estos aspectos de la «visión del mundo del Sentido Común» y los que no lo han hecho.

Los aspectos en cuestión (o sea, las proposiciones de cualquiera de las clases establecidas al definir [2]) son aspectos todos ellos que tienen esta propiedad particular; a saber, que *si sabemos que son aspectos de la «visión del mundo del Sentido Común», se sigue de ello que son verdaderos*: es autocontradictorio mantener que *nosotros* sabemos que son aspectos del punto de vista del Sentido Común y que, sin embargo, no son verdaderos, puesto que decir que *nosotros* conocemos esto es decir que son verdaderos. Y muchos de ellos tienen la ulterior propiedad particular de que *si son aspectos de la visión del mundo del Sentido Común (sepámoslo «nosotros» o no), síguese de ello que son verdaderos*, puesto que decir que hay una «visión del mundo del Sentido Común» equivale a decir que son verdaderos. Las expresiones «visión del mundo del Sentido Común» o «creencias del Sentido Común» (tal como las usan los filósofos) son, como es natural, extraordinariamente vagas. Creo que muchas proposiciones que no son verdaderas pueden ser llamadas con propiedad aspectos de la «visión del mundo del Sentido Común» o «creencias del Sentido Común» y merecen ser mencionadas con el desprecio con el que algunos filósofos hablan de las «creencias del Sentido Común». Pero hablar con desprecio de aquellas «creencias del Sentido Común» que he mencionado es, sin lugar a dudas, el culmen del absurdo. Por otra parte, como es natural, hay muchos otros aspectos de «la visión del mundo del Sentido Común» que son verdaderos si lo son éstos también, como por ejemplo, que no sólo han vivido sobre la tierra hombres, sino también diferentes especies de plantas y animales, etc., etc.

II. El siguiente punto importante que diferencia mi posición filosófica de la sostenida por *algunos* otros filósofos se puede expresar de este modo: sostengo que no hay ninguna buena razón para suponer sea (A) que *todo* hecho físico dependa *lógicamente* de algún hecho mental, o (B) que *todo* hecho físico dependa *causalmente* de algún hecho mental. Al decir esto, no quiero afirmar,

naturalmente, que *haya* hechos físicos completamente independientes (i. e.: tanto lógica como causalmente) de los hechos mentales. De hecho creo que los hay; pero no es eso lo que digo. Sólo afirmo que *no hay ninguna razón válida* para suponer lo contrario; es decir, que ninguno de los seres humanos con cuerpos que han vivido sobre la tierra ha tenido, durante la vida de sus cuerpos, ninguna buena razón para suponer lo contrario. Opino que muchos filósofos no sólo han creído que *todo* hecho físico es *lógicamente* dependiente de algún hecho mental (entendiendo «hecho físico» y «hecho mental» en el sentido en que uso esos términos), o que *todo* hecho físico depende *causalmente* de algún hecho mental, o ambas cosas, sino también que tienen buenas razones en favor de esas creencias. En esto, pues, difiero de ellos.

Sólo puedo explicar cómo uso el término «hecho físico» poniendo ejemplos. Entiendo por «hechos físicos» hechos como los siguientes: «Esta chimenea está en este momento más cerca de este cuerpo que aquella librería», «La Tierra ha existido durante muchos años», «Durante muchos años la Luna ha estado continuamente más cerca de la Tierra que del Sol», «Esta chimenea es de color claro». Pero cuando digo «hechos *como* estos» quiero decir, como es natural, hechos que se asemejen a ellos *bajo un cierto punto de vista*. Pero no puedo definir en qué consiste ese punto de vista. El término «hecho físico» es, no obstante, de uso común y creo que lo empleo en su sentido ordinario. Además, no hace falta ninguna definición para clarificar lo que quiero decir, puesto que entre los ejemplos que acabo de poner (me refiero a estos hechos físicos particulares) se encuentran algunos de los que sostengo que no hay ninguna razón para suponerlos dependientes lógicamente o causalmente de algún hecho mental.

«Hecho mental» es, por otra parte, una expresión mucho menos usual, y por eso la utilizo en un sentido limitado y especial que, aunque pienso que es bastante natural, necesita ser explicado. El término se puede usar con propiedad en muchos otros sentidos, pero como sólo me ocupo de éste, es esencial que explique a cuál me refiero.

Creo que tal vez haya «hechos mentales» de tres tipos diferentes, aunque sólo estoy seguro de que existan hechos mentales del primer tipo. Pero si hubiese algún hecho de alguno de los otros dos tipos, serían también «hechos mentales» en el sentido restringido que empleo y, por tanto, tengo que explicar lo que se quiere decir con la hipótesis de que hay hechos de estos dos tipos.

(a) El primer tipo es el siguiente: Ahora soy consciente, y además estoy viendo algo. Ambos hechos son hechos mentales de mi

primer tipo. Además, mi primer tipo consta exclusivamente de hechos que se parecen a uno u otro de estos dos bajo cierto punto de vista.

(α) En cierto sentido el hecho de que yo sea consciente se refiere como es obvio a un individuo y a un tiempo particulares en el sentido de que aquel individuo es consciente en ese momento.

Todo hecho que se asemeje a éste en ese aspecto ha de ser incluido en mi primer tipo de hechos mentales. Por tanto, el hecho de que yo haya sido consciente en el día de ayer no es un hecho de este tipo, sino que de él se desprende que *hay* (o, como diríamos corrientemente, «hubo», puesto que los momentos en cuestión son pretéritos) muchos otros hechos de este tipo; a saber: todos los hechos que yo hubiera podido expresar con propiedad en cada uno de los momentos en cuestión diciendo: «*Ahora soy consciente.*» *Cualquier* hecho relativo a un individuo y a un tiempo (sea yo u otro el individuo, y sea el tiempo presente o pasado), en el sentido de que tal individuo *es* consciente en ese momento, ha de ser incluido en mi primer tipo de hechos mentales. Llamaré a tales hechos, hechos de tipo (α).

(β) El segundo ejemplo que he puesto, es decir, el hecho de que ahora estoy viendo algo se relaciona, como es obvio, de un modo peculiar con el hecho de que ahora soy consciente. No sólo *implica** el hecho de que soy consciente ahora (puesto que del hecho de que ahora estoy viendo algo se *sigue* que soy consciente; en efecto, no *hubiera* podido ver nada de no haber sido consciente, si bien hubiera podido perfectamente haber sido consciente sin ver nada), sino que además es un hecho relativo a un *modo específico* de ser consciente que consiste en ser consciente al modo y en el sentido en que la proposición (relativa a alguna cosa particular) «esto es rojo» implica la proposición (relativa a la misma cosa) «esto tiene color», siendo a su vez relativa a un *modo específico* de tener color. De ahí resulta que esta cosa tiene color de esa manera. Cualquier hecho que se relacione de este modo peculiar con cualquiera de los hechos de la clase (α) ha de ser incluido también en mi primer tipo de hechos mentales. Los llamaré hechos de clase (β). Así, el hecho de que en este momento estoy oyendo es un he-

(*) El verbo inglés *to entail* tiene el significado ordinario de «entrañar», «imponer», «hacer necesario», etc., aunque actualmente se emplea de un modo más preciso en contextos técnicos para aludir a la implicación lógica en sentido estricto. Por esta razón traducimos por *implicar*. Fue precisamente G. E. Moore quien por primera vez otorgó a dicho verbo el significado con que hoy se usa para indicar la relación de consecuencias entre enunciados. Acuñó el término *entailment* con el sentido de implicación en el artículo «External and Internal Relations» (1919) recogido en *Philosophical Studies*, Londres, Nueva York, 1922. (N. del T.)

cho de clase (β) como también lo es el hecho de que veo, o cualquier otro hecho (relativo a mí y al pasado) expresable entonces con propiedad diciendo: «Ahora estoy soñando», «Ahora imagino», «Soy en el momento presente consciente de...», etc., etc. Dicho brevemente, cualquier hecho relativo a un individuo particular (yo u otro), a un tiempo particular (presente o pasado) y a *cualquier tipo particular de experiencia*, de manera que este individuo tenga en ese momento una experiencia de ese tipo, en un hecho de la clase (β) y sólo tales hechos son de la clase (β).

Mi primer tipo de hechos mentales consta exclusivamente de hechos de las clases (α) y (β), y además de *todos* los hechos de ambos tipos.

(b) Considero fuera de toda duda la existencia de hechos de las clases (α) y (β). Pero creo que muchos filósofos han mantenido una postura relativa al análisis de hechos de la clase (α) que de ser cierta entrañaría la existencia de hechos de otro tipo que querría llamar también «hechos mentales». No estoy muy seguro de que este análisis sea verdadero, pero me parece que *puede* serlo. Y así como podemos comprender lo que se quiere decir con la suposición de que es verdadero, también seremos capaces de entender lo que se quiere decir con el supuesto de que hay «hechos mentales» de este segundo tipo.

Muchos filósofos, creo yo, han sostenido la siguiente opinión respecto al análisis de lo que cada uno de nosotros conoce cuando conoce en algún momento: «Ahora soy consciente.» Han sostenido concretamente que existe cierta propiedad intrínseca (con la cual todos estamos familiarizados y que podríamos llamar «ser una experiencia») tal que cuando una persona sabe que es consciente, conoce respecto a esa propiedad, a sí mismo y al momento en cuestión: «en este momento ocurre un suceso que posee esta propiedad (i. e., “es una experiencia”) y que es una experiencia mía». Además, han sostenido que éste es el tipo de hecho que se expresa con: «soy consciente ahora». Si esta opinión es verdadera, tiene que haber muchos hechos de cada uno de estos tres tipos, a los que quisiera dar el nombre de «hechos mentales». A saber: (1) hechos relativos a cierto suceso que tiene esta supuesta propiedad intrínseca y a cierto momento, en el sentido de que aquel suceso tiene lugar en ese momento; (2) hechos relativos a esa supuesta propiedad intrínseca, y a cierto momento, en el sentido de que *algún* suceso que tiene esa propiedad está ocurriendo en ese momento, y (3) hechos relativos a cierta propiedad, que constituye un *modo específico* de tener la supuesta propiedad intrínseca (en el sentido explicado más arriba según el cual «ser rojo» es un modo

específico de «tener color»), y relativos también a cierto momento, en el sentido de que algún suceso que tenga la propiedad específica ocurre en ese momento. Naturalmente, no sólo no habrá, sino que *no podrá* haber hechos de ninguno de estos tipos a menos que exista una propiedad intrínseca relacionada con lo que cada uno de nosotros expresa (en alguna ocasión) con «soy consciente ahora», a la manera definida arriba. Y me parece muy dudoso que exista tal propiedad. En otras palabras, aunque tengo por cierto no sólo que he tenido muchas experiencias, sino también que las he tenido de muchos tipos diferentes, me parece muy dudoso que decir eso sea lo mismo que decir que han tenido lugar muchos sucesos, cada uno de los cuales fue una experiencia mía, y que cada uno de ellos además tenía una propiedad diferente que consistía en un modo específico de ser una experiencia. La proposición que afirma que he tenido experiencias no implica necesariamente la proposición de que ha habido sucesos que fuesen experiencias. No puedo creer que esté familiarizado con algún suceso del tipo supuesto. Pero a pesar de todo, me parece posible que sea correcto el análisis propuesto de «ahora soy consciente». Tal vez esté realmente familiarizado con sucesos del tipo supuesto, aunque no sea capaz de darme cuenta. Si lo estoy, efectivamente, entonces desearía llamar «hechos mentales» a los tres tipos de hechos definidos arriba. Como han sostenido muchas personas, si hay «experiencias» en el sentido definido, tal vez *no pueda* haber experiencias que no sean de *un individuo*. En este caso, cualquier hecho de alguno de estos tres tipos sería lógicamente dependiente de —aunque no necesariamente idéntico a— algún hecho de la clase (α) o (β). Pero me parece que también existe la posibilidad de que haya «experiencias» que no pertenezcan a ningún individuo. En este caso, habría hechos mentales que no serían ni idénticos ni lógicamente dependientes de algún hecho de las clases (α) o (β).

(c) Finalmente, a mi entender, muchos filósofos han sostenido que hay o puede haber hechos relativos a un individuo que es consciente o inconsciente de un modo específico, pero que difieren de los de las clases (α) y (β), por cuanto que no hacen *referencia al tiempo*, lo cual constituye un aspecto importante. Han concebido la posibilidad de que pueda haber uno o más individuos conscientes *atemporalmente* de modos específicos. Incluso me parece que otros han concebido la hipótesis de que la propiedad intrínseca definida en (b) pueda pertenecer no sólo a *sucesos*, sino también a una o más entidades que *no* tienen lugar en el tiempo. En otras palabras, puede haber una o más experiencias *atemporales*, sean o no experiencias de algún individuo. Me parece muy du-

doso que cualquiera de esas hipótesis tenga alguna posibilidad de ser verdadera, pero no estoy seguro de que tal posibilidad no exista. Si existiese, desearía denominar «hecho mental» a todos los hechos (si es que los hay) de cada uno de los cinco tipos siguientes: (1) hechos relativos a un individuo que es *atemporalmente* consciente; (2) hechos relativos a algún individuo que es *atemporalmente* consciente de un modo específico; (3) hechos relativos a alguna experiencia *atemporal* existente; (4) hechos relativos a la supuesta propiedad intrínseca «ser una experiencia», en el sentido de que existe algo atemporalmente que tiene esa propiedad, y (5) hechos conscientes en un modo específico de alguna supuesta propiedad intrínseca en el sentido de que existe atemporalmente algo con esa propiedad.

He definido, por tanto, tres tipos diferentes de hechos. Si *existiesen* hechos de los tres tipos (como ocurre con el primero) *serían* «hechos mentales» en el sentido que estoy empleando. Para completar la definición del sentido limitado en que uso «hechos mentales» sólo tengo que añadir que también deseo aplicar esa denominación a una *cuarta* clase de hechos; a saber, a cualquier hecho relativo a alguno de esos tres tipos o a cualquier otro tipo incluido en ellos consistente en la *existencia de hechos del tipo en cuestión*. En este sentido no sólo será un «hecho mental» todo hecho individual de la clase (α), sino que también lo será el hecho general de que «hay hechos de la clase (α), y así con los demás casos. Por ejemplo, será un «hecho mental» no sólo el hecho —que pertenece a la clase (β)— de que yo esté percibiendo ahora, sino también el hecho general de la *existencia* de hechos relativos a individuos y tiempos consistentes en que un individuo determinado percibe en un momento dado.

A) Entendiendo «hecho físico» y «hecho mental» en los dos sentidos ya expuestos, sostengo que no hay ninguna razón de peso para suponer que *todo* hecho físico dependa *lógicamente* de algún hecho mental. Usaré la expresión, relativa a dos hechos, F_1 y F_2 , « F_1 depende lógicamente de F_2 », siempre y cuando F_1 implique F_2 , sea en el sentido en que la proposición «Estoy viendo ahora» *implica* la proposición «soy consciente ahora», o al modo en que la proposición sobre un hecho particular «Esto es rojo» implica la proposición relativa al mismo «Esto tiene color», o incluso en el sentido lógico más estricto en el que, por ejemplo, la conjunción «todos los hombres son mortales y el Sr. Baldwin es un hombre» implica la proposición «el Sr. Baldwin es mortal». Por tanto, decir de dos hechos, F_1 y F_2 , F_1 *no* depende lógicamente de F_2 , equivale simplemente a decir que F_1 podría haber tenido lugar aunque no

ocurriese F_2 ; o que la conjunción « F_1 es un hecho, pero no F_2 », no es una proposición contradictoria; i. e., no implica a la vez proposiciones incompatibles entre sí.

Por tanto, sostengo que no hay razones suficientes para suponer que la existencia de *algunos* hechos físicos dependa de la de algún hecho mental. Mi posición es totalmente precisa desde el momento en que mantengo que esto ocurre con los cuatro hechos físicos que he puesto como ejemplo. No hay buenas razones, pongo por caso, para suponer que haya un hecho mental cualquiera del que dependa el hecho de que esa chimenea esté ahora más cerca de mi cuerpo que aquella librería, y de un modo similar en los otros tres casos.

Al sostener semejante cosa, difiero totalmente de algunos filósofos. Difiero, por ejemplo, de Berkeley, que sostuvo que esa chimenea, esa librería y mi cuerpo son todos ellos o bien «ideas», o bien «complejos de ideas», y que ninguna idea puede existir sin ser percibida. Es decir, sostuvo que este hecho físico depende lógicamente de un hecho mental de la cuarta clase mencionada; a saber, un hecho consistente en que hay al menos otro hecho relativo a un individuo y al momento presente, en el sentido de que ese individuo percibe ahora algo. No dice que ese hecho físico dependa lógicamente de algún hecho de una de mis tres primeras clases (por ejemplo, de un hecho relativo a un individuo particular y a un tiempo presente, de modo que *ese* individuo percibe ahora algo). Lo que dice es que el hecho físico no hubiera podido existir como tal a menos que hubiese habido efectivamente *algún* hecho mental de este tipo. Me parece que muchos filósofos que tal vez hubiesen estado en desacuerdo, sea con la suposición de Berkeley de que mi cuerpo es una «idea» o está «constituido por ideas», o con la suposición de que las «ideas» no pueden existir sin ser percibidas, o con ambas, habrían no obstante coincidido con él en pensar que este hecho físico depende lógicamente de *algún* «hecho mental». Podrían decir, por ejemplo, que no sería un hecho a menos que hubiese habido temporal o atemporalmente *alguna* «experiencia». Incluso muchos otros han sostenido, a mi entender, que *todo* hecho depende lógicamente de otro hecho. Naturalmente, creían poseer buenas razones en favor de sus opiniones, como también lo creía Berkeley.

B) Mantengo también que no hay razones suficientes para suponer que *todo* hecho físico dependa *causalmente* de algún hecho mental. Al decir que F_1 depende causalmente de F_2 , quiero decir solamente que F_1 *no hubiese* existido como tal hecho, a menos que hubiese tenido lugar F_2 . No digo que F_1 *no hubiese* sido *concebible*

como un hecho, a menos que F_2 hubiese tenido lugar, que es lo que significa «lógicamente dependiente». Puedo ilustrar lo que quiero decir refiriéndome a un ejemplo que ya he puesto. El hecho de que esta chimenea esté más cerca de mi cuerpo que esa librería no depende *lógicamente*, a mi entender (como ya expliqué), de ningún hecho mental; hubiera *podido* ser un hecho, aunque no existiesen hechos mentales. Pero, ciertamente, depende *causalmente* de muchos hechos mentales: mi cuerpo no estaría aquí si yo hubiese sido consciente en el pasado de diversas maneras, y, ciertamente, la chimenea y la librería no *habrían* existido a menos que también otros hombres hubieran sido conscientes.

Ahora bien, sostengo que no hay buenas razones para suponer que dependan de algún hecho mental dos de los hechos que puse como ejemplo de hechos físicos (en concreto, que la tierra ha existido durante muchos años y que la luna lleva mucho más tiempo cerca de la tierra que del sol). A mi modo de ver, no hay razón para suponer que haya algún hecho mental del que se pueda decir con verdad: si no hubiera tenido lugar este hecho, la tierra no hubiese existido durante tantos años. Una vez más, creo que difiero de algunos filósofos al sostener esto. Difiero, por ejemplo, de los que han sostenido que todas las cosas materiales han sido creadas por Dios y que tienen buenas razones para suponer que fue así.

III. Acabo de explicar que difiero de aquellos filósofos que han sostenido que hay razones para suponer que todas las cosas materiales fueron creadas por Dios. En mi posición filosófica hay un punto importante que considero digno de mención: también difiero de todos los filósofos que han mantenido la existencia de buenas razones para suponer que hay un Dios, independientemente de que hayan o no mantenido a la vez que ha creado cosas materiales.

De un modo semejante, mientras que algunos filósofos han sostenido que hay razones de peso para mantener que nosotros, los seres humanos, continuaremos existiendo y siendo conscientes después de la muerte de nuestros cuerpos, yo sostengo que no las hay.

IV. Abordaré, ahora, un problema de muy distinta índole.

Como expliqué en el apartado I, no soy en absoluto escéptico respecto a la *verdad* de proposiciones tales como «La tierra ha existido durante muchos años», «Muchos cuerpos humanos han vivido sobre ella durante mucho tiempo»; es decir, proposiciones que afirman la existencia de cosas materiales. Por el contrario, sos-

tengo que todos conocemos con certeza la verdad de muchas proposiciones por el estilo. Pero soy muy escéptico por lo que respecta a cuál sea el *análisis* correcto de esas proposiciones. Pienso, además, que en este punto difiero de bastantes filósofos. Muchos parecen sostener que no hay duda alguna relativa al *análisis* de ciertos aspectos de estas proposiciones (ni por tanto de la proposición «Han existido cosas materiales»), mientras que yo sostengo que su análisis es muy discutible. Incluso aunque algunos de ellos sostengan, como hemos visto, que no hay ninguna duda sobre su *análisis*, con todo parecen haber dudado de si tales proposiciones son *verdaderas*. Yo, por el contrario, aun sosteniendo que no hay ninguna duda sobre la verdad de esas proposiciones, mantengo que por lo que atañe a algunos puntos ningún filósofo ha logrado hasta el momento sugerir un análisis plausible.

Me parece completamente evidente que el problema de cómo han de ser analizadas las proposiciones del tipo que he mostrado depende de cómo han de ser analizadas proposiciones de otro tipo más simple. En este momento sé que estoy percibiendo una mano humana, una pluma, una hoja de papel, etc. Opino que no sabré cómo analizar la proposición «Existen cosas materiales» hasta que no sepa cómo se han de analizar, en ciertos aspectos, estas proposiciones más simples. Pero ni siquiera éstas son suficientemente simples. Para mí es evidente que el que yo sepa que ahora estoy percibiendo una mano humana se deduce de un par de proposiciones más simples aún. Estas proposiciones sólo las puedo formular del modo siguiente: «Estoy percibiendo *esto*» y «Esto es una mano humana». El análisis de las proposiciones de este último tipo creo que presenta dificultades considerables, y sin embargo el problema general de la *naturaleza* de las cosas materiales depende, como es obvio, de su análisis. Me parece sorprendente que habiendo dedicado tanta atención al problema de cómo *son* las cosas materiales y cómo se perciben, tan pocos filósofos hayan intentado dar una explicación clara precisamente de cómo suponen que *conocen* (o *juzgan*, en el caso de que hayan sostenido que no *conocemos* que tales proposiciones sean verdaderas, o incluso que ninguna de tales proposiciones *es* verdadera) cuando conocen o juzgan cosas tales como «esto es una mano», «esto es el sol», «esto es un perro», etc., etc.

Sólo hay dos cosas que me parece completamente ciertas acerca del análisis de tales proposiciones (pero incluso en este punto temo que algunos filósofos no estén de acuerdo conmigo). Son las siguientes: cuando conozco o juzgo que una tal proposición es verdadera, (1) hay siempre algún *dato sensible* sobre el que versa la

proposición en cuestión, un dato sensible que es en cierto sentido el *tema* principal o último de dicha proposición, y (2) que, no obstante, *lo que sé* o juzgo verdadero de este dato sensible no es (en general) que sea él mismo una mano o un perro o el sol, etc., etc., según el caso.

Creo que muchos filósofos han dudado acerca de si existen esas cosas que otros filósofos han denominado «datos sensibles» o «datos de los sentidos». Incluso es muy posible que algunos filósofos (entre los que me encontraba hace algún tiempo) hayan usado estos términos con sentidos que hacen realmente dudosa la existencia de semejantes cosas. Pero no hay duda ninguna de que hay datos de los sentidos, tal como uso ahora el término. En este momento estoy viendo un gran número de ellos y estoy percibiendo otros muchos. Para indicar al lector qué entiendo por datos de los sentidos me basta con pedirle que mire su propia mano. Si lo hace, podrá distinguir una cosa (y *sólo* una, a menos que vea doble) idéntica, como notará a primera vista, no a toda su mano derecha, sino a la parte de su superficie que ve realmente. Incluso podrá notar (tras una breve reflexión) que es dudoso que pueda ser idéntica a la superficie de su mano. A lo que me refiero con «datos de los sentidos» es a cosas que son (en ciertos aspectos) *del mismo tipo* que las que uno ve al mirar su mano. Por lo que a ellas respecta es perfectamente comprensible que algunos filósofos hayan supuesto que es parte de la superficie de la mano que están viendo, mientras que otros han supuesto que no puede ser así. Definiré, por tanto, el término de tal modo que quede sin decidir si el dato sensible que veo ahora al mirar mi mano y que es un dato sensible de mi mano, es o no idéntico a la parte de su superficie que veo realmente.

