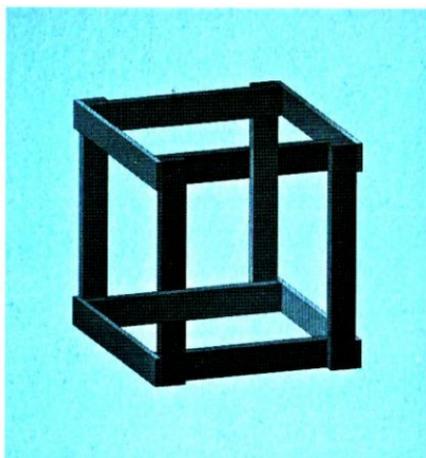
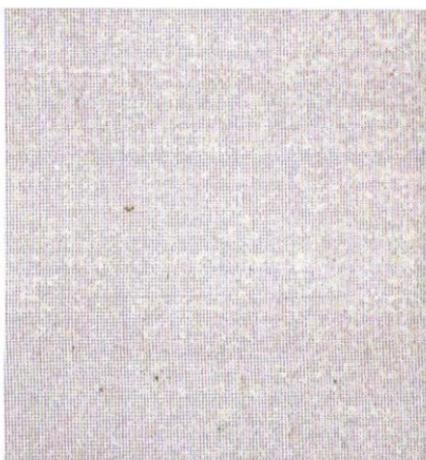


Avrum  
Stroll



La filosofía  
analítica del  
siglo XX



SIGLO  
VEINTIUNO  
DE ESPAÑA  
EDITORES

FILOSOFÍA

*Traducción de*

JOSÉ FRANCISCO ÁLVAREZ

EDUARDO DE BUSTOS

# LA FILOSOFÍA ANALÍTICA DEL SIGLO XX

*por*

AVRUM STROLL



**SIGLO VEINTIUNO  
DE ESPAÑA EDITORES**



---

**siglo veintiuno de españa editores, s.a.**

---

**siglo veintiuno de argentina editores**

---

Todos los derechos reservados. Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier procedimiento (ya sea gráfico, electrónico, óptico, químico, mecánico, fotocopia, etc.) y el almacenamiento o transmisión de sus contenidos en soportes magnéticos, sonoros, visuales o de cualquier otro tipo sin permiso expreso del editor.

© de esta edición, diciembre de 2002  
SIGLO XXI DE ESPAÑA EDITORES, S. A.  
Príncipe de Vergara, 78. 28006 Madrid

Título original: *Twentieth-Century Analytic Philosophy*

Primera edición en inglés

© 2000, Columbia University Press

© de la traducción, José Francisco Álvarez Álvarez y Eduardo Bustos Guadaño, 2002

DERECHOS RESERVADOS CONFORME A LA LEY

Impreso y hecho en España

*Printed and made in Spain*

Diseño de la cubierta: Sebastián y Alejandro García Schnetzer

ISBN: 84-323-1107-3

Depósito legal: M-51.720-2002

Fotocomposición e impresión: EFCA, S.A.

Parque Industrial «Las Monjas»  
28850 Torrejón de Ardoz (Madrid)

ADVERTENCIA  
ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES  
EXCLUSIVAMENTE EDUCACIONALES



QUEDA PROHIBIDA  
LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN

- El objeto de la biblioteca es facilitar y fomentar la educación otorgando préstamos gratuitos de libros a personas de los sectores más desposeídos de la sociedad que por motivos económicos, de situación geográfica o discapacidades físicas no tienen posibilidad para acceder a bibliotecas públicas, universitarias o gubernamentales. En consecuencia, una vez leído este libro se considera vencido el préstamo del mismo y deberá ser destruido. No hacerlo, usted, se hace responsable de los perjuicios que deriven de tal incumplimiento.
- Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país.
- Este proyecto no obtiene ningún tipo de beneficio económico ni directa ni indirectamente.
- Si las leyes de su país no permiten este tipo de préstamo, absténgase de hacer uso de esta biblioteca virtual.

*"Quién recibe una idea de mí, recibe instrucción sin disminuir la mía; igual que quién enciende su vela con la mía, recibe luz sin que yo quede a oscuras" ,*

*—Thomas Jefferson*



Para otras publicaciones visite  
[www.lecturasinegoismo.com](http://www.lecturasinegoismo.com)  
Referencia: 3461

*Para Mary*

# ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS .....	IX
1. EL SISTEMA DE SOLERAS .....	1
2. LA LÓGICA FILOSÓFICA .....	13
3. EL POSITIVISMO LÓGICO Y EL <i>TRACTATUS</i> .....	54
4. G. E. MOORE: UN MONTÓN DE LADRILLOS .....	103
5. LA SEGUNDA FILOSOFÍA DE WITTGENSTEIN: «EL FLUJO DE LA VIDA» .....	133
6. RYLE Y AUSTIN: LA EDAD DE ORO DE LA FILOSOFÍA DE OXFORD.....	170
7. W. V. O. QUINE .....	212
8. TEORÍAS DE LA REFERENCIA DIRECTA.....	248
9. PRESENTE Y FUTURO.....	290
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	321
ÍNDICE ANALÍTICO Y ONOMÁSTICO.....	331

## AGRADECIMIENTOS

Teniendo en cuenta que este trabajo cubre más de un siglo y debido a la complejidad de buena parte del material estudiado, me hubiera sido imposible escribir este libro sin el apoyo de expertos en la materia. Quiero agradecer los valiosos comentarios de Zeno Vendler, Robert Rowan, Henry Alexander, Pieranna Garavaso, A. P. Martinich y John Collins. Cada uno de ellos leyó el manuscrito en su totalidad y, aunque parezca milagroso, me pasaron *por escrito* sus críticas y toda una serie de recomendaciones detalladas para mejorar el texto. Mi agradecimiento ilimitado por el trabajo que se tomaron. También debo agradecer al editor de *Journal of Philosophy*, por permitirme incluir en este trabajo parte de un artículo: «Proper Names, Names, and Fictive Objects» que publiqué en el *Journal* en 1998. También le debo un agradecimiento similar a uno de los editores de MIT Press por su autorización para incluir parte de un capítulo de *Sketches of Landscapes: Philosophy by Example* (1998). Estos materiales aparecen en la última sección del capítulo ocho. Con esas dos excepciones, todo el material que se recoge en el libro aparece aquí por vez primera.

Escribí buena parte del manuscrito durante dos periodos de estancia en la American Academy en Roma; sin la hospitalidad y generosidad de la entonces directora, Caroline Bruzelius, y la directora ayudante, Pina Pasquantonio, me hubiera llevado mucho más tiempo concluir este trabajo. Finalmente, no hay agradecimientos suficientes que hagan justicia a las precisas observaciones que sobre el texto me hizo mi esposa Mary. Su atenta lectura del manuscrito mejoró mucho el estilo, la organización y calidad de la argumentación y de los contenidos. Sin duda es una gran muestra de generosidad que le dedicara a este libro parte del tiempo necesario para su investigación sobre la política papal en el siglo XII. Por su apoyo y, evidentemente, por otras muchas razones, le dedico este libro.

## 1. EL SISTEMA DE SOLERAS

La historia de la filosofía analítica del siglo XX está marcada por la rapidez con la que los diferentes movimientos han surgido, alcanzado su culmen, perdido su vigor, envejecido y, a la postre, se han desvanecido. Los ejemplos incluyen el idealismo en sus variantes absolutista y subjetivista, la teoría de los datos sensoriales, el atomismo lógico, el monismo neutral y el positivismo lógico. Estos «ismos» desaparecidos y sus congéneres que siguen con vida, como es el caso del «reduccionismo», el «pragmatismo» y el «naturalismo», constituyen la temática de este estudio y se explicarán en su debido momento para un público amplio. Por supuesto que se encuentran excepciones en ese patrón de nacimiento, esplendor y ocaso. En ontología continúan disfrutando de un amplio apoyo diversas formas de materialismo, y la epistemología naturalizada —desarrollada por W. V. O. Quine y expandida por sus seguidores— no muestra signos de decaimiento.

Efectivamente, si hay algo que se ha fortalecido en el siglo XX, ha sido el prestigio de la ciencia. El cientismo, aquella doctrina que defiende que *solamente* los métodos de las ciencias naturales son los que producen conocimiento, goza en la actualidad de amplia aceptación en epistemología, metafísica, filosofía del lenguaje y filosofía de la mente. En el año de 1918, en *Allgemeine Erkenntnislehre*, Moritz Schlick, fundador del Círculo de Viena, formulaba la doctrina de la manera siguiente: «Puesto que la ciencia puede, en principio, decirnos todo lo que puede ser dicho, no hay ninguna pregunta que resulte incontestable». En el libro *Neurophilosophy* (1986), de Patricia S. Churchland, aparece una versión más reciente de la misma posición: «En un ideal largo plazo la ciencia completa es una descripción verdadera de la realidad; no hay otra Verdad ni otra Realidad».

Los filósofos contemporáneos han reaccionado ante el impacto de la ciencia de tres maneras diferentes, y dos de ellas son formas de cien-

tismo. La más radical de las dos afirma que, si la filosofía tiene una función, no debe ser la de intentar dar una explicación verdadera del mundo, porque la ciencia tiene previamente esa prerrogativa. Por ejemplo, Ludwig Wittgenstein escribe en el *Tractatus*: «La filosofía no es una de las ciencias naturales [...] El resultado de la filosofía no es cierto número de “proposiciones filosóficas”, sino el esclarecimiento de las proposiciones». Una variante de este punto de vista mantiene que la filosofía debería atender a las cuestiones normativas o de valores, de un modo diferente al de la ciencia, que es una actividad completamente descriptiva y que busca hechos. Una segunda reacción, menos radical, es la que mantiene que la filosofía, *cuando se cultiva correctamente*, es una extensión de la ciencia. Se plantea que ambas disciplinas se comprometen con las mismas normas de evidencia y coherencia lógica, pero que sus objetos de estudio son diferentes. De acuerdo con Quine, hay una división del trabajo entre los dos tipos de investigadores. Por ejemplo, los científicos profesionales utilizan los números para construir teorías, y los filósofos analizan el concepto de número tal como se utiliza en aquellos contextos. De manera más general, algunos filósofos, con una orientación científica, mantienen que la tarea de la filosofía consiste en analizar los fundamentos del conocimiento, incluyendo los principales conceptos de la ciencia. Por último, hay diversos enfoques que rechazan el cientismo y que, de maneras diferentes, defienden la autonomía de la filosofía; sus proponentes mantienen que la filosofía tiene una función descriptiva y puede llegar a verdades no científicas sobre la realidad. Podemos incluir en esta categoría, entre otros, a G. E. Moore, Ludwig Wittgenstein, J. L. Austin, O. K. Bouwsma, Norman Malcolm y Gilbert Ryle.

La cuestión de la relación entre la ciencia y la filosofía nos lleva a otra importante diferencia. Se trata del tema, enormemente discutido durante el siglo XX, de si la filosofía debería dedicarse a la construcción de teorías sobre el mundo y sus variadas características. La controversia resulta transversal a la distinción entre cientismo/autonomía, porque muchos de los que están comprometidos con el cientismo, lo mismo que muchos de sus oponentes (como ocurre con los metafísicos tradicionales) consideran que la filosofía debería empeñarse en la construcción de teorías. También están quienes abrazando o rechazando las diversas formas de cientismo, sin embargo recha-

zan que el asunto de la filosofía sea la teorización. Quizás sea Wittgenstein el ejemplo más famoso de filósofo que abrazó el cientismo en sus primeros trabajos, el *Tractatus* de 1922, y lo condenó en sus escritos posteriores, como ocurre en las *Philosophical Investigations* [*Investigaciones filosóficas*] publicadas en 1953. A pesar de todo, desde el principio al fin, rechazó de manera consistente la noción de que el objetivo de la filosofía fuese la construcción de teorías. Por ejemplo, en el *Tractatus*, plantea: «La filosofía no es una teoría, sino una actividad» (4.112). Prácticamente las mismas palabras aparecen en las *Investigations* [*Investigaciones*]: «Era correcto decir que nuestras consideraciones no podían ser científicas [...] No podemos avanzar ninguna clase de teoría [...] debemos rechazar todo tipo de *explicación*, lo que ocupa su lugar son sólo descripciones» (1958:109).

Estas dos distinciones (cientismo contra autonomía, teorización contra no teorización) plantean un problema muy profundo que abordaremos en toda su amplitud en este estudio. ¿Qué es la filosofía? ¿Cuál o cuáles son sus tareas? ¿Qué tipo de información, aclaración o comprensión se supone que nos da, si resulta que no es la que corresponde a las ciencias naturales? Dentro del llamado movimiento analítico este es uno de los temas más peliagudos y divide a sus adeptos cuando se trata de aclarar qué es la filosofía y cuál es el propósito de hacer filosofía.

Una cosa que seguramente hemos aprendido a partir del estudio de periodos anteriores es que la filosofía analítica contemporánea está estrechamente unida a su historia. En este aspecto se parece poco a la ciencia y más a la historia y a la literatura, aunque incluso en ese punto aparezcan diferencias importantes. El contraste con la ciencia es más manifiesto. ¿Por qué resulta este asunto tan complicado? En parte se debe a la diferencia que hay entre las actividades conceptuales y las empíricas. Las teorías cosmológicas de Aristóteles no interesan actualmente a la mayor parte de los científicos. En la medida en que sus problemas eran susceptibles de tratamiento experimental, se han ido resolviendo. En la medida en que eran cuestiones metafísicas, siguen siendo inmunes al análisis científico y de hecho se resisten a cualquier tipo de solución. Los iniciales descubrimientos de Galileo y de Newton ya no están en el primer plano de la atención científica, porque han quedado inmersos en los procedimientos de investigación rutina-

rios. Cuando ocurre ese tipo de absorción, la ciencia se mueve o discurre sin excesivo recuerdo de sus predecesores.

