

EL POSITIVISMO LOGICO

Traducción de

L. ALDAMA, U. FRISCH, C. N. MOLINA,
F. M. TORNER y R. RUIZ HARREL

compilado por
A. J. AYER



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO - BUENOS AIRES

INTRODUCCIÓN DEL COMPILADOR

1. *Historia del movimiento del positivismo lógico*

HACE unos treinta años se acuñó el término "positivismo lógico" para caracterizar el punto de vista de un grupo de filósofos, hombres de ciencia y matemáticos que se denominaron a sí mismos, el Círculo de Viena. Desde entonces, su significado se ha extendido hasta abarcar a otras formas de la filosofía analítica; de esta manera, los discípulos de Bertrand Russell, G. E. Moore o Ludwig Wittgenstein en Cambridge, o los miembros del movimiento contemporáneo de Oxford sobre análisis lingüísticos, pueden hallarse caracterizados también como positivistas lógicos. Este uso más amplio del término resulta favorecido, especialmente por quienes son hostiles a todo el moderno desarrollo de la filosofía como una investigación más bien analítica que especulativa, los que desearían incluir a todos sus adversarios en un mismo saco. Esto exacerba a los mismos analistas, quienes son bastante más delicados en cuanto a sus diferencias; ellos preferirían que se reservara la denominación de "positivismo lógico" a quienes comparten el punto de vista específico del Círculo de Viena. Al compilar esta antología, no he sido tan estricto; he recurrido primordialmente a los escritos de los miembros del Círculo de Viena, o de quienes sostienen una postura muy cercana a ellos, pero también incluí varios trabajos que quedan fuera de este campo. En cierto modo, todos son analistas, pero el ámbito de lo que considero como filosofía analítica es muy extenso; permite desacuerdos graves no sólo acerca de sutilezas en los procedimientos técnicos, sino sobre puntos teóricos importantes, incluyendo el método y el propósito del análisis mismo.

El Círculo de Viena surgió a principios de la década de 1920 a 1930, cuando Moritz Schlick, en torno del cual se agrupó, llegó de Kiel para ocupar la cátedra de filosofía en la Universidad de Viena. En el aspecto filosófico sus principales miembros —además del mismo Schlick— fueron Rudolf Carnap, Otto Neurath, Herbert Feigl, Friedrich Waismann, Edgar Zilsel y Victor Kraft; en el aspecto científico y matemático, Philipp Frank, Karl Menger, Kurt Gödel y Hans Hahn; al principio, constituía más bien un centro de reunión que un movimiento organizado. Al advertir que se tenía un común interés por un determinado conjunto de problemas y una actitud común hacia ellos, sus miembros se reunieron con regularidad para discutirlos. Estas reuniones se continuaron durante toda la existencia del Círculo, pero complementándose con otras actividades tales, que transformaron el centro de reunión en algo más parecido a un partido político; dicho proceso comenzó en 1929 con la publicación de un manifiesto titulado "Wissenschaftliche Weltauffassung, Der Wiener Kreis"

(El punto de vista científico del Círculo de Viena), que hacía una exposición breve de la postura filosófica del grupo y una reseña de los problemas de la filosofía tanto de las matemáticas como de las ciencias físicas y sociales que les interesaba principalmente resolver; ese folleto, escrito por Carnap, Neurath y Hahn, es interesante además, porque muestra cómo se situaba el Círculo a sí propio, en la historia de la filosofía. Después de afirmar que desarrollaban una tradición vienesa que había florecido a fines del siglo XIX en las obras de hombres como los físicos Ernst Mach y Ludwig Boltzmann y, no obstante sus intereses teológicos, del filósofo Franz Brentano, los autores publicaban una lista de aquellos a quienes consideraban sus principales precursores. Como empiristas y positivistas, mencionaron a Hume, a los filósofos de la Ilustración, a Comte, Mill, Avenarius y Mach; como filósofos de la ciencia, a Helmholtz, Riemann, Mach, Poincaré, Enriques, Duhem, Boltzmann y Einstein; como lógicos teóricos y prácticos, a Leibniz, Peano, Frege, Schröder, Russell, Whitehead y Wittgenstein; como axiomatistas, a Pasch, Peano, Vailati, Pieri y Hilbert, y como moralistas y sociólogos de tendencia positivista, a Epicuro, Hume, Bentham, Mill, Comte, Spencer, Feuerbach, Marx, Müller-Lyer, Popper-Lynkeus y Karl Menger Sr.; la lista es sorprendentemente amplia, pero debe recordarse que en la mayoría de los casos sólo se refiere a un aspecto especial de la obra de estos autores; así, por ejemplo, se incluye a Leibniz por su lógica, no por su metafísica; a Carlos Marx no se le incluye por su lógica ni por su metafísica, sino por su acceso científico al estudio de la historia. Si excluimos de la lista a los contemporáneos, los más cercanos al Círculo de Viena en su actitud general son Hume y Mach; es de hecho notable que numerosos aspectos de la teoría que hoy se considera especialmente característica del positivismo lógico, ya hubieran sido enunciados, o por lo menos previstos, por Hume.

Entre los contemporáneos, los autores del folleto seleccionan a Einstein, Russell y Wittgenstein por sus afinidades con el Círculo de Viena y por la influencia que ejercieron sobre él. En realidad, la relación de Wittgenstein con el Círculo de Viena, fue muy especial; habiendo sido aquél discípulo de Russell en Cambridge antes de la primera Guerra Mundial, regresó a Viena, donde se publicó en 1921 su *Logisch-Philosophische Abhandlung*. Este famoso libro, mejor conocido como *Tractatus Logico-Philosophicus*, título que se le dio a la traducción inglesa, tuvo una enorme influencia sobre el movimiento positivista, tanto en Viena como en otras partes; no resultaría totalmente correcto decir que el Círculo de Viena se inspiró en él. El propio Schlick, en su libro sobre teoría del conocimiento, *Allgemeine Erkenntnislehre*, cuya primera edición apareció en 1918, había llegado, independientemente, a una concepción análoga de la filosofía; hay además, en el *Tractatus*, una insinuación del misticismo, que algunos miem-

bros del Círculo, sobre todo Neurath, consideraron perturbadora, pero en su conjunto lo aceptaron y la obra se destacó como la exposición más poderosa y estimulante, aunque realmente no la más lúcida, de su punto de vista. Wittgenstein no se adhirió oficialmente al Círculo, pero mantuvo estrechas relaciones personales, por lo menos con Schlick y Waismann, en quienes siguió influyendo con posterioridad a su partida hacia Cambridge en 1929. En Cambridge, donde enseñó hasta 1947, cuatro años antes de su muerte, ejerció una influencia casi despótica sobre sus discípulos, y aunque durante aquellos años no publicó nada, salvo un breve artículo, casi toda la generación joven de filósofos ingleses sintió poderosamente su influencia. El mismo modificó en alto grado el rigor de su primer positivismo como se puede apreciar comparando el *Tractatus* con sus *Philosophical Investigations*, publicadas póstumamente y a su influencia, aunada a la de Moore, puede uno en gran parte atribuir la preocupación de los filósofos ingleses contemporáneos por los usos cotidianos del lenguaje y la tendencia a tratar los problemas filosóficos de una manera no sistemática pero ilustrativa, en contraste con el método más riguroso y supuestamente científico, favorecido por el Círculo de Viena; ésta es una de las razones por la cual no les place que se les llame positivistas lógicos. Más adelante habré de añadir algo acerca de estas concepciones alternativas del análisis.

También en 1929, el Círculo de Viena organizó su primer congreso internacional el cual se celebró en Praga, y entre 1930 y 1940 le sucedieron nuevos congresos en Königsberg, Copenhague, Praga, París y Cambridge. Estas reuniones fomentaron la aspiración del Círculo para convertir al positivismo lógico en un movimiento internacional; ya con anterioridad había establecido una alianza con la llamada Escuela de Berlín, cuyos principales miembros eran Hans Reichenbach, Richard von Mises, Kurt Grelling y en fecha posterior, Carl Hempel. Los congresos les permitieron entrar en contacto también con filósofos escandinavos, como Eino Kaila, Arne Naess, Ake Petzäll, Joergen Joergensen y con la escuela de empiristas de Upsala; con el grupo holandés reunido en torno del filósofo Mannoury, que se dedicaba al estudio de lo que llamaban "significos"; con el grupo de lógicos de Münster dirigido por Heinrich Scholtz; con simpatizantes norteamericanos como Nagel, Charles Morris y Quine y con analistas británicos con diversos matices de opinión, como Susan Stebbing, Gilbert Ryle, R. B. Braithwaite, John Wisdom y yo mismo. El talentoso filósofo de Cambridge, F. P. Ramsey se distinguió como partidario del movimiento, pero falleció en 1930 a la temprana edad de 26 años; también se formó una alianza con los grupos sumamente importantes de filósofos y lógicos polacos, cuyas figuras más prominentes quizás hayan sido Lukasiewicz, Lesniewsky, Chwistek, Kotarbinski, Ajdukiewicz y

Tarski. La influencia de la obra de Tarski fue notablemente poderosa, en especial sobre Carnap.