Me parece cierto que lo que sé de ese dato sensible, cuando conozco que «Esto es una mano humana», no es que sea él *mismo* una mano humana, puesto que sé que mi mano tiene muchas partes (sus otras partes, y los huesos que están dentro), las cuales, con toda certeza, *no forman* parte de este dato sensible.

Por tanto, estoy seguro de que el análisis de la proposición «Esto es una mano humana» es, más o menos, del tipo siguiente: «es verdad que hay una cosa y sólo una de la que se puede decir tanto que es una mano humana, como que *esta superficie* es parte de su superficie». En otras palabras, para expresar mi punto de vista en términos de la «teoría de la percepción representativa», sostengo que es totalmente falso que perciba *directamente mi mano*, y cuando digo que la «percibo» (como puedo hacerlo correctamente) quiero decir que percibo (en un sentido diferente,

aunque más fundamental) algo que (en sentido conveniente) es *representativo* de ella; concretamente, cierta parte de su superficie.

Esto es lo único que considero *cierto* por lo que respecta al análisis de la proposición «Esto es una mano humana». Hemos visto que incluye en su análisis una proposición del tipo: «Esto es parte de la superficie de una mano humana» (en la cual «Esto» tiene, como es natural, un significado diferente del que tiene en la proposición original que acaba de ser analizada). Pero además esta proposición se refiere, sin ninguna duda, al dato sensible que estoy viendo y que pertenece a mi mano. Por tanto, surge el siguiente problema: Cuando conozco que «*esto es parte de la superficie de una mano humana*», ¿qué es lo que estoy conociendo acerca del dato sensible en cuestión? ¿Conozco verdaderamente en este caso que *el* dato sensible es parte de la superficie de la mano humana? Lo que conocía en el caso de «Esto es una mano humana», no era que el *propio* dato sensible fuese una mano humana. ¿Ocurre, acaso, lo mismo con esta nueva proposición, de modo que tampoco en este caso sepa que el *propio* dato sensible es parte de la superficie de una mano? De ser así, ¿qué conozco del propio dato?

Me parece que ningún filósofo ha sugerido hasta el presente una solución definitiva.

Pienso que sólo hay tres tipos alternativos de respuesta posibles. Pero me parece que hay objeciones muy graves en contra de cualquiera de ellos.

(1) Sólo hay una solución del primer tipo: a saber, que en este caso lo que realmente estoy conociendo es que el dato sensible, *el mismo*, es parte de la superficie de una mano humana. En otras palabras, aunque no percibo directamente *mi mano*, sin embargo percibo *directamente* parte de su superficie y no simplemente algo que la «represente» (en un sentido a determinar). Por tanto, el sentido según el cual «percibo» esta parte de la superficie de mi mano no precisa ser definido respecto a un tercer sentido último de «percibir», el único en el que la percepción es directa, es decir, el sentido en que percibo el dato sensible.

Si esta solución es verdadera, como pienso que tal vez sea, creo que debemos abandonar una opinión aceptada por muchos filósofos, según la cual nuestros datos poseen realmente las cualidades con que aparecen a nuestros sentidos. Hay que abandonarla porque si otra persona estuviese observando a través de un microscopio la misma superficie que miro a simple vista, el dato sensible visto por él le parecería provisto de cualidades, no sólo diferentes, sino también incompatibles con las que parece tener el mío. Además, si mi dato sensible es idéntico a la superficie que ambos esta-

mos viendo, también deberá serlo el suyo. Mi dato sensible sólo puede ser, por tanto, idéntico a esta superficie a condición de ser idéntico a su dato sensible, y puesto que su dato sensible se muestra sin más con cualidades incompatibles con las que parece tener el mío, sólo serán idénticos a condición de que el dato sensible en cuestión, o bien no posea las cualidades que me parece que tiene, o bien no posea las que a él le parece que tiene.

Sin embargo, no creo que ésta sea una objeción fatal a ese primer tipo de opinión. Una objeción mucho más seria es, según creo, que cuando vemos algo doble (tenemos lo que se llama «una imagen doble») poseemos *dos* datos sensibles *de* la misma superficie que no puede ser idéntica a ambos, y, sin embargo, parece que las llamadas «imágenes» debieran ser idénticas si es que cada dato sensible es idéntico a esa superficie. Parece, por tanto, como si cada dato sensible, después de todo, sólo fuese «representativo» *de* la superficie de la que es dato sensible.

(2) Pero si es así, ¿qué relación tiene con la superficie mencionada?

Las opiniones de este segundo tipo sostienen que cuando conozco que «Esto es parte de la superficie de una mano humana», lo que estoy conociendo respecto al dato sensible *de* esa superficie, *no* es que sea *él mismo* parte de la superficie de una mano humana, sino más bien algo del tipo siguiente: Se dice que hay *una* relación, R, tal que lo que conozco respecto al dato sensible es, o bien «Hay una cosa y sólo una que no sólo es parte de la superficie de una mano humana, sino que además está en la relación R con este dato sensible», o bien «Hay un conjunto de cosas que tomadas colectivamente *forman* parte de la superficie de una mano humana, y cada miembro del conjunto mantiene la relación R con su dato sensible, no formando parte del conjunto lo que no mantenga con él la relación R».

Como es obvio, dentro de este segundo tipo caben diferentes enfoques, según cómo se tome la relación R. Sin embargo, sólo uno de ellos me parece plausible; a saber, el que sostiene que R es una relación última e inanalizable que podría expresarse diciendo: « xRy » significa lo mismo que «y es una apariencia o manifestación de x». Es decir, el análisis que esta solución daría de «Esto es parte de la superficie de una mano humana» sería «hay una cosa y sólo una que forma parte de la superficie de una mano humana y de la que es apariencia o manifestación este dato sensible».

Me parece que también contra este punto de vista hay objeciones muy graves, principalmente cuando se consideran los problemas relativos a cómo podemos *conocer* que hay una cosa y sólo

una que mantiene con nuestros datos sensibles esa supuesta relación última; y, de ser posible esto, cómo podemos *conocer* algo más acerca de tales cosas, como, por ejemplo, qué tamaño o qué forma tiene.

(3) El tercer tipo de respuestas (la única alternativa que veo posible si se rechazan [1] y [2]) viene dado por la sugerencia de J. S. Mill, cuando decía que las cosas materiales son «posibilidades permanentes de sensación». Su opinión parece haber sido la siguiente: cuando conozco un hecho como «Esto es parte de la superficie de una mano humana», lo que conozco del dato sensible, objeto principal de ese hecho, no es que sea él mismo parte de una mano humana ni que *la* cosa que mantiene con él una relación cualquiera sea parte de la superficie de una mano, sino todo un conjunto de hechos hipotéticos del estilo: «Si se hubiesen cumplido *estas* condiciones, yo habría percibido un dato sensible intrínsecamente relacionado con *este* dato sensible de *este* modo», «Si se hubiesen cumplido *estas* otras condiciones, habría percibido un dato sensible intrínsecamente relacionado con *este* dato sensible de *este* otro modo», etc., etc.

Creo una vez más que es *posible* que sea verdadero este tercer tipo de enfoques relativos al análisis de la proposiciones que nos ocupan. Pero sostener (como parece haberlo hecho Mill entre otros) que es verdadero con *certeza*, o casi con *certeza*, me parece un error tan grave como sostenerlo de (1) o de (2). Me parece que hay objeciones muy graves, en particular las tres siguientes: (a) en general, si bien cuando conozco un hecho como «Esto es una mano», conozco con certeza algunos hechos hipotéticos del tipo «Si se hubiesen cumplido *estas* otras condiciones, habría percibido un dato sensible de este otro tipo correspondiente a la misma superficie», sin embargo parece claro que las condiciones en las que lo conozco son ellas mismas del tipo «Si ésta y aquella *cosa material* hubiesen estado en esa posición y condiciones...»; (b) es dudoso una vez más que haya una relación intrínseca según la cual el conocimiento de que en *aquellas* otras condiciones habría de percibir un dato sensible de *otro* tipo (de la misma superficie) equivalga al conocimiento de que en esas circunstancias percibiría un dato ligado con *éste* por dicha relación; y (c) de ser verdad, es evidente que el sentido en que una superficie material es «redonda» o «cuadrada» sería claramente distinto de aquel según el cual nuestros datos sensibles nos parecen sin más «redondos» o «cuadrados».

V. Así como sostengo que la proposición «Hay y ha habido cosas materiales» es verdadera con toda certeza, aunque el proble-

ma de cómo ha de ser analizada no haya recibido hasta el presente una solución satisfactoria, sostengo también que la proposición «hay y ha habido muchos Yo», es verdadera con toda certeza, aunque, una vez más, todos los análisis que han sido sugeridos por los filósofos son en extremo dudosos.

Sé con toda seguridad que tanto en este momento como en el pasado he percibido diferentes datos sensibles. Es decir, sé que hay hechos mentales de clase (β) interrelacionados de un modo que habría que expresar diciendo que todos ellos son hechos relativos a *mí*. Ahora bien, no sé con certeza cómo ha de ser analizado este tipo de conexión, ni creo que lo sepa ningún otro filósofo. Del mismo modo que en el caso de la proposición «Esto es parte de la superficie de una mano humana» hay muchos puntos de vista totalmente diversos sobre su análisis, todos ellos *posibles*, aunque ninguno llegue a ser cierto, también ocurre eso en el caso de la proposición «En este momento yo percibo este dato sensible, aquél y el de más allá», y en el de la proposición «Estoy percibiendo ahora este dato sensible y he percibido en el pasado datos sensibles de estos y otros tipos». Me parece que no hay duda ninguna sobre la *verdad* de estas proposiciones, pero el problema de hasta qué punto es correcto su análisis ofrece dudas muy graves. Por ejemplo, quizá el análisis verdadero pueda ser tan paradójico como el tercer punto de vista mencionado arriba, en el epígrafe IV, a modo de análisis de «Esto es parte de la superficie de una mano humana». Ahora bien, creo que si es tan paradójico, es igualmente dudoso. Por otra parte, me da la impresión de que muchos filósofos han supuesto que no hay duda o, si la hay, muy pequeña acerca del análisis correcto de esas proposiciones, y muchos de ellos han sostenido también, invirtiendo mi posición, que esas mismas proposiciones no son verdaderas.

3.2. Problemas filosóficos en la tradición analítica

a. Ernest Nagel - Capítulo I de "¿Qué significa todo esto?"

¿Qué significa todo esto?

Una brevísima introducción a la filosofía

Thomas Nagel

México, FCE, 1995

Colección: Cuadernos de la gaceta

ISBN: 9789681644581

Primera edición: 1995

Última edición: 1995

I. INTRODUCCIÓN

ESTE LIBRO ES UNA BREVE INTRODUCCIÓN a la filosofía para personas que no saben lo esencial del tema. Por lo común la gente estudia filosofía sólo cuando va a la universidad, y supongo que la mayoría de los lectores tendrá al menos edad universitaria; pero eso no tiene nada que ver con la naturaleza del tema, y yo estaría muy contento si el libro también interesara a estudiantes de bachillerato inteligentes, con inclinación por las ideas abstractas y las argumentaciones teóricas.

A menudo nuestra capacidad analítica está altamente desarrollada antes de que poseamos un gran conocimiento del mundo, y alrededor de los catorce años mucha gente comienza a pensar por su cuenta sobre problemas filosóficos: sobre lo que realmente existe, si podemos saber alguna cosa, si algo es realmente bueno o malo, si la vida tiene algún significado, si la muerte es el final. Se ha escrito acerca de estos temas durante miles de años, pero la materia prima filosófica proviene directamente del mundo y nuestra relación en él, no de los escritos del pasado: Ésa es la razón de que estos problemas se los planteen una y otra vez quienes jamás han leído sobre ellos.

La presente es una introducción directa a nueve problemas filosóficos, cada uno de los cuales puede ser entendido de suyo, sin referencia a la historia del pensamiento. No examinaré los grandes escritos filosóficos del pasado ni sus antecedentes culturales. El núcleo de la filosofía consiste en ciertas cuestiones que la reflexiva mente humana encuentra naturalmente embrolladas, y la mejor manera de iniciar el estudio de la filosofía es pensar en ellas de manera directa. Una vez que lo hayas hecho, estarás en mejor posición para apreciar la obra de otros que han tratado de resolver los mismos problemas.

La filosofía se distingue de la ciencia y de las matemáticas. A diferencia de la ciencia, no se apoya en la experimentación o la observación, sino sólo en el pensamiento. Y, a diferencia de las matemáticas, no tiene métodos formales de comprobación. La filosofía se hace únicamente planteando preguntas, razonando, poniendo a prueba ideas y pensando en posibles argumentos en contra de las mismas, y reflexionando en cómo funcionan realmente nuestros conceptos.

El principal interés de la filosofía es cuestionar y entender las ideas más comunes que todos usamos a diario sin pensar en ellas. Un historiador puede preguntarse qué ocurrió en algún tiempo pasado, pero un filósofo preguntará: "¿Qué es el tiempo?" Un matemático puede investigar las relaciones entre los números, pero un filósofo preguntará: "¿Qué es un número?" Un físico puede preguntar de qué están hechos los átomos o qué explica la gravedad, pero un filósofo preguntará cómo podemos saber que existe algo fuera de nuestras mentes. Un psicólogo puede investigar cómo aprenden un lenguaje los niños, pero un filósofo preguntará: "¿Qué hace que una palabra signifique algo?" Cualquiera puede preguntar si es malo entrar furtivamente en un cine sin haber pagado, pero un filósofo preguntará: "¿Qué hace que una acción sea buena o mala?"

No podríamos arreglárnoslas en la vida sin dar casi siempre por sentado las ideas de tiempo, número, conocimiento, lenguaje, bueno y malo; pero en filosofía investigamos esas cosas de suyo. El objetivo es hacer un poco más profundo nuestro entendimiento del mundo y de nosotros mismos. Obviamente, no es tarea fácil. Entre más básicas sean las ideas que trates de investigar, menos serán las herramientas de que dispongas para trabajar. No hay mucho que puedas presuponer o dar por sentado. Así, la filosofía es una actividad bastante vertiginosa, y pocos de sus resultados permanecen incuestionables por mucho tiempo.

Como creo que la mejor manera de aprender sobre filosofía es pensar acerca de cuestiones particulares, no trataré de decir más sobre su naturaleza general. Los nueve problemas que consideraremos son:

- Conocimiento del mundo más allá de nuestras mentes
- Conocimiento de otras mentes aparte de la propia
- La relación entre mente y cerebro
- Cómo es posible el lenguaje
- Si tenemos libre albedrío
- La base de la moralidad
- Qué desigualdades son injustas
- La naturaleza de la muerte
- El significado de la vida

Son sólo una selección: hay muchos, muchos otros.

Lo que yo diga reflejará mi opinión sobre estos problemas y no necesariamente representará lo que piensa la mayoría de los filósofos. De cualquier modo, probablemente no haya nada de estas cuestiones en que la mayoría de los filósofos concuerde: los filósofos discrepan, y toda cuestión

filosófica tiene más de dos aspectos. Mi opinión personal es que los más de estos problemas no han sido resueltos, y que tal vez algunos de ellos nunca lo serán; pero aquí el propósito no es dar respuestas (ni siquiera aquellas que yo pueda considerar correctas), sino presentártelos en una forma muy preliminar, de modo que puedas meditarlos por cuenta propia. Antes de aprender muchas teorías filosóficas, es mejor plantearse primero el problema sobre las cuestiones filosóficas que dichas teorías tratan de contestar. Y la mejor manera de hacerlo es observar algunas posibles soluciones y ver qué falla en ellas. Intentaré dejar abiertos los problemas, pero aunque diga lo que pienso, no hay razón para que lo creas, a menos que te parezca convincente.

Hay muchos excelentes textos introductorios que incluyen selecciones de grandes filósofos del pasado y de escritos más recientes. Este breve libro no pretende sustituir esa vía de acceso, pero espero que proporcione un primer vistazo al tema de lo más claro y directo que me sea posible. Si tras leerlo decides echarle otro vistazo, advertirás cuánto más hay que hablar acerca de estos problemas de lo que yo lo hago.

3.2.1. Epistemología

a. Ernest Nagel - Capítulo II de "¿Qué significa todo esto?"

b. Ludwig Wittgenstein - §1 al §30 de "Sobre la certeza"

II. ¿CÓMO SABEMOS ALGO?

SI REFLEXIONAS ACERCA DE ELLO, verás que el interior de tu propia mente es lo único de lo que puedes estar seguro.

Todo aquello en lo que crees (sea respecto al Sol, la Luna y las estrellas, la casa y el vecindario en que vives, la historia, la ciencia, otro gente, incluso la existencia de tu propio cuerpo) se basa en tus experiencias y pensamientos, sentimientos e impresiones sensoriales. Eso es todo lo que tienes como punto de partida: ya sea que veas el libro en tus manos, o sientas el suelo bajo tus pies, o recuerdes que George Washington fue el primer presidente de los Estados Unidos, o que el agua es H₂O. Las experiencias y pensamientos internos son lo más cercano a ti, y alcanzas todo lo demás sólo a través de ellos.

Por lo común no tienes dudas sobre la existencia del suelo que pisas, o del árbol que está frente a la ventana o de tus propios dientes. De hecho, casi nunca reparas en los estados mentales que te hacen consciente de esas cosas: pareces estar consciente de ellas directamente; pero, ¿cómo sabes que realmente existen? ¿Te parecerían diferentes las cosas si de hecho existieran *sólo* en tu mente, si todo lo que creíste que era el mundo real externo no fuese más que un gigantesco sueño o alucinación de la que nunca despertarás?

De ser así, por supuesto que *no podrías* despertar, como puedes hacerlo de un sueño, ya que no habría mundo "real" en el cual despertar. Por ello, no será exactamente como una alucinación o sueño normal. Nuestra general concepción de los sueños es que ocurren en la mente de personas que literalmente yacen en una cama real, dentro de una casa real, aun cuando en el sueño vayan huyendo de una podadora asesina por las calles de Kansas City. También damos por sentado que los sueños normales dependen de lo que está sucediendo en el cerebro del durmiente.

Pero ¿no podrían ser todas tus experiencias como un sueño gigantesco sin ningún mundo externo fuera de él? ¿Cómo puedes saber que no es eso lo que ocurre? Si todas tus experiencias no fueran más que un sueño con *nada* fuera, entonces cualquier prueba que trataras de usar para demostrarte la existencia de un mundo externo sería parte del sueño. Si golpearas la mesa

o te pellizcaras oirías el golpe y sentirías el pellizco, pero eso no sería más que otra cosa que sucede dentro de tu mente, como todo lo demás. Es inútil: si quieres saber si lo que está dentro de tu mente da una idea de lo que está fuera de ella, no puedes confiar en lo que las cosas *parecen* (desde el interior de tu mente) para responderte.

Pero entonces, ¿en qué se puede confiar? Toda tu evidencia sobre cualquier cosa tiene que pasar por tu mente (sea en forma de percepción, testimonio de libros y de otras personas o por el recuerdo), y es por completo consecuente con todo aquello de lo que estás consciente: que *nada en absoluto* existe excepto el interior de tu mente.

Incluso es posible que no tengas cuerpo ni cerebro. Puesto que crees en su existencia sólo a través del testimonio de tus sentidos. Nunca has visto tu cerebro (sólo das por sentado que todos lo tienen), pero aunque lo hubieras visto o pensaras haberlo visto, ello no sería más que otra experiencia visual. Tal vez *tú*, el sujeto de experiencia, eres lo único que existe, y no hay mundo físico (ni estrellas, ni Tierra, ni cuerpos humanos). Quizá ni siquiera haya espacio.

Si tratas de argüir que debe haber un mundo físico externo, pues de no ser así no verías edificios, gente ni estrellas, a menos que hubiera allí cosas que reflejaran o enviaran luz hacia tus ojos y te causaran así experiencias visuales, la respuesta es obvia: ¿cómo sabes eso? No es más que otra pretensión sobre el mundo externo y tu relación con él, y tiene que basarse en la evidencia de tus sentidos. *Pero sólo puedes confiar en esa prueba específica sobre cómo las experiencias visuales tienen lugar sólo si puedes confiar, en general, en que el contenido de tu mente le informe sobre el mundo externo; y eso es precisamente lo que se cuestiona.* Si tratas de demostrar la veracidad de tus impresiones apelando a tus impresiones, estarás razonando en un círculo vicioso y no llegarás a ninguna parte.

La conclusión más radical que se puede sacar de lo anterior sería que tu mente es lo único que existe. Este punto de vista se llama solipsismo. Es una idea muy solitaria; no mucha gente la ha sostenido. Como podrás inferirlo de este comentario, yo tampoco la sostengo, si yo fuera solipsista, probablemente no habría escrito este libro, pues no creería que hubiese alguien más que lo leyera. Por otro lado, tal vez lo escribiría para hacer más interesante mi vida interna, al añadirle la impresión de ver publicado el libro, de que otras personas lo leyeran y me contaran sus reacciones, y así por el estilo. Incluso podría tener la impresión de las regalías, de tener suerte.

Quizá tú seas solipsista. En tal caso, considerarás este libro como producto de tu propia mente, el cual surge a la existencia a través de tu experiencia cuando lo lees. Obviamente, nada que yo pueda decir te demostrará que en realidad existo, ni que el libro existe como objeto físico.

Por otra parte, concluir que eres lo único que existe es más de lo que las pruebas garantizan. No puedes *saber*, basándote en lo que hay dentro de tu mente, que no hay mundo fuera de ella. Tal vez la conclusión correcta sea más modesta: que no sabes nada más allá de tus impresiones y experiencias. Puede haber un mundo externo o no, y si lo hay, puede ser o no ser completamente distinto de como te parece. No hay forma de que lo sepas. Este punto de vista se llama escepticismo acerca del mundo externo.

Es posible una forma de escepticismo aún más radical. Argumentos similares parecen mostrar que no sabes nada, ni siquiera sobre tu propia existencia y experiencias pasadas, puesto que todo lo que tienes como fundamento es el contenido actual de tu mente, incluyendo las impresiones de la memoria. Si no puedes estar seguro de que el mundo exterior a tu mente existe *ahora*, ¿cómo puedes estar seguro de que tú mismo exististe *antes* de ahora? ¿Cómo sabes que no empezaste a existir apenas hace unos minutos, junto con todos tus recuerdos actuales? La única evidencia de que no puedes haber nacido hace unos minutos depende de las creencias sobre cómo se producen la gente y sus recuerdos, que a su vez se basan en creencias sobre lo que ha ocurrido en el pasado; pero confiar que esas creencias demuestren que has existido en el pasado sería, otra vez, debatirse en un círculo. Tendrías que asumir la realidad del pasado para demostrar la realidad del pasado.

Parece que no hay nada de lo que puedas estar seguro, excepto del contenido de tu propia mente en el momento actual; y parece que todo lo que trates de argumentar a tu manera fuera de este predicamento fallará, pues el argumento tendrá que dar por sentado lo que tratas de probar: la existencia de un mundo externo más allá de tu mente.

Por ejemplo, supongamos que aduces que debe haber un mundo externo, por ser increíble que tuvieras todas estas experiencias sin que haya *alguna* explicación en términos de causas externas. El escéptico puede dar dos respuestas. En primer lugar, aunque haya causas externas, ¿cómo puedes saber, por el contenido de tu experiencia, cuáles son esas causas? Nunca las has observado directamente. En segundo, ¿en qué se basa tu idea de que todo debe tener una explicación? Es cierto que en tu concepción normal, no filosófica, del mundo, procesos como los que tienen lugar en tu mente son causados, al menos en parte, por cosas exteriores a ellos; pero no

puedes dar por sentado que esto es cierto si lo que tratas de resolver es cómo puedes saber *algo* acerca del mundo exterior a tu mente. Y no hay manera de probar tal principio con sólo mirar lo que está *dentro* de tu mente. Por plausible que te pueda parecer el principio, ¿qué razón te asiste para creer que éste se aplica al mundo?

La ciencia tampoco nos ayuda con este problema, aunque podría parecer que sí. En el pensamiento científico ordinario, nos basamos en principios generales de explicación para pasar de una primera apreciación nuestra del mundo a la diferente concepción de lo que es en realidad. Tratamos de explicar las apariencias en términos de una teoría que describe la realidad que las sustenta, una realidad que no podemos observar directamente. Así es como la física y la química concluyen que todas las cosas que vemos a nuestro alrededor están compuestas de pequeños átomos invisibles. ¿Podríamos argüir que la creencia general en el mundo externo tiene la misma clase de apoyo científico que la creencia en los átomos?

La respuesta del escéptico es que el proceso de razonamiento científico suscita el mismo problema escéptico que venimos discutiendo, la ciencia es tan vulnerable como la percepción. ¿Cómo podemos saber que el mundo exterior a nuestras mentes corresponde a nuestras ideas de lo que sería una buena explicación teórica de nuestras observaciones? Si no podemos establecer la veracidad de nuestras experiencias sensoriales en relación con el mundo externo, tampoco hay razón para pensar que podemos fiarnos en nuestras teorías científicas.