Pero esto no es cierto en el caso de la filosofía. Platón y Aristóteles nunca han muerto, incluso aunque sus ideas se hayan convertido en parte inherente de la práctica actual. Seguimos leyendo a Tucídides y a Gibbon sobre el uso y el abuso del poder político, y a Shakespeare y Jane Austen por sus agudas intuiciones sobre el carácter humano. A pesar de que en la actualidad se hacen frecuentes referencias a la «filosofía científica», no hay duda de que la filosofía es esencialmente una actividad humanista. Algo que se muestra por sus vínculos con el pasado. Aunque la mayoría de los filósofos analíticos no sean exégetas de los textos clásicos, los problemas que plantearon aquellos venerables pensadores siguen tan vigentes ahora como lo estuvieron hace siglos. Muchos temas que abordamos en la actualidad aparecieron por vez primera en tiempos inmemoriales: ¿Cómo es posible hablar de manera significativa o verdadera sobre lo no existente? ¿Cómo podemos negar consistentemente que algo existe? ¿Cómo es posible que dos enunciados idénticamente verdaderos difieran en significado? ¿Es la existencia una propiedad? A pesar de sus antiguos orígenes, todas estas preguntas han sido centrales en los trabajos de Gottlob Frege, Bertrand Russell, Saul Kripke y Quine, por nombrar solamente a unos pocos. ¿Concluiremos entonces que no se ha producido ningún progreso en esta disciplina? No creo que debiéramos hacerlo. Pero, si ha habido progreso, no ha sido idéntico al que se ha producido en las ciencias, que a veces alcanzan soluciones definitivas. En filosofía, a pesar de todo, aparece algo parecido a un avance: hay mejoras en las técnicas que se utilizan y nuevos esquemas para resolver asuntos tradicionales.

De manera que, en un sentido difícil de articular, el terreno contemporáneo es a la vez familiar y foráneo; nos parece reconocerlo como un terreno por el que ya hemos discurrido en el pasado y, a la vez, se presenta ahora como algo muy diferente.

De manera que no resulta fácil responder a la cuestión del progreso, sin tener en cuenta el papel que el pasado juega en la filosofía analítica contemporánea. Al intentar buscar una figura del discurso que pudiera darnos una imagen de esta compleja relación, en un primer momento pensé titular este capítulo: «Vinos nuevos en odres viejos».

El vino nuevo sería la filosofía que se describe en este libro y los viejos odres serían la tradición que, a partir de los griegos, con frecuencia establece los problemas y algunas veces las líneas básicas para su solución. Pero la analogía no es suficientemente adecuada. La filosofía contemporánea quizás sea cierto tipo de vino nuevo, pero la filosofía tradicional no es un viejo odre. Podemos beber vino, pero no podemos beber odres. Necesitamos un concepto que permita que la filosofía tradicional se parezca a un vino viejo que se entremezcla con la nueva cosecha. Sugiero una metáfora que capta bien este tipo de relación. Los que producen el vino de Jerez lo llaman «sistema de soleras».

En la *Encyclopedia of Wines and Spirits [Enciclopedia de vinos y alcoholes de todos los países]*, Alexis Lichine describe el sistema en los términos siguientes:

Lo más interesante en relación con el Jerez (además de la misteriosa *flor*) es el peculiar sistema mediante el cual se mantiene en sus mejores condiciones. Un Jerez muy viejo, muy fino, tiene el poder de educar y mejorar otro más joven. Por esa razón, los vinos viejos se mantienen en los barriles más viejos que los cosecheros llaman *solera*. Se trata de una serie de barricas clasificada por edad. La serie la conforman un conjunto de barricas. La clase más antigua de una *solera* es la que se llama la Solera. La siguiente en orden de antigüedad es la primera Criadera, la siguiente es la segunda Criadera, y así sucesivamente. Cuando el vino se saca de la Solera, se saca en igual cantidad de cada uno de las barricas. Entonces comienza un sistema progresivo por el cual la Solera se rellena con la primera Criadera y ésta con la segunda Criadera. El resultado mágico de este sistema es que las barricas más viejas permanecen eternamente con la misma calidad. Una barrica de 1888, por ejemplo, puede que difícilmente mantenga una pizca de su cosecha original; pero cada uno de los relleños que se le han ido haciendo año tras año habrá sido criado para ser 1888, y esos relleños siguen siendo criados para mantener la misma norma. Mediante este sistema, no solamente es posible preservar la misma calidad y carácter de los vinos a lo largo de los años, sino que también, al refrescar constantemente los tipos Finos con vinos más jóvenes, consiguen que estos no pierdan su frescura (1971: 492).

En este sistema de pipas y barriles encontramos un modelo adecuado para describir la relación entre la filosofía tradicional y la contemporánea. Tomando prestadas las frases de Lichine, podríamos decir que la filosofía antigua tiene el poder de educar y mejorar la nueva

filosofía. Y que la nueva filosofía no solamente mantiene y conserva la calidad y el carácter de la vieja filosofía, sino que tiene la capacidad de refrescarla. El entremezclado, la conservación y el refresco son así las características que definen la relación entre la filosofía actual y su historia. Ahora la cuestión es la de si la metáfora de la solera se ajusta a los hechos. ¿Se parece la filosofía analítica del siglo XX a un vino nuevo? ¿Es como un vino viejo que ha perdido su frescor?

El tema se complica porque resulta difícil dar una definición precisa de «filosofía analítica», ya que no es tanto una doctrina específica como una leve cohesión de la forma de abordar los problemas. El siglo comenzaba con un libro, *Principia Ethica* (1903) de G. E. Moore, que insistía en la importancia del «análisis» a la hora de intentar comprender la naturaleza de la deliberación moral. Moore defiende que el predicado «bueno», que define la esfera de la ética, es «simple, inanalizable, indefinible» (p. 37). Su opinión es que muchas de las dificultades con las que se enfrenta la ética y, en general, la filosofía surgen de un «intento de responder ciertas preguntas, sin descubrir primero con toda precisión qué pregunta es la que queremos responder». De manera que las preguntas requieren «análisis», para desmontarlas y saber lo que quieren decir. La monografía de Moore sin duda impresionó a sus contemporáneos, y a casi todos los estudiosos posteriores, por lo que se refiere a la importancia de ser claro sobre las cuestiones que preguntamos y el tipo de respuestas que sería apropiado dar.

Sin embargo, sería una lectura equivocada de la historia pensar que la idea de análisis filosófico se inició con Moore. Hay una tradición de análisis bastante más larga y cuyo linaje se remonta a los antiguos griegos. Sócrates, por ejemplo, puede interpretarse como si hubiera intentado captar el significado corriente del concepto de justicia en los Libros I y II de *La República*. El método dialéctico que utiliza, que consiste en proponer definiciones y sus contraejemplos correspondientes, con un esfuerzo sostenido para llegar a la esencia de la justicia, no es muy diferente del tratamiento que hace Moore en *Principia Ethica* en relación a la noción de «bueno». Observaciones parecidas pueden hacerse respecto a la caracterización que de la verdad hace Aristóteles en *Metafísica*, que prefigura la concepción semántica que propone Tarski en *Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Spra-*

chen de 1935. Con toda claridad se puede decir que hay una veta analítica inmersa en los voluminosos escritos de David Hume, como demuestra su explicación de la noción de causa. Es posible defender que algo parecido al análisis ha sido siempre parte inherente de la práctica filosófica.

Aún hoy no existe pleno acuerdo sobre lo que es el análisis. La historia está llena de definiciones propuestas. Bertrand Russell, en «El atomismo lógico» publicado en 1924, escribía: «La tarea de la filosofía, tal como la concibo, es esencialmente la del análisis lógico, seguido de la síntesis lógica [...] La parte más importante [de la filosofía] consiste en criticar y esclarecer las nociones que son adecuadas para su consideración como fundamentales y acriticamente aceptables» (1956: 341). C. D. Broad consideraba la filosofía analítica como cierto tipo de ciencia: «Es necesaria y es posible una ciencia que intente analizar y definir los conceptos que se utilizan en la vida cotidiana y en las ciencias específicas» (1924: 78-79). En *Origins of Analytical Philosophy* (1993), Michael Dummett plantea una caracterización en dos partes: «Lo que distingue a la filosofía analítica, en sus diversas manifestaciones, de otras escuelas, es la creencia, primero, de que una explicación filosófica del pensamiento puede conseguirse mediante una explicación filosófica del lenguaje, y, en segundo lugar, que solamente así puede conseguirse una explicación completa» (p. 4).

Las dos discusiones más amplias y recientes de esta noción aparecen en P. M. S. Hacker *Wittgenstein's Place in Twentieth-Century Analytic Philosophy* (1996) y en el comentario crítico que hace Hans Sluga del libro de Hacker, «What Has History to Do with Me? Wittgenstein and Analytic Philosophy», que apareció en *Inquiry* (1998). Hacker ofrece un breve panorama del uso moderno de este concepto y plantea varias distinciones muy esclarecedoras, como la que hay entre el análisis conceptual y el análisis lógico, y entre el análisis reductivo y el análisis constructivo. Su propuesta final consiste en adoptar el término «análisis» para «decir lo que parece querer decir, a saber, la descomposición de algo en sus constituyentes». Tal como lo explica:

El análisis químico muestra la composición de los compuestos químicos a partir de sus elementos químicos componentes; el análisis microfísico penetra en la composición subatómica de la materia, revelando los elementos últimos

a partir de los cuales está compuesta todo tipo de materia. El análisis filosófico alberga ambiciones similares dentro del dominio de las ideas o de los conceptos que constituyen la preocupación de la filosofía. Según esto, considero que la actividad de los empiristas clásicos británicos consistía en una forma psicológica de filosofía analítica, pues trataban de analizar lo que pensaban que eran las ideas complejas en sus constituyentes simples. Creían que este método de análisis no solamente esclarecería las problemáticas ideas complejas, sino que también arrojaría luz sobre los orígenes de nuestras ideas, así como sobre las fuentes y límites del conocimiento humano. Al considerar el «análisis» como descomposición, la filosofía analítica del siglo XX se distingue desde sus orígenes por su orientación no psicológica. (Hacker 1998: 3-4.)

El ensayo de Sluga comienza con una larga discusión de lo que se puede entender por «filosofía analítica». Tras una cuidadosa evaluación de varias opciones históricas, concluye de la manera siguiente:

El resultado de todo esto es que puede resultar una tarea sin esperanza intentar determinar la esencia de la filosofía analítica, que la filosofía analítica se deba caracterizar en términos de círculos con aire de familia que se traslapan y de relaciones de «influencia» causales que se extienden en todas direcciones y, ciertamente, bastante más allá de los fronteras que esperamos trazar. De manera que nuestra pregunta no debería ser la de interrogarnos qué es lo que, en concreto, comparten todos los filósofos analíticos, sino ¿cómo podemos trazar las fronteras de la filosofía analítica de una manera más natural y más útil? y ¿qué uso estamos haciendo del término cuando trazamos esas fronteras de una u otra manera? (p. 107).

Me parece que Sluga tiene razón cuando dice que «puede resultar una tarea sin esperanza intentar determinar la esencia de la filosofía analítica». Prácticamente toda definición que se ha propuesto se ha visto atacada por algún que otro investigador. Se ha negado que el análisis sea una ciencia, que las nociones que deben analizarse sean las que se aceptan acríticamente, que el análisis trata de dar una explicación filosófica del pensamiento, que lo que se busca es una explicación comprensiva de todo, o que el «análisis», como plantea Hacker, es siempre la descomposición de un concepto en sus elementos constituyentes. Sobre este punto véase la explicación que da J. L. Austin en «Three Ways of Spilling Ink» [«Tres modos de derramar tinta»] (1970b) de la diferencia que hay entre hacer algo intencionalmente,

deliberadamente o con cierto propósito, ya que es un ejemplo del análisis del concepto de responsabilidad que no presupone la descomposición del concepto en sus partes constituyentes. Tales acciones no son constituyentes de responsabilidad a la manera en que los átomos de hidrógeno y oxígeno constituyen una molécula de agua.

Aceptemos la recomendación de Sluga, con una leve modificación debida a Moore, al respecto de que estamos tratando con un concepto que tiene cierto aire de familia. Muchos investigadores coincidirían con Sluga en que no hay un rasgo único que caracterice las actividades de todos aquellos a quienes habitualmente se considera como filósofos analíticos. La mayor parte de los comentaristas coincidirían con Moore en que, a pesar de todo lo que difieran entre sí los trabajos de diversos practicantes, tienen como propósito articular el significado de ciertos conceptos, tales como «conocimiento», «creencia», «verdad» y «justificación». Un supuesto que guía esta insistencia es que no podemos hacer una evaluación razonable de ninguna tesis propuesta hasta que no la comprendamos junto con sus conceptos constituyentes. Esto es esencialmente lo que Moore considera que debe ser la función del análisis. Pero hay muchas maneras diferentes de perseguir ese fin, desde el tratamiento estrictamente formal de un Frege o de un Tarski, hasta la técnica aforística y dirigida por ejemplos que planteaba el último Wittgenstein. Por tanto, más que intentar definir el concepto tratando de encontrar algún rasgo común que exhiban todos los casos de filosofía analítica, me concentraré en las contribuciones de un ramillete de individuos a quienes se considera generalmente como filósofos analíticos. Este grupo incluye a Gottlob Frege (1848-1925), Bertrand Russell (1872-1970), G. E. Moore (1873-1958), Ludwig Wittgenstein (1889-1951), Rudolf Carnap (1891-1970), J. L. Austin (1911-1960), Gilbert Ryle (1900-1976) y W. V. O. Quine (1908-2000). No todos los comentaristas coinciden en quiénes deberían formar parte de una lista de este tipo. Por ejemplo, Hacker mantiene que Quine no es un filósofo analítico. Aunque este es un punto de vista minoritario y la mayor parte de los comentaristas le harían un hueco a Quine para permitirle entrar en esa categoría.