El espíritu misionero del Círculo encontró una salida más en sus publicaciones; en 1930 se hizo cargo de una revista titulada *Annalen der Philosophie*, la denominaron *Erkenntnis* y bajo la dirección de Carnap y Reichenbach se convirtió en el órgano principal del movimiento positivista. En los años siguientes también apareció una serie de monografías con el título colectivo de *Einheitswissenschaft* ("Ciencia unificada"), así como una serie de libros, bajo la dirección general de Schlick y de Philipp Frank y con el título colectivo de *Schriften zur Wissenschaftliche Weltanschauung*. En ella, Schlick mismo publicó un libro sobre ética cuyo primer capítulo se incluye en este volumen y Frank un libro sobre la ley de causalidad y sus límites; entre los demás libros que aparecieron en ella, figuran un importante estudio de Carnap sobre la sintaxis lógica del lenguaje, al cual tendré nueva ocasión de referirme, una obra sobre sociología, de Neurath, con algunas tendencias marxistas, y la famosa *Logik der Forschung*, de Karl Popper, consagrada a la filosofía de la ciencia; de hecho, Popper no era miembro del Círculo y nunca deseó que se le clasificara como positivista, pero las afinidades entre él y los positivistas a quienes criticaba, son más sorprendentes que las divergencias y de cualquier manera, los miembros del Círculo no siempre concordaron en todos los puntos.

Aun cuando el movimiento del positivismo lógico ganó durante el decenio transcurrido entre 1930 y 1940 mayor fuerza, el Círculo de Viena en sí mismo estaba ya en proceso de disolución. En 1933, cuando yo asistí a sus reuniones, Carnap y Frank habían aceptado cátedras en la Universidad de Praga, y Schlick, Neurath, Waismann y Hahn eran quienes sostenían principalmente las discusiones; sin embargo, Hahn murió en 1934 y dos años más tarde Schlick fue asesinado, a la edad de 54 años, por un estudiante desequilibrado que le disparó un tiro cuando entraba a la Universidad. El tono hostil de las necrologías que en la prensa gubernamental dedicaron a Schlick en las que casi se argüía que los positivistas lógicos merecían ser asesinados por sus discípulos, presagiaba los problemas que no tardarían en abatirse sobre el Círculo; con excepción de Neurath, que había participado en el Gobierno Espartaquista revolucionario de Munich al terminar la primera Guerra Mundial, sus miembros no habían intervenido activamente en la política, pero su temperamento crítico y científico los hizo sospechosos ante los gobiernos clericales de derecha de Dolfuss y de Schuschnigg, y más aún ante los nazis. La mayoría se vio obligada a ir al exilio; el advenimiento del nazismo también fue fatal para la Escuela de Berlín, y los grupos polacos fueron desorganizados por la guerra. Neurath, que se había refugiado en Holanda, hizo un valeroso intento para mantener vivo el movimiento; se cambió el título de *Erkenntnis*

por el de *The Journal of Unified Science* y su lugar de publicación a La Haya, se hicieron los preparativos para que la Universidad de Chicago, donde se había establecido Carnap, publicara una colección de folletos titulada ambiciosamente *International Encyclopedia of Unified Science*, se planearon nuevos congresos, pero con el estallido de la guerra y la muerte de Neurath en Inglaterra unos años más tarde, el movimiento perdió su cohesión.

En realidad, ya se había publicado la mayor parte de los volúmenes destinados a formar la *Encyclopedia*, pero el *Journal of Unified Science* tardó poco en dejar de aparecer y no se ha resucitado; además de Carnap, aún están en universidades de los Estados Unidos Feigl, Gödel, Frank, Hempel y Tarski; Waismann y Popper en universidades inglesas. Scholtz ha permanecido en Münster y Kotarbinski y Adjukiewicz en Polonia; Victor Kraft volvió a su cátedra de filosofía en la Universidad de Viena. Sin embargo, por grande que sea la influencia que estos filósofos puedan ejercer individualmente, no constituyen una escuela. En este sentido, el movimiento del positivismo lógico se ha disuelto.

Sin embargo, su tradición ha continuado, especialmente en Inglaterra, Escandinavia y los Estados Unidos. En Escandinavia, von Wright, discípulo de Wittgenstein, a quien sucedió durante algún tiempo como profesor de filosofía en Cambridge, se unió a Kaila en Helsinki; la escuela de Upsala aún florece bajo la dirección de Hedenius, Segerstedt y Marc-Wogau, con el apoyo del lógico Wedberg, de Estocolmo, y Arne Naess continúa en Oslo sus investigaciones sociológicas sobre los usos ordinarios del lenguaje. Petzäll continuó enseñando en Lund hasta su muerte en 1957, y Joergensen enseña todavía en Copenhague, aunque su positivismo se ha modificado por una inyección de marxismo. En los Estados Unidos, algunos filósofos, como Quine, Nagel y Nelson Goodman, cultivan el análisis lógico con un espíritu científico sistemático que probablemente está más cerca de la idea original del Círculo de Viena que todo lo que podamos encontrar en la actualidad en cualquier sitio. En este aspecto son especialmente notables el libro de Goodman, *The Structure of Appearance* (1951) y la colección de ensayos de Quine, *From a Logical Point of View* (1952). Su interés activo por la lógica simbólica también coloca a Quine y a Goodman en relación con Tarski, Gödel, Church y otros miembros del importante grupo contemporáneo de lógicos estadounidenses. Carnap y sus discípulos sustentan el mismo punto de vista, principalmente Bar-Hillel, quien actualmente da clases en la Universidad de Jerusalén, y Feigl y Hempel; otros filósofos de los Estados Unidos, como Norman Malcolm, Max Black, Morris Lazerowitz y C. L. Stevenson, deben mucho a la influencia de G. E. Moore o del último Wittgenstein y, en consecuencia, muestran ante los problemas filosóficos una actitud más próxima a la de las escuelas inglesas contemporáneas.

A pesar del ejemplo de Bertrand Russell, no existe actualmente, entre los filósofos ingleses, el mismo interés por la lógica formal ni por la opinión de que los procedimientos técnicos simbólicos son útiles para aclarar problemas filosóficos, que el que existe en los Estados Unidos; tampoco hay el mismo afán por relacionar a la filosofía con la ciencia. Mi propio libro, *Language, Truth and Logic*, cuya primera edición data de 1936, contribuyó a difundir entre el público en general lo que podemos llamar la posición clásica del Círculo de Viena, pero desde la guerra, en Inglaterra prevalece la tendencia a remplazar este positivismo intransigente, con su rechazo general de la metafísica, su respeto por el método científico y su supuesto de que mientras los problemas filosóficos sean absolutamente auténticos, se pueden resolver definitivamente mediante el análisis lógico, por una actitud filosófica empírica en el sentido político, en el sentido de que Burke fue un paladín del empirismo. Se desconfía de las generalizaciones, se multiplican los ejemplos particulares y se procede con ellos a una disección minuciosa. Se hace el intento de aclarar todos los aspectos de un problema antes que forjar una solución; el sentido común reina como un monarca constitucional si no como un monarca absoluto y las teorías filosóficas son sometidas a la piedra de toque de la manera como efectivamente se usan las palabras. Ya no se trata al metafísico como a un delincuente, sino como a un enfermo: probablemente existe alguna buena razón para que diga las extrañas cosas que dice. Esta técnica terapéutica, como se la ha llamado, está bastante bien expuesta en la obra de John Wisdom, actualmente profesor en Cambridge, cuyas obras con artículos seleccionados, *Other Minds* y *Philosophy and Psycho-Analysis* aparecieron en 1952 y 1953. Gilbert Ryle practica una forma más vigorosa de terapia; profesor de metafísica en Oxford, es autor de *Concept of Mind* (1949), que constituye un ataque al mito cartesiano de "el fantasma en la máquina", obra que ha tenido una influencia muy grande. Ryle comparte con Wisdom la afición y el talento por la analogía y la metáfora, y la tendencia de acumular ejemplos, pero teme menos a la generalización, es menos tolerante con las desviaciones del uso ordinario, es más directo con su método que cualquier wittgensteiniano actual y está más dispuesto a suponer que un problema filosófico tiene una solución correcta. Lo que hoy en día a veces se denomina la escuela de Oxford, que toma su tono de J. L. Austin más que de Ryle, dirige a tal grado su interés hacia el uso ordinario del lenguaje, que se podría pensar que el análisis filosófico ha cedido al estudio de la filología, pero esta tendencia no prevalece de modo absoluto. La obra de filósofos como Stuart Hampshire, P. F. Strawson y David Pears revela que aun dentro del marco del género de Oxford, todavía hay margen para una amplitud bastante grande de puntos de vista. La acusación de escolasticismo que se formu-

la contra la "filosofía de Oxford" no carece totalmente de fundamento, pero tampoco está verdaderamente justificada.