Hay otra respuesta, muy diferente, al problema. Algunos aducirían que el escepticismo radical del tipo a que he venido refiriéndome no tiene sentido, porque la idea de una realidad externa que *nadie* jamás podría descubrir tampoco lo tiene. El argumento es que un sueño, por ejemplo, tiene que ser algo de lo que *puedas* despertar para descubrir que has estado durmiendo; una alucinación, tiene que ser algo cuya inexistencia otros (o después tú mismo) *puedan* percibir. Las impresiones y apariencias que no corresponden a la realidad deben ser comparadas con otras que *sí* corresponden a la realidad; de otro modo, el contraste entre apariencia y realidad es irrelevante.

Según este punto de vista, la idea de un sueño del que nunca puedas despertar no es en absoluto la idea de un sueño: es la idea de la *realidad*, del mundo real en el que vives. Nuestra idea de las cosas que existen es sólo nuestra idea de lo que podemos observar. (Este punto de vista recibe en ocasiones el nombre de verificacionismo.) A veces nuestras observaciones son erróneas, pero eso significa que pueden ser corregidas por otras

observaciones (como cuando despiertas de un sueño o descubres que lo que te parecía una serpiente no era más que una sombra sobre la hierba); pero sin cierta posibilidad de que haya un punto de vista correcto (sea tuyo o de algún otro) sobre cómo son las cosas, el pensamiento de que tus impresiones del mundo no son ciertas carece de sentido.

Sí esto es correcto, entonces el escéptico se engaña a sí mismo si cree poder imaginar que lo único que existe es su propia mente. Se engaña, porque no podría ser cierto que el mundo físico no existe en realidad, a menos que alguien pudiera *observar* que no existe. Y lo que el escéptico trata de imaginar es precisamente que *no hay* nadie para observar ésa ni cualquier otra cosa (excepto, claro, el escéptico mismo, y todo lo que puede observar es el interior de su propia mente). Así, el solipsismo no tiene sentido. Trata de sustraer el mundo externo de la totalidad de mis impresiones; pero fracasa, porque, si se sustrae el mundo exterior, dejan de ser meras impresiones, volviéndose percepciones de la realidad.

¿Sirve de algo este argumento contra el solipsismo y el escepticismo? No, a menos que pueda definirse la realidad como lo que podemos observar, pero, ¿de veras somos incapaces de entender la idea de un mundo real, o un hecho acerca de la realidad, que no puede ser observado por nadie, humano o no?

El escéptico afirmará que, si hay un mundo externo, sus objetos son observables porque existen y no al contrario: que la existencia no es lo mismo que la observabilidad; y, aunque tomamos la idea de sueños y alucinaciones de casos en los que creemos *poder* observar el contraste entre nuestras experiencias y la realidad, ciertamente parece que la misma idea puede extenderse a casos en los que la realidad no es observable.

Si eso es correcto, parece deducirse que no carece de sentido pensar que el mundo podría no consistir más que en el interior de tu propia mente, aunque ni tú ni nadie más pueda decir que e o sea ase. Y si esto no carece de sentido, sino que es una posibilidad que debes tomar en consideración, parece no haber modo de probar su falsedad sin caer en un círculo vicioso. Así, no parece haber más camino fuera de la jaula de tu propia mente. Esto recibe a veces el nombre de predicamento egocéntrico.

No obstante, luego de todo lo que se ha dicho, tengo que admitir que es prácticamente imposible creer seriamente que todas las cosas del mundo que te rodea pudieran no existir en realidad. Nuestra aceptación del mundo externo es instintiva y poderosa: no podemos librarnos de ella mediante argumentos filosóficos. No sólo seguimos actuando *como si* la demás gente

y las cosas existieran: *creemos* que existen, aun después de haber examinado los argumentos que parecen mostrar que no tenemos razones para dicha creencia. (Podemos tener fundamentos, dentro del sistema general de nuestras creencias sobre el mundo, para creencias más particulares sobre la existencia de cosas particulares, como un ratón en la panera, por ejemplo; pero eso es diferente: presupone la existencia del mundo externo.)

Si una creencia en el mundo exterior a nuestras mentes nos es tan natural, quizá no necesitemos fundamentos para ella. Podemos dejarla como está y esperar estar en lo cierto. Y de hecho eso es lo que la mayoría de la gente hace tras abandonar el intento de probarla: aun cuando no puedan dar razones contra el escepticismo, no pueden tampoco vivir con él; pero esto significa que nos aferramos a la mayoría de nuestras creencias comunes sobre el mundo, a pesar de que a) podrían ser completamente falsas, y b) no tenemos bases para descartar esa posibilidad.

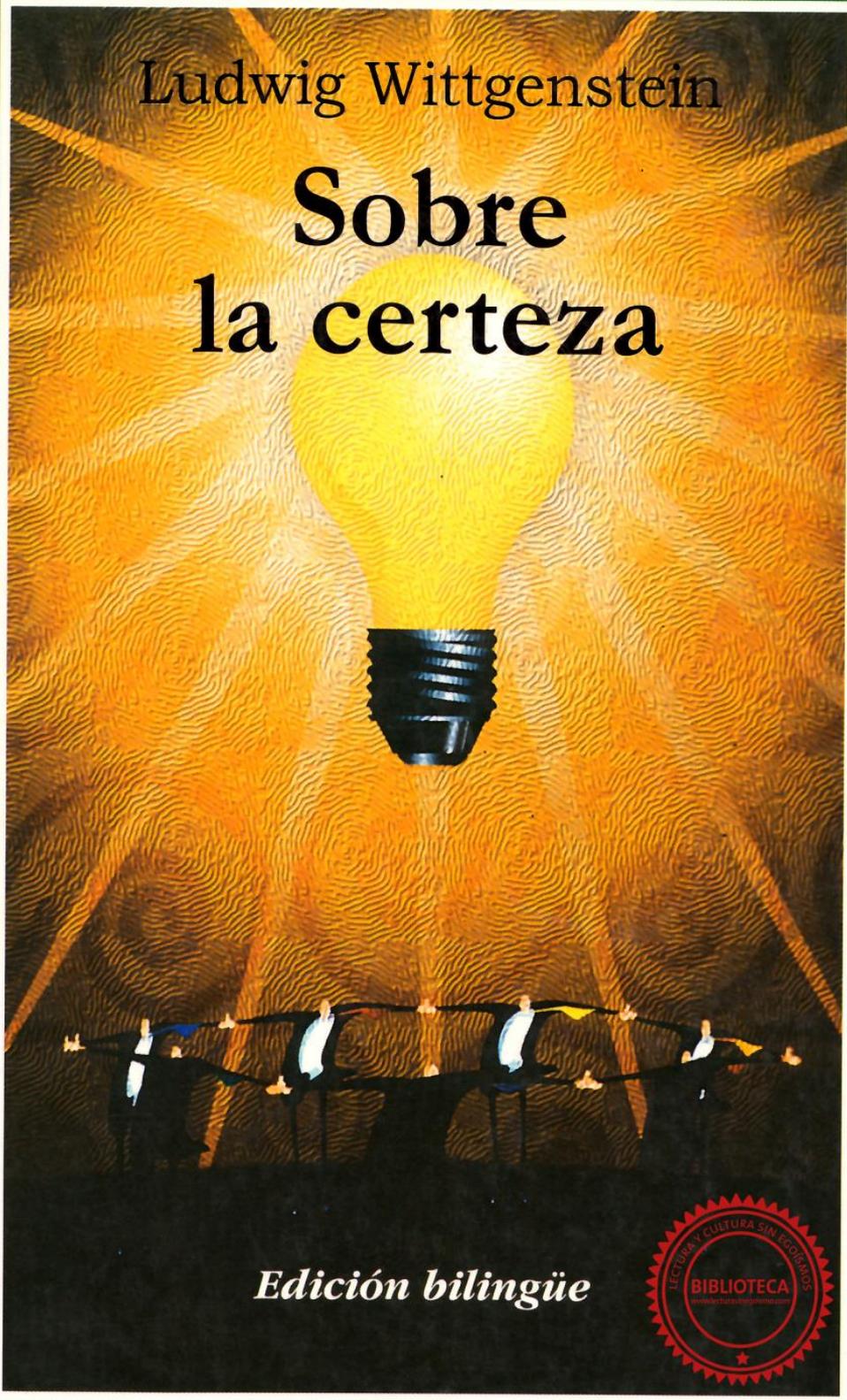
Dejamos el asunto planteando tres preguntas:

1. ¿Hay una posibilidad significativa de que el interior de tu mente sea lo único que existe, o de que, aun cuando haya un mundo exterior a tu mente, sea totalmente distinto de lo que crees?
2. Si lo anterior es posible, ¿tienes alguna forma de probarte a ti mismo que realmente no es cierto?
3. Si no puedes probar que algo existe fuera de tu propia mente, ¿es correcto seguir creyendo de todas maneras en el mundo externo?

Filosofía

Ludwig Wittgenstein

Sobre la certeza



Edición bilingüe



gedisa
editorial

LLAMADAS DE REFERENCIA

* Cada vez que aparece el asterisco en la versión castellana significa que los traductores cambiaron la palabra “alemán”, “alemana”, “alemanes” o “alemanas” del original por “castellano” o “español” (en sing., pl., masc. o fem.). [T.]

¹ Véase G. E. Moore: “Proof of an External World” (“Prueba del mundo exterior”), en *Proceedings of the British Academy*, 1939; “A defence of Common Sense” (“Defensa del sentido común”), en *Contemporary British Philosophy, 2nd series*; J. H. Muirhead ed., 1925. Ambos trabajos pueden encontrarse también en *Philosophical Papers*, London, George Allen and Unwin, 1959, [E.] (Hay traducción española de Carlos Solís, *Defensa del sentido común y otros ensayos*, con un prólogo de Javier Muguerza, Madrid, Taurus, 1972.)[T.]

² Pasaje suprimido. [E.]

³ *Philosophische Untersuchungen*. [T.]

⁴ *Philosophische Untersuchungen* I, § 2. [E.]

⁵ Goethe, *Fausto*, I [E.]

⁶ *Grundgesetze der Arithmetik*, I, xvii. [E.]

⁷ *Philosophische Untersuchungen*, I, § 2. [E.]

⁸ La última oración es un añadido posterior. [E.]

⁹ *Nota marginal*: ¿No podría ocurrir que creyéramos reconocer ahora un error cometido anteriormente y que, más adelante, se descubriera que la primera opinión era acertada?, etc.

PREFACIO A LA EDICION ORIGINAL ALEMANA

Lo que aquí publicamos pertenece al último año y medio de la vida de Wittgenstein. Hacia la mitad de 1949, visitó los Estados Unidos por invitación de Norman Malcolm, residiendo en la casa de éste en Ithaca. Malcolm reavivó su interés por la “defence of common sense” de Moore. Es decir, por la pretensión de *saber* con seguridad que una serie de proposiciones son verdaderas, por ejemplo: “Aquí hay una mano y aquí hay otra”, “La Tierra existía desde mucho antes de mi nacimiento” y “Nunca me he alejado mucho de la superficie terrestre”. La primera de éstas se encuentra en “Proof of the External World”, de Moore; las otras dos en su “Defence of Common Sense”; estos artículos habían interesado a Wittgenstein durante mucho tiempo y le había dicho a Moore que el último era su mejor ensayo. Moore se mostró de acuerdo. El libro que presentamos contiene todo lo que Wittgenstein escribió sobre el tema desde aquella época hasta su muerte. Se trata de un conjunto de notas que no son sino un primer borrador; no vivió lo suficiente como para seleccionar y corregir este material.

Las notas están ordenadas en cuatro partes; hemos indicado las divisiones correspondientes en los §§ 65, 192 y 299. Creemos que constituiría la primera parte —sin indicación de fechas— lo que se escribió en veinte hojas sueltas de papel pautado. Wittgenstein las dejó en la habitación que ocupaba en casa de G. E. M. Anscombe en Oxford, en la que vivió desde abril de 1950 a febrero de 1951 —con excepción de un viaje a Noruega durante el otoño. Tengo (G. E. M. A.) la impresión de que las había escrito en Viena, donde había estado desde las Navidades anteriores hasta el mes de marzo, aunque ahora no puedo recordar el fundamento de esa impresión. El resto procede de pequeños cuadernos de notas en los que sí hay fechas; de hecho, hacia el final siempre se da la fecha de lo escrito. La última anotación fue hecha dos días antes de su muerte, el 29 de abril de 1951. Aunque hemos dejado las fechas tal y como aparecen en los manuscritos, la numeración de los párrafos ha sido realizada por los editores.

Se ha creído conveniente publicar este trabajo de forma independiente. No se trata de una selección; aparece como un tema individualizado en los cuadernos de notas de Wittgenstein y se dedicó a él, aparentemente, en cuatro períodos distintos de tiempo a lo largo del año y medio al que hemos aludido. El trabajo constituye un tratamiento coherente de los problemas de los que se ocupa.

G. E. M. Anscombe
G. H. von Wright

1. Si sabes que aquí hay una mano,¹ te concederemos todo lo demás.
(Por supuesto, decir que una proposición semejante no puede ser probada no significa que no pueda ser derivada de otras proposiciones; cualquier proposición puede derivarse de otras. Pero puede suceder que éstas no sean más seguras que aquélla.) (J. H. Newman hizo una observación curiosa a este respecto.)
2. Del hecho de que a mí —o a todos— me *parezca* así no se sigue que *sea* así.
Sin embargo, es posible preguntarse si tiene sentido dudar de ello.
3. Si, por ejemplo, alguien dice: “No sé si ahí hay una mano” se le puede decir “Mire más de cerca”. —Esta posibilidad de asegurarse pertenece al juego de lenguaje. Es uno de sus rasgos esenciales.
4. “Sé que soy un hombre.” Para darnos cuenta de lo poco claro que es el sentido de esta proposición, consideremos su negación. Como mucho, podríamos interpretarla así: “Sé que tengo los órganos propios de un ser humano”. (Por ejemplo, un cerebro que, de todos modos, nadie ha visto nunca.) Pero, ¿qué sucede con una proposición del tipo de “Sé que tengo un cerebro”? ¿Puedo ponerla en duda? ¿Me faltan razones para la duda! Todo habla a su favor, nada en contra de ella. Sin embargo, es posible imaginar que por medio de una operación se comprobara que mi cráneo está vacío.
5. Que una proposición pueda, en último término, revelarse falsa depende de lo que considere que es válido para decidir sobre ella.
6. Ahora bien, ¿se puede enumerar (como hace Moore) lo que se sabe? Creo que, sin más ni más, no. —Ya que, si así lo hiciéramos, utilizaríamos mal la expresión “Sé”. Y, a través de este uso incorrecto, parece manifestarse un estado mental peculiar y muy importante.
7. Mi vida muestra que sé, o estoy seguro, que allí hay una silla, una puerta, etc. Por ejemplo, le digo a mi amigo: “Lleva esta silla allá”, “Cierra la puerta”, etc., etc.

8. La diferencia entre los conceptos de “saber” y “estar seguro” no tiene ninguna importancia, excepto cuando “Sé” quiere decir: No puedo equivocarme, Ante un tribunal, por ejemplo, podría utilizar “Estoy seguro” en lugar de “Sé” en todas las declaraciones. De hecho, podemos imaginar que el “Sé” estuviera prohibido allí. (Un paso del *Wilhelm Meister* en el que se utiliza “Sabes” o “Sabías” en el sentido de “Estabas seguro” cuando las cosas suceden de un modo distinto a como él las sabía.)

9. Ahora bien, ¿me aseguro en la vida ordinaria de que sé que aquí hay una mano (a saber, la mía propia)?

10. ¿Sé que aquí yace un hombre enfermo? ¡Qué absurdo! Me siento en la cabecera de su cama, observo atentamente sus facciones. —¿No sé, pues, que yace ahí un hombre enfermo?— Ni la pregunta ni la afirmación tienen sentido. Tan poco como lo tiene “Estoy aquí”, que, sin embargo, podría utilizar en un momento dado, si se presentara la ocasión oportuna. —¿De modo que también “ $2 \times 2 = 4$ ” es un sinsentido y no una proposición aritmética verdadera, excepto en determinadas ocasiones? “ $2 \times 2 = 4$ ” es una proposición verdadera de la aritmética —no “en determinadas ocasiones” ni “siempre” — pero los sonidos o signos gráficos “ $2 \times 2 = 4$ ” podrían tener en chino un significado diferente o podrían ser un sinsentido estridente, en donde se ve que: la proposición sólo tiene sentido a través del uso. Y “Sé que aquí yace un hombre enfermo”, utilizada en una situación inadecuada, parece una obviedad más que un sinsentido porque podemos imaginar una situación apropiada para ella y porque se piensa que las palabras “Sé que...” son siempre adecuadas cuando no hay duda alguna (y, por lo tanto, también cuando la expresión de duda resulta incomprensible).

11. No nos damos cuenta de lo muy especializado que es el uso de “Sé”.

12. Puesto que “Sé...” parece describir un estado de cosas que garantiza como un hecho aquello que se sabe. Nos olvidamos siempre de la expresión “Creía saberlo”.

13. De modo que no se puede inferir la proposición “Es así” de la declaración de otra persona: “Sé que es así”. Ni tampoco de la declaración junto al hecho de que no sea una mentira. —Pero, ¿no puedo concluir “Es así” de mi declaración “Sé etc.”? Desde luego, y de la proposición “Sabe que allí hay una mano” también se sigue “Allí hay una mano”. Pero de

su declaración “Sé...” no se sigue que lo sepa.

14. Antes de nada, es preciso demostrar que lo sabe.

15. Es preciso *demostrar* que no es posible error alguno. La aseveración “Lo sé” no basta. Porque no es más que la aseveración de que (ahí) no puedo equivocarme: que no me equivoque en *esto* ha de establecerse de un modo *objetivo*.

16. “Si sé algo también sé que lo sé, etc.” es equivalente a: “Lo sé” quiere decir “Soy infalible al respecto”. Pero que lo sea ha de poder ser establecido de un modo objetivo.

17. Supongamos que digo: “No puedo equivocarme: eso es un libro” — y, al mismo tiempo, señalo al objeto. ¿A qué se parecería un error? ¿Tengo una idea clara al respecto?

18. Muchas veces “Lo sé” quiere decir: tengo buenas razones para mi afirmación. De modo que, si el otro conoce el juego de lenguaje, debería admitir que lo sé. Si conoce el juego de lenguaje, se ha de poder imaginar *cómo* puede saberse una cosa semejante.

19. Así pues, la afirmación “Sé que aquí hay una mano” puede ampliarse del modo siguiente: “Es *mi* misma mano la que estoy mirando”. En ese caso, una persona razonable no dudaría de que lo sé. —Tampoco el idealista; más bien dirá que, para él, no se trataba de la duda práctica, que está descartada, sino que *tras* la duda práctica todavía yace una duda. —Que ésta sea una *ilusión* se ha de mostrar de un modo distinto.

20. “Dudar de la existencia del mundo externo” no significa, por ejemplo, dudar de la existencia de un planeta que puede ser probada después por medio de la observación. —¿O Moore quiere decir que el saber que aquí está su mano es de un *tipo* distinto al del saber que existe el planeta Saturno? Si no fuera así, podríamos mostrar a los que dudan el descubrimiento del planeta Saturno y decirles que su existencia ha sido establecida y, con ella, también la existencia del mundo externo.

21. El punto de vista de Moore viene a ser el siguiente: el concepto “saber” es análogo a los conceptos “creer”, “conjeturar”, “dudar”, “estar convencido”, en tanto que la afirmación “Sé...” no puede constituir un error. De ser *así*, sería posible inferir de una declaración la verdad de una aserción. Pero con ello se pasaría por alto la expresión “Creía saberlo”. —Ahora bien, si no aceptamos esta forma, entonces también debe ser lógicamente imposible cometer un error en la aserción. Y el que conozca el juego de lenguaje se dará cuenta: la aseveración, hecha por alguien digno de confianza, de que *sabe* no puede aportarle nada.

22. Sería muy extraño que estuviésemos obligados a creer a quien, siendo digno de crédito, dijera: “No me puedo equivocar”, “No me equivoco”.

23. Si no sé si alguien tiene dos manos (por ejemplo, si le han sido amputadas o no), creeré su afirmación de que las tiene siempre que se trate de una persona digna de crédito. Y, si dice que lo *sabe*, lo único que para mí puede querer decir es que ha tenido la oportunidad de establecer con seguridad, por ejemplo, que sus brazos ya no están ocultos por los vendajes que los envolvían, etc. Que yo crea a la persona digna de crédito se sigue de que le concedo la posibilidad de convencerse. Por el contrario, no la concede quien dice que (quizá) no hay objetos físicos.

24. La pregunta del idealista podría formularse, más o menos, del siguiente modo: “¿Qué derecho tengo a no dudar de la existencia de mis manos? (Y la respuesta a ella no puede ser: “Sé que existen”). Pero quien hace tal pregunta se olvida de que la duda sobre la existencia sólo tiene lugar en un juego de lenguaje. En vez de comprenderla sin más, deberíamos preguntarnos antes: ¿cómo sería una duda de semejante tipo?

25. También podemos equivocarnos respecto a “Aquí hay una mano”. Únicamente en determinadas circunstancias no podemos equivocarnos. —“Incluso en un cálculo nos podemos equivocar— sólo en ciertas circunstancias deja de ser posible”.

26. Pero, ¿se puede desprender de una regla en qué circunstancias queda excluido lógicamente el error en la utilización de las reglas del cálculo?
¿De qué serviría semejante regla? ¿No podríamos equivocarnos (otra vez) en su aplicación?

27. Sin embargo, si quisiéramos dar una regla en este caso, contendría la expresión “en circunstancias normales”. Y aunque reconocemos las circunstancias normales, no podemos describirlas con exactitud. Como mucho, podríamos describir una serie de circunstancias anormales.

28. ¿Qué es “aprender una regla”? —*Esto*.
¿Qué es “cometer un error al aplicarla”? —*Esto*. Y lo que se señala es algo indeterminado.

29. La práctica de usar la regla muestra también qué es un error en su utilización.

30. Cuando alguien se ha convencido, dice: “Sí, el cálculo es correcto”, pero no lo ha inferido de su propio estado de certeza. Un estado de cosas no se sigue de la propia certeza.

La certeza es, *por así decirlo*, un tono en el que se constata cómo son las cosas; pero del tono no se sigue que uno esté justificado.

31. Me gustaría eliminar del lenguaje filosófico las proposiciones a las que volvemos una y otra vez como hechizados.

32. No se trata de que *Moore* sepa que allí hay una mano, sino de que no le entenderíamos si dijera “Por supuesto que en eso podría equivocarme”. Preguntaríamos: “¿cómo sería un error semejante?” —por ejemplo, ¿qué contaría como el descubrimiento de que se trataba de un error?

33. De modo que prescindimos de las proposiciones que no nos permiten avanzar.

34. Cuando alguien aprende a calcular, ¿aprende también que se puede confiar en el cálculo que hace el maestro? Sin embargo, estas explicaciones deben tener un fin. ¿También se le enseña que puede confiar en sus sentidos —dado que se le ha dicho que en muchos casos no puede fiarse de ellos?—

Regla y excepción.

35. Pero, ¿no es posible imaginarse que no hay objetos físicos? No lo sé. De cualquier modo, “Hay objetos físicos” no tiene sentido. ¿Sería una proposición empírica?—

3.2.2. Metafísica

- a. Ernest Nagel - Capítulo III de "¿Qué significa todo esto?"
- b. Bertrand Russell - Parte IV, capítulo VIII de "El conocimiento humano: su alcance y sus límites"

III. OTRAS MENTES

HAY UN TIPO ESPECIAL DE ESCEPTICISMO que continúa siendo un problema, aunque des por sentado que tu propia mente no es lo único que existe: que el mundo físico que parece ver y sentir a tu alrededor, incluyendo tu propio cuerpo, en realidad existe. Eso es escepticismo sobre la naturaleza o incluso sobre la existencia de otras mentes o experiencias aparte de las propias.

¿Cuánto sabes realmente sobre lo que sucede en cualquiera otra mente? Es indudable que sólo observas el cuerpo de otras criaturas, incluida la gente. Miras lo que hacen, escuchas lo que dicen y demás sonidos que producen, y ves cómo reaccionan a su ambiente (qué cosas les atraen y qué cosas les repugnan, qué comen, y así por el estilo). También puedes abrir otras criaturas y mirar sus interioridades físicas, y tal vez comparar su anatomía con la tuya.

Mas nada de esto te dará acceso directo a sus experiencias, pensamientos y sentimientos. Las únicas experiencias que realmente puedes tener son las tuyas propias: si crees algo respecto a la vida mental de otros es a base de la observación de su construcción física y comportamiento.