La mayor parte de los principales logros obtenidos en este campo se deben a esas personas. Son los iniciadores de determinadas doctrinas, estilos, enfoques o perspectivas filosóficas que se convirtieron en

norma y constituyen algo parecido a escuelas. Esos enfoques establecen la moda y atraen a numerosos seguidores. Entre tales doctrinas del siglo XX se encuentran el atomismo lógico, la filosofía del sentido común, el pragmatismo, la filosofía del lenguaje corriente, el positivismo lógico y la concepción semántica de la verdad. Muchos de estos pensadores han transformado o extendido tradiciones anteriores en formas nuevas (*v.g.* el empirismo holista de Quine), pero algunos (*v.g.* Austin) han desarrollado enfoques nuevos y singulares respecto a las cuestiones filosóficas. Sin duda alguna, el filósofo más influyente de todo el periodo ha sido Wittgenstein (1889-1951). Sus escritos — casi todos publicados después de su muerte— dominan la escena contemporánea y parecen destinados a tener especial relevancia en un futuro previsible. Una manera fructífera de repasar el periodo es, por tanto, concentrarse en las contribuciones de este conjunto distinguido de individuos. Lo haré cronológicamente. Pero añadiré que, a partir de 1930 hasta la actualidad, también han sido notables las contribuciones de otros pensadores. Ese otro conjunto incluye a Karl Popper, P. F. Strawson, Roderick Chisholm, Donald Davidson, David Lewis, Hilary Putnam, Ruth Barcan Marcus, Paul y Patricia Churchland, John Searle, Zeno Vendler, Tarski, Bouwsma, Dummett y Kripke. Por supuesto que esta lista no es en modo alguno completa. Desafortunadamente, debido a las limitaciones de espacio no puedo abordar el trabajo de cada una de estas personas, aunque sí lo haré con algunas. Este estudio no es tanto un panorama del periodo cuanto una representación de lo que considero como algunas de las principales ideas filosóficas del siglo XX.

La creación de la lógica simbólica (o matemática) quizás sea el elemento individual más importante de desarrollo en la centuria. Con independencia de su valor intrínseco, y de su significado para los estudios de computación e inteligencia artificial, ha ejercido *per se* una enorme influencia en la filosofía. Aunque hay antecedentes de este tipo de lógica entre los estoicos, sus formas modernas no tienen un paralelo exacto en el pensamiento occidental. Quedó claro muy pronto que un logro de este tipo no podía ignorarse fácilmente y, con independencia de lo diversas que hayan sido sus preocupaciones, casi todos los filósofos analíticos han reconocido su importancia. Esto resultó particularmente cierto cuando, por su estrecha afinidad con las

matemáticas, se reconoció que la nueva lógica era fundamental para la teorización científica. Muchos filósofos consideraron la combinación entre lógica y ciencia como el modelo que debería seguir la investigación filosófica. El positivismo lógico —una doctrina que floreció en las décadas de los treinta y cuarenta— fue una expresión paradigmática de este punto de vista. En la segunda mitad del siglo, las teorías del significado y de la referencia desarrolladas por Carnap, Quine y Putnam tuvieron antecedentes parecidos. Como veremos, esta mezcla de ciencia y lógica dominó la filosofía norteamericana desde la época de los primeros pragmatistas, tales como C. S. Peirce, que escribieron a principios de siglo, hasta la actualidad.

Pero la misma lógica simbólica, con independencia de sus credenciales científicas, constituyó un modelo. Muchos filósofos consideraron sus criterios de claridad, precisión y rigor como los ideales a imitar al abordar problemas filosóficos. Peter Simons, David Kaplan, Quine, Davidson, Lewis, Marcus y Kripke son representantes contemporáneos suficientemente conocidos de este punto de vista. Sin embargo, otros pensadores y, entre ellos, particularmente, el último Wittgenstein rechazaron ese enfoque, planteando que tratar la lógica como un lenguaje ideal, superior a las lenguas naturales, como el inglés o el alemán, conducía a paradojas e incoherencias. La filosofía del último Wittgenstein consistía en desarrollar un método especial que destacaba la importancia del lenguaje corriente a la hora de describir el mundo. Con sus mismas palabras: «Lo que *nosotros* hacemos es retornar las palabras desde su uso metafísico a su uso cotidiano». En particular, su método evitaba el tipo de teorización y generalización que era esencial para la lógica.

A pesar de la manifiesta influencia de la lógica simbólica, no creo que sea preciso el conocimiento de sus detalles técnicos para comprender su impacto filosófico. Una analogía nos puede ser de gran ayuda. Podemos comprender una discusión sobre los efectos del automóvil sobre el aire que respiramos sin conocer cómo funciona el motor de combustión interna. En este estudio, por tanto, no haré ningún esfuerzo por escribir algo equivalente a un breve manual de lógica. Los mismos comentarios valen respecto a la discusión de la lógica modal que se plantea en el capítulo 8.

En aquellas secciones del libro en las que hay una estrecha afinidad entre ciertas nociones técnicas de la lógica, como es el caso de la

teoría de la cuantificación, y determinadas doctrinas filosóficas, como ocurre con la teoría de las descripciones y el tratamiento de los nombres propios en términos de referencia directa, en general será posible explicar los tecnicismos lógicos en lenguaje corriente, y esa será la política que seguiré. Me parece que el lector puede comprender bien los temas filosóficos sin tener que apoyarse en la lógica moderna. Con esta idea en mente, pasaré ahora a describir cómo y por qué estos filósofos respondieron a la nueva disciplina en las diferentes formas en que lo hicieron.

## 2. LA LÓGICA FILOSÓFICA

Podemos comenzar describiendo, en este capítulo y en el siguiente, dos reacciones positivas a la lógica moderna, la filosofía del atomismo lógico y la filosofía del positivismo lógico. Para plantear el trasfondo de la discusión, me centraré en el trabajo de Alfred North Whitehead y en el de Bertrand Russell, autores de *Principia Mathematica* (vols. 1-3, 1910-1913). Tenían dos objetivos importantes. El primero, siguiendo a Gottlob Frege, era demostrar que la matemática es una rama de la lógica, en el sentido en que la teoría de números (la aritmética) puede reducirse a proposiciones que contengan solamente conceptos lógicos, tales como constantes, cuantificadores, variables y predicados. Esto se conocía como la «tesis logicista» y hablaremos de ella en un momento. El otro objetivo era mostrar que la lógica matemática era un lenguaje ideal que podía captar, en una notación puramente formal, la gran variedad de patrones de inferencia y modismos, incluyendo tipos diferentes de oraciones que se encuentran en el lenguaje corriente. Al hacer lo segundo también querían mostrar cómo las expresiones vagas pueden hacerse más precisas y cómo las oraciones susceptibles de una doble lectura podían plantearse sin ambigüedades, de una manera suficientemente clara, de forma que pusieran de manifiesto las bases del equívoco.

Su teoría de las descripciones logró este último propósito de manera brillante, puesto que conseguía diagnosticar ambigüedades sutiles, pero filosóficamente profundas, en oraciones cuyo sujeto carecía de referente, como ocurre con «el actual rey de Francia no es calvo». Esta oración se podría leer como queriendo decir, «existe en la actualidad un rey de Francia que no es calvo», o queriendo decir «es falso que en el momento presente exista un rey de Francia que es calvo». (La distinción se expresa con claridad en el lenguaje simbólico de la teoría de la cuantificación. La primera oración se escribe así  $[(\exists x)(\sim Fx)]$  y la

segunda así [ $\sim(\exists x)(Fx)$ ]. La primera es falsa porque afirma que ahora existe un rey de Francia, añadiendo que no es calvo, mientras que la segunda es verdadera, porque niega que algo sea ahora a la vez el rey de Francia y calvo. La diferencia se explica en términos del alcance del signo de negación. En la primera oración se aplica exclusivamente al predicado y en la segunda se aplica a toda la oración por completo. El concepto de alcance ha tenido un impacto duradero sobre el trabajo de muchos filósofos posteriores, como ocurre con Marcus, Kripke y Quine. Se convirtió en una noción clave tanto en filosofía del lenguaje como en lógica modal.

Tales admirables resultados supusieron un fuerte apoyo a la idea de que el lenguaje normalizado de *Principia* es un lenguaje ideal para resolver problemas conceptuales. Whitehead y Russell sostenían que el ámbito de su aplicación en filosofía es al menos tan amplio como cualquiera de los lenguajes naturales e, incluso más, debido a su perfecta claridad, carece de sus desventajas. Frege tenía un objetivo similar. En «On the Scientific Justification of a Conceptual Notation» plantea que el lenguaje corriente puede utilizarse para expresar emociones y ciertos matices del significado, pero que resulta inadecuado para un sistema de ciencia demostrativa. A diferencia de Russell y Whitehead, que veían la lógica formal como una extensión y perfeccionamiento del lenguaje corriente, Frege creía que, a pesar de ciertas superposiciones, hay una incompatibilidad básica entre los dos y que, para propósitos lógicos, debe evitarse utilizar el lenguaje corriente. Así, decía: «Ciertamente debería haber un sentido definido para cada expresión en una configuración completa de signos, pero las lenguas naturales están lejos de cumplir este requerimiento por muy variadas razones» (Frege 1949: 86). En una nota al pie, en la misma página, plantea: «Estas fluctuaciones del sentido son tolerables. Pero deberían evitarse en el sistema de una ciencia demostrativa y no deberían aparecer en un lenguaje perfecto». Un poco después añade:

Ahora bien, es un defecto de los lenguajes que nos encontremos en ellos con expresiones en las que en su forma gramatical parece determinada para designar un objeto y, a pesar de todo, no satisfacen esta condición en casos especiales ... Debe exigirse que, en un lenguaje lógicamente perfecto (simbolismo lógico), toda expresión construida como un nombre propio de manera gra-

matematicamente correcta, a partir de símbolos ya introducidos, designe de hecho un objeto; y que no se introduzca ningún símbolo como un nombre propio sin estar seguro de que tiene un referente (*nominatum*). (Pp. 95-96.)

Para Russell y Whitehead el desarrollo de un lenguaje ideal para el análisis del discurso corriente y el intento de demostrar la tesis logicista eran objetivos compatibles; al perseguir el primer objetivo creían que estaban logrando el segundo al mismo tiempo. Vamos a analizar esos dos objetivos gemelos, comenzando por la tesis logicista.

### LA TESIS LOGICISTA

Resulta bastante obvio que la aritmética utiliza números y realiza las operaciones habituales con ellos, tales como la adición y la sustracción. En el siglo XIX, los matemáticos demostraron que los conceptos utilizados en álgebra, y en lo que entonces se conocía como «cálculo infinitesimal», se pueden definir exclusivamente en términos aritméticos. Efectivamente «arimetizaron» esas ramas de la matemática, reduciendo sus conceptos básicos a los números naturales y a las operaciones habituales entre ellos. Por ejemplo, en vez de aceptar un número imaginario, por ejemplo, la raíz cuadrada de menos uno, como una entidad misteriosa, demostraron que podía definirse como un par ordenado de enteros (0, 1), sobre los cuales se podrían realizar operaciones como la suma y el producto. De igual manera, un número irracional, por ejemplo, la raíz cuadrada de 2, se podía definir como la clase de los racionales cuyo cuadrado fuese menor que dos. Pero Whitehead y Russell pretendían hacer algo más; querían demostrar que *todos* los conceptos aritméticos —en otras palabras, la misma teoría de números— podría derivarse exclusivamente de los principios de la lógica.

La teoría de números se basaba en un conjunto de cinco postulados formulados por el matemático italiano Giuseppe Peano en 1889 y en 1895. Estos postulados establecen y organizan las leyes fundamentales de los números «naturales» (es decir, de los enteros positivos) y así constituyen el núcleo de toda la matemática. Estos son los postulados:

1. Cero es un número.
2. El sucesor de todo número es un número.
3. No hay dos números que tengan el mismo sucesor.
4. Cero no es el sucesor de ningún número.
5. Si el cero tiene una cierta propiedad, y también el sucesor de cualquier número tiene esa misma propiedad, entonces todos los números tienen esa propiedad.

Russell y Whitehead se plantearon derivar los postulados de Peano partiendo de un conjunto de sus propios axiomas, establecidos estos últimos en una notación totalmente lógica. Utilizando esos axiomas como base (más el *modus ponens* como principio de inferencia) crearon una serie de cálculos (subsistemas formales) de grados crecientes de riqueza. Al final del proceso eran capaces de derivar los postulados de Peano. El resultado era presumiblemente una prueba de la tesis logicista. Digo «presumiblemente» porque el sistema de los *Principia* trasciende la lógica elemental e incluye la teoría de conjuntos. Los conjuntos son colecciones de objetos, y las colecciones son abstracciones que no son ni físicas ni concretas. Que la teoría de conjuntos sea realmente lógica, en sentido estricto, es algo que ha sido profundamente discutido. Claramente, no es lógica en el sentido en que Frege veía la lógica, que era como una teoría formal de funciones y propiedades. Tampoco es lógica en un sentido posterior y más estricto, es decir, como algo que solamente se refiera a las reglas de las conectivas proposicionales, los cuantificadores y unos términos no específicos para individuos y predicados.

Con respecto a esta última concepción, algunos lógicos niegan que la identidad (típicamente denotada por el símbolo « $\Rightarrow$ ») sea parte de la lógica. La mayoría de los lógicos aceptan que es parte de ella. Aún así, la teoría de conjuntos engendra un gran número de objetos abstractos, no físicos y no perceptibles que no pertenecen a la lógica en casi ningún sentido formal estricto; de manera que, según algunos críticos, la derivación de los postulados de Peano no se ha conseguido utilizando métodos «lógicos» estrictamente. Por lo tanto, los resultados de Whitehead y de Russell con respecto a la demostración de la tesis logicista se discutió y todavía sigue discutiéndose. A pesar de todo, sus logros son de la mayor importancia y han tenido un efecto duradero en

el posterior trabajo desarrollado en el seno de la lógica y de la matemática.