En la época actual, el mundo se halla dividido de un modo singular; si se toma al positivismo en el sentido más amplio, en el sentido en que comprenda a todos los matices de la filosofía analítica, lingüística o radicalmente empírica, éste predomina en Inglaterra y en Escandinavia, y tiene muchos partidarios en Holanda y Bélgica, en Australia y los Estados Unidos; en otras partes, apenas si se advierte su presencia. Teóricamente, no en todos sentidos se encuentra en oposición con el marxismo: cuando menos ambos tienen determinados enemigos en común, pero no puede florecer bajo los regímenes comunistas, en razón de que la obra de Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, publicada en 1905, que es un ataque a Mach y sus continuadores, lo denuncia como una forma de idealismo burgués. Por otra parte, en muchos países se encuentran filósofos que aprueban el neotomismo, el neo-kantismo, el neo-hegelianismo, el existencialismo o cualquier otra forma de la metafísica alemana que esté de moda; el ascendiente de Alemania sobre Francia en este sentido es especialmente notable. Por el contrario, en los países de habla inglesa hubo durante todo este siglo una indiferencia casi total hacia las extravagancias actuales del pensamiento especulativo alemán. Estas divisiones nacionales son realmente lamentables; no se presentan en las demás ramas de la cultura en la misma medida. Es especialmente característico de los filósofos, la tendencia a discrepar no solamente acerca de la solución a determinados problemas, sino incluso sobre la naturaleza misma de su materia de estudio y sobre los métodos con que se debe investigar. Como algunos predecesores suyos, los miembros del Círculo de Viena pensaron que eso se podía y se debía remediar; pensaron que allí donde Kant había fracasado, ellos habían triunfado, es decir, en encontrar un modo "para poner a la filosofía en la senda segura de una ciencia". Todavía no se ha logrado este objetivo y quizá sea realmente inalcanzable. Con todo, puede haber progreso en la filosofía y, de una manera u otra, el movimiento positivista lo está realizando.

2. El ataque a la metafísica

"Cuando persuadidos de estos principios recorremos las bibliotecas, ¡qué estragos deberíamos hacer! Tomemos en nuestra mano, por ejemplo, un volumen cualquiera de teología o de metafísica escolástica y preguntémosnos: ¿Contiene algún razonamiento abstracto acerca de la cantidad y el número? ¿No? ¿Contiene algún razonamiento experimental acerca de los hechos y cosas existentes? ¿Tampoco? Pues entonces arrojémoslo a la hoguera, porque no puede contener otra cosa que sofismas y engaño." Esta cita está tomada de la obra, *Enquiry Concerning*

Human Understanding, de David Hume; constituye un excelente enunciado de la postura del positivista; en el caso de los positivistas lógicos, se agregó el epíteto de "lógicos" porque pretendieron incorporar los descubrimientos de la lógica contemporánea; pensaban que, en particular, el simbolismo lógico desarrollado por Frege, Peano y Russell les sería útil, pero su actitud general es la misma de Hume. Como él, dividían las proposiciones significativas en dos clases: las proposiciones formales como las de la lógica o las matemáticas puras, que decían eran tautológicas, en un sentido que a continuación explicaré y las proposiciones fácticas, que se requería fueran verificables empíricamente. Se suponía que estas clases contenían todas las proposiciones posibles, de suerte que si una oración no lograba expresar nada que fuese formalmente verdadero o falso, ni expresar algo que pudiera someterse a una prueba empírica, se adoptaba el criterio de que ella no constituía una proposición en absoluto; podía tener un significado emotivo, pero literalmente carecía de sentido. Se afirmaba que muchos discursos filosóficos caían dentro de esta categoría: las discusiones sobre lo absoluto o sobre entidades trascendentes o acerca del destino del hombre; se dijo que esos enunciados eran metafísicos, y se sacó la conclusión de que si la filosofía había de constituir una rama auténtica del conocimiento, debía emanciparse de la metafísica; los positivistas vieneses no llegaron tan lejos como para decir que todas las obras metafísicas merecían ser condenadas a la hoguera: aceptaban, con cierto desinterés, que esas obras podían tener un mérito poético, e incluso que podrían expresar una actitud interesante o estimulante ante la vida. Pero sostuvieron que aun así, no decían nada que fuera verdadero o falso y que, por lo tanto, no podían aportar algo para aumentar el conocimiento; se condenó a los enunciados metafísicos no por ser emotivos, lo que difícilmente se podría considerar en sí mismo reprochable, sino por pretender ser cognoscitivos, por disfrazarse de algo que no era.

Los ataques a la metafísica aparecen, en la historia de la filosofía, con bastante frecuencia. He citado a Hume y pude haber citado también a Kant, quien afirmó que el entendimiento humano se pierde en contradicciones cuando se aventura más allá de los límites de la experiencia posible. La originalidad de los positivistas lógicos radica en que hacen depender la imposibilidad de la metafísica no en la naturaleza de lo que se puede conocer, sino en la naturaleza de lo que se puede decir; su acusación contra el metafísico es en el sentido de que viola las reglas que un enunciado debe satisfacer si ha de ser literalmente significativo.

En un principio, la formulación de estas reglas estuvo vinculada a una concepción del lenguaje que Wittgenstein heredó de Russell e hizo plenamente explícita en su *Tractatus*. El supuesto que la fundamenta es el de que existen enunciados elementales

en el sentido de que, si son verdaderos, corresponden a hechos absolutamente simples. Puede suceder que el lenguaje que empleamos efectivamente no disponga de los medios para expresar estos enunciados: puede suceder que ninguno de los enunciados de los que puede servirse para el acto de expresar, sea totalmente elemental; pero aun esos enunciados elementales, a pesar de que la base permanezca oculta, sólo son significativos en cuanto que dicen lo que se diría afirmando ciertos enunciados elementales y negando otros, esto es, sólo en cuanto que dan una imagen, verdadera o falsa, de los hechos "atómicos" primarios. Por lo tanto, es posible representarlos, afirmando que están formados de enunciados elementales, mediante operaciones lógicas de conjunción y negación, de tal manera que su verdad o su falsedad depende plenamente de la verdad o de la falsedad de los enunciados elementales en cuestión. Así, suponiendo que p y q sean enunciados elementales, el enunciado "molecular" " p o q " se forma como equivalente de "no ($\text{no-}p$ y $\text{no-}q$)"; y esto significa que es falso si ambas p y q son falsas, pero verdadero en los tres casos restantes, a saber, en los que p y q son ambas verdaderas, en los que p es verdadera y q falsa, y en los que p es falsa y q verdadera. En general, dados n enunciados elementales, donde n es cualquier número finito, hay 2^n distribuciones posibles de verdad y falsedad entre ellos y el significado de los enunciados más complejos que se puede formar con los mismos, está constituido por la selección de las distribuciones de verdad con que concuerdan o discrepan.

Por regla general, se encontrará que un enunciado concuerda con unas distribuciones de verdad y difiere de otras; entre los posibles estados de cosas con los que se relaciona, algunos lo harían verdadero, y otros lo harían falso; sin embargo, hay dos casos extremos: aquel en que un enunciado concuerda con toda distribución de verdad, y aquel en que difiere de todas. En el primer caso es verdadero en cualesquiera circunstancias, y en el segundo es falso en toda circunstancia; según Wittgenstein, estos dos casos extremos son el de la *tautología* y el de la *contradicción*. Desde este punto de vista, todas las verdades de la lógica son tautologías y si Russell y Whitehead triunfaron en su intento de demostrar que las matemáticas son reductibles a la lógica, entonces también las verdades de la matemática son tautologías. Wittgenstein no admitía que los enunciados matemáticos fuesen tautologías, decía que eran identidades; pero haciendo a un lado consideraciones técnicas, ambas vienen a ser lo mismo. Lo importante es que ni la una ni la otra dicen algo acerca del mundo. El único modo como pueden aumentar nuestro conocimiento, es permitiéndonos derivar un enunciado de otro, esto es, sacando a relucir las implicaciones de lo que, en cierto sentido, ya sabíamos.

Las tautologías no dicen nada a causa de su excesiva modes-

tia: como concuerdan con todo posible estado de cosas, nada afirman sobre los hechos. Así, obtengo alguna información, verdadera o falsa, sobre las costumbres de los leones si me dicen que son carnívoros e igualmente si me dicen que no lo son; pero decirme que son o no son carnívoros no es decirme acerca de ellos nada en absoluto. Análogamente, las contradicciones no dicen nada por su excesiva quisquillosidad: estar en discrepancia con todo estado posible de cosas es estar también descalificado para proporcionar información alguna. No aprendo nada, ni siquiera falso, acerca de las costumbres de los leones si me dicen que son y no son carnívoros; según esta interpretación, las tautologías y las contradicciones son casos degenerados de enunciados fácticos. Por otra parte, las afirmaciones metafísicas carecen de sentido porque no tienen relación con los hechos, no están formadas en lo absoluto a partir de ningunos enunciados elementales.