Tomemos un ejemplo simple: ¿cómo sabes, cuando tú y un amigo están comiendo helado de chocolate, si le sabe a él igual que a ti? Puedes probar el helado de él, pero si te sabe igual que el tuyo, eso únicamente significa que te sabe igual *a ti*: no has experimentado cómo le sabe *a él*. Parece que no hay forma de comparar directamente las dos experiencias gustativas.

Bueno, tú podrías decir que puesto que ambos son seres humanos, y ambos pueden distinguir entre sabores de helado (por ejemplo, ambos pueden diferenciar el de chocolate y el de vainilla con los ojos cerrados), es probable que sus experiencias gustativas sean similares. Pero ¿cómo sabes *eso*? La única conexión que has observado desde siempre entre un tipo de helado y un sabor es en tu propio caso; así, ¿qué razón tienes para pensar que otros seres humanos tienen correlaciones similares? ¿Por qué no es

igual de coherente con toda evidencia que el chocolate le sepa a él como la vainilla te sabe a tí, y viceversa?

Podrías hacerte la misma pregunta respecto a otros tipos de experiencia. ¿Cómo sabes que las cosas rojas no le parecen a tu amigo como a ti las amarillas? Por supuesto, si le preguntas cómo es un camión de bomberos, dirá que rojo, como la sangre, y no amarillo, como un diente de león; pero ello se debe a que él, como tú, usa la palabra "rojo" para designar el color que le presentan la sangre y los camiones de bomberos, *cualquiera* que sea. Quizá es lo que tú llamas amarillo, o azul, o quizá sea una experiencia en cuanto al color que nunca has tenido y ni siquiera puedes imaginar.

Para negarlo, tienes que apelar a la presuposición de que las experiencias de sabor y color se correlacionan uniformemente con ciertos estímulos físicos de los órganos sensoriales, quienquiera que los experimente; pero el escéptico diría que no tienes evidencia alguna para tal presuposición, y debido al tipo de presuposición de que se trata, *no podrías* tener evidencia alguna para ello. Todo lo que puedes observar es la correlación en tu propio caso.

Frente a este argumento, al principio quizá admitas que hay cierta incertidumbre. La correlación entre estímulo y experiencia puede no ser exactamente la misma de un individuo a otro: puede haber ligeras diferencias de matiz entre las experiencias de sabor o de color de dos personas, del mismo tipo que con el helado. De hecho, dado que las personas difieren unas de otras en lo físico, eso no nos debería sorprender. Pero, podrías decir, la diferencia en experiencia no puede ser tan radical, o, de otro modo, nos daríamos cuenta. Por ejemplo, el helado de chocolate no puede saberle a tu amigo como a ti el de limón; si así fuera, frunciría la boca al comerlo.

Sin embargo, nota que esta afirmación presupone otra correlación de una persona a otra: una correlación entre la experiencia interna y ciertos tipos de reacción observable. Y la misma cuestión surge al respecto. Tú has observado sólo en tu propio caso la conexión entre fruncir la boca y el sabor que llamas agrio; pero ¿cómo sabes que existe en otra gente? Tal vez lo que hace a tu amigo fruncir la boca sea una experiencia como la que tienes al comer avena.

Si continuamos insistiendo en hacer este tipo de preguntas con suficiente resolución, pasaremos de un leve e inofensivo escepticismo sobre si el helado de chocolate les sabe exactamente igual a tu amigo ya ti, a un

escepticismo mucho más radical sobre si hay *alguna* semejanza entre las experiencias de él y las tuyas. ¿Cómo sabes que cuando él se lleva algo a la boca tiene una experiencia del tipo que tú llamarías *sabor*? Por todo lo que sabes, podría ser algo que tú llamarías sonido (o acaso difiera de todo lo que has experimentado o de lo que eres capaz de imaginar).

Si seguimos en esta línea, finalmente llegaremos al más radical de los escepticismos respecto a otras mentes. ¿Cómo sabes incluso que tu amigo está consciente? ¿Cómo sabes que hay *otras mentes* aparte de la tuya?

El único ejemplo de correlación que has observado directamente desde siempre entre mente, comportamiento, anatomía y circunstancias físicas eres tú. Aun si otras personas y animales no tuvieran experiencia alguna, ni vida mental interna de ningún tipo, sino que fueran sólo elaboradas máquinas biológicas, tú los verías igual. Por tanto, ¿cómo sabes que eso no es lo que son? ¿Cómo sabes que todos los seres que te rodean no son autómatas sin mente? Nunca has visto el interior de sus mentes (no podrías), y el comportamiento físico de ellos podría ser producido por causas puramente físicas. Quizá tus parientes, tus vecinos, tu gato y tu perro *no tengan ninguna experiencia interna*. De ser así, no hay modo de que puedas descubrirlo.

Ni siquiera puedes apelar a las pruebas de su comportamiento, incluyendo lo que dicen, porque eso presupone que en ellos el comportamiento externo se relaciona con la experiencia interna como sucede contigo; y eso es precisamente lo que no sabes.

Considerar la posibilidad de que nadie de los que te rodean pueda estar consciente produce un sentimiento de inseguridad. Por una parte, tal posibilidad es concebible, y ninguna prueba que pudieras tener la descartará definitivamente. Por otra, no es algo que en *realidad* puedas creer posible: tu convicción de que hay mentes en esos cuerpos, vista en esos ojos, audición en esos oídos, etc., es instintiva. Pero si su fuerza viene del instinto, ¿realmente es conocimiento? Una vez que admites la *posibilidad* de que la creencia en otras mentes sea un error, ¿no necesitas algo más confiable para justificar el aferrarse a ella?

Esta cuestión tiene otro aspecto que va por completo en la dirección opuesta.

Normalmente creemos que los otros seres humanos están conscientes, y casi todos creemos que los demás mamíferos y las aves también lo están; pero las opiniones difieren respecto a los peces, los insectos, los gusanos y

las medusas. Es aún más discutible que animales unicelulares como la ameba y los paramecios tengan experiencias conscientes, si bien es manifiesto que tales criaturas reaccionan a estímulos de diversos tipos. La mayoría de la gente cree que las plantas no están conscientes; y casi nadie cree que lo estén las rocas, los pañuelos desechables, los automóviles, los lagos de montaña o los cigarrillos. Tomemos otro ejemplo biológico: la mayoría de nosotros diríamos, si pensáramos sobre ello, que las células individuales que forman nuestro cuerpo no tienen experiencias conscientes.

¿Cómo sabemos todo esto? ¿Cómo sabes que un árbol no sufre cuando se le corta una rama, únicamente porque no puede expresar su dolor, porque no puede moverse? (O tal vez le *encante* que le poden las ramas.) ¿Cómo sabes que las células de tu corazón no sienten dolor o excitación cuando subes corriendo una escalera? ¿Cómo sabes que un pañuelo desechable no siente nada cuando te suenas la nariz con él?

¿Y qué decir de las computadoras? Supóngase que éstas se desarrollan hasta el grado de que se les pueda usar para controlar robots que por fuera parezcan perros, reaccionen de manera complicada al ambiente y se comporten en muchos aspectos precisamente como perros, aunque por dentro no sean más que una masa de circuitos electrónicos y pedazos de silicón. Si tales máquinas estuvieran conscientes ¿tendríamos modo de saberlo?

Por supuesto, estos casos difieren entre sí. Si algo es incapaz de movimiento, no puede dar a través de un comportamiento pruebas de sentimiento o percepción. Si no es un organismo natural, es radicalmente distinto de nosotros en su constitución interna; pero, ¿qué bases tenemos para pensar que sólo las cosas que se comportan en cierta medida como nosotros y que tienen una estructura física visible más o menos semejante a la nuestra son capaces de tener experiencias de *algún* tipo? Quizá los árboles sienten las cosas de un modo totalmente distinto del nuestro, pero no tenemos manera de saberlo, ya que carecemos del medio para descubrir en su caso las correlaciones entre la experiencia y las manifestaciones o condiciones físicas observables. Sólo podríamos descubrir tales correlaciones si pudiéramos observar tanto las experiencias como las manifestaciones externas a un mismo tiempo; pero no hay manera de que observemos directamente las experiencias, excepto en nuestro propio caso. Y, por la misma razón, no hay forma de que podamos observar la *ausencia* de toda experiencia, y por tanto la ausencia de dichas correlaciones en cualquier otro caso. Mirar hacia el interior de un árbol no basta para que

afirmes que éste *no tiene* experiencias, como tampoco puede decirse que un gusano *tenga* experiencias con sólo mirar su interior.

De modo que la pregunta es: ¿qué puedes realmente saber sobre la vida consciente en este mundo, más allá del hecho de que tú mismo tienes una mente consciente? ¿Es posible que haya mucha menos vida consciente de la que supones (ninguna excepto la tuya), o mucha más (incluso en cosas que consideras inconscientes)?

CAPITULO VIII

LA ANALOGIA

Los postulados considerados hasta ahora han sido los requeridos para el conocimiento del mundo físico. Hablando en términos amplios, nos han llevado a admitir cierto grado de conocimiento sobre la estructura espacio-temporal del mundo físico, pero nos han dejado completamente agnósticos en lo que atañe a su carácter cualitativo. En lo concerniente a otros seres humanos, sentimos que sabemos más que esto; estamos convencidos de que otras personas tienen pensamientos y sentimientos que son cualitativamente muy similares a los nuestros. No nos contentamos con pensar que conocemos solamente la estructura espacio-temporal de las mentes de nuestros amigos, o su capacidad para iniciar cadenas causales que terminan en sensaciones nuestras. Un filósofo podría pretender creer que conoce sólo esto, pero dejémosle que se encuentre con su mujer y veremos que no la contempla como un mero edificio espacio-temporal del que conoce las propiedades lógicas, pero ni una pizca de su carácter intrínseco. Estamos justificados, pues, en inferir que su escepticismo es profesional, no sincero.

El problema que nos interesa es el siguiente: observamos en nosotros sucesos tales como recordar, razonar, sentir placer y sentir dolor. Creemos que los palos y las piedras no tienen estas experiencias, pero que otras personas sí. La mayoría de nosotros no abriga dudas de que los animales superiores sienten placer y dolor, aunque una vez me aseguró un pescador que «los peces no tienen sensaciones ni sentimientos». No logré descubrir cómo había él adquirido este conocimiento. La mayoría de las personas discreparían de él, pero dudarían en lo que respecta a las ostras y las estrellas de mar. Sea esto como fuere, el sentido común admite un

grado creciente de duda a medida que descendemos en el reino animal, pero en lo referente a los seres humanos no admite ninguna duda.

Es claro que la creencia en las mentes de otros requiere algún postulado que no se requiere en física, pues ésta puede contentarse con el conocimiento de la estructura. Mi propósito presente es indicar cuál podría ser este postulado adicional.

Es obvio que debemos apelar a algo que puede ser llamado vagamente «analogía». La conducta de otras personas es en muchos aspectos análoga a la nuestra, y suponemos que debe tener causas análogas. Lo que la gente dice es lo que diríamos nosotros si tuviéramos ciertos pensamientos, por lo cual inferimos que probablemente tengan estos pensamientos. Nos dan información que a veces podemos verificar luego. Se comportan de los modos que nos comportamos nosotros cuando sentimos placer (o disgusto) en circunstancias en que nos sentiríamos agrados (o disgustados). Podemos conversar con un amigo de un incidente que ambos hemos experimentado, y hallar que sus recuerdos coinciden con los nuestros; esto es particularmente convincente cuando él recuerda algo que nosotros hemos olvidado, pero que él nos lo hace recordar. O también: planteamos a nuestro hijo un problema de aritmética, y con suerte obtiene la respuesta correcta; esto nos convence de que es capaz de razonamiento aritmético. En resumen, hay muchas maneras en que mis respuestas a estímulos difieren de los de la materia «inerte», y en todas estas maneras la gente se me asemeja. Como es obvio para mí que las leyes causales que gobiernan mi conducta se relacionan con «pensamientos», es natural inferir que lo mismo es verdad de la conducta análoga de mis amigos.

La inferencia que ahora nos ocupa no es meramente la que nos lleva más allá del solipsismo, al sostener que las sensaciones tienen causas de las que podemos saber *algo*. Ya hemos considerado este tipo de inferencia, que basta para la física. Ahora nos interesa un género mucho más específico de inferencia, el género implicado en nuestro conocimiento de los pensamientos y sentimientos de otros, suponiendo que tengamos tal conocimiento. Desde luego, resulta obvio que tal conocimiento es más o menos dudoso. No sólo es posible esgrimir el argumento general de que podemos estar soñando; existe también la posibilidad de autómatas ingeniosos. Hay máquinas calculadoras que suman mucho mejor que nuestros hijos escolares; hay discos de gramófono que recuerdan impecablemente lo que Fulano dijo en tal o cual ocasión; hay personajes del cine que, aunque son copias de personas reales, no viven por sí mismos. No hay ningún límite teórico a lo que el ingenio puede lograr en la creación de una ilusión de vida allí donde en realidad la vida está ausente.

Pero, dirá el lector, en todos esos casos fueron los pensamientos de seres humanos lo que produjo el mecanismo ingenioso. Sí, pero ¿cómo lo sabe? ¿Y cómo sabe que el gramófono *no* «piensa»?

En primer lugar, hay una diferencia en las leyes causales de la conducta observable. Si digo a un estudiante: «escribame un artículo sobre las razones de Descartes para creer en la existencia de la materia», causaré cierta respuesta, si es laborioso. Un disco de gramófono podría ser construido de tal modo que respondiera a este estímulo, quizá mejor que el estudiante, pero sería incapaz de decirme nada sobre cualquier otro filósofo, aunque yo le amenazara con suspenderlo. Una de las peculiaridades más notables de la conducta humana es el cambio de respuesta ante un estímulo dado. Una persona ingeniosa podría construir un autómeta que siempre se riese de sus chistes, por mucho que los oyera; pero un ser humano, luego de reír unas pocas veces, bostezará y terminaría diciendo: «¡cómo me reí la primera vez que oí ese chiste!»

Pero las diferencias en la conducta observable entre la materia inerte y la viva no basta para probar que hay «pensamientos» vinculados con organismos vivos distintos del mío. Probablemente sea posible, en teoría, explicar la conducta de los organismos vivos por leyes causales puramente físicas, y probablemente sea imposible refutar el materialismo por la observación externa solamente. Si hemos de creer que hay pensamientos y sentimientos distintos de los nuestros, ello debe ser en virtud de alguna inferencia en la que son relevantes nuestros pensamientos y sentimientos, y tal inferencia debe ir más allá de lo que se necesita en la física.

Por supuesto, no estoy examinando la historia de cómo llegamos a creer en otras mentes. Ya creemos en ellas cuando empezamos a reflexionar; el pensamiento de que Mamá pueda estar enfadada o contenta surge ya en la temprana infancia. Lo que estoy examinando es la posibilidad de un postulado que establezca una conexión racional entre esta creencia y los datos, por ejemplo, entre la creencia «Mamá está enojada» y el oír una voz estentórea.

El esquema abstracto parece ser el siguiente: conocemos, por la observación de nosotros mismos, una ley causal de la forma «*A* causa *B*», donde *A* es un «pensamiento», y *B* un suceso físico. A veces observamos un *B* cuando no podemos observar ningún *A*; inferimos, entonces, un *A* inobservado. Por ejemplo: sé que cuando digo «tengo sed», habitualmente lo digo porque estoy sediento, y por ende, cuando oigo la oración «tengo sed» en un momento en que no estoy sediento, supongo que algún otro lo está. Lo supongo más fácilmente aún si veo ante mí un cálido cuerpo lánguido que prosigue diciendo «he caminado veinte millas desérticas con este calor sin una gota para beber». Es evidente que mi confianza en la «inferencia» aumenta cuando aumenta la com-

plejidad del dato y también cuando aumenta la certeza de la ley causal derivada de la observación subjetiva, siempre que la ley causal explique las complejidades del dato.

Es claro que, en la medida en que pueda sospecharse una pluralidad de causas, el género de inferencia que estamos considerando no es válido. Según se supone, sabemos que «*A* causa *B*» y también que *B* ha ocurrido; para que esto justifique que infiramos *A*, debemos saber que sólo *A* causa *B*. O, si nos contentamos con inferir que *A* es probable, bastará saber que en la mayoría de los casos es *A* lo que causa *B*. Si oímos un trueno sin haber visto el rayo, inferimos confiadamente que hubo tal rayo, porque estamos convencidos de que el tipo de ruido que hemos oído raramente es causado por algo que no sea un rayo. Como muestra este ejemplo, nuestro principio no sólo se emplea para establecer la existencia de otras mentes, sino que habitualmente es supuesto en la física, aunque en una forma menos concreta. Digo «una forma menos concreta» porque el rayo no visto sólo es abstractamente similar a ver un rayo, mientras que suponemos que la semejanza de otras mentes con la nuestra no es en modo alguno puramente abstracta.

La complejidad en la conducta observada de otra persona, cuando puede ser explicada por una causa sencilla como la sed, aumenta la probabilidad de la inferencia al disminuir la probabilidad de alguna otra causa. Creo que, en circunstancias idealmente favorables, el argumento sería formalmente el siguiente:

Por la observación subjetiva sé que *A*, el cual es un pensamiento o sentimiento, causa *B*, que es un acto corporal, por ejemplo, una afirmación. Sé también que, cuando *B* es un acto de mi cuerpo, *A* es su causa. Ahora observo un acto del tipo *B* en un cuerpo que no es el mío, y no tengo ningún pensamiento o sentimiento del tipo *A*. Pero aún creo, sobre la base de la autoobservación que sólo *A* puede causar *B*; por ello, infiero que hubo un *A* que causó *B*, aunque fue un *A* que no pude observar. Sobre este fundamento, infiero que los cuerpos de otras personas están asociados a mentes, que se asemejan a la mía en la proporción en que su conducta corporal se parece a la mía.

En la práctica es menester atenuar la exactitud y la certeza de la afirmación anterior. No podemos estar seguros de que, en nuestra experiencia subjetiva, *A* sea la única causa de *B*. Y aunque *A* fuera la única causa de *B* en nuestra experiencia, ¿cómo podemos saber que esto es válido fuera de nuestra experiencia? No es necesario que sepamos esto con alguna certeza; basta que sea altamente probable. Nuestro postulado consiste en el supuesto de la

probabilidad en tales casos. Por lo tanto, el postulado puede ser formulado del siguiente modo:

Si, toda vez que podemos observar si A y B están presentes o ausentes, hallamos que todo caso de B tiene un A como antecedente causal, entonces es probable que la mayoría de los B tengan A como antecedentes causales, aun en los casos en que la observación no nos permite saber si A está o no presente.

Este postulado, si se lo acepta, justifica la inferencia de que existen otras mentes, así como muchas otras inferencias que el sentido común hace sin reflexionar.

3.2.3. Filosofía de la Mente

a. Ernest Nagel - Capítulo IV de "¿Qué significa todo esto?"

b. Gilbert Ryle - Capítulo I de "El concepto de lo mental"

IV. EL PROBLEMA MENTE-CUERPO

OLVIDEMOS EL ESCEPTICISMO, y supongamos que el mundo físico existe, incluyendo tu cuerpo y tu cerebro; y dejemos a un lado nuestro escepticismo respecto a otras mentes. Daré por sentado que tú estás consciente si tú das por sentado que yo lo estoy. Ahora bien, ¿cuál podría ser la relación entre conciencia y cerebro?

Todos sabemos; que lo que sucede en la conciencia depende de lo que sucede en el cuerpo. Si te golpeas un dedo del pie, te duele mucho. Si cierras los ojos, no puedes ver lo que está enfrente. Si muerdes una barra de *Hershey*, te sabe a chocolate. Si recibes un golpe en la cabeza, pierdes el sentido.

Las pruebas señalan que para que algo suceda en tu mente o conciencia, algo tiene que ocurrir en tu cerebro. (No sentirías dolor alguno al golpearte el dedo del pie si los nervios de la pierna y la espina dorsal no condujeran los impulsos del pie al cerebro.) No sabemos qué pasa en tu cerebro cuando piensas: "No sé si tendré tiempo de cortarme el pelo en la tarde". Pero estamos bastante seguros de que algo pasa, algo que implica cambios químicos y eléctricos en los miles de millones de células nerviosas de que está compuesto el cerebro.

En algunos casos sabemos cómo afecta el cerebro a la mente y la mente al cerebro.: Por ejemplo, sabemos que estimular ciertas células del cerebro situadas en la parte posterior de la cabeza produce experiencias visuales. Y sabemos que cuando decides servirte otra rebanada de pastel ciertas células cerebrales envían impulsos a los músculos de tu brazo. No conocemos muchos detalles, pero es claro que hay complejas relaciones entre lo que sucede en tu mente y los procesos físicos que se dan tu cerebro. Hasta aquí, todo pertenece a la ciencia, no a la filosofía.

Pero hay una pregunta filosófica sobre la relación entre mente y cerebro: ¿tu mente es algo distinto del cerebro, aunque conectado con él, o es el cerebro? ¿Los pensamientos, sentimientos, percepciones, sensaciones y deseos ocurren *además* de todos los procesos físicos en tu cerebro, o son ellos mismos parte de dichos procesos?

¿Qué sucede, por ejemplo, cuando muerdes una barra de chocolate? El chocolate se disuelve en tu lengua y causa cambios químicos en las papilas gustativas, las cuales envían ciertos impulsos eléctricos por los nervios que van de tu lengua al cerebro, y cuando esos impulsos llegan a éste producen allí otros cambios físicos; finalmente, *percibes el sabor a chocolate*. ¿Qué es eso? ¿Puede ser tan sólo una transformación física de algunas células cerebrales, o tiene que ser algo completamente distinto?

Si mientras comes una barra de chocolate un científico quitara la parte superior de tu cráneo y mirara tu cerebro, todo lo que vería no sería más que una masa gris de neuronas. Sí usara instrumentos para medir lo que sucede dentro, detectaría complicados procesos físicos de muchas clases diferentes. Pero, ¿encontraría el sabor a chocolate?

Al parecer no podría encontrarlo en tu cerebro porque tu experiencia de saborear chocolate está encerrada en tu mente de tal modo que hace imposible que alguien pueda observarla, aunque abra tu cráneo y mire tu cerebro. Tus experiencias están dentro de tu mente con un *tipo de interioridad* que difiere del modo en que tu cerebro está dentro de tu cabeza. Alguien puede abrir tu cabeza y ver lo que hay dentro, pero no abrir tu mente y mirar su interior; en todo caso, no de la misma forma.

No se trata sólo de que el sabor a chocolate sea eso, un sabor, y de ahí que no pueda ser visto. Supongamos que un científico estuviera lo bastante loco para tratar de observar tu experiencia de saborear chocolate *lamiendo* tu cerebro mientras comes una barra de chocolate. Ante todo, probablemente tu cerebro no le sabría para nada a chocolate; pero, aunque fuera lo contrario, no habría logrado introducirse en tu mente y observar *tu* experiencia de saborear chocolate. Sólo habría descubierto que, por extraño que parezca, cuando pruebas chocolate tu cerebro cambia de tal modo que les sabe a chocolate a otras personas. Él tendría su sabor a chocolate, y tú, el tuyo.

Si lo que sucede en tu experiencia está dentro de tu mente de una forma en la cual no lo está lo que ocurre en tu cerebro, parece que la experiencia y otros estados mentales no pueden ser sólo estados físicos del cerebro. Debe haber algo más en ti que tu cuerpo con su activísimo sistema nervioso.

Una posible conclusión es que debe haber un alma vinculada a tu cuerpo de un modo que les permita interactuar. De ser cierto, entonces estás formado de dos cosas muy distintas: un complejo organismo físico y

un alma, que es puramente mental. (Por razones obvias, este punto de vista se llama dualismo.)

Pero mucha gente piensa que la creencia en el alma es algo pasado de moda y poco científico. El mundo está hecho de materia física, de diferentes combinaciones de los mismos elementos químicos. ¿Por qué nosotros no? Por un complejo proceso físico, nuestro cuerpo crece a partir de una sola célula producida por la unión del espermatozoide y el óvulo en la concepción. Gradualmente se añade materia común de tal forma que la célula se convierte en un bebé con brazos, piernas, ojos, orejas y un cerebro, capaz de moverse, sentir y ver, y finalmente de hablar y pensar. Algunas personas creen que este complejo sistema físico es suficiente, por sí solo, para dar lugar a la vida mental. ¿Por qué no habría de ser así? De todas maneras, ¿cómo puede la pura discusión filosófica demostrar que no lo es? La filosofía no puede decirnos de qué están hechas las estrellas ni los diamantes, así que, ¿cómo puede decirnos de qué está hecha o no está hecha la gente?