Pero la creación de estos cálculos tenía otra consecuencia importante, que era más filosófica que matemática. Russell y Whitehead también mostraron que existía un estrecho vínculo entre la lógica y el lenguaje común. Mostraron que los teoremas de los diferentes cálculos se correspondían con diferentes tipos de enunciados y con los patrones de inferencia que permitían en el lenguaje corriente. Este vínculo es lo que condujo a la noción de que los *Principia* son el lenguaje ideal para el análisis filosófico. El alcance del programa Whitehead-Russell fue así incluso más amplio que la demostración de la tesis logicista. Tendré algo más que decir sobre este asunto un poco más adelante.

Los *Principia* utilizaban cinco axiomas. Un lógico de Harvard, H. M. Sheffer, demostraría más tarde que se podían reducir a uno, a saber, a la proposición de que  $p$  es incompatible con  $q$ . Sheffer simbolizaba este concepto como  $p/q$ , lo que se conoce como la «barra de Sheffer». A partir de este concepto podemos derivar las otras conectivas y, a partir de ellas, obtener los teoremas habituales de los *Principia*. A partir de que  $p/p$  ( $p$  es incompatible consigo misma) podemos derivar  $p/p = \sim p$ . Esto se concluye porque, si  $p$  es incompatible consigo misma,  $p$  es falsa, y por tanto  $p/p = \text{no } p$ . De la misma manera  $p \supset q$  significa que  $p$  es incompatible con la falsedad de  $q$ , y esto se puede representar como  $p/(q/q)$ , y  $(p \text{ y } q)$  puede representarse como  $(p/q)/(p/q)$ , ya que, como hemos visto, esta fórmula quiere decir que  $p$  y  $q$  son ambas verdaderas.

Los postulados de Peano se hallaban en el punto más alto del sistema. Dada la maquinaria desarrollada en los diversos cálculos, los postulados podían formularse como proposiciones de la lógica formal y derivarles formalmente dentro del sistema. El resultado era que se demostraba que la aritmética era un parte propia (una subrama) de la lógica. Como ya dijimos anteriormente, esta discusión simplifica en exceso la situación histórica, que exigía axiomas muy problemáticos (el «axioma de reductibilidad» y el «axioma de infinitud») para derivar los postulados. Quienes rechazaban el axioma de infinitud, como ocurría con Frank Ramsey (1903-1930) y Luitzen Egbertus Jan Brouwer (1881-1966), intentaban desarrollar un tipo de lógica en cuyo

seno solamente se permitiesen métodos finitos y no trascendentes. Estas ideas fueron las que posteriormente influyeron sobre Wittgenstein, pero esta es una complejidad que no podemos explorar aquí.

Cada cálculo de teoremas se corresponde con ciertos tipos de oraciones que se encuentran en el lenguaje corriente. Teóricamente, cada tipo de oración del inglés y todas las pautas de inferencia que permiten sus estructuras, podrían ser captadas por el sistema de los *Principia*. Por ejemplo, el cálculo de proposiciones (de enunciados) consiste en teoremas cuyas partes constituyentes son las proposiciones (es decir, enunciados declarativos), tales como «las calles están mojadas» y «J. R. Jones es alto». Se efectúan diversas transformaciones con combinaciones de estas proposiciones mediante el uso de axiomas y del *modus ponens*; los resultados son enunciados compuestos que son verdaderos en todas las descripciones de estados, es decir, son tautologías. La ley de simplificación es un ejemplo de uno de esos teoremas. En lenguaje simbólico se expresa  $(p \wedge q) \supset p$ . Lo que dice (en español) es que si  $p$  y  $q$  son simultáneamente verdaderas, entonces  $p$  es verdadera.

Resulta interesante comparar y contrastar los *Principia* con la lógica escolástica. Esta última era una lógica de términos. Cada término se consideraba que denotaba una clase, tal como la clase de los hombres, la clase de los mortales, etcétera. (Sócrates se interpretaba como una clase que contenía solamente un miembro). Los *Principia Mathematica* nos ofrecen un cálculo separado para las clases; técnicamente pertenece a la teoría de conjuntos. No solamente trata con la noción de inclusión, como de hecho hacía la lógica escolástica, sino también con la relación de pertenencia a una clase, un concepto que no se encontraba en la lógica anterior. Las cuatro expresiones canónicas de la lógica escolástica —«Todo S es P», «Ningún S es P», «Algún S es P» y «Algún S es no P», cuyos equivalentes en nuestra lengua podrían ser «Todos los hombres son mortales», «Ningún hombre es mortal», «Algún hombre es mortal» y «Algún hombre no es mortal»— se tratan como parte de la teoría de la cuantificación y, por tanto, pertenecen al cálculo funcional (de predicados de primer orden). Las palabras «todo», «ningún» y «algún» y ciertos equivalentes como «hay», «existen», se llaman «cuantificadores» en la lógica moderna.

La teoría de la cuantificación (el «cálculo de predicados») es una teoría sobre los patrones de inferencia que siguen los enunciados que

contienen cuantificadores. Oraciones como «Jones y Smith se conocían» pertenecen al cálculo de relaciones, y oraciones como «George Washington fue el primer presidente de Estados Unidos» forman parte del cálculo de descripciones. A través de estos cálculos ascendentes el sistema se va haciendo cada vez más «rico» hasta que llega al punto en que se pueden expresar los postulados de Peano en términos lógicos y derivarse dentro del sistema.

El concepto de «riqueza» jugó posteriormente un papel esencial en la demostración, dada por Gödel en 1931, de que todo sistema lógico suficientemente rico como para tener como consecuencias los postulados de Peano sería incompleto. Lo que demostró Gödel fue que, en un lenguaje,  $L$ , con ese grado de riqueza, sería posible construir una fórmula bien formada (abreviada en la lógica moderna como *wff*) de la que puede demostrarse que es verdadera, y a la vez que no es un teorema de  $L$ , si  $L$  es un sistema consistente. A este resultado se le suele conocer como «primer teorema» de Gödel y se distingue de otra tesis relacionada, a saber, la de que la consistencia de un sistema formal adecuado para expresar la teoría de números no se puede demostrar dentro del sistema. A este corolario se le llama a veces «teorema de Gödel» pero es más frecuente llamarlo «segundo teorema de Gödel». Aún más, Gödel también demostró que sería imposible construir otro sistema, con otros axiomas y reglas, que fuera lo suficientemente rico como para derivar los postulados de Peano y que fuese completo.

El punto de la primera prueba de Gödel es que *cualquier* sistema suficiente para presentar la teoría de números es esencialmente incompleto. Este resultado entraña que el ideal que mantenían los primeros lógicos matemáticos —ofrecer una axiomatización completa, o de una parte considerable, de la matemática pura— tenía que abandonarse. Esta limitación sobre el alcance del método axiomático se considera el teorema más importante de la lógica matemática del siglo XX. El teorema de Gödel se presenta con frecuencia con sus importantes implicaciones filosóficas con respecto a la relación entre la mente humana y las máquinas de inteligencia artificial, por ejemplo, la de que los seres humanos pueden construir y conocer verdades matemáticas que ningún computador, como por ejemplo una máquina de Turing, puede captar. En ingeniosa conexión con este punto de vista, un co-

nocido lógico planteó en una ocasión que el teorema de Gödel demostraba que «con toda seguridad el cerebro humano es útil».

## LA LÓGICA COMO LENGUAJE IDEAL

En la segunda conferencia de «La filosofía del atomismo lógico», Russell plantea que los *Principia* son un lenguaje ideal y formula los criterios que debe satisfacer un lenguaje de ese tipo:

Me propongo ahora examinar en qué consistiría un lenguaje lógicamente perfecto. En un lenguaje lógicamente perfecto, los términos de una proposición se corresponderían uno a uno con los componentes del hecho correspondiente, con la excepción de palabras como «o», «no», «si», «entonces», que desempeñan una función diferente. En un lenguaje lógicamente perfecto, habría una palabra, y no más, para cada objeto simple, y todo aquello que no fuera simple se expresaría por medio de una combinación de palabras, combinación formada, naturalmente, a partir de las palabras correspondientes a las cosas simples —una palabra para cada componente simple— que forman parte de ese complejo. Un lenguaje de este tipo sería completamente analítico, y mostraría a simple vista la estructura lógica de los hechos afirmados o negados. El lenguaje que de esa manera se establece en *Principia Mathematica* pretende ser un lenguaje con esas características... Los lenguajes comunes no son lógicamente perfectos en este sentido, ni posiblemente tampoco puedan serlo, si han de servir para los propósitos de la vida cotidiana. (1956: 197-198.)

Según Russell, el sistema de los *Principia* está estrechamente relacionado con el lenguaje natural en el sentido de que puede tomar todo su conglomerado de tipos diferentes de oraciones y someterlas a un interminable conjunto de transformaciones lógicas, generando de esta forma nuevos teoremas. También representa un perfeccionamiento del lenguaje corriente, al eliminar la ambigüedad y la vaguedad. Por último, debido a que es un instrumento muy fino, puede resolver ciertos problemas filosóficos persistentes. Por medio de la teoría de las descripciones, por ejemplo, puede explicar por qué no es válido el argumento ontológico. Este famoso argumento se ha venido discutiendo siglo tras siglo en diversas variantes y con muy diversos grados de

rigor y eficacia, pero sin que apareciese una solución aceptada por todos. La versión más conocida se debe a San Anselmo de Canterbury (1033/34-1109). Veamos una forma simplificada del argumento.

Comencemos con un supuesto, a saber, que ningún ser puede ser mayor que Dios. Este supuesto puede aceptarse sin ningún tipo de implicación existencial. Queda abierta la cuestión de si existe un dios. Simplemente establece que conceptualmente no podemos imaginarnos nada que pueda ser mayor que Dios. En segundo lugar, aceptemos que Dios no existe, que es precisamente lo contrario de lo que queremos demostrar. La demostración va a consistir en lo que se conoce como «prueba indirecta». Se comienza con la negación de la conclusión que se quiere demostrar y finalmente se demuestra que ese supuesto es falso. Si se logra hacerlo, se sigue de ello que la negación del supuesto es verdadera, en este caso concreto sería verdadero que Dios existe. A partir de estos puntos iniciales, el argumento se presenta de la manera siguiente: Es posible concebir un ser que tiene todas las propiedades normalmente atribuidas a Dios (omnisciencia, omnipotencia, ubicuidad, benevolencia, etc.), pero que tiene una propiedad adicional: la existencia. Este ser sería mayor que Dios. Pero debido a nuestro supuesto inicial, no se puede concebir ningún ser que sea mayor que Dios. Se sigue por tanto que es falso el supuesto inicial de que Dios no existe. Por consiguiente, Dios existe. Q.E.D.

Según Russell, el argumento presupone que la existencia es una propiedad (en términos de Russell, un predicado lógico). Ahora bien, tal como demuestra la teoría de las descripciones, no es una propiedad; el concepto de existencia funciona más bien como parte del aparato de las cuantificaciones. Cuando decimos, «Los leones existen», queremos decir, «Existe algo que es felino, normalmente de color rojizo, con frecuencia con un metro ochenta de largo o más y que ruge». Utilizando notación lógica esa expresión podría escribirse  $[(\exists x)(Fx \wedge Cx \wedge Mx \wedge Rx)]$ . De igual manera, el que afirma que «Dios existe» lo que está afirmando es que «Hay algo que tienen las propiedades de ser omnipotente, omnisciente y benevolente». La oración «Existe un x, tal que ...» no denota una propiedad sino que es una manera de afirmar que algo tiene tales y cuales propiedades. De manera que el movimiento principal en el argumento ontológico, que consistía en decir que Dios no sería perfecto a menos que pose-

yera la propiedad de la existencia, es falaz porque la existencia no es una propiedad. En lugar de aparecer como propiedad se expresa por el aparato de la cuantificación  $\exists$ , en términos de la gramática española, mediante un pronombre indefinido como «algún» «alguien». La oración «Dios existe» puede transformarse en español en una como la que sigue «Algo es omnipotente, omnisciente y benevolente». La palabra «algo», a diferencia de las palabras «omnisciente», «omnipotente» y «benevolente», no denota una propiedad o atributo. Este análisis es generalmente aceptado, aunque el acuerdo no sea unánime. Hay gran cantidad de literatura sobre esta cuestión de entender o no la existencia como un predicado lógico y varios filósofos bien conocidos han expresado su desacuerdo con Russell a este respecto.

La teoría de las descripciones también ha conseguido resolver otras tres dificultades relacionadas con la existencia y la identidad. Veamos ahora la primera y posteriormente abordaremos las otras dos. Desde la época de los griegos los filósofos se han preocupado por las complicaciones que plantea la naturaleza del no ser, sin llegar a ninguna solución suficientemente adecuada. La cuestión clásica era la siguiente: «¿Cómo puede ser pensado el no ser o cómo nos podemos referir a ello, teniendo en cuenta que el no ser no es nada?» En el siglo XX el problema adoptó la forma siguiente. Somos capaces de hacer enunciados significativos, a veces incluso verdaderos, sobre «entidades» no existentes, como puedan ser el mayor de los números naturales, Santa Claus, Medusa, el actual rey de Francia, el círculo cuadrado, la mítica isla de la Atlántida, etcétera. Seguramente es verdadero decir «El actual rey de Francia no existe». También, cuando la decimos, parece verdadera la frase «Hamlet asesinó a Polonios». Ahora bien, ¿verdadera de qué?

De acuerdo con la teoría estándar de la verdad como correspondencia, una oración,  $p$ , es verdadera si y sólo si se corresponde con un hecho particular en el mundo. Pero el mundo no contiene el hecho de que Hamlet asesinó a Polonios porque ese supuesto hecho nunca ocurrió. Aún más, de acuerdo con la más simple e intuitiva teoría sobre el lenguaje, parece plausible mantener que las palabras obtienen su significado debido a que se corresponden con ciertos tipos de objetos. Así, la palabra «perro» en la oración «algunos perros son blancos» es significativa porque hay objetos en el mundo, perros, que la palabra

destaca o denota. Sin embargo, «el actual rey de Francia», «Hamlet» o «Atlántida» parecen todas expresiones significativas, aunque no denoten nada que exista.