Como Wittgenstein no explicó lo que consideraba enunciados elementales, no aclaró plenamente en qué punto se establece que ingresamos en el dominio de la metafísica; sin embargo, parecería que cualquier intento de caracterizar a la realidad como un todo, cualquier afirmación como la de que el universo es espiritual, o la de que todo cuanto acontece es bueno en el mejor de los mundos posibles, para él debió haber sido metafísica ya que esas afirmaciones no distinguen estados posibles de cosas en el mundo (ninguna cosa que ocurra será caracterizada como espiritual o se considerará que ocurre para bien), de donde se sigue que no son fácticas. Ni el uno ni el otro parecen estar formados por enunciados fácticos del modo como lo están las tautologías. Y aun cuando lo estuvieran, no dirían nada:

Cualquiera que haya sido la opinión del propio Wittgenstein, sus discípulos tomaron por cosa sabida que los enunciados elementales que admitían este criterio de significación eran relaciones de observaciones; como más adelante veremos, no tardaron en estar en desacuerdo acerca del carácter de dichas relaciones. Hubo una discusión acerca de si eran infalibles y sobre si se referían a las sensaciones privadas del que habla o a acontecimientos físicos públicos, pero se estaba de acuerdo en que, de una manera u otra, proporcionaban la piedra de toque con cuya referencia se verificaban empíricamente todos los demás enunciados. Y como, según la teoría de Wittgenstein, sólo ellas daban a los enunciados su contenido fáctico, a ellas se debía también su significado; más tarde esta opinión se resumió en el célebre lema de que el significado de una proposición consiste en su método de verificación.

El supuesto que descansaba tras este lema era el de que todo lo que se podía decir, se podía expresar en términos de enunciados elementales. Todos los enunciados de un orden más elevado, incluidas las hipótesis científicas más abstractas, no eran

al fin más que descripciones taquigráficas de acontecimientos observables; pero resultaba muy difícil sostener este supuesto. Particularmente era vulnerable cuando se consideraba a los enunciados elementales como registros de las experiencias inmediatas del sujeto, pues aunque a veces se sostuvo que los enunciados acerca de objetos físicos podían traducirse fielmente a enunciados sobre datos sensoriales, nunca se hizo dicha traducción: en realidad, hay buenas razones para suponer que no es factible; además, esa elección de un fundamento planteaba el problema del solipsismo: el problema de efectuar el traslado de las experiencias privadas del sujeto a las experiencias de los demás y al mundo público. Es cierto que Carnap, en su *Der logische Aufbau der Welt* (1928), hizo un valeroso intento de reconstruir todo nuestro aparato de conceptos empíricos sobre una base solipsista, tomando como punto de partida la sola noción indefinida de la analogía recordada, pero más tarde reconoció que aquella empresa no había tenido éxito; resultaba más fácil la posición para quienes trataban a los enunciados elementales como descripciones de acontecimientos físicos, aun cuando permaneció en duda si ello era legítimo: por lo menos no les preocupaba el problema del solipsismo o el problema de reducir los objetos físicos a datos sensoriales. Pero subsistían otras cuestiones, quizás la más grave de todas era el caso de los enunciados universales sobre una ley, pues mientras la verdad de esos enunciados se puede confirmar mediante la acumulación de ejemplos favorables, ésta formalmente no se funda en ellos; siempre estará abierta la posibilidad de que un nuevo ejemplo la refute y ello significa que los enunciados de esa clase nunca son verificables de un modo concluyente; por otra parte, si pueden ser desmentidos de una manera concluyente en razón de que un ejemplo negativo formalmente los contradice. Por esta razón, Karl Popper sugirió en su *Logik der Forschung* que lo que se debe requerir a un enunciado fáctico es que, en principio sea capaz de ser desmentido y argüía que, aparte de la superioridad lógica de este criterio, concordaba más con el método científico, ya que los hombres de ciencia formulan hipótesis que someten a prueba buscando ejemplos contrarios: cuando se descubre un ejemplo contrario, se desecha la hipótesis o se la modifica; en caso contrario, se conserva. El criterio de Popper tiene sus propios deméritos, como él mismo reconoce, por ejemplo, permite negar un enunciado existencial indefinido, pero no afirmarlo; se puede decir que no existen los hombres abominables de las nieves, ya que esto quedaría desmentido al encontrar alguno, pero no se puede decir que existan los hombres abominables de las nieves, ya que a esto no puede desmentírsele; el hecho de que no se haya encontrado alguno, no demostraría de un modo concluyente que no exista ninguno. Lo que se podría refutar es que existiera alguno en un lugar y tiempo determina-

dos y el enunciado resulta legítimo únicamente si se da esta nueva especificación; en otro caso, habrá que considerarlo como metafísico, aunque esto sea más bien reducir las fronteras de la metafísica.

Debido a estos y otros problemas, entre los positivistas lógicos llegó a prevalecer la opinión de que la exigencia de que un enunciado sea verificable de un modo concluyente o de que sea desmentible de una manera concluyente, es en ambos casos demasiado rigurosa como criterio de significación. En vez de ella, optaron por darse por satisfechos con un criterio más débil que únicamente exigía que un enunciado fuese capaz de ser confirmado o refutado en algún grado por la observación; si no era un enunciado elemental, tenía que ser de tal índole que lo pudieran apoyar enunciados elementales, pero éstos no necesitaban garantizarlo ni garantizar su negación; infortunadamente, esta noción de "apoyo" o de "confirmación" nunca se formalizó adecuadamente. Se hicieron varios intentos para dar al "principio de verificación" en esta forma débil, una expresión totalmente precisa, pero los resultados no fueron satisfactorios; sin embargo, el principio se empleó antes de que fuera formulado adecuadamente, su contenido general se consideró lo bastante claro. Ya he dado ejemplos del tipo de discursos filosóficos que permitió eliminar, pero su capacidad destructiva no se limitó a lo que podríamos llamar las formas más burdas de la metafísica. Tal como lo emplearon los positivistas vieneses, acabó con la mayoría de los problemas perennes de la filosofía. De este modo, los problemas a discusión entre monistas y pluralistas o entre realistas e idealistas, no fueron considerados menos espurios que los relativos a las limitaciones del Ser o a un mundo trascendente de valores, pues, ¿qué prueba empírica podría decidir si el mundo es uno o muchos, o si las cosas que percibimos existen o no fuera de nuestra mente? Es característico de tesis filosóficas rivales como el realismo y el idealismo que ambas sean congruentes con todas las apariencias, cualquiera que sea su contenido, pero precisamente eso es lo que condenan los positivistas.

Una obvia objeción al principio de verificación y de la que rápidamente se apoderaron los adversarios de los positivistas, radica en que no es verificable por sí mismo. Supongo que se podría tomar como una hipótesis empírica acerca del modo como la gente usa efectivamente la palabra "significación", pero en este caso aparecería como falso, ya que no es contrario al uso ordinario decir que los enunciados metafísicos son significativos; sin embargo, sus defensores tampoco formularon el principio como resultado de alguna investigación empírica; en ese caso, ¿qué condición creían que tenía? ¿No podría él mismo ser metafísico? De una manera sorprendente, Wittgenstein convino con esta acusación. "Mis proposiciones —dice al final del *Tractatus*— son dilucidadoras de esta manera: que quien me comprende aca-

ba por reconocer que carecen de sentido, siempre y cuando a través de ellas haya salido fuera de ellas. (Debe, pues, por así decirlo, arrojar la escalera después de haber subido.) Debe superar estas proposiciones; entonces tiene la visión correcta del mundo." Pero esto es un intento vano por triunfar de cualquier manera; es indudable que algunos disparates son más sugestivos que otros, pero esto no les da ninguna fuerza lógica. Si el principio de verificación verdaderamente carece de sentido entonces no afirma nada y si uno afirma que no dice nada, no es posible afirmar también que lo que dice es verdadero.

El Círculo de Viena tendió a ignorar este problema, pero me parece bastante claro que lo que en realidad hacía era adoptar al principio de verificación como algo convencional; sus miembros propugnaban una definición de significado que concordara con el uso común en el sentido de que señalara las condiciones que de hecho satisfacen los enunciados, considerados como empíricamente informativos. También su manera de tratar los enunciados *a priori* se dirigía a proporcionar una información acerca del modo como realmente funcionan esos enunciados; hasta este límite, su obra fue descriptiva, se volvió prescriptiva al sugerir que sólo los enunciados de esas dos clases podían ser verdaderos o falsos y que sólo los enunciados que podían ser verdaderos o falsos se considerarían literalmente significativos.

Ahora bien, ¿por qué ha de aceptarse esta prescripción? Lo más que se ha demostrado es que los enunciados metafísicos no caen dentro de la misma categoría de las leyes de la lógica, o de las hipótesis científicas de los relatos históricos o de los juicios de percepción, o cualesquiera otras descripciones de sentido común del mundo "natural". ¿Seguramente no se infiere que no sean verdaderas ni falsas y menos aún que no tengan sentido?