La opinión de que la gente está compuesta exclusivamente de materia física, y que sus estados mentales son estados físicos de su cerebro, se llama fisicalismo (o a veces materialismo). Los fisicalistas no tienen una teoría específica sobre cuáles procesos del cerebro pueden identificarse como la experiencia de saborear chocolate, por ejemplo; pero piensan que los estados mentales *son* sólo estados cerebrales, y que no hay razón filosófica para creer que no sea así. La ciencia tendrá que descubrir los detalles.

La idea es que podríamos descubrir que las experiencias en realidad son procesos cerebrales, tal como hemos descubierto que otros objetos conocidos tienen una naturaleza real que no podríamos haber adivinado sino hasta que la investigación científica la reveló. Por ejemplo, resulta que los diamantes están compuestos de carbono, el mismo material que el carbón, sólo que los átomos se hallan distribuidos en diferente orden. Y el agua, como todos sabemos, está compuesta de hidrógeno y oxígeno, aunque estos elementos en nada se parecen al agua si se los toma por separado.

Así, aunque pudiera parecer sorprendente que la experiencia de saborear chocolate no fuese más que un complicado proceso físico en tu cerebro, eso no sería más extraño que muchas cosas que se han descubierto sobre la naturaleza real de los objetos y procesos ordinarios. Los científicos han descubierto qué es la luz, cómo crecen las plantas, cómo se mueven los músculos; sólo es cuestión de tiempo el que descubran la naturaleza biológica de la mente. Así piensan los fisicalistas.

Un dualista respondería que esas otras cosas son distintas. Por ejemplo, cuando descubrimos la composición química del agua, estamos tratando con algo que obviamente está ahí fuera, en el mundo físico, algo que todos podemos ver y tocar. Cuando averiguamos que está compuesta por átomos de hidrógeno y oxígeno, sólo estamos reduciendo una sustancia física externa a partes físicas menores. Una característica esencial de este tipo de análisis es que *no* provocamos una alteración química del *aspecto, consistencia y sabor* que el agua nos ofrece. Estas cosas ocurren en nuestra experiencia interna, no en el agua que hemos separado en átomos. El análisis físico o químico del agua las hace a un lado.

Mas para descubrir que saborear chocolate en realidad sólo es un proceso cerebral, tendríamos que analizar algo mental (no una sustancia física observada desde afuera, sino una sensación gustativa interna) en términos de partes físicas. Y no hay manera de que un gran número de sucesos físicos en el cerebro, por complicados que resulten, sean las partes de que está compuesta una sensación gustativa. Un todo físico puede ser analizado en partes físicas menores, pero un proceso mental no: las partes físicas no pueden agregarse a un todo mental.

Hay otro posible enfoque que difiere tanto del dualismo como del fisicalismo. El dualismo es aquella idea de que in ser humano consta de cuerpo más alma, y de que la vida mental se da en el alma. El fisicalismo es la idea de que la vida mental consiste en procesos físicos del cerebro. La otra posibilidad es que la vida mental ocurre en el cerebro, pero todas esas experiencias, sentimientos, pensamientos y deseos no son procesos *físicos* del cerebro. Esto significaría que la masa gris de miles de millones de células nerviosas tu cráneo *no es sólo un objeto físico*. Tiene muchas propiedades físicas (allí se da gran actividad química y eléctrica), pero en ella ocurren también procesos *mentales*.

La idea de que el cerebro es sede de la conciencia, pero que sus estados conscientes no son sólo estados físicos, se llama teoría del aspecto dual. Se le nombra así porque significa que cuando muerdes una barra de chocolate, ello produce en el cerebro un estado o proceso con dos aspectos: un aspecto físico, que implica diversos cambios químicos y eléctricos, y un aspecto mental: la experiencia gustativa del chocolate. Cuando tiene lugar este proceso, un científico que mire tu cerebro podrá observar el aspecto físico, pero tú mismo experimentarás, desde dentro, el aspecto mental: tendrás la sensación de saborear chocolate. De ser cierto, cerebro tendría un interior al que no podría llegar observador externo alguno, aunque lo

abriera. Sentirías, o saborearías, de cierta forma que el proceso anida en tu cerebro.

Podríamos redondear esta opinión diciendo que no eres un cuerpo más un alma: que eres sólo un cuerpo, pero tu cuerpo, o al menos tu cerebro, no es simplemente un sistema físico. Es un objeto con aspectos físicos y mentales: le puede disecar, pero además tiene un cierto interior que disección no puede revelar. Existe cierta sensación interna de saborear chocolate porque existe la sensación de tener el cerebro en la condición que se produce al comer una barra de chocolate.

Los fisicalistas piensan que no existe nada más que el mundo físico que puede ser estudiado por la ciencia: el mundo de la realidad objetiva; pero, entonces, de algún modo tienen que hallar espacio para los sentimientos, deseos, pensamientos y experiencias (para ti y para mí) en ese mundo.

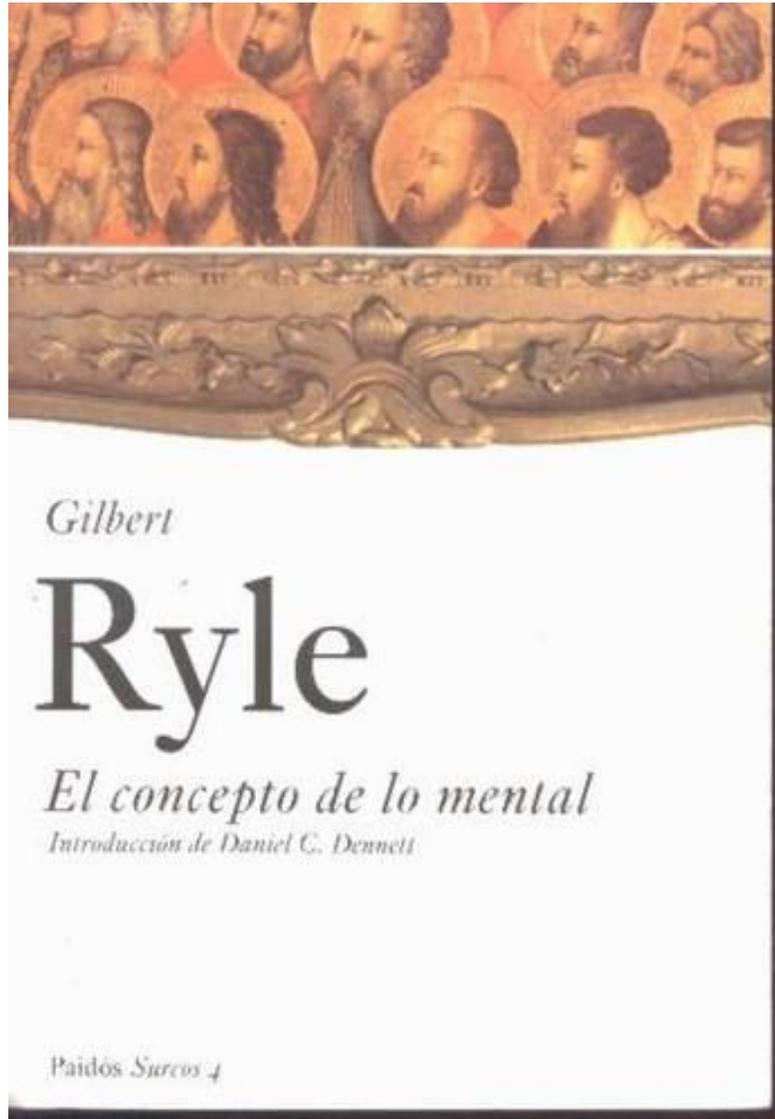
Una teoría que defiende al fisicalismo es la de que la naturaleza mental de tus estados mentales radica en las relaciones de éstos con los fenómenos que los causan y los fenómenos que los estados mentales a su vez provocan. Por ejemplo, cuando te golpeas un dedo del pie y sientes dolor, el dolor es algo que sucede en tu cerebro; pero lo doloroso no es sólo una suma de características físicas, ni tampoco alguna misteriosa propiedad no física. Más bien, lo que lo convierte en dolor es su condición de ser un tipo de estado cerebral usualmente causado por una herida, que por lo general te hace gritar, brincar y evitar lo que la provocó; y esto podría ser un estado puramente físico de tu cerebro.

Pero eso no parece bastante para convertir algo en dolor. Es cierto que las heridas causan dolores, y éstos nos hacen brincar y gritar; pero también los *sentimos* de cierto modo, lo cual parece algo distinto de todas sus relaciones con causas y efectos, así como de todas las propiedades físicas que puedan tener (si realmente son acontecimientos en el cerebro). En cuanto a mí, creo que este aspecto interno del dolor y otras experiencias conscientes no puede analizarse adecuadamente en términos de algún sistema de relaciones causales con estímulos físicos y comportamiento, por complicado que sea.

Parece que en el mundo se dan dos tipos muy diferentes de sucesos: los que pertenecen a la realidad física, que muchas personas distintas pueden observar desde el exterior, y los que pertenecen a la realidad mental, que cada uno de nosotros experimenta en su caso desde el interior. Esto no sólo es cierto para los seres humanos: los perros, gatos, caballos y

pájaros parecen estar conscientes, y los peces, hormigas y escarabajos probablemente lo están también. ¿Quién sabe dónde trazar la frontera?

No tendremos una adecuada concepción general del mundo mientras no podamos explicar cómo, cuando se conjuntan apropiadamente un sinnúmero de elementos físicos, conforman no sólo un organismo biológico que funciona, sino un ser consciente. Si pudiera identificarse a la conciencia con alguna clase de estado físico, estaría abierto el camino para una teoría física unificada de la mente y el cuerpo, y en consecuencia tal vez para una teoría física unificada del universo; pero los argumentos contra una teoría puramente física de la conciencia son lo bastante fuertes como para hacer imposible una teoría física de la realidad toda. La ciencia física ha progresado excluyendo a la mente de lo que trata de explicar, pero en el mundo puede haber algo más de lo que dicha ciencia puede entender.



Ryle Gilbert
El concepto de lo mental
2005
Paidós
Barcelona

EL MITO DE DESCARTES

(1) *LA DOCTRINA OFICIAL*

EXISTE una doctrina sobre la naturaleza y localización de lo mental que prevalece tanto entre los teóricos y aun entre los legos que merece ser considerada la doctrina oficial. La mayoría de los filósofos, psicólogos y religiosos aceptan, con algunas reservas, sus tesis básicas y, aunque les reconocen dificultades teóricas, suponen que ellas pueden ser superadas sin que la arquitectura de la teoría cambie. Se sostendrá aquí que los principios centrales de la doctrina son incorrectos y se contradicen con lo que sabemos acerca de la mente cuando no especulamos sobre ella.

La doctrina oficial, que procede principalmente de Descartes, sostiene que, excepto en el caso de los idiotas y de los recién nacidos, todo ser humano tiene un cuerpo y una mente. Algunos preferirán decir que todo ser humano es un cuerpo y una mente. El cuerpo y la mente están unidos, pero después de la muerte del cuerpo la mente puede continuar existiendo y funcionando.

El cuerpo humano está en el espacio, sujeto a las leyes mecánicas que gobiernan a todos los cuerpos espaciales, y sus procesos y estados pueden ser controlados por observadores externos. De este modo, la vida corporal es algo público, como lo es la vida de los animales y reptiles y aun el desarrollo de los árboles, cristales minerales y planetas.

Pero la mente no se encuentra en el espacio ni sus funciones están sujetas a leyes mecánicas. Las operaciones de la mente no son observables y su desarrollo es privado. Sólo yo puedo tener conocimiento directo de los estados y procesos de mi propia mente. En consecuencia, toda persona vive dos historias paralelas: una está formada por lo que le acaece a su cuerpo y la otra por lo que le acaece a su mente. La primera es pública; la segunda, privada. Los eventos que forman la primera historia pertenecen al mundo físico; los de la segunda, al mundo mental.

Se ha discutido si toda persona puede aprehender directamente todos o sólo algunos de los episodios de su propia historia privada, pero, de

acuerdo con la doctrina oficial, es seguro que tiene un conocimiento directo e indiscutible de algunos de ellos. Por medio de la conciencia, autoconciencia e introspección, se informa directa y auténticamente acerca de los estados y operaciones de su mente. Podrá sentirse más o menos insegura respecto de episodios del mundo físico simultáneos o adyacentes, pero nunca de lo que ocupa su mente en un momento dado.

Se acostumbra expresar esta bifurcación en dos vidas y dos mundos, diciendo que las cosas y eventos que pertenecen al mundo físico, incluyendo el propio cuerpo, son externos, mientras que las operaciones de la propia mente son internas. Esta antítesis entre lo interno y lo externo es ofrecida, por supuesto, como una metáfora, dado que al no estar las mentes en el espacio mal podrían estar dentro de algo ni tampoco contener nada en ellas. Pero, a menudo, esto se olvida y es así como encontramos a algunos teóricos especulando cómo es que estímulos cuyas fuentes físicas se hallan a centímetros o a metros de la piel de una persona pueden llegar a generar reacciones mentales dentro de su cráneo o cómo es que decisiones originadas dentro de ella pueden producir movimientos en sus extremidades.

Aun cuando "interno" y "externo" se entiendan como metáforas, explicar cómo es que la mente y el cuerpo de una persona se influyen mutuamente presenta notorias dificultades teóricas. Lo que la mente desea es ejecutado por las piernas, los brazos y la lengua. Lo que afecta el oído y el ojo tiene relación con lo que la mente percibe. Gestos y sonrisas traicionan nuestros pensamientos y los castigos corporales consiguen [^]se supone— el perfeccionamiento moral. Pero las conexiones efectivas entre los episodios de la historia privada y los de la historia pública siguen tan misteriosas como antes porque, por definición, no pertenecen a ninguna de las dos series. No podrían ser incluidas ni en la autobiografía de la vida interna de una persona ni en la biografía que relatara su vida pública. No pueden ser observadas ni por vía introspectiva ni en experimentos de laboratorio. Constituyen un problema teórico que los fisiólogos pasan a los psicólogos y que éstos devuelven a aquéllos.

Por debajo de esta presentación metafórica que bifurca la vida de una persona, pareciera existir una suposición más profunda y de carácter filosófico. Se presume que hay dos tipos diferentes de existencia. Lo que existe o acaece puede tener el status de la existencia física o bien el status

de la existencia mental. Así como las faces de una moneda son cara o cruz o los seres vivos son varones o mujeres, se supone que hay un tipo de existencia física y un tipo de existencia mental. Estar en el espacio y en el tiempo es una característica necesaria de lo que posee existencia física y estar en el tiempo, pero no en el espacio, es una característica necesaria de lo que posee existencia mental. Aquello que tiene existencia física está compuesto de materia o es resultado de ella. Lo que tiene existencia mental posee conciencia (*consciousness*) o bien es una función de ella.

Se da así una oposición entre mente y materia que, a menudo, se describe de la siguiente manera. Los objetos materiales se encuentran ubicados en un campo común, el "espacio", y lo que acaece a un cuerpo está conectado mecánicamente con lo que les sucede a otros cuerpos ubicados en otras partes del espacio. Pero los hechos mentales acaecen en ámbitos aislados, las "mentes", y no existe conexión causal directa entre lo que le sucede a una mente y lo que le pasa a otra, con excepción, quizá, de la telepatía. La mente de una persona puede afectar la mente de otra únicamente a través del mundo físico. La mente es su propio espacio y cada uno de nosotros vive la vida de un fantasmal Robinson Crusoe. Podemos vernos, oírnos y empujarnos los unos a los otros, pero somos irremediabilmente ciegos, sordos e inoperantes con respecto a la mente de los demás.

¿Qué tipo de conocimiento puede obtenerse de las operaciones de una mente? De acuerdo con la doctrina oficial, toda persona tiene un conocimiento inmejorable de dichas operaciones. Los estados y procesos mentales son (o lo son normalmente) estados y procesos conscientes que no engendran ilusiones ni dan lugar a dudas. Los pensamientos, sentimientos y deseos de una persona, sus percepciones, recuerdos e imágenes son intrínsecamente "fosforescentes"; su existencia y naturaleza son reveladas inevitablemente a su dueño. La vida interior es una corriente de conciencia de tal tipo que sería absurdo pretender que la mente –cuya vida es una corriente– pudiera ignorar lo que le está pasando.

Es cierto que Freud ha aportado recientemente elementos que parecen mostrar que hay canales tributarios a dicha corriente que permanecen ocultos a su dueño. Hay quien actúa guiado por impulsos cuya existencia niega insistentemente: algunos de sus pensamientos difieren de los que está dispuesto a aceptar y algunas de las acciones que cree que desea

realizar no son deseadas efectivamente. Es absorbido por su propia hipocresía e ignora a la perfección hechos de su vida mental que, de acuerdo con la doctrina oficial, deberían serle evidentes. Los sostenedores de esta doctrina argumentan que, de cualquier manera, en circunstancias normales, toda persona puede aprehender directa y auténticamente el estado y operaciones de su propia mente.

Además de otorgarse a toda persona la posesión de estos datos inmediatos de la conciencia, también se supone que es capaz de ejercitar de tiempo en tiempo un tipo especial de percepción: la interna o introspección. Toda persona puede echar una "mirada" (no óptica) a lo que está pasando en su mente. No sólo puede mirar y escudriñar una flor mediante el sentido de la vista y escuchar y discriminar las notas de una campana mediante el sentido del oído; también puede, reflexiva o introspectivamente, observar los episodios corrientes de su vida interna sin el concurso de órganos corporales de los sentidos. También se supone comúnmente que esta autoobservación es inmune a la ilusión, confusión o duda. Los informes de una mente acerca de sus propios estados tienen una certidumbre superior a la mayor que puedan poseer los informes referentes a cuestiones del mundo físico. Las percepciones sensoriales pueden ser erróneas o confusas, pero la autoconciencia e introspección no.

Por otro lado, ninguna persona puede tener acceso directo a los eventos de cualquier tipo que pertenecen a la vida interna de otra. No puede hacer más que inferencias problemáticas del comportamiento realizado por el cuerpo de ésta a los estados mentales que, por analogía con su propia conducta, supone que son indicados por dicho comportamiento. El acceso directo a las operaciones de una mente es un privilegio de ella; a falta de tal acceso privilegiado las operaciones de una mente están inevitablemente ocultas a los demás, porque las supuestas inferencias que van de los movimientos corporales similares a los de uno a las operaciones mentales similares a las propias no pueden ser corroboradas por la observación. Por tal motivo, no es extraño que todo defensor de la teoría oficial encuentre difícil evitar esta consecuencia de su premisa: que no tiene buenas razones para pensar que existen otras mentes además de la suya. Aunque prefiera creer que mentes similares a la propia están unidas a los demás cuerpos humanos, no puede pretender estar en condiciones adecuadas para descubrir sus características individuales o lo que hacen y padecen. La soledad absoluta es el destino inevitable del alma.

Solamente nuestros cuerpos se pueden encontrar.

Como un corolario necesario de este esquema general, se prescribe, implícitamente, una manera especial de construir nuestros conceptos comunes referentes a facultades y operaciones mentales. Los verbos, sustantivos y adjetivos con los que en nuestra vida cotidiana describimos las agudezas, modalidades de carácter y comportamiento de aquellos a quienes tratamos, son entendidos como haciendo referencia a episodios que acaecen en sus historias secretas o bien como significando disposiciones que hacen que tales episodios acaezcan. Cuando se dice que alguien está conociendo, creyendo o suponiendo algo, esperando, temiendo, pretendiendo o evitando algo, proyectando esto o entreteniéndose con aquello, se supone que estos verbos denotan el acaecimiento de modificaciones específicas en lo que, para nosotros, es la corriente oculta de su conciencia. Únicamente su acceso privilegiado a esta corriente, la aprehensión directa o introspección, podría producir el testimonio auténtico de que esos verbos sobre la conducta mental son aplicados correcta o incorrectamente. El espectador, sea maestro, crítico, biógrafo o amigo, nunca puede estar seguro de que sus afirmaciones tengan algún grado de verdad. Sin embargo, debido a que –de hecho– todos sabemos cómo formular tales afirmaciones, en general apropiadas, y cómo corregirlas cuando resultan confusas o erróneas, los filósofos se vieron en la necesidad de construir sus teorías sobre la naturaleza y localización de las mentes. Cayendo en cuenta de que los conceptos referentes al comportamiento y a lo mental se usan con regularidad y efectividad, buscaron determinar su geografía lógica. Pero la que se recomienda oficialmente implica que no podría existir un uso regular y efectivo de esos conceptos en nuestras descripciones y prescripciones referidas a las otras mentes.

(2) *LO ABSURDO DE LA DOCTRINA OFICIAL*

Tal es, en síntesis, la doctrina oficial. Me referiré a ella, a menudo, con deliberado sentido peyorativo, como "el dogma del Fantasma en la Máquina", que espero poder probar como enteramente falso, y no sólo en parte sino en principio. No es, meramente, un conjunto de errores. Es un gran error y un error de tipo particular: un error categorial. Presenta los hechos de la vida mental como si pertenecieran a un tipo o categoría

lógica (o conjunto de tipos o categorías) cuando en realidad pertenecen a otra. En consecuencia, el dogma es un mito filosófico. Al tratar de destruir este mito probablemente se considere que estoy negando hechos conocidos de la vida mental de los seres humanos y mi pretensión de que no hago más que rectificar la lógica de los conceptos referentes a la conducta mental probablemente sea rechazada como mero subterfugio.

En primer lugar indicaré, con una serie de ejemplos, lo que significa la frase "error categorial".

A un extranjero que visita Oxford o Cambridge por primera vez, se le muestran los *colleges*, bibliotecas, campos de deportes, museos, departamentos científicos y oficinas administrativas. Pero luego pregunta: "¿Dónde está la Universidad? He visto dónde viven los miembros de los *colleges*, dónde trabaja el Registrador (*Registrar*), dónde hacen experimentos los científicos, pero aún no he visto la Universidad donde residen y trabajan sus miembros". Se le tiene que explicar, entonces, que la Universidad no es otra institución paralela o una especie de contrapartida de los *colleges*, laboratorios y oficinas. La Universidad es la manera en que todo lo que ha visto se encuentra organizado. Cuando se ven sus edificios y se comprende su coordinación, puede decirse que se ha visto la Universidad. Su error parte de la inocente suposición de que es correcto hablar de la *Christ Church*, la *Bodleian Library*, el *Ashmolean Museum* y de la Universidad, como si "la Universidad" hiciera referencia a un miembro adicional de la clase de la que son miembros los otros elementos. Erróneamente se ha asignado a la Universidad la misma categoría a la que pertenecen aquéllos.

El mismo error lo cometería el niño que observa el paso de una división y que luego de señalársele los batallones, baterías, escuadrones, etc., preguntara cuándo va a desfilar la división, suponiendo que ésta es una contrapartida de las unidades que ha visto, en parte similar y en parte diferente de ella. Se le mostraría su error diciendo que al ver pasar los batallones, baterías y escuadrones estaba viendo desfilar la división. El desfile no era efectuado por batallones, baterías, escuadrones y una división, sino por los batallones, baterías y escuadrones *de* una división.

Un ejemplo más. Un extranjero ve por primera vez un partido de fútbol. Aprende cuál es la función de los arqueros, los defensores, los delanteros y

del arbitro y pregunta: "¿No hay nadie en el campo de juego que tenga como función contribuir a la conciencia de equipo? Veo quién ataja, quién defiende y quién ataca, pero no veo a nadie a quien corresponda ejercitar el *sprit de corps*". Nuevamente habría que explicar que está buscando lo que no corresponde. La conciencia de equipo no es una parte del fútbol complementaria de las otras; es, en términos generales, el empeño con que se lleva a cabo cada una de esas funciones, y llevar a cabo una tarea empeñosamente no es ejecutar varias tareas. Por cierto que mostrar la conciencia de equipo no es lo mismo que atajar, o patear, pero tampoco es algo distinto, tal que se pueda decir que el arquero primero ataja y luego muestra conciencia de equipo o que un centro-forward está, en determinado momento, o bien pateando o bien mostrando conciencia de equipo.

Estos ejemplos de errores categoriales tienen una característica común que debe señalarse. Los errores fueron cometidos por personas que no sabían cómo emplear los conceptos *universidad*, *división* y *conciencia de equipo*. Su perplejidad nace de su incapacidad para usar determinadas palabras.