El problema de los no existentes apareció en el siglo XX de la mano de la obra del lógico austriaco Alexius Meinong (1853-1920), quien avanzó la tesis de que «hay objetos que no existen». Russell aceptó esa teoría en 1904, pero tres años más tarde ya la había rechazado. Meinong defendía que cosas tales como la fuente de la eterna juventud, el actual rey de Francia, Santa Claus y Hamlet —que la gente común consideran como no existentes— deben existir en cierto sentido. Para algunos de esos objetos acuñó la palabra *Bestand*, o «subsistente». Estos objetos no existen, pero subsisten. Otros objetos, como los objetos contradictorios del tipo «el círculo cuadrado», ni subsisten ni existen, pero tienen a pesar de todo algún tipo de ser. Meinong llegó a esta posición a partir de un argumento que puede reformularse de la manera siguiente:

1. La frase «el actual rey de Francia» es el sujeto de la oración «el actual rey de Francia es sabio».
2. Debido a que la oración «el actual rey de Francia es sabio» es significativa, debe ser sobre algo —debe referirse al actual rey de Francia.
3. Pero a menos que exista el actual rey de Francia, la oración no es una oración sobre algo y, por tanto, no puede ser significativa, porque uno de sus componentes esenciales, «el actual rey de Francia», no sería significativo.
4. Ahora bien «el actual rey de Francia es sabio» es significativa, por lo tanto debe referirse a alguna entidad, a saber, al actual rey de Francia, lo que nos lleva a que tal entidad debe existir (o subsistir).

#### LA TEORÍA DE LAS DESCRIPCIONES

Para Russell el argumento anterior no solamente era falaz, sino que carecía —utilizando sus mismos términos— del «sólido sentido de la

realidad» que cabría esperar de la buena filosofía. Como dice a propósito de Meinong:

Una de las dificultades que tiene el estudio de la lógica es que se trata de un estudio extraordinariamente abstracto, que trata con las cuestiones más abstractas que se puedan imaginar y que no se puede cultivar adecuadamente a menos que se tenga un certero instinto sobre lo que es real. De otra manera obtendríamos cosas fantásticas. Me parece que Meinong tiene una gran deficiencia precisamente en ese instinto de realidad. Meinong sostiene que hay objetos como el círculo cuadrado aunque no existe, y ni siquiera subsiste, pero a pesar de todo hay tal objeto; así, cuando decimos «el círculo cuadrado es una ficción», Meinong considera que existe el objeto «el círculo cuadrado» y que también existe el predicado «ficción». Nadie con un mínimo sentido de realidad analizaría así esa proposición. Se daría cuenta de que la proposición exige un análisis que no tenga que considerar al círculo cuadrado como una parte constituyente de la proposición. (1956: 233/v. cast. 313.)

Según Russell, Santa Claus no es una criatura de carne y hueso, y no hay objeto que sea o que haya sido en el siglo XX el rey de Francia. De manera que no hay ningún sentido en el cual tales supuestas entidades existan o hayan existido. La teoría de la descripción descubre la falacia en aquel argumento. De acuerdo con esta teoría, debemos trazar una distinción entre los nombres propios y las descripciones. Una descripción definida es una frase que contiene el término «el», que modifica a un nombre singular, como puede ser «el ordenador que estoy utilizando ahora» o «el director del departamento», y puede utilizarse para mencionar, referir o seleccionar exactamente una persona, una cosa o un lugar. Un nombre propio parece que tiene muchas de las funciones que tiene una descripción definida; para Russell, un nombre propio siempre selecciona o denota un individuo particular. Pero, a diferencia de las descripciones, que no tienen significado aisladamente, un nombre propio tiene significado independiente y su significado es el individuo que nombra. Así, por ejemplo, en la oración «Clinton es alto», el término «Clinton» selecciona y significa a la persona real y efectiva, Clinton.

Aunque las descripciones definidas y los nombres propios pueden a veces denotar un mismo individuo o un lugar, Russell defiende que sus funciones lógicas son completamente diferentes. Por ejemplo, un

hablante que en el año 2000 afirma: «El presidente de los Estados Unidos es alto» puede estar utilizando la descripción definida «el presidente de los Estados Unidos» para referirse a Bill Clinton. Pero esa frase no es el nombre de Clinton, puede utilizarse en ocasiones diversas para referirse a individuos diferentes. Si Bill Clinton fuese sustituido como presidente en el año 2000 por otra persona alta, la expresión podría mencionar a alguien que no fuera Clinton. Efectivamente, las oraciones descriptivas pueden utilizarse de manera significativa sin que estén seleccionando nada. «El mayor de los números naturales» no selecciona nada, puesto que hay una demostración estricta de que ese número no existe. «El actual rey de Francia», si pretende referirse a un monarca del siglo XX, también carece de referente.

La actividad de Russell como filósofo se expande a lo largo de siete décadas, y prácticamente en cada momento de ella planteó modificaciones a la teoría de las descripciones. En sus versiones iniciales trazaba una distinción neta entre nombres propios y descripciones. Un nombre propio era lo que en el lenguaje ordinario se consideraría como un nombre propio, por ejemplo, «Jones», «Russell», «Moore», mientras que una descripción definida era una frase de la forma «el tal y cual», como las siguientes: «el actual rey de Francia», «la primera persona en pisar la luna». En algunos de sus escritos del periodo intermedio (como ocurre en «Knowledge by Description and Knowledge by Acquaintance» publicado en 1912) y en «The Philosophy of Logical Atomism», publicado por vez primera en 1918, la teoría adoptó un giro epistemológico.

Russell planteaba, en esa fase, que un nombre era algo que se aplicaba solamente a un objeto con el que uno está directamente relacionado o familiarizado. Los pronombres demostrativos como «éste», «ése» utilizados en alguna ocasión particular, se convertían en nombres propios, mientras que un nombre propio desde el punto de vista gramatical, por ejemplo, «Julio César», no era lógicamente un nombre propio, porque nadie de los que viven hoy está o puede estar directamente relacionado con César. Todo lo que sabemos sobre César lo sabemos a partir de las descripciones que encontramos en los libros, por ejemplo, lo que encontramos en la *Historia de Roma* de Tito Livio. Por lo tanto, «César» es una descripción abreviada oculta, no un auténtico nombre. Este punto de vista lo mantuvo Russell hasta muy tar-

de. Pero, desde la época de la Segunda Guerra Mundial hasta su muerte en 1970, Russell cambió y volvió a adoptar su punto de vista inicial según el cual «Scott» era un nombre a diferencia de «El autor de *Waverley*» que era una descripción definida.

Para complicar un poco más las cosas, también podemos decir que, a lo largo de toda su vida, Russell mantuvo de manera consistente que los llamados nombres de personajes de ficción no eran auténticos nombres sino descripciones abreviadas. «Ulises», «Hamlet», «Santa Claus» y otros parecidos entraban en esa categoría, no son nombres de personas, pero aparecen en la historia, la mitología o la literatura en forma de leyendas, crónicas o diversas formas literarias. En su obra *Hamlet*, Shakespeare nos ofrece una descripción de cierto personaje. En ese drama el nombre aparente «Hamlet» viene a ser una forma abreviada de una frase más larga, como pudiera ser: «el personaje principal en una tragedia de nombre *Hamlet*, escrita por William Shakespeare». También sostenía Russell de manera consistente que, con independencia de cómo se trazaran las diferencias entre nombres propios y descripciones, se podía demostrar que las oraciones que contienen nombres propios y las que contienen descripciones tienen significados diferentes. Esto se puede demostrar traduciendo las correspondientes oraciones a un lenguaje ideal, como pudiera ser el lenguaje de los *Principia Mathematica*, donde la diferencia se hace manifiesta y se expresa en una forma puramente simbólica.

«Bill Clinton es alto» tiene la forma lógica «Fa». Se trata de una oración simple, que contiene una constante lógica, «a», que ocupa el lugar de un nombre propio, y un término de predicado, «F», que aparece en el lugar de una propiedad. Cuando la constante y el predicado adquieren significado descriptivo, como en la oración «Clinton es alto», vemos que las dos oraciones adscriben una cierta propiedad a un individuo particular. Las dos son oraciones lógicamente simples. Se les puede contrastar con «el actual rey de Francia es alto», que gramaticalmente es una oración simple pero que, cuando se traduce a una notación lógica, no es de la forma «Fa». Tiene una forma completamente diferente. En español viene a significar lo mismo que «Al menos una persona y solamente una es ahora varón y rey de Francia, y quienquiera que sea varón y rey de Francia es alto». De manera que, desde el punto de vista lógico, no es una oración simple sino compleja.

En notación simbólica se expresaría como una conjunción de tres oraciones, una de las cuales afirma la existencia de un rey de Francia.

1.  $[(\exists x)(MFx)]$  —Al menos una cosa es ahora el rey varón de Francia.
2.  $[[[(x)(y)]\{[MFx \wedge MFy \supset (x = y)]\}]]$  —A lo sumo una cosa es ahora el rey varón de Francia.
3.  $\{[(x)][(MFx \supset (TX))]\}$  —Sea quien sea ahora el rey varón de Francia es alto.

En la oración española «el actual rey de Francia es alto», la palabra «el» expresa la singularidad, se refiere a un objeto como rey de Francia. La singularidad (el concepto de *el*) es lo que se recoge en las anteriores oraciones 1 y 2. Decir que un objeto y solamente uno es el actual rey de Francia es decir que al menos un tal objeto existe ahora y, también, que no hay más de un objeto que tenga esa propiedad. Si existe un objeto de ese tipo, entonces las oraciones 1 y 2 son verdaderas, y si el objeto tiene la propiedad que se le adscribe entonces toda la oración «el actual rey de Francia es alto» es verdadera. La oración completa resulta falsa en cualquiera de las tres condiciones siguientes: Si no hay un objeto de tal tipo, entonces es falsa la 1; si hay más de un objeto de ese tipo, entonces es falsa la 2, y, por último, si hay exactamente un objeto de ese tipo, pero no tiene la propiedad de ser alto, entonces es falsa la oración 3. Pero en lógica, si algún componente de una oración compuesta conjuntiva es falsa, la oración es globalmente falsa. De manera que, en este caso, si cualquiera de los tres componentes es falso, así será también falsa la oración «el actual rey de Francia es alto». Pero, sea verdadera o sea falsa, la oración es significativa. Este análisis muestra lo poderoso y lo sutil que puede ser un lenguaje lógico ideal.

Además de defender que los nombres y las descripciones deben analizarse de manera diferente, Russell propuso durante toda su larga vida como filósofo todo un cúmulo de argumentos para demostrar ese punto. En su *Introduction to Mathematical Philosophy* [*Introducción a la filosofía matemática*] (1919) lo plantea de la manera siguiente:

Una proposición que contiene una descripción no es idéntica con aquella en que se transforma esa proposición cuando se sustituye un nombre, aunque

ese nombre incluso nombre al mismo objeto que describe la descripción. Evidentemente, «Scott es el autor de *Waverley*» es una proposición diferente de «Scott es Scott»: la primera es un hecho de la historia de la literatura, la segunda es una verdad trivial. Por otro lado, si ponemos a alguien que no sea Scott en lugar de «el autor de *Waverley*» nuestra proposición será falsa y, por tanto, evidentemente ya no será la misma proposición. (P. 174.)

La clave del argumento reside en mostrar que «Scott es Scott» y «Scott es el autor de *Waverley*» son proposiciones diferentes y que esto ocurre porque el nombre propio, «Scott», y la descripción, «el autor de *Waverley*», juegan papeles lógicos diferentes. El argumento de Russell ha gozado de amplia aceptación entre los filósofos del lenguaje, y hasta hace muy poco se ha considerado como un argumento correcto. Pero, en mi opinión, no lo es. Consideremos el siguiente contraejemplo:

1. El autor de *Waverley* es el autor de *Waverley*.
2. El autor de *Waverley* es el autor de *Ivanhoe* es un hecho de la historia de la literatura.
3. Si sustituimos «el autor de *Ivanhoe*» por alguien diferente al autor de *Waverley*, la oración 2 se convierte en una oración falsa.

Este argumento es una imagen especular del propuesto por Russell. Podemos ver inmediatamente que «el autor de *Waverley* es el autor de *Waverley*» y «el autor de *Waverley* es el autor de *Ivanhoe*» difieren en significado ya que la primera es trivial y la segunda no lo es. La segunda proposición no es trivial porque podemos no saber que el autor de *Waverley* también escribió un libro de título *Ivanhoe*. Por el contrario resulta una verdad trivial que el autor de *Waverley* es el autor de *Waverley*. También podemos coincidir con Russell en que, en general, existe una diferencia entre los nombres propios y las descripciones. «El primer hijo de John Smith» puede referirse a Robin Smith, pero esa expresión no es su nombre.

En el caso de que mi contraargumento sea correcto, no es adecuado el análisis de Russell de por qué difieren en significado las dos proposiciones. Evidentemente, la diferencia no se sustenta en la dife-

rencia existente entre nombres y descripciones, porque el contraargumento establece las mismas distinciones utilizando exclusivamente descripciones. Por lo tanto, hay algo incorrecto en el proceder del argumento de Russell. Frege suministra una solución diferente para este problema y a ella no se le aplica la objeción que hemos planteado, porque lo hace en términos de la distinción entre *Sinn* y *Bedeutung* (que explicaré inmediatamente), aunque tiene sus propias dificultades. A pesar de todo, e incluso aunque el razonamiento de Russell no sea totalmente correcto, tenemos otras razones para pensar que la teoría de las descripciones es indudablemente un logro de primer orden. Frank Ramsey expresaba algo compartido por la comunidad analítica cuando la describía como «ese paradigma de la filosofía». Entre esas razones tenemos las cuatro siguientes.

Primera, muestra que un lenguaje ideal no solamente puede articular las expresiones de los lenguajes naturales, sino que también puede revelarnos distinciones que esos lenguajes ocultan.