No, no se infiere; o mejor dicho, no se infiere a menos que uno haga que se infiera. El problema está en si uno piensa que la diferencia entre los enunciados metafísicos y los del sentido común, o los enunciados científicos es suficientemente radical para que resulte útil subrayarla de esta manera; el defecto de este procedimiento radica en que tiende a hacer que uno ignore el interés que los problemas metafísicos puedan tener. Su mérito consiste en que evita la tentación de considerar al metafísico como una especie de soberano científico. Este tampoco es un asunto trivial; con demasiada frecuencia se ha supuesto que el metafísico realiza el mismo trabajo que el hombre de ciencia, pero que lo hace de un modo más profundo y que descubre un estrato más hondo de hechos. Por lo tanto, es importante subrayar que, en este sentido, no describe en absoluto ningún hecho.

Pero, entonces ¿qué labor realiza el metafísico? ¿Qué objeto tiene decir, como McTaggart, que el tiempo es irreal o, como Berkeley, que los objetos físicos son ideas en la mente de Dios, o como Heidegger, que "la nada se aniquila a sí misma"? No se

debe suponer que hay una respuesta general para este problema, y que los metafísicos siempre están haciendo lo mismo; en cada caso debe uno empezar por atender al contexto en el cual se presentan esas afirmaciones. La observación de Heidegger es pura palabrería, pero, a su manera, contribuye al desarrollo de su tema acerca de lo maravilloso que es que el mundo exista. "¿Por qué hay algo (ente) —pregunta— y no más bien nada?" Realmente, éste es el tipo de pregunta que la gente espera que formulen los filósofos: parece ser muy profunda, el problema estriba en que no admite respuesta alguna. Frente a ella, es difícil que parezca más razonable la proposición de McTaggart en el sentido de que el tiempo es irreal. Si se toma literalmente, implicando que nunca ocurre algo, es grotescamente falsa, y si no se toma literalmente, ¿qué quiere decir? La respuesta se halla atendiendo a los argumentos de McTaggart: en ellos se muestra desconcertado por la idea del transcurso del tiempo; intenta demostrar que la idea de que un acontecimiento sea sucesivamente futuro, presente y pasado implica una regresión infinita, circular; la prueba no es válida, pero podemos aprender algo de ella. Al defender nuestro uso de las expresiones temporales contra los argumentos de McTaggart podemos obtener un conocimiento más claro de todo lo que dicho uso implica. Berkeley, por su parte, estaba interesado en descubrir lo que podría significar el decir que existen objetos físicos: se convenció a sí mismo, mediante argumentos razonables, de que cuando hablamos de objetos físicos sólo podemos referirnos a conjuntos de "cualidades sensibles" cuya existencia consiste en ser percibidas; y presentó más tarde a Dios, como el sensorio permanente, necesario para mantener las cosas en existencia; es posible refutar sus argumentos, pero plantean problemas filosóficos importantes acerca del significado y la justificación de los enunciados que hacemos sobre el "mundo exterior".

Los positivistas vieneses se interesaron principalmente por las ciencias formales y naturales; no identificaron a la filosofía con la ciencia, pero pensaban que aquélla debía contribuir, a su manera, al progreso del conocimiento científico. En consecuencia, condenaban a la metafísica porque no satisfacía esta condición. Los analistas lógicos contemporáneos son más indulgentes; también se oponen a la metafísica en la medida en que es meramente retórica afectada: aún en la esfera de la ética quieren separar a la filosofía de la prédica moralizante, pero admiten que, en ocasiones, el metafísico puede estar viendo el mundo de un modo nuevo e interesante; puede tener razón suficiente para sentirse insatisfecho con nuestros conceptos ordinarios o para proponer su revisión. En muchos casos es indudablemente víctima de errores lógicos, pero esos errores pueden ser instructivos. Si los problemas filosóficos surgen, como pensaba Wittgenstein, porque ciertos rasgos de nuestro lenguaje nos extravían, el metafísico,

por sus extravagancias propias, puede también contribuir a disolverlos.

3. Lenguaje y hecho

Al eliminar a la metafísica, los positivistas vieneses esperaban haber superado también a la teoría del conocimiento, pero en esto se engañaron; los primeros problemas surgieron de la noción de enunciados elementales. Tanto su carácter como su naturaleza se pusieron a discusión.

Al principio, como ya dije, la opinión predominante era que esos enunciados se referían a experiencias introspectibles o sensoriales del sujeto. Se adoptó este criterio porque parecía deducirse de la ecuación del significado de un enunciado con el método de su verificación, ya que, en última instancia, sólo se verifica realmente un enunciado cuando alguien está teniendo una experiencia. En la mayoría de los casos, la verificación consistiría en la percepción de algún objeto físico, pero se sostuvo, siguiendo a Russell y en definitiva a Berkeley, que la percepción de los objetos físicos se debía analizar en relación con las sensaciones que se tienen, o, como estableció Russell, con la percepción de datos sensoriales; aun cuando los objetos físicos pudieran ser públicamente accesibles, los datos sensoriales se consideraban privados. No era posible que nosotros compartiésemos, literalmente, los datos sensoriales de otro, lo mismo que no es posible que compartamos sus pensamientos, imágenes o sentimientos. El resultado era que la verdad de un enunciado elemental sólo se podía comprobar directamente mediante la persona a cuya experiencia se refería. Y no sólo su juicio era soberano; en el caso más favorable, se le consideraba infalible. Es cierto que nos podemos equivocar sobre las experiencias que tendremos en el futuro y aun sobre las que hemos tenido en el pasado; nadie afirma que nuestros recuerdos no nos puedan engañar, pero si uno trata simplemente de registrar una experiencia que verdaderamente está teniendo, entonces, según este criterio, no hay posibilidad de error. Como uno puede mentir, el propio enunciado puede ser falso; pero uno no puede dudar o errar acerca de la verdad propia; si es falso, uno sabe que lo es. Una forma en que a veces se expresa este punto consiste en decir que los enunciados de esta clase son "incorregibles".

Esta concepción de los enunciados elementales fue atacada desde diversos puntos de vista; a algunos les parecía que ningún enunciado empírico podía ser incorregible, en el sentido requerido. En consecuencia, se inclinaban a sostener que uno podía engañarse acerca del carácter de su experiencia presente, de manera que los enunciados que se suponía la registraban, eran falibles como los demás o que esos "registros directos de la experiencia" no resultaban enunciados auténticos, ya que adqui-

rían su seguridad a expensas del sacrificio de todo contenido descriptivo; sin embargo, el problema más grave residía en el carácter privado de los objetos a los que se suponía que se referían los enunciados elementales. Si cada uno de nosotros está obligado a interpretar todo enunciado como una descripción de sus propias experiencias privadas, es difícil comprender cómo podremos comunicarnos jamás; aun el hecho de hablar de "cada uno de nosotros" es una petición de principio, ya que parecería que, según esta opinión, el supuesto de que existan otras personas no puede tener sentido para mí a no ser que lo interprete como una hipótesis acerca de mis propias observaciones sobre ellas, es decir, sobre el curso de mis propias experiencias reales o posibles. Carnap y otros sostuvieron que el solipsismo que parecía implícito en esta posición sólo era metodológico, pero esto era poco más que una justificación de la pureza de sus intenciones, en nada disminuía las objeciones a su teoría.

En un principio se pensó que la dificultad en la comunicación se podía resolver haciendo una distinción entre el contenido de las experiencias y su estructura. El contenido, se decía, es incommunicable; como las demás personas no pueden sentir mis datos sensoriales, ni compartir mis pensamientos o sentimientos, tampoco pueden verificar los enunciados que hago acerca de ellos, ni yo puedo verificar los correspondientes enunciados que ellas hacen acerca de sus experiencias, y si no los puedo verificar, tampoco los puedo comprender. Hasta ese punto, habitamos mundos totalmente distintos, pero lo que se puede verificar es que esos mundos tienen una estructura análoga. No tengo ningún medio para decir que el sentimiento que otra persona registra, cuando dice que siente dolor, sea en absoluto igual al que yo llamo dolor; no tengo ningún medio para decir que los colores que alguien identifica con el uso de determinadas palabras le parezcan exactamente iguales a los colores para los que yo empleo esas palabras, pero por lo menos, puedo observar que aplicamos las palabras en las mismas ocasiones, que la clasificación que ella hace de los objetos por su color coincide con la mía, puedo observar que cuando ella dice que siente un dolor, presenta las señales que yo considero adecuadas. Y esto es todo lo que se requiere para la comunicación; no me importa cuáles son realmente las experiencias de mi vecino, porque lo único que puedo saber es que son absolutamente distintas de las mías. Lo que importa es que la estructura de nuestros mundos respectivos sea suficientemente parecida para que yo pueda confiar en la información que él me da. Sólo en este sentido tenemos un lenguaje común; tenemos, por así decirlo, el mismo lienzo que cada uno de nosotros pinta a su manera. De ahí se infiere que si hay proposiciones que, como las proposiciones de la ciencia, tienen un significado intersubjetivo, se pueden interpretar como descripciones de estructura.