Los errores categoriales teóricamente interesantes son los cometidos por personas capaces de usar conceptos, por lo menos en situaciones que les son familiares, pero que, sin embargo, pueden asignar dichos conceptos a tipos lógicos distintos de aquellos a los que pertenecen. Un ejemplo de error de esta clase sería el siguiente. Un estudiante de ciencias políticas aprende cuáles son las diferencias entre las Constituciones británica, francesa y americana. También, cuáles son las diferencias y relaciones entre el Gabinete, el Parlamento, los Ministerios, los Jueces y la Iglesia de Inglaterra. Pero se siente desconcertado cuando se le pregunta por las relaciones entre la Iglesia, el Ministerio del Interior y la Constitución Inglesa, porque mientras que las dos primeras son instituciones, la última no lo es, en el mismo sentido de la palabra; de modo tal que las relaciones que se afirman o niegan entre la Iglesia y el Ministerio no pueden ser afirmadas o negadas de cualquiera de ellas y de la Constitución Inglesa. "La Constitución Inglesa" no tiene el mismo tipo lógico que "Ministerio del Interior" e "Iglesia de Inglaterra". De manera similar Juan Pérez puede ser pariente, amigo o enemigo de José González, pero no puede serlo del contribuyente medio. En cierto tipo de discusiones, Juan Pérez puede hablar con sentido del contribuyente medio, pero se desconcertará cuando tenga que explicar por qué no lo encuentra en la calle, como suele en-

contrar a José González.

Es importante observar que, mientras el estudiante de ciencias políticas continúe creyendo que la Constitución Inglesa es una contrapartida de otras instituciones, tenderá a describirla como a una institución misteriosamente oculta. En tanto que Juan Pérez siga creyendo que el contribuyente medio es un ciudadano más, se inclinará a pensar que es un ser inmaterial, un fantasma que está en todos lados y en ninguno. El propósito destructivo que persigo con estas consideraciones es mostrar que la teoría de la doble vida tiene origen en un conjunto de profundos errores categoriales. La representación de una persona como si fuera un fantasma misteriosamente oculto en una máquina deriva de este hecho. Debido a que el pensamiento, el sentimiento y los actos de una persona no pueden describirse únicamente con el lenguaje de la física, de la química y de la fisiología, se supone que deben ser descriptos en términos análogos. Como el cuerpo humano es una unidad compleja organizada, la mente humana también debe ser una unidad compleja organizada, aunque constituida por elementos y estructura diferentes. Como el cuerpo humano, al igual que cualquier otro trozo de materia, está sujeto a causas y efectos, también la mente debe estar sujeta a causas y efectos, pero (Dios sea loado) de tipo no-mecánico.

(3) EL PORQUÉ DEL ERROR CATEGORIAL

Una de las causas que produjeron el error categorial cartesiano, que todavía tengo que probar que ha sido tal, es la siguiente. Cuando Galileo mostró que su método de investigación científica era apto para proporcionar una teoría mecánica aplicable a todo cuerpo espacial, Descartes se encontró en una situación conflictual. Como hombre de ciencia no podía dejar de apoyar las pretensiones de la mecánica, pero como hombre religioso y de convicciones morales no podía aceptar — como decía Hobbes — la consecuencia de que la naturaleza humana difiere de la de un reloj únicamente en grado de complejidad. Lo mental no podía ser una mera variedad de lo mecánico.

Erróneamente, Descartes y otros filósofos optaron por la siguiente escapatoria. Como el vocabulario acerca de lo mental no puede interpretarse significando el acaecimiento de procesos mecánicos, debemos

entenderlo significando el acaecimiento de procesos no-mecánicos. Dado que las leyes mecánicas explican movimientos en el espacio como efectos de otros movimientos en el espacio, las leyes de lo mental deben explicar las operaciones no espaciales de la mente como efecto de otras operaciones no espaciales. La diferencia entre el comportamiento humano que caracterizamos de inteligente y el que describimos como mecánico, es de causación. Mientras que algunos movimientos de la lengua y de los miembros humanos son efectos de causas mecánicas, el resto debe ser efecto de causas no-mecánicas. Algunos se originan en movimientos de partículas materiales, mientras que otros tienen su principio en operaciones mentales.

De esta manera, las diferencias entre lo físico y lo mental fueron representadas como diferencias existentes dentro del marco común de las categorías de "cosa", "atributo", "estado", "cambio", "causa" y "efecto". Las mentes son cosas, aunque de un tipo distinto de los cuerpos. Los procesos mentales son causas y efectos, pero de tipo diferente al de las causas y efectos de los movimientos corporales. De la misma manera que nuestro visitante esperaba que la Universidad fuera un edificio más, aunque un poco diferente del de un *college*, los que repudiaron el mecanicismo representaron las mentes como centros de procesos causales parecidos a las máquinas pero, al mismo tiempo, considerablemente distintos de ellas. Su teoría fue una hipótesis para-mecánica.

Que este supuesto estaba en la base misma de la doctrina lo demuestra el hecho de que, desde el comienzo, se comprendió que llegar a explicar cómo pueden las mentes influir y ser influidas por los cuerpos, constituye una importante dificultad teórica. ¿Cómo es que un proceso mental, como querer algo, puede causar movimientos de la lengua? ¿Cómo es que un cambio físico en el nervio óptico puede producir, entre otros efectos, la percepción de un destello luminoso? El problema muestra, por sí mismo, el molde lógico en el que Descartes volcó su teoría de la mente. Es el mismo en el que él y Galileo conformaron sus teorías mecánicas. Y aunque adhirió, sin quererlo, al lenguaje de la mecánica, trató de evitar el desastre consiguiente describiendo la mente con un vocabulario puramente negativo. Las operaciones mentales tuvieron que ser descritas negando las características atribuidas a los cuerpos: no están en el espacio, no son movimientos, no son modificaciones de la materia, no son accesibles a la observación pública. Las mentes no son trozos de un mecanismo de

relojería. Son, simplemente, trozos de un no-mecanismo.

Representada de esta manera, la mente humana es un fantasma dentro del cuerpo humano, el que –sin embargo– no es una máquina común debido a que algunas de sus operaciones son regidas por esta otra máquina, invisible, inaudible y que obedece a leyes desconocidas por los ingenieros, que existe en él. Nada se sabe, además, sobre la manera en que gobierna a la máquina corporal.

Otro punto decisivo de la doctrina tiene consecuencias similares. Puesto que, de acuerdo con ella, la mente pertenece a la misma categoría que los cuerpos, y éstos están regidos por leyes mecánicas estrictas, se sigue que, de modo similar, está regida por leyes no-mecánicas. El mundo físico es un sistema determinista y, por eso, el mundo mental también tiene que serlo. Los cuerpos no pueden evitar las modificaciones que experimentan y tampoco la mente puede variar el curso que le está prefijado. *Responsabilidad, elección, mérito y demérito* son, en consecuencia, conceptos inaplicables, a menos que se adopte el compromiso de decir que las leyes que rigen los procesos mentales son menos estrictas que las que rigen los procesos físicos. El problema del libre albedrío consistió, entonces, en la posibilidad de reconciliar la hipótesis de que la mente debe ser descrita en términos tomados de las categorías de la mecánica, con el hecho de que la conducta humana –en su manifestación más elevada– no es lo mismo que el funcionamiento de las máquinas.

Es curioso que no se advirtiera que todo este argumento es espurio. Los teóricos supusieron, correctamente, que cualquier hombre normal puede reconocer las diferencias existentes entre expresiones lingüísticas significativas y no significativas o entre comportamiento automático € intencional. Si no fuera así, nada podía salvarse del mecanicismo. Sin embargo, la explicación dada suponía que una persona no puede, en principio, reconocer tales diferencias en las expresiones lingüísticas emitidas por otros cuerpos humanos, debido a la imposibilidad de acceder a sus causas inmateriales. Salvo en el dudoso caso de uno mismo, no puede establecerse la diferencia existente entre un hombre y un robot. Tendría que aceptarse, por ejemplo, que la vida interior de las personas consideradas idiotas o dementes es tan racional como la de cualquier otra porque, quizá, es sólo su comportamiento externo lo que nos decepciona; posiblemente, ni los "idiotas" ni los "locos" son,

realmente, tales. Podría ser, también, que algunas personas consideradas normales fueran, en realidad, idiotas. De acuerdo con la teoría, los observadores externos no podrían nunca llegar a saber cómo es que el comportamiento manifiesto de los demás está relacionado con las facultades y procesos mentales correspondientes, ni tampoco conjeturar –con algún grado de aproximación– si es correcto o incorrecto el uso que hacen de los conceptos referentes a lo mental y a la conducta. En consecuencia, es poco probable o imposible para cualquier ser humano pretender ser cuerdo u obrar consistentemente, dado que le estaría vedada la posibilidad de comparar su propio comportamiento con el de los demás. En síntesis: la caracterización de las personas y de su comportamiento como inteligente, prudente, virtuoso, estúpido, hipócrita o cobarde, no podría nunca llegar a formularse, de modo que el problema de proporcionar una hipótesis causal que sirva de fundamento a tales calificativos no puede surgir jamás. La pregunta "¿cuál es la diferencia entre personas y máquinas?" se planteó debido a que se sabía cómo usar los conceptos referentes a lo mental y a la conducta mucho antes de que se introdujera la nueva hipótesis causal. En consecuencia, esta hipótesis no podía ofrecer los criterios utilizados para su uso ni tampoco podía mejorar su empleo. Distinguimos, hoy, la buena de la mala aritmética, la conducta juiciosa de la alocada, la imaginación fértil de la estéril, de la misma manera como lo hacía Descartes antes y después de haber empezado a especular sobre la compatibilidad de esos criterios con el principio de causación mecánica.

Descartes equivocó la lógica del problema. En vez de preguntar por los criterios en base a los cuales se distingue, de hecho, entre comportamiento inteligente y no inteligente, preguntó: "Dado que el principio de causación mecánica no nos permite establecer la diferencia, ¿qué otro principio causal lo hará?" Descartes se dio cuenta que éste no era un problema perteneciente a la mecánica y supuso que debía pertenecer a alguna contrapartida de ella. A menudo se concibe a la psicología cumpliendo tal función.

Cuando dos términos pertenecen a la misma categoría es posible ponerlos en conjunción. Podemos decir que compramos un guante izquierdo y un guante derecho, pero no que compramos un guante izquierdo, un guante derecho y el par de guantes. "Se va a Europa llena de ilusiones y de

deudas" ² es una broma basada en lo absurdo que resulta conjugar términos de tipos diferentes. Hubiera sido igualmente ridícula la disyunción "se va a Europa llena de ilusiones o de deudas". El dogma del "fantasma en la máquina" es, justamente, eso. Sostiene que existen cuerpos y mentes, que acaecen procesos físicos y procesos mentales, que los movimientos corporales tienen causas mecánicas y causas mentales. Mi tesis es que éstas y otras conjunciones análogas son absurdas. Debe observarse, sin embargo, que no pretendo que cualquiera de las proposiciones ilegítimamente conjugadas sea absurda en sí misma. No niego, por ejemplo, que acaezcan procesos mentales. Dividir y hacer una broma lo son. Sostengo que la frase "hay procesos mentales" no tiene el mismo significado que la frase "hay procesos físicos" y que, en consecuencia, carece de sentido su conjunción o su disyunción.

Si mi argumento es correcto se siguen algunas consecuencias interesantes. En primer lugar, se diluye la consagrada oposición entre mente y materia, aunque de una manera diferente de cómo se la diluye en las igualmente consagradas reducciones de la materia a la mente o de ésta a aquélla. Mostraré que el contraste entre mente y materia es tan ilegítimo como lo sería el de "se va a Europa llena de ilusiones" y "se va a Europa llena de deudas". Creer que existe una oposición total entre ellas es sostener que ambos términos poseen el mismo tipo lógico.

También se sigue de lo anterior que tanto el idealismo como el materialismo son respuestas a una pregunta impropia. La "reducción" del mundo material a procesos y estados mentales, lo mismo que la "reducción" de estos últimos a estados y procesos físicos, presupone la legitimidad de la disyunción "o bien existen mentes o existen cuerpos (pero no ambos)". Esto sería como decir "o bien compré un guante izquierdo y uno derecho o bien compré el par de guantes (pero no ambos)".

Es perfectamente correcto decir, con cierta "tonada" lógica, que hay mentes y decir, en otra "tonada" lógica, que hay cuerpos. Pero estas expresiones no indican dos tipos diferentes de existencia debido a que

² He cambiado el ejemplo que usa Ryle ("*She came home in a flood of tears and a sedan-chair*") debido a que, en su traducción al español, no presenta la confusión categorial que ofrece en inglés. [T.]

"existencia" no es una palabra genérica como "coloreado" o "sexuado". Dichas expresiones ofrecen dos sentidos distintos de "existir"; algo así como "crecer" tiene sentidos diferentes en "la marea está creciendo", "las esperanzas están creciendo", y "la edad promedio de mortalidad está creciendo". Si alguien afirmara que hay tres cosas que en este momento están creciendo: la marea, las esperanzas y la edad promedio de mortalidad, su broma no sería muy buena. Sería tan mala o tan buena como decir que existen los números primos, los días miércoles, la opinión pública y los barcos, o que existen las mentes y los cuerpos. En los capítulos siguientes trataré de probar que la doctrina oficial se basa en un conjunto de errores categoriales, mostrando las consecuencias lógicamente absurdas que derivan de ella. Esta exhibición de absurdos tendrá el efecto constructivo de indicar, en parte, la lógica conectada de los conceptos referentes a lo mental y al comportamiento.

(4) *NOTA HISTÓRICA*

Sería inexacto sostener que la doctrina oficial se deriva únicamente de las teorías de Descartes o de la expectativa creada por las implicaciones de la mecánica del siglo xvii. La teología de la escolástica y de la Reforma modelaron el intelecto de los científicos, filósofos, clérigos y hombres comunes de su época. Las teorías estoico-agustinianas referentes a la voluntad fueron incorporadas en las doctrinas calvinistas del pecado y la gracia. Las teorías platónicas y aristotélicas sobre el intelecto conformaron las doctrinas ortodoxas de la inmortalidad del alma. Lo que hizo Descartes fue reformular en el nuevo idioma de Galileo las doctrinas teológicas del alma que prevalecían en su época. La privacidad teológica de la conciencia se transformó en privacidad filosófica; el mito de la predestinación reapareció como el mito del determinismo.

No sería justo decir que el mito de los dos mundos no produjo ventajas teóricas. A menudo, cuando los mitos son nuevos, hacen mucho bien a las teorías. Uno de los beneficios obtenidos con el mito para-mecánico fue la eliminación del mito para-político. Hasta entonces, las mentes y sus facultades habían sido descritas apelando a analogías entre superiores y subordinados. Los términos usados eran los de legislar, obedecer, colaborar y rebelarse. Tales términos aún sobreviven en muchas discusiones éticas y epistemológicas. De la misma manera que en la física

el mito de las "fuerzas ocultas" significó un adelanto científico sobre el mito de las "causas finales", el nuevo mito de las operaciones, impulsos y entidades ocultas implicó, para la psicología y la antropología, un adelanto respecto del viejo mito de los dictados, deferencias y desobediencias.

3.2.4. Filosofía del Lenguaje

- a. Ernest Nagel - Capítulo V de "¿Qué significa todo esto?"
- b. Bertrand Russell - "Sobre el denotar"

V. EL SIGNIFICADO DE LAS PALABRAS

¿CÓMO PUEDE UNA PALABRA (un sonido o un conjunto de signos sobre el papel) *significar* algo? Hay ciertos vocablos, como "trueno" o "susurro", que por su sonido se parecen un poco a lo que designan, pero normalmente no hay semejanza entre un sustantivo y la cosa a la que nombra. En general, la relación debe ser algo distinto por completo.

Hay muchos tipos de palabras: algunas nombran gente o cosas, otras designan cualidades o actividades, las hay que se refieren a las relaciones entre cosas o acontecimientos, otras nombran números, lugares o tiempos, y algunas, como "y" y "de", sólo tienen significado porque contribuyen al sentido de afirmaciones o preguntas de las que forman parte. De hecho, todos los vocablos funcionan así: en realidad su significado es algo que contribuye al significado de oraciones o aseveraciones. Las palabras se usan mayormente para hablar o escribir, y no tan sólo como señalamientos.

Sin embargo, dando esto por entendido, preguntémonos cómo un vocablo puede tener significado. Ciertas palabras pueden definirse en términos de otras, por ejemplo: "cuadrado" significa "figura plana equiángula equilátera de cuatro lados"; y la mayor parte de los términos de esa definición también pueden ser definidos a su vez. Pero las definiciones no pueden ser la base del significado para todos los vocablos; de ser así, nos mantendríamos por siempre en un mismo círculo. Al final, debemos llegar a ciertas palabras que directamente tengan significado.

Pongamos por caso la palabra "tabaco", que puede parecer un ejemplo fácil. Se refiere a una clase de planta cuyo nombre científico la mayoría de nosotros ignora, y cuyas hojas se usan para hacer puros y cigarros. Todos hemos visto y olido el tabaco, pero el vocablo tal como lo usas tú se refiere no sólo a las muestras que has visto, o a las que se hallan a tu alrededor cuando usas la palabra, sino a todas las que existen, sepas o no de su existencia. Tú puedes haber aprendido el vocablo al conocer algunas muestras, pero no lo habrás entendido si crees que sólo se aplica a ellas.

De modo que si dices: "Me pregunto si el año pasado se fumó más tabaco en China que en todo el hemisferio occidental", has hecho una pregunta significativa, que tiene una respuesta, aunque no puedas

descubrirla; mas el significado de la pregunta, y su respuesta, dependen del hecho de si, cuando usaste la palabra "tabaco", ésta se refiere a todos los tipos de tal sustancia en el mundo (incluso en todo tiempo, pasado y futuro), a cada cigarrillo fumado en China el año anterior, a cada puro fumado en Cuba, y así por el estilo. Los otros vocablos de la oración limitan la referencia a momentos y lugares en particular, pero la palabra "tabaco" puede usarse para plantear tal pregunta sólo porque tiene ese alcance enorme pero específico, más allá de tu experiencia, de abarcar todos los ejemplares de no importa qué tipo de material.

¿Cómo logra eso la palabra? ¿Cómo puede un mero *ruido* o *garabato* llegar tan lejos? Obviamente, no por su sonido ni por su aspecto; ni debido al número relativamente pequeño de modelos de tabaco con los que te has encontrado y que se encontraban en la misma habitación cuando has pronunciado, oído o leído el vocablo. Sucede algo más, y es algo general que se aplica a no importa qué uso se haga de la palabra. Tú y yo, que no nos conocemos y hemos encontrado diferentes modelos de tabaco, empleamos el vocablo con el mismo significado. Si ambos usamos la palabra para hacer la pregunta sobre China y el hemisferio occidental, es la misma pregunta, y la respuesta es idéntica. Además, un hablante de chino puede efectuar la misma pregunta, usando el vocablo chino con el mismo significado. Cualquiera que sea la relación de la palabra "tabaco" con el material mismo, otras palabras pueden tenerla también.

Esto sugiere, naturalmente, que es indirecta la relación de la palabra "tabaco" con todas esas plantas, puros y cigarros en el pasado, presente y futuro. La palabra, tal como la usas, tiene algo más de trasfondo (un concepto, idea o pensamiento) que de algún modo abarca todo el tabaco del universo. No obstante, esto suscita nuevos problemas.

En primer lugar, ¿qué clase de cosa es este intermediario? ¿Está en tu mente o es algo fuera de ella a lo que de alguna manera te vinculas? Parecería que debe de haber algo a lo que tú, yo y un hablante de chino nos podemos vincular, de modo que expresemos lo mismo con nuestras palabras para el tabaco; pero ¿cómo lo hacemos, con nuestras muy distintas experiencias de la palabra y de la planta? ¿No resulta de por sí difícil de explicar el que todos seamos capaces de referimos a la misma enorme y muy extendida cantidad de *material* por medio de nuestros diferentes usos del vocablo o vocablos? ¿No sería tanto el problema respecto al modo en que la palabra significa la idea o concepto (cualquiera que sea), como el anterior en cuanto a la forma en que la palabra significa la planta o la sustancia?

No sólo eso, sino que también existe el problema de cómo esta idea o concepto se relaciona con todas las muestras del tabaco real. ¿Qué cosa es esa que puede tener relación exclusiva con el tabaco, y nada más? Parece que sólo hemos acrecentado el problema. Al tratar de explicar la relación entre la palabra "tabaco" y el tabaco interponiendo entre ellos la *idea* o *concepto* de tabaco, hemos creado la necesidad adicional de explicar las relaciones entre la palabra y la idea, y entre la idea y el material.

Con o sin el concepto o idea, el problema parece ser que en el uso que cada quien hace de la palabra están implicados sonidos, marcas y ejemplos muy particulares; pero la palabra se aplica a algo universal, a lo que otros hablantes particulares también pueden referirse con la misma palabra u otras palabras en otras lenguas. ¿Cómo puede significar algo tan específico como el sonido que hago al decir "tabaco", algo tan general que puedo usarlo para decir: "Apuesto a que dentro de doscientos años la gente fumará tabaco en Marte"?

Podrías pensar que el elemento universal está provisto de algo que todos tenemos en la mente cuando usamos la palabra. Pero, ¿qué tenemos todos en la mente? Al menos conscientemente, no necesito en mi mente más que el vocablo mismo para pensar: "El tabaco cada año resulta más caro". Sin embargo, es cierto que puedo tener en la mente algún tipo de imagen cuando uso la palabra: quizá de una planta, de unas hojas secas o del contenido de un cigarro. No obstante, esto no servirá para explicar la generalidad del significado de la palabra, porque toda imagen será una imagen *particular*. Será la imagen de la apariencia u olor de una muestra particular de tabaco; ¿y cómo se supone que *eso* abarcará todos los ejemplos reales y posibles de tabaco? Además, aunque tengas en la mente cierta imagen al oír o usar la palabra "tabaco", lo más probable es que las otras personas tengan una diferente; pero eso no impide que todos usemos la palabra con el mismo significado.

El misterio del significado es que parece no hallarse en ninguna parte: ni en la palabra, ni en la mente, ni en un concepto o idea separada que revolotea entre el vocablo, la mente y las cosas de que hablamos. Y sin embargo, usamos el lenguaje todo el tiempo, y nos permite tener complicados pensamientos que abarcan grandes extensiones de tiempo y espacio. Tú puedes hablar sobre cuánta gente en Okinawa mide más de un metro y medio, o sobre si hay vida en otras galaxias, y los ruiditos que hagas serán afirmaciones ciertas o falsas en virtud de complicados hechos sobre cosas lejanas con las que probablemente nunca te encontrarás directamente.

Podrías pensar que he exagerado el alcance universal del lenguaje. En la vida cotidiana, la mayor parte de las aseveraciones y pensamientos para los que usamos el lenguaje son mucho más locales y particulares. Si digo "pásame la sal", y me pasas la sal, esto no tiene que implicar un significado universal de la palabra "sal", del tipo que se presenta cuando preguntamos; "¿Cuándo se formó por primera vez en la historia de nuestra galaxia sal a partir de sodio y cloro?" A menudo las palabras son usadas como simples herramientas en las relaciones entre la gente. En una señal de la terminal de autobuses ves una pequeña figura con falda y una flecha, y de inmediato reconoces el camino para el baño de damas. ¿No es la mayor parte del lenguaje tan sólo un sistema de señales y reacciones como ésa?

Bueno, tal vez en parte así sea, y tal vez así aprendamos a usar las palabras: "papito", "mamita", "no", "salieron"; pero el asunto no se agota ahí, y no es clara la forma en que las simples transacciones posibles con el uso de uno o dos vocablos a la vez puedan ayudarnos a entender el uso del lenguaje para describir bien y mal el mundo, mucho más allá de nuestra actual vecindad. De hecho, parece más probable que el uso del lenguaje con propósitos más ambiciosos nos muestre algo sobre lo que sucede cuando lo empleamos en escala menor.

Una afirmación como "hay sal en la mesa" significa lo mismo, ya se diga por motivos prácticos durante la comida, o como parte de la descripción de una situación distante en el espacio y en el tiempo, o meramente como la descripción hipotética de una posibilidad imaginaria. Significa lo mismo sea cierta o falsa, y sepa o no el hablante o el oyente que es cierta o falsa. Ocurra lo que ocurra en el caso práctico y común, debe ser algo lo bastante general para explicar también estos otros casos, muy diferentes, en los que significa lo mismo.

Por supuesto, es importante que el lenguaje sea un fenómeno social. El individuo no lo inventa para sí. Cuando de niños aprendemos un idioma, nos ligamos a un sistema ya existente, en el que durante siglos millones de personas han usado las mismas palabras para hablar entre sí. Mi uso de la palabra "tabaco" no tiene significado únicamente por sí mismo, sino más bien como parte del uso, mucho más amplio, de la palabra en nuestra lengua. (Aun cuando yo adoptara un código privado, en el que usara la palabra "blibble" para referirme al tabaco, lo haría definiéndome "blibble" en términos de la palabra común "tabaco".) Todavía tenemos que explicar cómo mi uso de la palabra adquiere un contenido proveniente de todos los demás usos, sobre la mayoría de los cuales no sé nada (pero poner mis

palabras en este contexto más amplio pudiera parecer que ayudaría a explicar su significado universal).