Segunda, ese hecho implica que debemos distinguir entre una gramática superficial y otra gramática lógica más profunda, que expresa el significado auténtico de aquellas expresiones. De acuerdo con esa gramática más profunda, las descripciones definidas no son enunciados simples sino generales. Este logro tiene una importancia filosófica directa. Nos aclara un segundo enredo con la cuestión de la existencia, a saber, cómo es posible negar, consistentemente, la existencia de algo. Supongamos un ateo que dice: «Dios no existe». Parecería que dicho ateo, con sus propias palabras, está presuponiendo la existencia de algo, Dios, que no existe, de manera que parece que se está contradiciendo. Russell muestra que, en esa oración, «Dios» no es un nombre sino una descripción abreviada de «el x que es todopoderoso, omnisciente y benevolente» (en la concepción judeocristiana). La oración planteada por el ateo podría leerse ahora como: «No existe nada que sea todopoderoso, omnisciente y benevolente». El nombre aparente, «Dios», ha desaparecido de la oración expresada por el ateo. De esta manera, el análisis le permite expresar su posición filosófica sin caer en ningún tipo de inconsistencia. Este resultado tiene consecuencias similares para el escepticismo. Permite que el escéptico radical niegue que se pueda alcanzar el conocimiento, sin que por ello tenga que presuponer que existe algo que sea el conocimiento.

En tercer lugar, si nos fijamos en el análisis previo que hemos hecho de la oración «el actual rey de Francia es alto», veremos que la expresión «el actual rey de Francia» no aparece como unidad simple en ninguna de las tres oraciones que, conjuntamente, nos ofrecen su significado. Esto significa que la expresión «el actual rey de Francia» ha sido eliminada y reemplazada por un complejo de cuantificadores, variables y predicados. Si fuera un nombre propio, no podría eliminarse. Precisamente porque pueden eliminarse, Russell llama a las descripciones definidas «símbolos incompletos». Su teoría de las descripciones resulta ser así una teoría sobre la naturaleza y función de los símbolos incompletos.

Cuarto, cada una de las oraciones analizadas es una oración general y cada una de ellas es significativa. Esto resulta clave para comprender cómo una oración cuyo término sujeto carezca de referente puede, sin embargo, ser significativa.

A la vista de esta explicación, podemos resumir la objeción que hacía Russell a Meinong. Meinong, en esencia, confundía las descripciones definidas y los nombres. Una vez que nos damos cuenta de que «el actual rey de Francia» es una descripción, no hay necesidad de que la oración se refiera a algo; por lo tanto, dado que una oración que contiene la expresión resulta significativa, no se sigue que su sujeto gramatical denote algo. De manera que no hay necesidad de presuponer la existencia o la subsistencia de tales «entidades» como el actual rey de Francia, Hamlet, Medusa o Santa Claus.

#### FREGE: ORACIONES DE IDENTIDAD Y DESCRIPCIONES

La nueva lógica también logró resolver un tercer problema —una complicación sobre la naturaleza de la igualdad o identidad—. Este es un tema con una larga historia. Resulta clave para numerosas e importantes perplejidades, entre ellas el viejo problema del cambio, que supuso un desafío intelectual para los griegos, y un enigma sobre la identidad personal, que preocupó a los pensadores de los siglos XVII y XVIII. Ambas dificultades surgen de cuestiones que se relacionan con la naturaleza de la identidad. Frege y Russell propusieron las dos solu-

ciones más importantes para atacar el problema. En la actualidad hay una importante controversia en el seno de la filosofía del lenguaje en relación con cuál enfoque es preferible, y cada uno tiene sus correspondientes y amplios apoyos. Entre los actuales filósofos contemporáneos importantes que han contribuido al debate se encuentran Hilary Putnam, John Searle, David Kaplan, Keith Donnellan, Marcus, Quine y Kripke.

La solución de Frege se encuentra en su trabajo, «*Über Sinn und Bedeutung*» (traducido al inglés por Herbert Feigl con el título «On Sense and Nominatum») que se publicó originalmente en 1891 y tuvo muy poco reconocimiento en su época, pero fue redescubierto después de la Segunda Guerra Mundial y, desde entonces, ha tenido mucha influencia. Frege comenzó afirmando que la idea de igualdad constituye un desafío para la reflexión. Veamos cómo, anticipándose a Russell, formula el problema que plantea la igualdad (identidad). Supongamos dos oraciones idénticas verdaderas: «Venus = Venus» y «Venus = la estrella matutina». La primera es trivial, una tautología que no nos da ninguna información. Sin embargo, la segunda oración no es trivial. Representa una extensión de nuestro conocimiento. Ahora bien, si las dos oraciones dicen de un objeto particular que es idéntico a sí mismo, ¿cómo puede ser que la segunda oración sea significativa mientras que la primera no lo es? Al identificar el mismo objeto dos veces, ¿no nos estamos simplemente repitiendo?

Frege resuelve este problema trazando una distinción tripartita entre las expresiones lingüísticas, lo que significan y a lo que se refieren. De hecho lo que plantea es que el concepto de «significado» es ambiguo: unas veces, al hablar sobre el significado de una unidad lingüística, estamos hablando sobre su connotación o sentido y otras veces sobre la referencia o el objeto al que se refiere o menciona. De acuerdo con esto, inventó un vocabulario técnico para discriminar entre esos dos usos diferentes del término. Al uso connotativo lo llama «*Sinn*» y al uso referencial «*Bedeutung*». En alemán corriente los dos términos se utilizan con frecuencia como sinónimos. Pero son profundamente diferentes en el uso técnico que hace Frege de ellos.

Veamos intuitivamente la diferencia. El término «el mayor de los números naturales» tiene una cierta connotación, o *Sinn*. Podemos captar el sentido que expresa y, de acuerdo con ello, podemos traducir

lo que significa en un lenguaje diferente. Pero no existe ese número mayor, de manera que no tiene referencia, o *Bedeutung*. Por el contrario, la frase «la estrella matutina» tiene tanto *Sinn* como *Bedeutung*. El sentido que expresa es el del astro que aparece en el cielo por la mañana. Su *Bedeutung* es el planeta Venus.

La idea básica de Frege es que toda expresión significativa tiene *Sinn*, y puede que también tenga *Bedeutung*. Aunque la cuestión realmente importante, como muestra el ejemplo de «el mayor de los números naturales», es que algunas expresiones pueden no tener *Bedeutung*. Los investigadores han traducido la distinción que hace Frege entre «*Sinn*» y «*Bedeutung*» de manera muy diversa. «*Sinn*» lo han traducido como «sentido», «significado», «concepto», «intensión», «connotación» y «designación». Por su parte «*Bedeutung*» aparece en la literatura correspondiente como «significado», «referente», «nominatum», «objeto», «extensión» y «denotación». En lo que sigue utilizaremos «intensión» y «extensión», respectivamente, como los términos correspondientes a las expresiones alemanas «*Sinn*» y «*Bedeutung*».

Haciendo uso de esta distinción podemos ver porqué las dos oraciones de identidad anteriores diferían en su significado. Al establecer que Venus es la estrella matutina, estamos haciendo algo más que repetirnos. Estamos añadiendo nueva información, a saber, que este es el objeto celeste que primero aparece en el cielo por la mañana. Todo el mundo sabe *a priori* que Venus es Venus, pero constituyó un descubrimiento astronómico, realizado por los antiguos babilonios, establecer que Venus es idéntico a la «estrella» que primero aparece por la mañana en el cielo. El conocimiento de que uno se está refiriendo al mismo planeta con una descripción especial es lo que hace que la oración sea significativa y no trivial. La solución de Frege consistió en decir que los dos términos, «Venus» y «la estrella matutina», tienen significado idéntico en el sentido extensional pero no en el sentido intensional, y precisamente esta última diferencia es la que hace que la segunda oración sea significativa.

Se trataba de una brillante intuición que Frege generalizó para construir toda una filosofía del lenguaje que se aplica no solamente a las palabras, sino también a unidades de lenguaje mayores, como puedan ser las descripciones y las oraciones. Cada una de ellas se puede decir que tienen un *Sinn* y, dependiendo del estado del mundo, un re-

ferente (*Bedeutung*). En el caso de las oraciones enunciativas sus intenciones normales son las proposiciones y sus extensiones son la Verdad o la Falsedad, dependiendo de si son verdaderas o falsas. Las expresiones descriptivas expresan un sentido, y tienen una denotación si existe algo que ellas seleccionan o distinguen. Frege llama a todas las palabras individuales, y a sus combinaciones gramaticalmente correctas, «nombres». De manera que una oración enunciativa es un nombre según su propuesta y, si es verdadera, nombra la Verdad. Todos los nombres en los lenguajes naturales tienen una intensión, pero algunos, como ya he indicado, carecen de extensión. Esto es cierto de los nombres de ficción, como «Odiseo». Frege consideraba este hecho como un defecto de los lenguajes naturales y como una razón importante por la cual la filosofía debería hacerse utilizando un lenguaje ideal. En su lenguaje regulado el defecto se reparaba. Cada término tenía tanto su *Sinn* como su *Bedeutung*, incluso aunque en algunos casos, como ocurría con «el mayor número natural», su *Bedeutung* fuese una «entidad» artificial, como  $\aleph_0$  (aleph subcero) o  $A^*$ .

Russell, a diferencia de Frege, niega que los nombres propios auténticos, como «Venus», posean significado intensional. En su opinión, significan solamente el objeto que denotan. En este planteamiento el portador o titular de un nombre propio es el significado del nombre. Esto parece provocar una tremenda dificultad para la concepción de Russell. Puesto que «Venus» y «la estrella matutina» denotan el mismo objeto, ambas locuciones deberían presumiblemente significar la misma cosa; pero si eso es así, este enfoque no puede explicar cómo es que «Venus = Venus» es trivial mientras que no ocurre lo mismo con «Venus es la estrella matutina». La solución que da al problema resulta ingeniosa e inesperada; efectivamente, niega que «Venus» y la «estrella matutina» tengan el mismo significado. En su planteamiento «la estrella matutina» no significa nada aisladamente, mientras que «Venus» sí. Por tanto, debido a que «la estrella matutina» es una descripción definida, la oración «Venus = la estrella matutina» no es un enunciado de identidad en el cual dos nombres flanquean el signo de la identidad, sino que se trata de una oración compleja general que debería analizarse de acuerdo con la teoría de las descripciones definidas. Por esa razón, y como muestran sus diferentes análisis, las dos oraciones difieren en significado.

Hagamos una estimación de las dos propuestas. La de Frege se sustenta sobre la base de que capta la forma gramatical de la oración en lenguaje común, admitiendo que ambas son oraciones de identidad, mientras que la teoría de Russell procede a analizar y descomponer, en una serie de oraciones generales, lo que el ojo gramatical ordinario considera que es una oración simple, «Venus = la estrella matutina». Esto parece claramente contraintuitivo. Pero la posición fregeana también tiene algunas desventajas. Por ejemplo, las intensiones, o los sentidos, no son entidades bien definidas —asunto en el que insisten Quine, Kripke y Putnam—, de manera que no tenemos criterios para determinar si, y cuándo, dos expresiones tienen el mismo sentido. También exige que en un lenguaje normalizado la existencia de un pretendido referente deba establecerse primero, antes de que se pueda considerar como significativo a un nombre propio.

La explicación de Russell, por el contrario, no tiene esas dificultades. Como ya dijimos, la explicación inicial que daba Russell trataba a los nombres como si refirieran directamente —seleccionan o discriminan a un objeto de manera directa, sin la intermediación de la descripción, o intensión. Pero posteriormente interpretó que todos los que gramaticalmente son nombres propios son abreviaturas de alguna descripción. Sus puntos de vista iniciales los han reavivado, entre otros, Howard Wettstein, Marcus, Kripke, Kaplan y Putnam. Estos mantienen que los nombres propios refieren directamente. Aunque añaden una importante matización. Casi sin excepción, todos ellos mantienen que los nombres propios estrictamente no tienen significado. Esta teoría de la referencia directa tiene algunas importantes ventajas respecto al enfoque de Russell. Puede explicar fácilmente la diferencia que se da entre las oraciones de identidad que son necesarias y las que son contingentes, sin por ello tener que negar, como hacía Russell, que sean genuinas oraciones de identidad. De manera que «Venus = Venus» es una verdad necesaria. Cualquier objeto es necesariamente idéntico a sí mismo. Por el contrario «Venus = la estrella matutina» es contingente, porque es posible que en un futuro distante el objeto designado por «la estrella matutina» pueda ser algún objeto diferente a Venus. Lo único que ocurre es que ahora Venus es la estrella matutina.

La distinción entre estos dos tipos de oraciones de identidad se transforma así en la distinción entre nombres propios y descripciones.

Cuando el signo de identidad se flanquea por nombres propios en una oración verdadera, la oración en cuestión es *necesariamente* verdadera. Marcus llama a los nombres propios «etiquetas» y Kripke les llama «designadores rígidos». La teoría también puede distinguir entre las diversas relaciones de equivalencia que se obtienen entre las expresiones que flanquean al signo de identidad en esas oraciones. Es decir, como ha conseguido mostrar Marcus, puede distinguir la necesidad estricta, como « $9 = 9$ » de otras relaciones equivalentes, como « $9 = 4 + 5$ » y « $9 =$  el número de los planetas». La teoría también puede extenderse a ciertas clases de nombres comunes, a los términos de las llamadas clases naturales, como «agua» o «tigre». Su alcance se ha ampliado de esta manera bastante más allá del análisis de los nombres propios.

Pero también aquí aparecen dificultades. Si «Venus» no es significativo, entonces ¿cómo puede ser significativa «Venus = Venus»? Más aún, si no es significativa, ¿cómo es que puede considerarse no sólo como verdadera sino incluso como una verdad necesaria? También tiene algunos problemas a la hora de analizar los nombres ficticios, como «Ulises» o «Hamlet», porque no podemos etiquetar lo no existente. A pesar de todos estos problemas, la teoría de la referencia directa se acepta de manera general por parte de los filósofos del lenguaje hoy en día.