Como ya he señalado la objeción fundamental a este punto de vista es que sitúa inconsecuentemente los "mundos privados" de otras personas en el mismo nivel que el mío; adviene como consecuencia en una teoría curiosa, y en realidad contradictoria, de solipsismo múltiple. Pero, aparte de esto, no parece que la distinción que intenta hacer entre contenido y estructura se pueda sostener, ya que, ¿cuál sería un ejemplo de enunciado que se refiera sólo a la estructura? Hay aquí un eco de las "cualidades primarias" de Locke; los enunciados que se refieren a las propiedades "geométricas" de los objetos, a "la figura, extensión, número y movimiento", tienen que ser interpretados en relación con el contenido, exactamente como los enunciados relativos a colores y sonidos. Si no tengo medios para saber que mi vecino dice lo mismo que yo con el uso que da a las palabras expresivas de color, tampoco tengo medios para saber que quiere decir lo mismo que yo, con el empleo que da a las palabras que se refieren a relaciones espaciales o a cantidades numéricas; ni siquiera puedo decir que lo que yo considero por la misma palabra sea realmente lo mismo para él. Lo único que me queda es la aparente armonía de nuestro comportamiento; además, parece que el intento dentro de los límites del lenguaje descriptivo de hacer una distinción entre lo que se puede y lo que no se puede comunicar, tiene que ser contraproducente; conduce al absurdo que Ramsey pone de relieve en su breve trabajo sobre "Filosofía", incluido en este volumen: "La situación del niño en el siguiente diálogo: 'Dí desayuno' 'No puedo' '¿Qué es lo que no puedes decir?' 'No puedo decir desayuno'."

Debido a estas dificultades Neurath y más tarde Carnap, rechazaron esta concepción de los enunciados elementales en su conjunto y sostuvieron que si los enunciados elementales tenían que servir de fundamento para los enunciados intersubjetivos de la ciencia, ellos mismos tendrían que ser intersubjetivos; tenían que referirse, no a experiencias privadas, incommunicables, sino a acontecimientos físicos públicos. Dicho en términos más generales, los enunciados que ostensiblemente se refieren a experiencias, a estados o a procesos "mentales" de cualquier clase, sean de uno propio o de otro cualquiera, deben equivaler todos a "enunciados físicos", ya que sólo de esta manera se pueden entender públicamente. Ésta es la tesis del fisicalismo. No me detendré más en ello, ya que en este volumen incluí un artículo de Carnap, "La psicología en lenguaje fisicalista" que trata profusamente el tema.

El criterio de que los enunciados elementales, o como los llamaron Neurath y Carnap, enunciados "protocolares" quedaban incluidos en el "lenguaje físico", los despojó de su situación privilegiada; ya no se les consideró incorregibles. Su verdad, como la de cualesquiera otros enunciados físicos, quedaba siempre sujeta a discusión; pero, por encima de todo, incluso perdieron

su posición judicial; si un enunciado protocolar entra en conflicto con un enunciado de un orden más elevado, tal como una hipótesis científica, uno u otro tiene que ser desechado, pero no forzosamente la rechazada tiene que ser la hipótesis científica: en determinadas circunstancias, por el contrario, puede ser más conveniente desechar al enunciado protocolar.

Como se puede apreciar en su trabajo sobre el fundamento del conocimiento ("Über das Fundament der Erkenntnis"), Schlick encuentra inaceptable esta conclusión; él sostuvo que tratar a los registros de observación, que era lo que se suponían ser los enunciados protocolares, de esa desdeñosa manera, era colocar a las hipótesis científicas, y en realidad a todos los supuestos enunciados empíricos, fuera del control de los hechos. Pero Neurath y Carnap no se dejaron impresionar por ese argumento; en aquella época ya habían decidido que era metafísico hablar de comparar los enunciados con los hechos, pues, ¿qué podía ser dicha "comparación" sino una relación lógica?, y la única cosa con la que un enunciado podía estar en relación era con otro enunciado; consecuentemente, se vieron compelidos a adoptar una teoría de la coherencia de la verdad.

En determinados aspectos, su versión de la teoría de la coherencia resultaba menos objetable que la que habían propagado los idealistas hegelianos; aun así, por las razones que expongo en mi trabajo sobre "Verificación y experiencia", me parece totalmente insostenible. El mismo Carnap la abandonó después de que Tarski lo convenció de la respetabilidad de la semántica, ya que la semántica nos procura los medios para referirnos a la relación entre las proposiciones y lo que están destinadas a significar. Suministra, como mostró Tarski una adecuada formulación nueva de la teoría de la correspondencia de la verdad. Por otra parte, hasta donde estoy enterado, Carnap no ha llegado a abandonar la tesis del fisicalismo, pero si aún la sostiene, considero que está equivocado. Ahora parece esclarecido que los enunciados acerca de las experiencias de otras personas no pueden ser *lógicamente* equivalentes a los enunciados sobre su conducta manifiesta, en tanto que afirmar que los enunciados que uno formula acerca de sus propias experiencias equivalga a enunciados acerca del estado, públicamente observable, del cuerpo de sí propio es, como dice Ramsey, fingir anestesia. Por ende, subsisten las dificultades que esta tesis debiera resolver; tampoco es fácil ver de qué otro modo se podrían evitar, pero yo sugiero que quizás gran parte de las dificultades surjan de la aceptación de dos supuestos falsos, el primero de los cuales consiste en que, para que un lenguaje sea público, tiene que referirse a objetos públicos y el segundo, en que al hacer un enunciado empírico siempre ha de referirse uno a sus experiencias propias. Sigo considerando que los enunciados empíricos se tienen que referir a experiencias, en el sentido de que deban ser

verificadas, sin que la referencia pueda circunscribirse a las experiencias de una persona cualquiera, en cuanto opuesta a otra persona cualquiera, aunque reconozco que este intento de "neutralizar" el principio de verificación, encuentra por sí mismo considerables problemas.

4. Ética

Uno de los atractivos, especialmente para Neurath, de la tesis del fisicalismo consistía en el apoyo que prestaba a la teoría de la Unidad de la Ciencia, en cierto aspecto, ésta era menos una teoría que un programa; se deseaba que los hombres de ciencia de las diferentes disciplinas colaboraran entre sí y con los filósofos, más estrechamente de lo que suelen hacerlo, pero también se afirmaba que hablaban, o debían hablar, un lenguaje común y que el vocabulario de las ciencias debía unificarse. De esta manera el Círculo de Viena deseaba la opinión, que aún se sustenta mucho, de que existiera una diferencia radical entre las ciencias naturales y las ciencias sociales; la escala y la diversidad de fenómenos con que tratan las ciencias sociales las hace menos aptas para establecer leyes científicas, pero ésta era una dificultad práctica, no de principio: en última instancia, también tratan de acontecimientos físicos.

Incluso quienes no aceptaban la tesis del fisicalismo estaban de acuerdo en que no había diferencia esencial alguna, ni en la finalidad ni en el método, entre las distintas ramas de la ciencia. En las ciencias sociales, no menos que en las ciencias naturales, se hizo el intento de formular hipótesis que pudieran ser sometidas a prueba mediante la observación. De este modo Schlick, que incluía a la ética entre las ciencias sociales, negaba que sus resultados dependieran del uso de una especial facultad de intuición moral; los problemas que surgen en la ética son, en su opinión, problemas de hecho: por qué la gente sostiene los principios que sostiene, qué es lo que desea y cómo pueden satisfacer dichos deseos. En general su posición es muy semejante a la del utilitarismo, cuyos méritos y defectos comparten en gran medida.

En su conjunto, el Círculo de Viena, no se interesó mucho por la ética, pero no refutó la opinión de Schlick según la cual, si se habrían de incluir enunciados éticos en el marco científico, tendrían que manejarse del modo que él proponía. El único problema estribaba en saber si esos enunciados pertenecían a dicho marco, si verdaderamente eran enunciados de hecho; Carnap, por ejemplo, sostenía que no lo eran y afirmaba que eran imperativos disfrazados. Él no desarrolló esta idea, pero desde entonces R. M. Hare en su libro *The Language of Morals* (1952) le dio contenido. Esta teoría imperativa de la ética se puede considerar como una versión de la llamada teoría emotiva, la que, princi-

palmente a través de la labor de filósofos ingleses y norteamericanos, ha llegado a quedar muy estrechamente asociada con el positivismo lógico. El tema medular consiste en afirmar que los enunciados éticos no son descripciones de hechos naturales, y menos aún de un supuesto mundo no natural de valores; *no describen* nada en absoluto; el problema está, por tanto, en determinar cómo funcionan. En el libro de C. L. Stevenson *Ethics and Language* (1944), en el que por primera vez se expuso en detalle la teoría emotiva, se sostenía que los enunciados éticos servían la doble finalidad de expresar la aprobación o desaprobación por parte de su autor, sobre lo que estuviera en discusión, y de recomendar a los demás que compartieran su actitud. Stevenson subrayaba de un modo particular el uso *persuasivo* de los términos éticos. Sus opiniones no dejaron de suscitar críticas aun de quienes en general compartían su actitud, pero las tesis alternativas que para la ética formularon sus críticos pertenecían, por así decirlo, a la misma familia.