Pero esto no resuelve el problema. Cuando uso la palabra, puede tener significado como parte de mi idioma; pero ¿cómo es que el uso de la palabra por todos los demás hablantes del mismo idioma le da su rango universal, mucho más allá de todas las situaciones en las que realmente se le usa? El problema de la relación del lenguaje con el mundo no es tan diferente si hablamos de una frase o de miles de millones. El significado de una palabra contiene todos sus usos posibles, ciertos y falsos, no sólo reales, y los usos reales son sólo una minúscula fracción de los posibles.

Somos pequeñas criaturas finitas, mas el significado nos permite, con ayuda de sonidos o de signos sobre el papel, cubrir todo el mundo y muchas cosas de él, y aun inventar cosas que no existen y acaso nunca lleguen a existir. El problema es explicar cómo es esto posible: ¿cómo es que algo que decimos y escribimos tiene significado, incluyendo todas las palabras de este libro?

SOBRE EL DENOTAR

Entiendo por 'frase denotativa' una frase como cualquiera de las siguientes: un hombre, algún hombre, cualquier hombre, cada hombre, todos los hombres, el actual rey de Inglaterra, el actual rey de Francia, el centro de masa del sistema solar en el primer instante del siglo XX, la revolución de la Tierra alrededor del Sol, la revolución del Sol alrededor de la Tierra. Así, una frase es denotativa exclusivamente en virtud de su *forma*. Podemos distinguir tres casos: (1) Una frase puede ser denotativa y, sin embargo, no denotar nada; por ejemplo, 'el actual rey de Francia'; (2) una frase puede denotar un objeto definido; por ejemplo, 'el actual rey de Inglaterra' denota a un hombre determinado; (3) una frase puede denotar ambiguamente; por ejemplo, 'un hombre' no denota a muchos hombres, sino a un hombre indeterminado. La interpretación de tales frases presenta considerables dificultades; en verdad, es muy difícil elaborar una teoría invulnerable a la refutación formal. Todas las dificultades que conozco pueden resolverse, hasta donde alcanza mi discernimiento, con la teoría que explicaré a continuación.

El tema de la denotación es de gran importancia, no sólo en la lógica y la matemática, sino también en la teoría del conocimiento. Por ejemplo, sabemos que el centro de masa del sistema solar en un instante determinado es un punto determinado, y podemos afirmar una serie de proposiciones [*propositions*] acerca de él; pero no tenemos conocimiento directo [*immediate acquaintance*] de tal punto, sino que sólo lo conocemos por descripción. La distinción entre *conocimiento directo* [*acquaintance*] y *conocimiento acerca de* [*knowledge about*] es la distinción entre las cosas que se nos presentan [*the things we have presentations of*] y las cosas a las que sólo llegamos por medio de frases denotativas.^a Sucede a menudo que sabemos que una

^a En un artículo posterior ("Knowledge by Acquaintance and Knowledge by

frase determinada denota sin ambigüedad, aunque no tengamos conocimiento directo de lo que denota; es lo que ocurre en el ejemplo anterior sobre el centro de masa. En la percepción, tenemos conocimiento directo de los objetos de la percepción, y en el pensamiento tenemos conocimiento directo de objetos de un carácter lógico más abstracto; pero no tenemos necesariamente conocimiento directo de los objetos denotados por frases compuestas por palabras de cuyos significados [*meanings*] tenemos conocimiento directo. Tomemos un ejemplo que posee particular importancia: parece no haber razón para creer que conocemos directamente las mentes de otras personas, ya que no se las percibe en forma directa; luego, lo que sabemos acerca de ellas se obtiene a través del denotar [*is obtained through denoting*]. Todo pensamiento debe partir del conocimiento directo, pero logramos pensar *acerca de* muchas cosas de las que no tenemos conocimiento directo.

El curso de mi argumentación será el siguiente. Comenzaré por enunciar la teoría que me propongo defender;¹ luego examinaré las teorías de Frege y Meinong y diré por qué ninguna de ellas me satisface; después, indicaré las razones en las que fundo mi teoría; y, finalmente, señalaré de manera breve las consecuencias filosóficas de la misma.

Mi teoría, expuesta con brevedad, es la siguiente. Tomo como noción fundamental la de *variable*, y uso ' $C(x)$ ' para significar una proposición² de la cual forma parte x , donde x ,

¹ He discutido este tema en *Principles of Mathematics*, cap. V y § 476. La teoría expuesta allí es casi la misma que la de Frege, y por completo distinta de la que defiende en este artículo.

² Más exactamente, una función proposicional.

Description", incluido en *Mysticism and Logic*, George Allen & Unwin Ltd., 1963) Russell define la relación que denomina "acquaintance" como una relación que se da entre un sujeto y un objeto cuando el primero tiene "una relación cognoscitiva directa" con el segundo (p. 153), es decir, cuando el sujeto "se percata directamente [*is directly aware*] del objeto mismo" (loc. cit.). Esto justifica la traducción de "acquaintance" como "conocimiento directo". Traducimos del mismo modo "immediate acquaintance" porque el agregado del adjetivo "inmediato" a "conocimiento directo" sería redundante, y quizás equívoco, en nuestro idioma. En el mismo texto, Russell agrega que la relación de conocimiento directo es la converso de la relación que denomina "presentation"; así, "decir que S tiene un conocimiento directo de O es esencialmente lo mismo que decir que O se presenta a [*is presented to*] S " (loc. cit.). En el artículo mencionado, que data de 1910, la dicotomía *conocimiento directo-conocimiento acerca de* es formulada de manera definitiva como la distinción entre 'conocimiento directo' y 'conocimiento por descripción', que sólo se insinúa fugazmente en el segundo párrafo de "Sobre el Denotar". [T. M. S.]

la variable, es total y esencialmente indeterminada. Luego podemos considerar las dos nociones siguientes: ' $C(x)$ es siempre verdadera' y ' $C(x)$ es a veces verdadera'.³ Entonces *todo*, *nada* y *algo* (que son las frases denotativas más primitivas) se interpretan del siguiente modo:

C (todo) significa ' $C(x)$ es siempre verdadera'.

C (nada) significa "' $C(x)$ es falsa" es siempre verdadera'.

C (algo) significa 'Es falso que " $C(x)$ es falsa" sea siempre verdadera'.⁴

La noción ' $C(x)$ es siempre verdadera', se toma aquí como última e indefinible, y las otras se definen por medio de ella. No suponemos que *todo*, *nada* y *algo* tengan significado alguno aisladamente, pero asignamos un significado a *toda* proposición en la que figuran. El principio de la teoría del denotar que deseo defender es el siguiente: las frases denotativas no tienen significado alguno en sí mismas, pero toda proposición en cuya expresión verbal figuran tiene un significado. Las dificultades concernientes al denotar son todas, creo, el resultado de un análisis erróneo de las proposiciones cuyas expresiones verbales contienen frases denotativas. Si no estoy equivocado, el análisis apropiado puede realizarse del modo siguiente.

Supóngase que deseamos interpretar la proposición 'encontré un hombre'. Si es verdadera, encontré un hombre determinado; pero no es esto lo que afirmo. Lo que afirmo, según la teoría que propugno, es:

'"Encontré x , y x es humano" no es siempre falsa'.^b

³ La segunda de tales nociones puede ser definida por medio de la primera, si entendemos que significa: 'No es verdad que " $C(x)$ es falsa" es siempre verdadera'.

⁴ En lugar de esta frase complicada usaré a veces la frase ' $C(x)$ no es siempre falsa' o ' $C(x)$ es algunas veces verdadera' suponiendo que se la ha *definido* de modo tal que significa lo mismo que la frase complicada.

^b Dado que estos análisis de Russell hacen referencia a funciones proposicionales (en este caso, por ejemplo, a la función proposicional " x es humano y encontré x "), su contenido exacto dependerá de lo que se entienda por "función proposicional". Cabe preguntarse si, como lo podría sugerir el uso de las comillas, una función proposicional es aquí una entidad lingüística (una expresión que contiene al menos una variable y se transforma en una oración aseverativa cuando se la reemplaza por una constante), o, por el contrario, una propiedad o un concepto de cierto tipo. Lamentablemente, Russell no fue nunca muy claro a este respecto, como se comprueba recorriendo sus obras, incluida *Principia Mathematica*, que ofrece apoyo explícito

En general, si definimos la clase de los hombres como la clase de los objetos que tienen el predicado *humano*, decimos que:

' C (un hombre)' significa ' $C(x)$ y x es humano' no es siempre falsa'.

De esta manera la expresión 'un hombre', considerada en sí misma, queda totalmente despojada de significado, pero da un significado a toda proposición en cuya expresión verbal figure.

Consideremos ahora la proposición 'todos los hombres son mortales'. Esta proposición⁵ es, en realidad, hipotética, y dice que *si* algo es un hombre, es mortal. Esto es, dice que si x es un hombre, x es mortal, sea x lo que fuere. Luego, si sustituimos 'x es un hombre' por 'x es humano', obtenemos:

'Todos los hombres son mortales' significa '*si* x es humano, x es mortal' es siempre verdadera'.

Esto es lo que en lógica simbólica se expresa diciendo que

⁵ Como ha sido hábilmente sostenido por Bradley en *Logic*, Libro I, cap. II.

para ambas interpretaciones. Un aspecto interesante de esta cuestión es que si una función proposicional es una entidad lingüística, entonces los análisis de Russell podrían prestarse a una objeción basada en el llamado "test de la traducción"; este consiste en traducir a otro idioma el analisandum (por ejemplo, "Encontré un hombre") y el analisans (" 'Encontré x , y x es humano' no es siempre falsa") y ver si el significado de ambas traducciones es realmente el mismo, como se pretende que ocurre con las oraciones originales. Véase a este respecto el artículo de A. Church "Sobre el análisis de las oraciones de aseveración y creencia" (este vol., p.321). De acuerdo con los criterios expuestos en este artículo, las traducciones inglesas de las dos oraciones mencionadas antes son respectivamente: "I met a man" y " 'Encontré x , y x es humano' is not always false", que según Church no transmitirían la misma información. Importa advertir, sin embargo, que la objeción no se aplica al análisis russelliano de esas mismas oraciones cuando tal análisis evita la referencia a entidades lingüísticas; un ejemplo lo constituye el análisis de "Encontré un hombre" como: "Hay al menos un objeto x tal que x es humano y encontré x ". Pero aunque Russell emplea a veces formulaciones de este tipo, sólo las considera aquí paráfrasis intuitivas e inexactas, útiles para facilitar la comprensión del lector. Pese a ello son precisamente estas últimas formulaciones las que se han incorporado a la tradición lógica, hecho particularmente visible en lo que hoy se conoce como "teoría de las descripciones de Russell" (cf. los artículos de A. F. Smullyan y L. Linsky incluidos en este volumen). Cabe agregar que el uso ambiguo de "función proposicional" ejerció una curiosa influencia en las concepciones ontológicas de Russell; sobre este aspecto de la cuestión hay interesantes observaciones en W. V. Quine, "Russell's Ontological Development" (*The Journal of Philosophy*, vol. LXIII, n^o 2 (1966)). [T.M.S.]

'todos los hombres son mortales' significa '“ x es humano” implica “ x es mortal”, para todos los valores de x '. Con mayor generalidad, decimos:

' C (todos los hombres)' significa '“si x es humano, entonces $C(x)$ es verdadera” es siempre verdadera'.

Análogamente:

' C (ningún hombre)' significa '“si x es humano, entonces $C(x)$ es falsa” es siempre verdadera'.

' C (algunos hombres)' significará lo mismo que ' C (un hombre)',⁶

y C (un hombre)' significa 'es falso que “ $C(x)$ y x es humano” sea siempre falsa'

C (cada hombre)' significará lo mismo que ' C (todos los hombres)'.

Quedan por interpretar las frases que contienen el artículo *el*. Estas son, con mucho, las frases denotativas más interesantes y difíciles. Tomemos como ejemplo 'el padre de Carlos II fue ejecutado'. Aquí se afirma que hubo un x que fue el padre de Carlos II y que fue ejecutado. Ahora bien, *el*, cuando se lo usa estrictamente, supone unicidad; es cierto que solemos hablar de 'el hijo de Tal y Tal' aun cuando el Tal y Tal tenga varios hijos, pero sería más correcto hablar de 'un hijo de Tal y Tal'. Para nuestros fines, pues, consideraremos que *el* supone unicidad. Así, cuando decimos ' x fue *el* padre de Carlos II', no sólo afirmamos que x tenía una determinada relación con Carlos II, sino también que ninguna otra cosa tenía esa relación. La relación en cuestión, sin la suposición de unicidad y sin frases denotativas, queda expresada por ' x engendró a Carlos II'. Para obtener un equivalente de ' x fue el padre de Carlos II', debemos agregar 'si y es distinto de x , y no engendró a Carlos II', o, lo que es equivalente, 'si y engendró a Carlos II, y es idéntico a x '. Luego, ' x es el padre de Carlos II' se convierte en: ' x engendró a Carlos II, y “si y engendró a Carlos II, y es idéntico a x ” es siempre verdadera de y '. Así,

'el padre de Carlos II fue ejecutado' se transforma en: 'No es siempre falso de x que x engendró a Carlos II y que x fue

⁶ Psicológicamente ' C (un hombre)' sugiere *sólo uno*, y ' C (algunos hombres)', *más de uno*; pero podemos dejar esto de lado en un esbozo preliminar.

ejecutado y que "si y engendró a Carlos II, y es idéntico a x " es siempre verdadera de y .^c

Esta interpretación puede parecer un tanto increíble, pero por el momento no estoy dando razones, sino sólo *enunciando* la teoría.

Para interpretar 'C(el padre de Carlos II)', donde C representa cualquier enunciado referente a él, sólo tenemos que sustituir en la formulación anterior ' x fue ejecutado' por $C(x)$. Obsérvese que, según la interpretación expuesta antes, cualquiera sea el enunciado C , 'C(el padre de Carlos II)' implica:

'No es siempre falso de x que "si y engendró a Carlos II, y es idéntico a x " es siempre verdadera de y ',

lo cual se expresa en el lenguaje común diciendo: 'Carlos II tuvo un padre y no más de uno'. Por consiguiente, si no se

^c En la forma que ha llegado a ser usual (ver nota b) el análisis russelliano de "El padre de Carlos II fue ejecutado" es el siguiente:

Hay al menos un objeto x tal que x es padre de Carlos II, y cualquiera que sea z , si z es padre de Carlos II entonces z es idéntico a x , y x fue ejecutado.

O, más brevemente:

Un individuo y solo uno es padre de Carlos II, y ese individuo fue ejecutado.

Es un análisis de este tipo el que Russell presenta más abajo en relación con "El autor de *Waverley* es un hombre", pero advirtiendo que no da el significado exacto que posee esta oración de acuerdo con su teoría. Obsérvese que en el análisis anterior de "El padre de Carlos II fue ejecutado" suprimimos el verbo "engendrar", que figura en la descripción por una expresión distinta; así, "Scott es el autor de *Waverley*" se convierte en: "Hay al menos un x tal que x escribió *Waverley*. . .", etc., donde la palabra "autor" no aparece pero se introduce el verbo "escribir". Esto fue impugnado por G. E. Moore, quien sostuvo que Scott hubiera podido ser el autor de *Waverley* aún sin haberla escrito, así como alguien puede ser autor el de un poema que conoce de memoria pero que ni él ni nadie ha copiado (G. E. Moore, "Russell's Theory of Descriptions", en *The Philosophy of Bertrand Russell*, Nueva York, Tudor Publishing Company, 3a. ed. (1944), vol. I, p. 188). Sobre las razones de Russell para seguir este procedimiento nos limitaremos aquí a una observación breve, tomando como ejemplo "El hombre amado por Ofelia es hamletiano". Si analizamos esta oración como: "Hay al menos un x tal que x es un hombre. . .", etc., nos queda la frase denotativa "un hombre", que Russell desea eliminar. Es por eso que Russell diría probablemente: "Hay al menos un x tal que x es humano y x es de sexo masculino. . .", etc. Es de notar que estas variaciones no se reflejan en el simbolismo de *Principia Mathematica*, donde la variable de predicado que figura en la descripción reaparece en el análisis, como se ve en la definición: $\Psi(\gamma x) \Phi x = \text{df} (\exists c) [(x) (\Phi x \equiv x = c) \cdot \Psi c]$. Algunas particularidades del inglés pueden ser pertinentes a esta cuestión. [T.M.S.]

satisface esta condición, *toda* proposición de la forma 'C(el padre de Carlos II)' es falsa. Así, por ejemplo, toda proposición de la forma 'C(el actual rey de Francia)' es falsa. Ésta es una gran ventaja de nuestra teoría. Mostraré más adelante que no se opone a la ley de contradicción, como podría suponerse a primera vista.

En las líneas anteriores hemos presentado una reducción de todas las proposiciones en las que aparecen frases denotativas a formas en las cuales tales frases no aparecen. El análisis que haremos a continuación mostrará por qué es necesario efectuar tal reducción.

Los elementos de juicio a favor de la teoría expuesta derivan de las dificultades que parecen inevitables si consideramos que las frases denotativas representan [*stand for*] componentes genuinos de las proposiciones en cuyas expresiones verbales figuran. La más simple de las teorías posibles que admiten tales componentes es la de Meinong.⁷ Esta teoría considera que toda frase denotativa gramaticalmente correcta representa un *objeto*. Así, se supone que 'el actual rey de Francia', 'el cuadrado redondo', etc., son objetos genuinos.⁸ Se admite que tales objetos no *subsisten*, pese a lo cual se supone que son objetos. Se trata de una opinión difícil de sostener, pero la principal objeción es que tales objetos violan, de manera admitida, la ley de contradicción. Se sostiene por ejemplo, que el actual y existente rey de Francia existe, y también que no existe; que el cuadrado redondo es redondo, y también que no es redondo, etc. Pero esto es inaceptable, y si puede hallarse una teoría que eluda este resultado, sin duda se la debe preferir.

La anterior violación de la ley de contradicción es evitada en la teoría de Frege. En toda frase denotativa, éste distingue dos elementos, que podemos llamar el *significado* y la *denotación* [*denotation*]⁸. Así, 'el centro de masa del sistema solar al

⁷ Ver los tres primeros artículos de *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie* (Leipzig, 1904), cuyos autores son respectivamente Meinong, Ameseder y Mally.

⁸ Ver su artículo "Sobre el sentido y la denotación".

^d Lo dicho es también válido para expresiones como "un hombre", "cada hombre", etc.; la primera representa según Meinong un *objeto incompleto* (cf. J. N. Findlay, *Meinong's Theory of Objects and Values*, Oxford University Press, 2a. ed. (1963), cap. VI). Este espectral escenario ontológico montado por Meinong explica que Russell se esfuerce por ofrecer paráfrasis que eliminen *todas* las frases 'denotativas', por inocuas que nos parezcan actualmente; las descripciones definidas, como "el actual rey de Francia", sólo constituyen un caso particular. [T.M.S.]

comienzo del siglo XX' tiene un *significado* sumamente complejo, pero su *denotación* es un punto determinado, que es simple. El sistema solar, el siglo XX, etc., son componentes [*constituents*] del *significado*; pero la *denotación* no tiene componentes.⁹ Una ventaja de esta distinción es la de señalar por qué a menudo vale la pena afirmar una identidad. Si decimos 'Scott es el autor de Waverley', afirmamos una identidad de denotación con una diferencia de significado. Pero no repetiré los argumentos aducidos a favor de esta teoría, ya que los he expuesto en otra parte (*loc. cit.*) y ahora me interesa discutirlos.

Una de las primeras dificultades que se presentan cuando adoptamos la tesis de que las frases denotativas *expresan* un significado y *denotan* una denotación¹⁰, se refiere a los casos en los que la denotación parece estar ausente. Si decimos 'el rey de Inglaterra es calvo', parecería que este enunciado [*statement*] no es acerca del *significado* complejo 'el rey de Inglaterra', sino acerca del hombre real denotado por el significado. Pero consideremos ahora 'el rey de Francia es calvo'. Por la semejanza de forma con el enunciado anterior, también 'El rey de Francia es calvo' debe ser acerca de la denotación de la frase 'el rey de Francia'. Pero esta frase, aunque tiene un *significado*, si es que lo tiene 'el rey de Inglaterra', ciertamente no tiene denotación, al menos en cualquier sentido obvio. Por ello, podría suponerse que 'el rey de Francia es calvo' debe carecer de sentido [*to be nonsense*]; pero no carece de sentido, pues es simplemente falso.* O consideremos una proposición como la

⁹ Frege distingue entre el significado y la denotación en todos los casos, y no solamente en las frases denotativas complejas. Así, son los *significados* de los componentes de un complejo denotativo [*denoting complex*] los que entran en su *significado*, no sus *denotaciones*. Según él, es el *significado* de 'El Monte Blanco', y no la montaña real, lo que es un componente de la proposición 'El Monte Blanco mide más de mil metros de altura'.

¹⁰ En esta teoría diremos que la frase denotativa *expresa* un significado y también que tanto la frase como el significado *denotan* una denotación. En la teoría que defiende no hay significado, y sólo a veces hay denotación.

* El argumento de Russell parece resumible en la afirmación de que, en el marco de la teoría de Frege, "El rey de Francia es calvo" debe carecer de sentido por ser una oración *acerca de nada*; pero el supuesto de una conexión necesaria entre expresar información acerca de algo y tener sentido no es válido en la semántica fregeana, por lo cual la objeción de Russell resulta sorprendente. (Cf. los pasajes de Frege relativos a esta cuestión en la p. 10 de este vol.). Este aspecto del análisis fregeano de los *lenguajes naturales* debe distinguirse, sin embargo, de sus propuestas vinculadas con la construcción de *lenguajes artificiales*, que Russell toma en cuenta en el párrafo siguiente. [T.M.S.]

siguiente: 'Si u es una clase que sólo posee un miembro, entonces este miembro es un miembro de u ', que también podemos enunciar así: 'Si u es una clase unitaria, *el* u es un u '. Esta proposición debe ser *siempre* verdadera, ya que la conclusión es verdadera cuando lo es la hipótesis. Pero 'el u ' es una frase denotativa, y es de la denotación, no del significado, de lo que se dice que es un u . Ahora bien, si u no es una clase unitaria, 'el u ' parece no denotar nada; de aquí que nuestra proposición parezca convertirse en algo carente de sentido tan pronto como u no es una clase unitaria.

Ahora bien, es obvio que tales proposiciones *no* se convierten en algo carente de sentido simplemente porque sus hipótesis sean falsas. En *La tempestad* el Rey podría decir: 'Si Fernando no se ha ahogado, Fernando es mi único hijo.' Pero 'mi único hijo' es una frase denotativa, la cual, como es evidente, tiene una denotación cuando y sólo cuando tengo exactamente un hijo. Pero el enunciado anterior seguiría siendo verdadero aunque Ferdinando se hubiera ahogado realmente. En consecuencia, o bien debemos suministrar una denotación en los casos en que a primera vista no la hay, o bien debemos abandonar la tesis de que las proposiciones que contienen frases denotativas son concernientes a la denotación. Es esto último lo que propongo. Puede adoptarse la primera alternativa, como hace Meinong, admitiendo objetos que no subsisten y negando que obedezcan a la ley de contradicción; pero esto debe evitarse, si ello es posible. Frege adopta otra forma de la misma posición (en lo concerniente a la presente alternativa), suministrando por definición una denotación puramente convencional para los casos en que, de otra manera, no habría denotación alguna. Así, 'el Rey de Francia' denota la clase nula; 'el único hijo del Sr. Fulano' (quien tiene una bella familia de diez hijos) denota la clase de todos sus hijos; etc.^f Pero este procedimiento, aunque no lleve a un verdadero error lógico, es totalmente artificial, y no ofrece un análisis exacto de la cuestión. Por consiguiente, si admitimos que las frases denotativas, en gene-

^f Russell se refiere aquí al tratamiento de las descripciones que Frege desarrolla en el tomo I, § II, de *Grundgesetze der Arithmetik* (Jena, 1893). (Parte de ese tomo fue traducida al inglés por Montgomery Furth: *The Basic Laws of Arithmetic*, University of California Press, 1964). En el artículo "Sobre el sentido y la denotación" (este vol., p. 3) Frege sugiere un tratamiento distinto: postular que todas las descripciones que no satisfacen las condiciones de existencia y unicidad denotan un mismo objeto arbitrario, que en el caso de un lenguaje aritmético podría ser el número cero. Ver. p. 19 y especialmente nota 9. [T.M.S.]

ral, presentan el doble aspecto del significado y la denotación, los casos en los que parece no haber denotación plantean dificultades tanto en el supuesto de que hay realmente una denotación como en el de que no la hay.