Estos diferentes enfoques han generado una amplísima literatura contemporánea que, con todo detalle, muestra las ventajas e inconvenientes de cada una de las diferentes orientaciones. No avanzaremos más por ahora en la discusión relacionada con la teoría de la referencia directa, pero la retomaremos en el capítulo 8: «Teorías de la referencia directa».

## EL ATOMISMO LÓGICO

Además de contribuir a la solución de problemas tradicionales muy específicos, se admite que la lógica simbólica tiene un significado conceptual más amplio. En unas pocas decenas de años provocó la aparición de varios movimientos filosóficos importantes: el atomismo lógico de Wittgenstein y Russell, a comienzos de los años veinte; el

positivismo lógico del Círculo de Viena, que tuvo su origen después de la Primera Guerra Mundial y mantuvo su importancia y fuerte impulso durante tres décadas, y la epistemología naturalizada de Quine, que se inició en los años cincuenta y continúa viva en la actualidad. Hay una evidente línea de influencia que va de la primera a la tercera corriente. Las investigaciones lógicas de Russell y el *Tractatus* de Wittgenstein tuvieron un profundo impacto sobre los positivistas, y los trabajos de estos tuvieron una influencia importante sobre la obra de Quine. Comenzaremos por el atomismo lógico y discutiremos sus descendientes en posteriores capítulos.

El atomismo lógico tiene una historia complicada. El nombre surgió de dos escritos de Russell: una monografía, «The Philosophy of Logical Atomism» [«La filosofía del atomismo lógico»], publicada en 1918, y un ensayo, «Logical Atomism» [«El atomismo lógico»], que se publicó en 1924. En «The Philosophy of Logical Atomism», pero no en el trabajo posterior, Russell reconoce a Wittgenstein por haber suministrado «muchas de las teorías» que aparecían allí. Para el año 1924 las contribuciones de Wittgenstein estaban ya totalmente asimiladas en la concepción de Russell y desarrolladas de diversos modos, con los cuales seguramente no habría estado de acuerdo Wittgenstein. Una actividad exegética interesante sería ver cuánto hay de Wittgenstein en el primer trabajo de Russell. En esa obra se menciona a Wittgenstein cuatro veces (véase Russell 1956: 177, 187, 205, 226). Por ejemplo, en el prefacio, escribe:

Lo que sigue constituye el texto de un curso de ocho conferencias pronunciadas en [Gordon Square] Londres, en los primeros meses de 1918, que se dedican en gran parte a explicar ciertas ideas que aprendí de mi amigo, y antes discípulo, Ludwig Wittgenstein. No he tenido oportunidad de conocer sus opiniones desde agosto de 1914, y ni siquiera sé si está vivo o muerto. No le cabe por tanto responsabilidad alguna de cuanto se diga en estas conferencias, salvo la de haber suministrado originalmente muchas de las teorías que en ellas se contienen. (Pág. 177. V. cast. 249.)

En la página 205 del mismo texto aparece casi literalmente el mismo comentario. Dice allí Russell: «Una buena parte de lo que estoy planteando en este conjunto de conferencias se corresponde con ideas que aprendí de mi amigo Wittgenstein. No he tenido la oportunidad

de saber en qué medida han cambiado sus ideas desde agosto de 1914, ni tampoco sé si está vivo o muerto, de manera que no puedo hacer a nadie, salvo a mí mismo, responsable de lo que aquí planteo».

Cuando se compara el *Tractatus* de Wittgenstein con «The Philosophy of Logical Atomism» [«La filosofía del atomismo lógico»], encontramos similitudes obvias pero también notables diferencias. Para el año 1918 Russell había desarrollado ya una teoría independiente, y es muy probable que sus generosas observaciones respecto a las contribuciones de Wittgenstein estuvieran motivadas por su preocupación por la suerte de Wittgenstein como soldado. Nacido en Austria en 1889, Wittgenstein llegó a Manchester el año 1908 como joven investigador en ingeniería aeronáutica, pero pronto mostró gran interés en los fundamentos de la matemática. A sugerencia de Frege, se trasladó a Cambridge, lugar donde enseñaba Russell, y allí estudió con Russell durante casi dos años. Russell estaba precisamente terminando el tercer volumen de los *Principia Mathematica* y totalmente inmerso en la creación de la nueva lógica. Wittgenstein se incorporó a la tarea y comenzó a desarrollar su propias ideas profundamente originales. Cuando la Primera Guerra Mundial estaba a punto de empezar, Wittgenstein dejó Inglaterra y terminó por alistarse en el ejército austriaco. Su hermana mayor, Hermine Wittgenstein, en un corto ensayo escrito tres décadas después de la muerte de Wittgenstein, con el título «Mi hermano Ludwig», describe esa época del servicio militar en un párrafo conmovedor:

Al declararse la guerra en 1914, volvió a Austria e insistió en alistarse en el ejército, a pesar de que tenía una doble hernia, de la que se había operado y por cuyo motivo había sido declarado exento del servicio militar. Tengo muy claro que la defensa de su patria no era su único motivo. Tenía un profundo deseo de proponerse algo difícil y de hacer alguna cosa que no fuera exclusivamente un trabajo intelectual. Al principio solamente consiguió que le enviaran a un almacén de suministros en Galicia (Austria), pero siguió insistiendo para que le enviaran al frente. Desafortunadamente no puedo recordar el jocoso malentendido que se produjo, porque las autoridades militares con las que trataba siempre creían que pretendía conseguir un puesto menos comprometido, cuando de hecho lo que deseaba era que le dieran un destino más peligroso. Finalmente sus deseos se vieron satisfechos. Después de obtener toda una serie de medallas por su valor y caer herido por una bomba, culminó

un curso de entrenamiento para oficiales en Olmutz y, según me parece, le nombraron teniente. (1984: 3.)

Lo que Hermine Wittgenstein describe como un «jocoso malentendido» tuvo unas consecuencias dramáticas para Wittgenstein. En una carta fechada en mayo de 1916 escribía: «Los hombres de la unidad me odiaban porque era un voluntario. Casi siempre estaba rodeado por personas que me odiaban. Esta es la única cosa que aún no sé cómo afrontar. Me encuentro aquí entre gente ruin e insensible. Resulta casi imposible descubrir en ellos una gota de humanidad» (Rhees 1984: 197).

Aunque pasó largos periodos en el frente, consiguió trabajar en el desarrollo de unas notas que había preparado en 1913 e incluso terminarlas, después de que las tropas italianas le hicieran prisionero. Se publicaron en Inglaterra en 1922, después de unas complicadas negociaciones, con un título que sugirió Moore: *Tractatus Logico-Philosophicus*. El resultado supuso la culminación de casi una década de profunda reflexión sobre problemas que había heredado de Frege y Russell. Esto fue lo único que publicó en vida, salvo un artículo breve: «Some Remarks on Logical Form», que apareció publicado en *Proceedings of the Aristotelian Society* en 1929. Ahora bien, nunca dejo de escribir y produjo una enorme cantidad de trabajo original que se ha ido recopilando y publicándose por los albaceas de sus *Nachlass*. Desde su muerte, acaecida en 1951, se han publicado unos veinticinco libros y monografías suyas.

La primera sección del *Tractatus* presenta una doctrina lógico-filosófica que normalmente se considera como una variante del atomismo lógico de Russell. Tuvo gran impacto en el positivismo lógico. Las secciones posteriores, sin embargo, desarrollan un punto de vista muy diferente, que también tuvo una gran influencia sobre el positivismo lógico y, de manera más general, sobre la filosofía analítica posterior. Esta parte del libro avanza la tesis de que la filosofía es un tipo de terapia cuya función principal no es la de crear visiones metafísicas, sino la de disolver las diversas perplejidades filosóficas que invariablemente generan esas concepciones metafísicas. En el capítulo siguiente discutiré la relación existente entre la versión que da Russell del atomismo lógico y la que aparece en el *Tractatus*, al tiempo que describiré el efec-

to que esos trabajos tuvieron sobre el Círculo de Viena, cuyos miembros fundadores (Moritz Schlick, Otto Neurath, Hans Hahn, Herbert Feigl, entre otros) desarrollaron la filosofía del positivismo lógico.

De todas maneras, es conveniente señalar aquí ya determinadas similitudes y diferencias entre los dos enfoques. Ambos filósofos estaban preocupados por la relación entre el lenguaje y el mundo. Los dos defendían que la lógica formal suministra el mejor camino para comprender esa relación, y también pensaban que los *Principia* eran el paradigma del tipo de sistema lógico que uno debería abrazar. Ahora bien, Russell consideraba que los *Principia* suministraban un lenguaje ideal para analizar dificultades filosóficas específicas, mientras que Wittgenstein creía que incorporaba las condiciones que debería satisfacer *cualquier* lenguaje, para ser efectivamente un lenguaje. Algunos comentaristas, al insistir en la diferencia, han interpretado que el Wittgenstein inicial era un neokantiano, al producir de hecho un argumento trascendental que especifica las condiciones que debe satisfacer cualquier conjunto de expresiones lingüísticas cognitivamente significativas.

Debido a que la diferencia entre las dos posiciones son sustantivas, las abordaré una por una y dejaré para el próximo capítulo la discusión del *Tractatus*. El resto de este capítulo lo dedicaré al análisis de la versión de Russell del atomismo lógico. Según Russell, el sistema lógico que creó «implicaba» —aunque no en el estricto sentido lógico de «implica»— cierta orientación filosófica, precisamente la que llamaba «atomismo lógico». Como lo expresa en la primera de las conferencias:

Como he intentado probar en *The Principles of Mathematics*, nuestro análisis de la matemática nos permite reconducirla por entero a la lógica. Llevarla al ámbito de la lógica en el más formal y estricto de los sentidos. En estas conferencias, intentaré mostrar, en una especie de bosquejo, de manera breve y un tanto insatisfactoria, un tipo de doctrina lógica que me parece se desprende de la filosofía de la matemática —no por vía estrictamente lógica, sino como resultado de una reflexión añadida: un cierto tipo de doctrina lógica y, sobre la base de ésta, un cierto tipo de metafísica. La lógica que defenderé es atomista, a diferencia a la lógica monista de quienes siguen más o menos a Hegel. Cuando digo que mi lógica es atomista, quiero decir que comparto la creencia de sentido común de que hay multitud de cosas diferentes; me parece que la aparente multiplicidad del mundo no consiste simplemente en fases y divisiones irreales de una única Realidad indivisible. (P. 178.)

Como muestra este texto, la denominación «atomismo lógico» resulta en cierto sentido equívoca. Es un tipo de filosofía que encuentra su apoyo en la nueva lógica. Pero no es «atomista» en el sentido corriente en que Demócrito se considera atomista o en el sentido en que la teoría atómica es el fundamento de la física contemporánea. Efectivamente, Russell utiliza el término «atomismo» para distinguirse de las diversas formas de idealismo que defendían sus contemporáneos hegelianos como F. H. Bradley (1846-1924) y J. E. McTaggart (1866-1925). Estos pensadores eran monistas al considerar que la realidad constituye una totalidad cuyas partes están interna y necesariamente relacionadas entre sí y que, por ende, no pueden separarse sin distorsión, aunque se haga exclusivamente con propósitos descriptivos. Una consecuencia de esta forma de monismo es que ningún enunciado singular es completamente verdadero o completamente falso; en la medida en que las nociones de verdad o falsedad puedan aplicarse a declaraciones individuales, solo serán parcialmente verdaderas o parcialmente falsas.

Era esta idea la que Russell no aceptaba. Por el contrario, defendía que hay hechos discretos compuestos de cosas singulares. Esas cosas particulares son los «átomos» que forman las unidades básicas de su filosofía. Los hechos que las contienen pueden ser individualizados y descritos, y de esta manera las proposiciones sobre esos hechos serán verdaderas o falsas en un sentido sencillo y directo de aquellos términos. G. E. Moore jugó un importante papel en el desarrollo filosófico de Russell. Con anterioridad, ya había rechazado la posición idealista y era favorable a una orientación realista de sentido común, según la cual determinados enunciados son completamente verdaderos o completamente falsos, dependiendo de si se corresponden o no con hechos particulares discretos. La filosofía de Moore, que discutiremos en un capítulo posterior, no era de ninguna manera una forma de atomismo lógico. Pero, como mantenía que es posible aislar o delimitar ciertos enunciados en el seno de un trasfondo lingüístico holista y, como afirmaba que pueden ser completamente verdaderos o falsos, Moore influyó poderosamente sobre Russell.

Como el mismo Russell expresa claramente, el atomismo lógico es una teoría metafísica. Como muchos de esos sistemas, incluidos los idealistas, trata de darnos una explicación sinóptica de la realidad. Pero, a diferencia de otros muchos esquemas metafísicos, el de Russell

se articula con sumo cuidado para no avanzar tesis alguna que sea inconsistente con los resultados de la ciencia, actuales o posibles. En el ensayo de 1924, «Logical Atomism» [«El atomismo lógico»], aparece una larga exposición sobre las relaciones entre la ciencia y la metafísica (véase Russell 1956: 339-341). Vale la pena leerla en toda su integridad, pero veamos exclusivamente un fragmento:

Esto nos conduce, en cualquier caso, a un problema de método que me parece muy importante [...] ¿Qué consideraremos que tiene mayor probabilidad de ser cierto, y qué juzgaremos que hay que eliminar si entra en conflicto con otra evidencia? Me parece que, en lo fundamental, la ciencia tiene una mayor verosimilitud de ser cierta que cualquier filosofía de las que se han propuesto hasta el presente (no excluyo, naturalmente, la mía) [...] Sería inteligente edificar nuestra filosofía sobre la ciencia, ya que el riesgo de error será con toda seguridad mayor en la primera que en la segunda [...] La tarea de la filosofía, tal como la concibo, consiste fundamentalmente en una tarea de análisis lógico, seguido de la correspondiente síntesis lógica [...] La filosofía debería ser omnicomprendensiva y atreverse a sugerir hipótesis relativas al universo que la ciencia no estuviera todavía en situación de confirmar o impugnar. Mas dichas hipótesis habrían de ser siempre presentadas *a título* de hipótesis, no (como se hace con demasiada frecuencia) como verdades inmutables similares a los dogmas de la religión.