En las discusiones sobre el positivismo lógico, esta teoría de la ética ha recibido una desproporcionada cantidad de atención, si se tiene en cuenta que se halla situada en la periferia del sistema; una de las razones para ello fue que se pensó, de un modo totalmente erróneo, que constituía un ataque a la moral. Se ha afirmado, sin ninguna sombra de evidencia empírica, que sus defensores eran corruptores de la juventud. En realidad, la teoría solamente explora las consecuencias de un aspecto de la lógica, sano y respetable, que ya Hume había señalado: que los enunciados normativos no pueden derivarse de los enunciados descriptivos o, como dice Hume, que el "deber" no se infiere del "ser". Afirmar que los juicios morales no son juicios fácticos no es decir que no tengan importancia o que no se pueda aducir argumentos en su favor, sino que esos argumentos no operarán como los argumentos lógicos o científicos. No puede establecerse que los intuicionistas hubiesen descubierto fundamentos para los juicios morales de los que los emotivistas tratarán de apoderarse; por el contrario, como Strawson demuestra en su trabajo sobre intuicionismo ético ("Ethical Intuitionism"), los intuicionistas mismos no proporcionaron fundamento alguno para los juicios morales y, por tanto, sólo pueden tener derecho a presentarse como los guardianes de la virtud, por meras razones personales.

5. Análisis filosófico

Parte del desagrado que la teoría emotiva de la ética, y aun el positivismo lógico en general producen, probablemente se deba al hecho de que las personas se inclinan aún a buscar en la filosofía una guía para su vida; cuando esa función se les niega o cuando incluso se les niega la posibilidad de penetrar el velo de

la apariencia y de explorar las ocultas profundidades de la realidad, piensan que se la está convirtiendo en trivial. Si este programa, consagrado ya por el tiempo, no tiene sentido, ¿qué queda?; como Ramsey asevera, "la filosofía debe tener alguna finalidad y la debemos tomar con seriedad". Pero, ¿qué función le dejan los positivistas por desempeñar?

Desde el punto de vista del *Tractatus* de Wittgenstein, su función aparecería como puramente negativa, aunque no por esa razón dejara de tener importancia. "El método correcto de la filosofía —dice Wittgenstein— sería éste: No decir nada excepto lo que se puede decir, esto es, las proposiciones de la ciencia natural, o sea, algo que no tiene nada que ver con la filosofía y más tarde, invariablemente cuando alguien quisiera decir algo metafísico, demostrarle que a determinados signos de sus proposiciones no les ha otorgado significado. Este método sería insatisfactorio para él —no tendría la sensación de que le estamos enseñando filosofía— pero sería el único método estrictamente correcto." Esta opinión más bien deprimente del deber del filósofo, no fue estrictamente sustentada por el mismo Wittgenstein. Las *Philosophical Investigations* contienen mucho más que una serie de pruebas de que las personas no acertaron a dar significado a determinados signos de sus proposiciones; no obstante, dejan aún la impresión de que filosofar es meterse en un laberinto: o se libra uno mismo o se libra a los demás de él. La filosofía es "una batalla contra el encantamiento de nuestra inteligencia por el lenguaje". "¿Cuál es nuestra finalidad en filosofía? Enseñar a la mosca el modo de escapar del mosquitero." De todos modos, es meritorio para la mosca estar allí; son las inteligencias críticas las que se hechizan a sí mismas.

El *Tractatus* no dejó lugar para las proposiciones filosóficas; por una parte, todo el campo del discurso significativo se cubrió con enunciados formales, y por la otra, con enunciados empíricos. Nada quedaba que pudiera tratar la filosofía; por esta razón, Wittgenstein y también Schlick, sostuvieron que la filosofía no era una teoría, sino una actividad. El resultado del filosofar, dice Schlick, no es acumular un conjunto de proposiciones filosóficas, sino hacer a las otras proposiciones claras.

Pero, para aclarar las proposiciones debe ser posible hablar acerca de ellas; como Russell señala en su introducción al *Tractatus*, Wittgenstein parecía no admitir esto, o sólo lo admitía en una medida limitada. Él suponía que el intento de describir la estructura del lenguaje, en cuanto opuesto al intento de presentarlo en uso, tenía que concluir en un sinsentido; aunque esta conclusión pueda haber sido formalmente aceptada por Schlick, en la práctica el Círculo de Viena la desconoció; así, Carnap, en su *Der logische Aufbau der Welt*, explícitamente se dedicó a describir la estructura del lenguaje, proyectando lo que él llamó un "sistema constitucional" en el que se asignó a los diferentes tipos

de expresiones lingüísticas o conceptos, el lugar adecuado en una jerarquía deductiva. Si se le hubiera interrogado acerca de la posición de sus propias proposiciones, supongo que habría dicho que eran analíticas; al consistir, como consistían, de definiciones y de sus consecuencias lógicas, pertenecían a la esfera de las verdades formales. Como quiera que fuera, indudablemente creía que esas proposiciones eran significativas y condujo al Círculo de Viena, a afirmar que constituían la clase de proposiciones que se podían esperar de un filósofo.

En su libro sobre sintaxis lógica del lenguaje (*Logical Syntax of Language*), Carnap llevó más lejos su intento de conducir a la filosofía dentro del dominio de la lógica. "La filosofía —dice en el prefacio de su libro— debe ser remplazada por la lógica de la ciencia, es decir, por el análisis lógico de los conceptos y de las proposiciones de las ciencias, ya que la lógica de la ciencia no es otra cosa que la sintaxis lógica del lenguaje de la ciencia." Aunque aquí hable *del* lenguaje de la ciencia, no afirma que necesariamente haya de ser uno solo; es posible inventar otros sistemas de lenguaje y la elección de cualquiera de ellos es asunto de conveniencia; esto, constituye una desviación importante de la posición del *Tractatus* de Wittgenstein. Según Carnap, un lenguaje se caracteriza por sus reglas de formación, que especifican qué secuencias de signos se deben considerar como oraciones propias del lenguaje y por sus reglas de transformación, que establecen las condiciones en las que las oraciones se derivan válidamente una de otra; se puede pensar que si el lenguaje había de tener alguna aplicación empírica, debería contener también reglas de significación, reglas que correlacionaran sus expresiones con estados observables de cosas, pero Carnap, en esta etapa formalista de su filosofía, consideró que podía prescindir de ellas. Creyó, de un modo totalmente equivocado, que los enunciados de equivalencias verbales serían obra no sólo de los enunciados semánticos, sino también de las definiciones ostentivas.

En este libro es donde Carnap formula su famosa distinción entre los modos materiales y los modos formales del lenguaje; distingue tres clases de oraciones: "oraciones de objeto" como "5 es un número primo", o "Babilonia fue una gran ciudad"; "oraciones de pseudo-objeto" como "cinco no es una cosa, sino un número", "en la conferencia de ayer se habló de Babilonia"; y "oraciones sintácticas", como "'cinco' no es una palabra-cosa, sino una palabra-número", "la palabra 'Babilonia' se pronunció en la conferencia de ayer". A las oraciones de pseudo-objeto se les llama "cuasi-sintácticas" porque son oraciones sintácticas disfrazadas como oraciones de objetos; son "oraciones cuasi-sintácticas del modo material de lenguaje"; la traducción del modo material al modo formal las sustituye por sus equivalentes sintácticos. Para decirlo en términos menos técnicos, cuando se habla en el modo formal se habla manifiestamente acerca de pa-

labras, cuando se habla en el modo material se habla de palabras aunque parezca que se habla de cosas. Esta distinción no es aplicable, naturalmente, a las oraciones de objetos; Carnap no quiso decir, como algunos críticos supusieron, que todo razonamiento versa sobre palabras, pero lo que sí pareció olvidar fue la existencia de otra categoría, la de las oraciones pseudo-sintácticas, oraciones que versan sobre cosas pero que parece que versan sobre palabras; en consecuencia, cayó en el error de tratar a estas oraciones como si fuesen sintácticas.