Puede ponerse a prueba una teoría lógica por su capacidad para resolver paradojas [*puzzles*], y al meditar sobre cuestiones lógicas es saludable acumular en la mente el mayor número posible de paradojas, ya que éstas cumplen la misma función que los experimentos en la física. Por ello, enunciareé tres paradojas que una teoría sobre el denotar debe ser capaz de resolver; luego mostraré que mi teoría las resuelve.

(1) Si *a* es idéntico a *b*, todo lo que es verdadero de uno es verdadero del otro, y cualquiera de ellos puede sustituir al otro en cualquier proposición sin que se altere la verdad o falsedad de la misma. Ahora bien, Jorge IV quiso saber si Scott era el autor de *Waverley*; y, en efecto, Scott *era* el autor de *Waverley*. Luego, podemos sustituir *el autor de 'Waverley'* por *Scott* y de este modo probar que Jorge IV quiso saber si Scott era Scott. Sin embargo, difícilmente pueda atribuirse al primer caballero de Europa un interés por el principio de identidad.

(2) Por el principio del tercero excluido, debe ser verdadera o bien '*A es B*' o bien '*A no es B*'. Por consiguiente, debe ser verdadera o bien '*el actual rey de Francia es calvo*', o bien '*el actual rey de Francia no es calvo*'. Sin embargo, si hacemos una enumeración de las cosas que son calvas y de las que no lo son, no encontraremos al rey de Francia en ninguna de esas listas. Quizá los hegelianos, que aman las síntesis, concluirán que usa peluca.

(3) Consideremos la proposición '*A difiere de B*'. Si es verdadera, hay una diferencia entre *A* y *B*, hecho que puede ser expresado en la forma: '*la diferencia entre A y B subsiste*'. Pero si es falso que *A* difiere de *B*, entonces no hay diferencia alguna entre *A* y *B*, hecho que puede expresarse en la forma: '*la diferencia entre A y B no subsiste*'. Pero ¿cómo una no-entidad puede ser el sujeto de una proposición? '*Pienso, luego soy*' no es más evidente que '*soy el sujeto de una proposición, luego soy*', siempre que se tome '*soy*' como afirmación de subsistencia o ser¹¹, no de existencia. De aquí que, al parecer, debe ser siempre contradictorio negar el ser de algo; pero

¹¹ Los uso como sinónimos.

hemos visto, en relación con Meinong, que admitir el ser también conduce a veces a contradicciones. De este modo, si A y B no difieren, parece igualmente imposible suponer o bien que hay un objeto tal como 'la diferencia entre A y B ', o bien que no lo hay.

La relación entre el significado y la denotación plantea ciertas dificultades curiosas, que parecen bastar por sí mismas para probar que la teoría que conduce a 'ellas debe ser errónea.⁸

Cuando deseamos hablar acerca del *significado* de una frase denotativa, como opuesto a su *denotación*, el modo natural de hacerlo es usando comillas.

Así decimos:

El centro de masa del sistema solar es un punto, no un complejo denotativo [*a denoting complex*].

'El centro de masa del sistema solar' es un complejo denotativo, no un punto.

O también:

El primer verso de la Elegía de Gray enuncia una proposición.

'El primer verso de la Elegía de Gray' no enuncia una proposición.

De tal modo, al tomar cualquier frase denotativa, digamos C , consideraremos la relación entre C y ' C ', donde 'la diferencia entre ambas es del tipo ejemplificado en los dos casos anteriores.

Para comenzar, diremos que, cuando aparece C , hablamos acerca de la *denotación*; pero cuando aparece ' C ', hablamos del *significado*. Pero la relación entre el significado y la denotación no es una relación meramente lingüística a través de la frase: debe hallarse implicada una relación lógica, que expresamos diciendo que el significado denota la denotación. Pero la difi-

⁸ El texto que sigue ahora, destinado a probar que la teoría de Frege es insostenible, es uno de los más oscuros que debemos a la ágil pluma de Bertrand Russell, y se puede predecir con certeza que el lector se verá en apuros. Cf. el artículo de J. R. Scarle. "Las objeciones de Russell a la teoría de Frege sobre el sentido y la referencia" (este vol., p.49). [T. M. S.]

cultad que se nos presenta es que no podemos mantener la conexión entre el significado y la denotación y , al mismo tiempo, impedir que sean una y la misma cosa; y también que no podemos comprender el significado si no es por medio de frases denotativas. Esto sucede del siguiente modo.

La frase C tenía que tener tanto significado como denotación. Pero si hablamos de 'el significado de C ', esto nos da el significado (si lo hay) de la denotación. 'El significado del primer verso de la Elegía de Gray' es lo mismo que 'el significado de "las campanas tañen el toque de difuntos al día agonizante"', y no es lo mismo que 'el significado de "el primer verso de la Elegía de Gray"'. Por ello, para obtener el significado que buscamos, no debemos hablar de 'el significado de C ', sino de 'el significado de " C "', que es igual a ' C ' misma. Análogamente, 'la denotación de C ' no significa la denotación que buscamos, sino algo que, si denota de algún modo, denota lo denotado por la denotación que buscamos. Por ejemplo, supongamos que ' C ' es 'el complejo denotativo que aparece en el segundo de los ejemplos anteriores'. Entonces

C = 'el primer verso de la Elegía de Gray',

y la denotación de C = las campanas tañen el toque de difuntos al día agonizante. Pero lo que *pretendíamos* tener como denotación era 'el primer verso de la Elegía de Gray'. De tal modo, no hemos logrado lo que buscábamos.

La dificultad que se presenta al hablar del significado de un complejo denotativo puede enunciarse así: en el momento en que introducimos el complejo en una proposición, la proposición es acerca de la denotación; y si formulamos una proposición en la cual el sujeto es 'el significado de C ', entonces el sujeto es el significado (si lo hay) de la denotación, que no es de lo que pretendíamos hablar. Esto nos lleva a afirmar que, cuando distinguimos entre significado y denotación, debemos estar hablando acerca del significado: éste tiene denotación y es un complejo, y no hay otra cosa aparte del significado que pueda ser llamado el complejo y de lo que pueda decirse que *tiene* significado y denotación. La formulación correcta, según este punto de vista, es que algunos significados tienen denotaciones.

Pero esto hace aún más evidente la dificultad que se presenta al hablar de significados. En efecto, supongamos que C es el complejo en cuestión; entonces, debemos decir que C es el significado del complejo. Sin embargo, cuando C aparece sin

comillas, lo que se dice no es verdadero del significado, sino solamente de la denotación, por ejemplo, cuando decimos: el centro de masa del sistema solar es un punto. En consecuencia, para hablar de *C* misma, es decir para formular una proposición acerca del significado, nuestro sujeto no debe ser *C*, sino algo que denote a *C*. Luego '*C*', que es lo que utilizamos cuando queremos hablar del significado, no debe ser el significado, sino algo que denota al significado. Y *C* no debe ser un componente de este complejo (como lo es de 'el significado de *C*'); pues si *C* figura en el complejo, será su denotación, no su significado, lo que figurará en él, y no hay ningún camino de regreso desde las denotaciones hasta los significados, ya que todo objeto puede ser denotado por un número infinito de frases denotativas diferentes.

Por consiguiente, parecería que '*C*' y *C* son entidades diferentes, y tales que '*C*' denota *C*; pero esto no puede ser una explicación, porque la relación de '*C*' con *C* queda totalmente en el misterio; ¿y dónde hallaremos el complejo denotativo '*C*' que debe denotar a *C*? Además, cuando *C* figura en una proposición, no es sólo la denotación lo que figura (como veremos en el párrafo siguiente); sin embargo, según la tesis que examinamos, *C* sólo es la denotación, mientras que el significado queda totalmente relegado a '*C*'. Esta es una maraña inextricable, y parece probar que la distinción entre significado y denotación ha sido concebida erróneamente.

La paradoja sobre el autor de *Waverley* prueba formalmente que el significado es pertinente cuando una frase denotativa figura en una proposición.

La proposición 'Scott era el autor de *Waverley*' tiene una propiedad que no posee 'Scott era Scott': la propiedad de que Jorge IV quería saber si era verdadera. Luego, no son proposiciones idénticas. De ahí que el significado de 'el autor de *Waverley*' deba ser tan pertinente como la denotación, si adherimos a la tesis que hace esta distinción. Sin embargo, como acabamos de ver, en la medida en que adherimos a tal tesis nos vemos obligados a sostener que sólo la denotación puede ser pertinente. Por lo tanto, la tesis en cuestión debe abandonarse.

Nos queda por mostrar el modo en que las paradojas mencionadas se resuelven mediante la teoría explicada al comienzo de este artículo.

De acuerdo con la tesis que propugno, una frase denotativa es esencialmente una *parte* de una oración, y no posee, al igual que la mayoría de las palabras aisladas, una significación [*significance*] propia. Si digo 'Scott era un hombre', éste es un

enunciado de la forma 'x era un hombre' que tiene 'Scott' como sujeto. Pero si digo 'el autor de *Waverley* era un hombre', este no es un enunciado de la forma 'x era un hombre' ni tiene 'el autor de *Waverley*' como sujeto.

Abreviando el enunciado que figura al comienzo de este artículo, en lugar de 'el autor de *Waverley* era un hombre' podemos poner lo siguiente: 'una entidad y sólo una escribió *Waverley*, y esa entidad era un hombre'. (Esto no es, en rigor, lo mismo que dijimos antes, pero es más fácil de captar). En términos más generales, supongamos que deseamos decir que el autor de *Waverley* tenía la propiedad ϕ : entonces lo que queremos decir es equivalente a: 'una entidad y sólo una escribió *Waverley*, y esa entidad tenía la propiedad ϕ '.

La explicación de [la noción de]^h *denotación* es ahora la siguiente. Si se explica de la manera indicada toda proposición en la cual figura 'el autor de *Waverley*', la proposición 'Scott fue el autor de *Waverley*' (esto es, 'Scott era idéntico al autor de *Waverley*') se transforma en: 'una entidad y sólo una escribió *Waverley*, y Scott era idéntico a ella'; o, volviendo a la forma enteramente explícita: 'no es siempre falso de x que x escribió *Waverley*, que es siempre verdadero de y que si y escribió *Waverley*, y es idéntico a x, y que Scott es idéntico a x'. Luego, si 'C' es una frase denotativa, puede suceder que haya una entidad x (no puede haber más de una) para la cual la proposición 'x es idéntico a C' sea verdadera, donde esta proposición es interpretada del modo expuesto antes. Podemos decir entonces que la entidad x es la denotación de la frase 'C'. Así, Scott es la denotación de 'el autor de *Waverley*'. La 'C' entre comillas será meramente la *frase*, no algo que pueda llamarse el *significado*. La frase *per se* no tiene significado alguno, porque si se expresa de manera completa cualquier proposición en la cual figure, tal proposición no contendrá la frase, que habrá sido disuelta.

Se ve ahora que la paradoja acerca de la curiosidad de Jorge IV tiene una solución muy simple.ⁱ La proposición 'Scott era

^h El original inglés dice textualmente: "the explanation of denotation", lo cual puede resultar equívoco, pues Russell emplea normalmente "denotación" para referirse al objeto denotado y no a la relación de denotar que se da entre una expresión y tal objeto (= la denotación). En la explicación de la teoría de Frege, Russell dice, p. ej., que las frases denotativas *denotan una denotación*. [T.M.S.]

ⁱ La solución russelliana de esta paradoja es examinada en detalle por L. Linsky en "Sustituibilidad y descripciones" (este vol., p. 303). [T. M. S.]

el autor de *Waverley*, que en el párrafo anterior escribimos en forma no abreviada, no contiene como componente 'el autor de *Waverley*', que en caso de figurar podríamos sustituir por 'Scott'. Esto no interfiere con la verdad de las inferencias resultantes de realizar lo que *verbalmente* es la sustitución de 'el autor de *Waverley*' por 'Scott', siempre que 'el autor de *Waverley*' tenga en la proposición considerada lo que llamo figuración *primaria*. La diferencia entre figuración *primaria* y figuración *secundaria* de una frase denotativa es la siguiente:

Quando decimos 'Jorge IV quiso saber si tal cosa', o 'tal cosa es sorprendente' o 'tal cosa es verdadera', etc., 'tal cosa' debe ser una proposición. Supongamos ahora que 'tal cosa' contiene una frase denotativa. Podemos eliminar esta frase denotativa o bien de la proposición subordinada 'tal cosa' o bien de toda la proposición de la cual 'tal cosa' es un mero componente. Según lo que hagamos, resultarán proposiciones distintas. He oído hablar de un susceptible propietario de un yate a quien un invitado, al ver el yate por vez primera, le dijo: 'Creía que su yate es más grande de lo que es.' El propietario respondió: 'No, mi yate no es más grande de lo que es.' El invitado quiso decir: 'El tamaño que yo le suponía a su yate es mayor que el que su yate tiene'; el significado que se le atribuyó es: 'creía que el tamaño de su yate es mayor que el tamaño de su yate'. Para volver a Jorge IV y *Waverley*, cuando decimos 'Jorge IV quiso saber si Scott era el autor de *Waverley*', normalmente queremos decir: 'Jorge IV quiso saber si un hombre y sólo uno escribió *Waverley* y si Scott era ese hombre'; pero también *podemos* querer decir: 'Un hombre y sólo uno escribió *Waverley*, y Jorge IV quiso saber si Scott era ese hombre'. En el último caso, 'el autor de *Waverley*' tiene figuración *primaria*; en el primero, la figuración es *secundaria*. Lo dicho en el último caso podría expresarse del siguiente modo: 'Jorge IV quiso saber, en lo concerniente al hombre que de hecho escribió *Waverley*, si tal hombre era Scott'. Esto sería verdadero, por ejemplo, si Jorge IV hubiese visto a Scott a distancia y hubiera preguntado: '¿Es ése Scott?'. Puede definirse una figuración *secundaria* de una frase denotativa como aquella en la cual la frase figura en una proposición *p* que es un mero componente de la proposición que estamos considerando, y la sustitución de la frase denotativa debe realizarse en *p*, no en la proposición total de la que *p* forma parte. La ambigüedad entre figuraciones *primarias* y *secundarias* es difícil de evitar en el lenguaje, pero no entrafía

peligro alguno si estamos advertidos acerca de ella. En la lógica simbólica, por supuesto, es fácil evitarla.^j

La distinción entre figuraciones primarias y secundarias también nos permite abordar la cuestión de si el actual rey de Francia es o no calvo, y en general la del *status* lógico de frases denotativas que no denotan nada. Si 'C' es una frase denotativa, por ejemplo 'el término que tiene la propiedad F', entonces:

'C tiene la propiedad Φ ' significa: 'un término y sólo uno tiene la propiedad F, y ese mismo término tiene la propiedad Φ '.¹²

Ahora bien, si F no pertenece a ningún término o pertenece a varios, se sigue que 'C tiene la propiedad Φ ' es falsa para todos los valores de Φ . Así, 'el actual rey de Francia es calvo' es ciertamente falsa; y 'el actual rey de Francia no es calvo' es falsa si significa:

'Hay una entidad que es ahora rey de Francia y no es calva', pero es verdadera si significa:

'Es falso que haya una entidad que sea ahora rey de Francia y sea calva'.

Esto es, 'el rey de Francia no es calvo' es falsa si la figuración de 'el rey de Francia' es *primaria*, y verdadera si es *secundaria*. Así, todas las proposiciones en las que 'el rey de Francia' tiene figuración primaria son falsas; las negaciones de estas proposiciones son verdaderas, pero en ellas 'el rey de Francia' tiene figuración secundaria. De este modo evitamos la conclusión de que el rey de Francia usa peluca.

Ahora vemos también de qué manera podemos negar que haya un objeto tal como la diferencia entre A y B en el caso de que A y B no difieren. Si A y B difieren, hay una y sólo una entidad x tal que 'x es la diferencia entre A y B' es una proposición verdadera; si A y B no difieren, no hay tal entidad x. Así, según el significado de *denotación* que acabamos de

¹² Esta es la interpretación abreviada, no la más estricta.

^j En la notación lógica usada por el autor en *Principia Mathematica* esta ambigüedad se evita mediante el uso del llamado "operador de alcance". Cf. los artículos de A. F. Smullyan y L. Linsky incluidos en este vol. [T.M.S.]

explicar, 'la diferencia entre A y B ' tiene una denotación cuando A y B difieren, pero no en caso contrario. Esto se aplica en general a proposiciones verdaderas y falsas. Si ' $a R b$ ' representa la proposición ' a tiene la relación R con b ', entonces, cuando $a R b$ es verdadera, hay una entidad como la relación R entre a y b ; cuando $a R b$ es falsa, no hay tal entidad. Así, a partir de cualquier proposición podemos construir una frase denotativa, la cual denota una entidad si la proposición es verdadera, pero no denota ninguna entidad si es falsa. Por ejemplo, es verdadero (al menos lo supondremos) que la Tierra gira alrededor del Sol, y falso que el Sol gira alrededor de la Tierra: luego, 'la revolución de la Tierra alrededor del Sol' denota una entidad, mientras que 'la revolución del Sol alrededor de la Tierra' no denota una entidad.¹³

Podemos ahora tratar satisfactoriamente todo el reino de las no-entidades, tales como 'el cuadrado redondo', 'el número primo par distinto de 2', 'Apolo', 'Hamlet', etc. Todas éstas son frases denotativas que no denotan nada. Una proposición acerca de Apolo significa lo que obtenemos al sustituir Apolo por lo que el diccionario clásico nos dice que significa Apolo, por ejemplo, 'el Dios-Sol'. Todas las proposiciones en las que figure Apolo deben interpretarse según las reglas establecidas antes para las frases denotativas. Si 'Apolo' tiene figuración primaria, la proposición en la que figura de tal modo es falsa; si la figuración es secundaria, la proposición puede ser verdadera. De igual manera, 'el cuadrado redondo es redondo' significa: 'hay una y sólo una entidad x que es redonda y cuadrada, y esta entidad es redonda', que es una proposición falsa, y no, como sostiene Meinong, verdadera. 'El Ser perfecto en grado sumo tiene todas las perfecciones; la existencia es una perfección; por lo tanto, el Ser perfecto en grado sumo existe' se convierte en:

'Hay una y sólo una entidad x que es perfecta en grado sumo; ella tiene todas las perfecciones; la existencia es una perfección; por lo tanto, esa entidad existe'.

Como prueba, esto no es válido, pues falta probar la premisa 'hay una y sólo una entidad x que es perfecta en grado sumo'.¹⁴

¹³ Las proposiciones de las que se derivan tales entidades no son idénticas ni con estas últimas ni con las proposiciones en las que se dice que esas entidades tienen ser.

¹⁴ Puede usarse este argumento para probar válidamente que todos los miembros

MacColl (*Mind*, N. S., Nº 54, y también Nº 55, página 401) divide los individuos en dos tipos: los reales y los irreales; luego define la clase nula como la clase consistente en todos los individuos irreales. Esto supone que frases como 'el actual rey de Francia', que no denotan un individuo real, denotan sin embargo un individuo, aunque irreal.^k Esta es, en esencia, la teoría de Meinong, teoría para cuyo rechazo hemos hallado razones, pues entra en conflicto con el principio de contradicción. Nuestra teoría sobre el denotar nos permite sostener que no hay individuos irreales; de modo que la clase nula es la clase que no contiene miembros, no la clase que contiene como miembros a todos los individuos irreales.

Es importante observar las consecuencias de nuestra teoría para la interpretación de las definiciones formuladas mediante frases denotativas. La mayoría de las definiciones matemáticas son de este género; por ejemplo: ' $m - n$ es el número que, sumado a n , da m '. Se define, pues, $m - n$ como igual en significado a una determinada frase denotativa. Pero hemos convenido en que las frases denotativas no tiene significado aisladamente. En consecuencia, lo que la definición debería realmente decir es: 'Toda proposición que contenga $m - n$ significa la proposición que resulta de sustituir " $m - n$ " por "el número que, sumado a n , da m ".' La proposición resultante se interpreta de acuerdo con las reglas ya dadas para interpretar proposiciones cuya expresión verbal contiene una frase denota-

de la clase de los Seres perfectos en grado sumo existen; también es posible probar formalmente que esta clase no puede tener *más* de un miembro; pero si definimos la perfección como la posesión de todos los predicados positivos, entonces puede probarse formalmente, y casi de la misma manera, que la mencionada clase no tiene siquiera un miembro.

^k Medio siglo después de publicarse el artículo de Russell, los objetos meramente posibles se pusieron de moda en los círculos lógico-filosóficos, y Mr. MacColl tuvo la fortuna de que N. Rescher formulara una teoría de las descripciones que retoma explícitamente sus ideas, mostrando que la introducción de *possibilia* no produce necesariamente un sistema inconsistente. (N. Rescher, "The Logic of Existence", en *Topics in Philosophical Logic*, D. Reidel Publishing Company (1968), pp. 138-161). En los modelos semánticos para la lógica modal (cf., por ej., S. Kripke, "Semantical Considerations on Modal Logic", *Acta Philosophica Fennica* (1963), pp. 83-94) los objetos no existentes habitan en mundos meramente posibles, y los lógicos se pasean por ellos con no disimulada fruición, pues no surge ninguna inconsistencia. La idea de 'mundo posible' constituye ahora, en efecto, un instrumento conceptual básico que ha permitido vastos desarrollos formales. El problema de su valor elucidatorio es una cuestión abierta. Cf. las observaciones de D. Kaplan sobre la identificación de objetos a través de mundos posibles diferentes en la p.263 de este vol. [T.M.S.]

tiva. En el caso en que m y n son tales que hay un número x , y sólo uno que, sumado a n , da m , entonces hay un número x que puede sustituir a $m - n$ en toda proposición que contenga $m - n$ sin alterar la verdad o falsedad de la proposición. Pero en los demás casos, todas las proposiciones en las que ' $m - n$ ' tenga figuración primaria son falsas.

La teoría anterior explica la utilidad de la *identidad*. Fuera de los libros de lógica, nadie dice ' x es x '; sin embargo, a menudo se hacen afirmaciones de identidad, en expresiones tales como 'Scott era el autor de *Waverley*' o 'tú eres el hombre'. No es posible enunciar el significado de tales proposiciones sin la noción de identidad, aunque no se trata simplemente de enunciados que afirmen que Scott es idéntico a otro término, el autor de *Waverley*, o que tú eres idéntico a otro término, el hombre. La formulación más breve de 'Scott es el autor de *Waverley*' parece ser: 'Scott escribió *Waverley*, y siempre es verdadero de y que si y escribió *Waverley*, y es idéntico a Scott'. Es de esta manera como la identidad entra en 'Scott es el autor de *Waverley*', y es debido a estos usos que vale la pena hacer afirmaciones de identidad.

Un resultado interesante de la anterior teoría sobre el denotar es el siguiente: cuando hay algo de lo cual no tenemos conocimiento directo, sino sólo una definición mediante frases denotativas, entonces las proposiciones en las que esa entidad se introduce mediante una frase denotativa no la contienen en realidad como componente, sino que contienen los componentes expresados por las diversas palabras de la frase denotativa. Así, en toda proposición que podemos aprehender (es decir, no solamente en aquellas cuya verdad o falsedad podemos juzgar, sino en todas en las que podemos pensar), todos los componentes son realmente entidades de las que tenemos conocimiento directo. Ahora bien, cosas como la materia (en el sentido en que la materia aparece en la física) y las mentes de otras personas sólo las conocemos por medio de frases denotativas, esto es, no tenemos *conocimiento directo* de ellas, sino que las conocemos como lo que tiene tales y cuales propiedades. De allí que, aunque podemos formar funciones proposicionales $C(x)$ que deben valer para tal y tal partícula material o la mente de El tal y tal, no tenemos conocimiento directo de las proposiciones que afirman estas cosas que sabemos deben ser verdaderas, porque no podemos aprehender las entidades en cuestión. Lo que sabemos es: 'El tal y tal tiene una mente con tales y cuales propiedades', pero no: 'A tiene tales y cuales propiedades', donde A es la mente de que se trata. En este caso,

conocemos las propiedades de una cosa sin tener conocimiento directo de la cosa misma y, por consiguiente, sin conocer ninguna proposición particular de la cual esa cosa sea un componente.

No diré nada acerca de muchas otras consecuencias de la concepción que he propugnado. Sólo pediré al lector que no se pronuncie contra la misma —como podría sentirse tentado a hacer, debido a su complicación aparentemente excesiva— hasta que haya tratado de construir una teoría propia sobre la denotación. Tal intento, creo, lo convencerá de que, sea cual fuere la teoría verdadera, ésta no puede tener la simplicidad que podría esperarse de antemano.