Carnap reprochó a casi todos los otros filósofos el error contrario; sostuvo que los enunciados filosóficos son sintácticos, y que los filósofos los habían tratado como si fuesen enunciados de objetos, a causa de la costumbre de expresarlos en el modo material del lenguaje; seleccionemos algunos de sus ejemplos, él argüía que: "El mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas", la primera proposición del *Tractatus* de Wittgenstein, era equivalente a "La ciencia es un sistema de oraciones, no de nombres": "Esta circunstancia es lógicamente necesaria; ..lógicamente imposible; ..lógicamente posible" se convertía en "Esta oración es analítica; ..contradictoria; ..no contradictoria." El epigrama de Kronecker: "Dios creó los números naturales, todo el resto de las matemáticas es obra del hombre", era un modo de decir: "Los símbolos numéricos naturales son símbolos primitivos, las otras expresiones numéricas se introducen por definición." "Los únicos datos primitivos son relaciones entre experiencias", equivalía a decir: "Sólo los predicados nombrados con dos o más palabras cuyos argumentos pertenecen al género de las expresiones de experiencias se presentan como símbolos descriptivos primitivos", "El tiempo es infinito en las dos direcciones" a "Toda expresión numérica real positiva o negativa puede usarse como una coordenada de tiempo"; incluso del problema del determinismo decía que "concernía a una diferencia sintáctica en el sistema de las leyes naturales". De esta manera, las tesis filosóficas rivales, si tenían realmente algún sentido, se representaban como proposiciones alternativas acerca del modo como debiera formarse nuestro lenguaje; no eran verdaderas ni falsas, sino sólo más o menos convenientes.

Considero que la distinción que hizo Carnap entre los modos material y formal fue fecunda porque llamó la atención sobre el hecho de que muchos enunciados filosóficos son enunciados sobre el lenguaje, disfrazados. En lo que estuvo en su mayor parte equivocado fue en suponer que eran sintácticos, ya que lo que incumbe no es la forma ni el orden de las palabras, sino su uso. Ello no adquiere relieve en los ejemplos de Carnap, porque éste desliza ilícitamente la semántica en la sintaxis; así, "expresiones de experiencias" no es una denominación sintáctica, lo que hace que una expresión sea una "expresión de experiencia" no es que tenga una forma particular, sino el que se emplee para referirse

a una experiencia; pero entonces el problema de qué es lo que hay que tener en cuenta como experiencia adquiere importancia y no se puede resolver mediante una decisión arbitraria.

En sus obras más recientes Carnap reconoció la legitimidad de la semántica y en realidad dedicó amplia atención tanto al desarrollo de la teoría semántica como a la creación de sistemas semánticos. Una interesante consecuencia fue la marcada relación de su austeridad filosófica; habiendo adquirido el derecho de hablar de la referencia de las palabras a las cosas, admitía que casi cualquier tipo de palabra denota su clase especial de objeto, volviendo así a crear el universo barroco que Russell había procurado despoblar. La defensa de esta aparente extravagancia se encuentra en su trabajo sobre "Empirismo, semántica y ontología", donde distingue entre problemas "internos", que surgen dentro de un determinado marco conceptual, y problemas "externos", que se refieren a la posición y legitimidad del propio marco conceptual. Carnap mismo se interesó siempre principalmente por los problemas externos; consideró que su misión como filósofo era inventar sistemas lingüísticos y elaborar conceptos que fuesen útiles a los hombres de ciencia y nadie puede negar que ésta sea una actividad seria y legítima. En lo que considero que se equivoca es en suponer que los problemas externos no plantean un grave problema: que únicamente se trata de elegir formas lingüísticas.

Este desdén hacia los problemas relativos a la situación de sus marcos lingüísticos es lo que diferencia a Carnap de filósofos norteamericanos, como Quine y Goodman, quienes se le asemejan en su sistemática actitud hacia la filosofía y en su preferencia por los procedimientos técnicos formales. Estos filósofos están interesados en lo que llaman ontología, es decir, en el problema de hasta dónde la elección del lenguaje que uno hace, le obliga a decir que ciertas cosas existen. "Ser —dice Quine— es ser el valor de una variable" y ello significa que la extensión de lo que Russell llamó el "mobiliario" del mundo depende del margen de predicados que se necesiten para describirlo; Quine y Goodman desean que ese mobiliario sea tan rígido y escaso como fuere posible. "Renuncian a entidades abstractas" no precisamente porque deseen ejercitar su ingenio lógico viendo lo bien que pueden pasarse sin ellas, sino porque no se pueden convencer de que existen. Con este mismo espíritu, Goodman renuncia a hacer algún uso de la noción de posible, en cuanto opuesta a la realidad, a las cosas, o a la distinción entre relaciones causales y accidentales, o a la que hay entre los enunciados analíticos y los sintéticos. "Quizá ustedes condenen —dice— algunos de estos escrúpulos y declaren que hay más cosas en el cielo y en la tierra de las que se sueñan en mi filosofía; a mí me interesa, más bien, que en mi filosofía no se sueñen más cosas de las que hay en el cielo y en la tierra." Pero no está claro, tanto en este

caso como en el de Quine, en qué se funda esa exigencia de economía restrictiva. En realidad, Quine acaba admitiendo que el problema de lo que hay, se debe resolver sobre bases pragmáticas y así se une a Carnap, pero su pragmatismo es mucho menos sereno.

El interés por las categorías, que es otro modo de enfocar el problema de lo que hay, es característico de los filósofos ingleses incluidos por la obra última de Wittgenstein, pero en su mayor parte, se interesan no tanto por su intento de eliminar ciertos tipos de entidades o de "reducir" una a otra, como por señalar las semejanzas y las diferencias en el funcionamiento de los enunciados que ostensiblemente se refiere a ellos. Un procedimiento técnico que el mismo Wittgenstein empleó para ese propósito es el de inventar lo que él llama juegos de lenguaje: la idea consiste en que, mediante el estudio de modelos deformados o simplificados de nuestro lenguaje real, podemos obtener una idea más clara del modo como realmente funcionan. Ésta es una manera de protegernos contra el error, en el cual con tanta facilidad caemos, de suponer que algo tiene que ser el caso, en vez de buscar y ver lo que en realidad es el caso. "Cuando nuestro lenguaje sugiere un cuerpo y no hay ninguno, nos gustaría decir que hay un *espíritu*", pero esto es abandonar la descripción por una explicación falsa. Precisamente, con mucha frecuencia ocurre que los procesos mentales que nos vemos llevados a postular no tengan lugar; por ejemplo, "no es más esencial para la comprensión de una proposición que imaginemos algo en relación con ella, que el que hagamos un esbozo de la misma". Estas observaciones anuncian el ataque que hace Ryle al mito del "fantasma en la máquina" y con todo lo que a Wittgenstein le disgustaban los métodos de Carnap, en su dicho de que "un 'proceso interior' necesita criterios externos", hay un eco del fisicalismo.

Supongo que se debe principalmente a Wittgenstein el interés predominante en el problema de cómo se usan las palabras en el lenguaje ordinario, aunque también haya que tomar en cuenta la influencia de G. E. Moore; pero me parece que Moore nunca se interesó tanto por ese uso ordinario como tal. Se interesó en desarrollar la "visión del sentido común" del mundo y en analizar las proposiciones que lo ejemplifican, pero no insistió en que al hacer ese análisis, nos limitáramos al uso ordinario del lenguaje. Cuando apela al uso ordinario del lenguaje lo utiliza principalmente como un arma para tratar con los demás filósofos; demuestra que si se toman literalmente las palabras de éstos, se ve que las usan para hacer enunciados que son manifiestamente falsos. Es posible que digan algo totalmente distinto de lo que parecen estar diciendo, pero entonces descubrir su significado constituye un problema; si las palabras no se usan en ningún sentido ordinario, hay que aclarar el sentido en que se emplean.

En mi opinión, el logro más importante de la "escuela del lenguaje ordinario" fue el examen y la disección de los usos "no científicos" del lenguaje. Un buen ejemplo es la descripción que hace J. L. Austin de lo que llama enunciados ejecutivos: enunciados como "Yo sé..." o "Yo prometo...", cuya finalidad no es afirmar un hecho, sino obligar al que habla a determinada conducta o a ofrecer alguna clase de garantía; hasta qué extremos imaginativos puede llevar esta mayor flexibilidad en la actitud hacia el lenguaje, lo indica el trabajo del Dr. Waismann, con que termina este volumen. Hace ver que el concepto corriente del análisis filosófico ha rebasado, con mucho, la idea que de la filosofía tenía Ramsey, de que ésta se resolvía simplemente en definiciones; pero Ramsey tenía razón cuando dijo que todo constituye "parte del trabajo vital de esclarecer y organizar nuestro pensamiento".

6.

Al reunir esta antología procuré ilustrar el desarrollo histórico del positivismo lógico, el campo de sus intereses y los principales puntos de controversia. La falta de espacio me obligó a prescindir de muchos trabajos que me hubiera gustado incluir; en particular, lamento no tener lugar para el trabajo de Quine sobre la verdad por convención ("Truth by Convention") en el que se critica eficazmente la explicación que los positivistas dan de los enunciados *a priori*, ni para los importantes artículos de Carnap sobre comprobabilidad y significado ("Testability and Meaning"). Debe lamentarse especialmente que este volumen no contenga nada de Wittgenstein, pero ni el *Tractatus Logico-Philosophicus* ni las *Philosophical Investigations*, a pesar de su carácter episódico, son obras a las que se pueda hacer justicia seleccionando pasajes; es necesario leerlas en su totalidad.