A partir de esos párrafos queda muy claro que las cuestiones empíricas deben dejarse en manos de las ciencias; pero, siendo así las cosas, ¿qué queda por hacer mediante la síntesis lógica, por parte de la filosofía en la fase constructiva? ¿Qué clase de hipótesis comprensivas y generales sobre el universo puede formular la filosofía, que puedan ser probablemente verdaderas, aunque no pertenezcan al campo de una u otra de las ciencias particulares? La respuesta de Russell era que había cuestiones sobre ciertos rasgos fundamentales del universo (por ejemplo, si hay *hechos*, y, caso de que los haya, qué son) que caen dentro de esa categoría. En este aspecto el objetivo de Russell es muy tradicional; podríamos invocar los esfuerzos de Aristóteles o de Kant para descubrir los rasgos categoriales básicos en términos de los cuales pudieran describirse todos los sucesos, procesos y objetos.

Esos enfoques debemos distinguirlos de los de Tales o Empédocles, por ejemplo, que trataban de encontrar los *componentes funda-*

*mentales de la realidad*, como pudieran ser el agua, la tierra o el aire, en vez de preocuparse por los rasgos categoriales básicos bajo los cuales se pudieran subsumir tales ingredientes. Ahora tenemos claro que lo que estaban haciendo con frecuencia era proponer hipótesis protoempíricas que la ciencia posterior se ha encargado de mostrar que eran equivocadas. Para Russell esa era una tarea que había que dejar a la ciencia. Por el contrario, es la nueva lógica la única que puede revelar cuáles son los rasgos estructurales básicos del universo, algo que las ciencias presuponen en sus investigaciones específicas, pero que ni investigan ni les corresponde investigar.

El hecho más interesante sobre el mundo que muestra una investigación lógica es que tales rasgos básicos son *obvios*. Russell lo dice en la primera conferencia: «Me propongo, por tanto, comenzar siempre cualquier argumento que tengamos que hacer recurriendo a datos que parezcan absoluta y ridículamente obvios» (1956: 181-182). Unas cuantas frases más adelante dice: «La primera verdad incontestable hacia la que deseo llamar su atención —y espero que me concedan que lo que llamo verdades incontestables son perogrulladas tan obvias que casi resulta ridículo mencionarlas— es que el mundo contiene *hechos*, que son lo que son pensemos lo que pensemos acerca de ellos, y que hay también *creencias*, que se refieren a los hechos, y que por referencia a dichos hechos son verdaderas o falsas» (p. 182). En su «Defensa del sentido común», publicada en 1925, también Moore hablaba sobre ciertas proposiciones fundamentales («La tierra existe» y «La tierra es muy vieja» como «verdades obvias»). Vale la pena señalar, al referirnos a las observaciones que hacía Russell, que algunos filósofos contemporáneos, autodenominados «materialistas eliminativistas», niegan que las teorías científicas exijan la existencia de creencias. De manera que las verdades obvias de Russell no son, para algunos filósofos actuales, ni obvias ni verdades manifiestas.

Para Russell estaba muy claro que los hechos son parte de la conformación última del mundo. Pero las creencias no tenían porqué serlo. Si no hubiera seres con capacidades cognitivas, es decir, si no hubiera creencias, y por tanto no hubiera ni verdad ni falsedad, todavía seguiría habiendo hechos. Los hechos son rasgos complejos, como el hecho de que una roca sea blanca o que la luna sea un satélite de la tierra. La existencia de tales rasgos no depende de ninguna forma de

cognición humana, por ejemplo, no depende de si se cree o no que la luna es un satélite de la tierra que ese rasgo exista o no.

Russell comienza así su investigación sobre «qué hay» trazando una distinción entre un mundo objetivo de hechos y la capacidad humana para, mediante el lenguaje, describir y pensar sobre ello. Esta distinción es clásica y su expresión canónica aparece en las *Meditaciones* de Descartes. El «modelo cartesiano de la mente» distingue entre las sensaciones mentales, que son subjetivas, privadas, no públicas para los otros, y aprehensibles por quienes las tienen sin inferencia alguna, y, por otra parte, un mundo físico externo, público, cuya existencia no depende de ninguna manera de ninguna forma de ser sentiente. Se cree que el «mundo externo» es la fuente de alguna de aquellas sensaciones privadas, pero también que tales creencias solamente pueden confirmarse por vía indirecta. La separación entre los dos dominios nos lleva a la cuestión principal que tanto Russell como Wittgenstein, en las primeras formulaciones del *Tractatus*, consideraban tan desafiante, a saber, ¿cuál es el «anclaje» o relación entre el pensamiento y el lenguaje por un lado, y, de otro, el mundo externo, de manera que es posible referirse a cosas mediante el lenguaje, conseguir conocer ciertos aspectos del mundo y comunicar a otros nuestros propios pensamientos sobre el mundo?

¿Qué es lo que, específicamente, entiende Russell por un hecho?

Cuando hablo de un hecho —no me propongo alcanzar una definición exacta, sino una explicación que les permita saber a ustedes de lo que estoy hablando— me refiero a la clase de cosa que hace que una proposición sea verdadera o falsa. Si digo «Está lloviendo», lo que digo será verdadero en unas determinadas condiciones atmosféricas y falso en otras. Las condiciones atmosféricas que hacen que mi enunciado sea verdadero (o falso, según el caso) constituyen lo que llamaría un «hecho». (1956: 182.)

Los hechos se distinguen de los particulares. La distinción es crucial para su metafísica. El conjunto de la teoría gira en torno a esta diferencia; incluso depende de ella el concepto de un lenguaje ideal, porque ese tipo de lenguaje reflejaría la diferencia entre esos dos rasgos. La justificación última para utilizar un lenguaje ideal para resolver los problemas filosóficos, reside en la capacidad de ese lenguaje ideal para deslindar con precisión los rasgos estructurales básicos del

universo mediante un isomorfismo de esa clase. Los hechos son complejos y los particulares son sus componentes. Algunos particulares son simples: estos son los átomos últimos a los que se llega mediante el análisis lógico. Son las «piezas de construcción», los «bloques» para construir las estructuras complejas que son los hechos. Queda muy clara la influencia de la moderna teoría atómica sobre la concepción de Russell. De la misma manera que las entidades subatómicas son las constituyentes de los átomos, los átomos de las moléculas y las moléculas lo son del mundo macroscópico, así los simples o particulares son los ingredientes últimos a partir de los cuales se construyen estructuras más complejas como los hechos.

Russell insiste en que tanto los hechos como los particulares pertenecen al mundo externo objetivo y que debemos distinguirlos de las creencias y de las unidades lingüísticas que nos permiten pensar y hablar sobre ellos. Las proposiciones describen hechos y los nombres denotan particulares. Pero no debemos confundir las entidades lingüísticas o conceptuales con aquellas que pertenecen al mundo externo. La conexión entre lenguaje y realidad tiene así una relación de doble sentido: en primer lugar, una relación entre proposiciones que se corresponden con los hechos y que, cuando en realidad se corresponden, producen la verdad; en segundo lugar, la relación entre los nombres y los particulares de manera que, si algo es realmente un nombre propio, debe haber una cosa individual correspondiente que el nombre denota.

La discusión que Russell lleva a cabo en «The Philosophy of Logical Atomism» [«La filosofía del atomismo lógico»] resulta ser así, en gran medida, una investigación de las relaciones entre hechos y particulares, y de cómo el lenguaje refleja esos rasgos objetivos. Su punto de partida es que los hechos no son nunca particulares ni los particulares hechos. Dice Russell: «Cuando hablo de un hecho no me refiero a una cosa particular existente, como Sócrates, o la lluvia o el sol. Sócrates no hace por sí mismo verdadero ni falso ningún enunciado» (1956: 182). También tiene importancia insistir en que un hecho por sí mismo no es ni verdadero ni falso. Russell dice que es un tipo de rasgos como «el tiempo atmosférico lo que hace que mi enunciado sea verdadero (o falso, según el caso)» (p. 182). Lo que son verdaderas o falsas son las proposiciones (o quizás las creencias) sobre los hechos. Las proposiciones

son verdaderas cuando se da una correlación biunívoca entre la manera en que se disponen sus componentes lingüísticos y los particulares que «cuelgan o se enlazan conjuntamente» en el mundo, como más tarde diría Wittgenstein.

La categorización que hace Russell de los hechos en «The Philosophy of Logical Atomism» [«La filosofía del atomismo lógico»] es extensa y compleja; es el tema principal de cuatro de las ocho conferencias. Una distinción importante es la que traza entre hechos particulares —«Esto es blanco»— y hechos generales —«Todos los hombres son mortales»—. El término «particular» en este contexto no tiene nada que ver con su uso para describir a los átomos. La distinción tiene importancia porque Russell defiende que no podemos tener una descripción completa del universo sin utilizar hechos generales. Escribe: «Supongamos que haya conseguido inventariar todos y cada uno de los hechos particulares del universo... Con ello no habría conseguido una completa descripción del universo, a menos de añadir: «Estos que he enumerado son todos los hechos particulares que hay»» (1956: 184)

También hay hechos positivos y negativos, y las proposiciones correspondientes a ellos. Incluso hay hechos atómicos, que consisten en la posesión de una cualidad por parte de alguna cosa particular. Un enunciado como «Esto es blanco» es un «enunciado atómico»; describe un hecho atómico. Russell niega que el mundo contenga hechos que se correspondan con proposiciones moleculares, como, por ejemplo, «Esto es blanco y eso es negro». No existe algo como hechos moleculares, lo que plantea una dificultad conceptual, a saber, que la noción de un hecho «atómico» parece que no tiene elemento de contrastación. Más importante aún es que Russell afirma que no podemos nombrar hechos y que los enunciados declarativos (proposiciones) no son nombres.

«No podemos nombrar un hecho ... Lo único que podemos hacer es afirmarlo o negarlo, apetecerlo, quererlo o desearlo, o preguntar por él, pero todas estas cosas involucran la proposición en su totalidad» (1956: 188). Este punto de vista de Russell se opone aquí claramente al enfoque de Frege.

Lo mismo que con la mayor parte de las afirmaciones que hace sobre la diferencia entre hechos y particulares, Russell argumenta al res-

pecto. El argumento depende de aceptar su punto de vista sobre la naturaleza de un lenguaje ideal. En ese lenguaje perfecto: «Las palabras que aparecen en la proposición se corresponderán una a una con las componentes del hecho correspondiente, con la excepción de palabras como «o», «no», «si» y «entonces» que tienen una función diferente» (1956: 197). A partir de ese supuesto, argumenta de la forma siguiente:

Es muy importante advertir ciertas cosas, por ejemplo, que *las proposiciones no son nombres de hechos*. Esto último resulta perfectamente obvio tan pronto como se nos hace reparar en ello, pero lo cierto es que nunca caí en la cuenta hasta que me fue sugerido por mi antiguo discípulo Wittgenstein. Tan pronto como uno se pone a pensarlo, resulta completamente evidente que una proposición no es el nombre de un hecho, por la simple razón de que hay siempre dos proposiciones que se corresponden con cada hecho. Supongamos que Sócrates está muerto. Tenemos dos proposiciones: «Sócrates está muerto» y «Sócrates no está muerto». Y ambas proposiciones corresponden al mismo hecho: hay un solo hecho en el mundo que hace a la una verdadera y a la otra falsa. Esto no es accidental, y pone de manifiesto cómo la relación de la proposición con el hecho es totalmente diferente de la del nombre con la cosa denominada. A cada hecho corresponden dos proposiciones, la una verdadera y la otra falsa, y nada hay en la naturaleza del símbolo que nos indique cuál es la verdadera y cuál es la falsa ... Ambas son por igual esencialmente relaciones lógicas que pueden subsistir entre los dos extremos, mientras que, en el caso de un nombre, solamente le cabe a éste una única relación posible con lo que denomina. Lo que hace un nombre es nombrar un particular; si no lo hace, no se tratará en modo alguno de un nombre: será sencillamente un sonido. No puede darse un nombre desprovisto de aquella particular relación de nombrar a una cierta cosa, mientras que una proposición no deja de ser una proposición por el hecho de que sea falsa. (Pp. 187-188.)

En estos párrafos Russell dice algo rigurosamente cierto al decir que aprendió de Wittgenstein que las proposiciones no son nombres para los hechos, sobre la base de que, para cada hecho, hay dos proposiciones, una verdadera y otra falsa. Esto es exactamente lo que dice Wittgenstein en el *Tractatus* (anotación 4.0621; los investigadores siempre que se refieren a los trabajos de Wittgenstein citan las *anotaciones* más que los números de página, porque su filosofía es aforística y cada anotación es, en parte, un aforismo). En ese lugar dice Witt-

genstein: «Las proposiciones «p» y «¬p» tienen sentidos opuestos, pero corresponden a una y la misma realidad». Como veremos en el siguiente capítulo, existen otros paralelismos notables entre los trabajos de ambos autores. Esto nos lleva ahora a otro de los conceptos claves de la teoría, la relación de nombrar. Como señala Russell, se trata de una relación biunívoca (uno-a-uno) entre un nombre propio y una cosa particular. Es, indica, «El único tipo de palabra que teóricamente es apta para referirse a un particular. Los nombres propios = palabras para particulares. Df.» (1956: 200). Al describir esta relación, añade: «Todo lo relativo a los nombres propios resulta bastante curioso» (p. 200). Pero, ¿por qué resulta curioso? Es curioso porque lo que llamamos «nombres propios» en el lenguaje corriente no son realmente nombres propios considerados desde la perspectiva de un lenguaje lógico ideal. La cuestión no es simplemente que algunos nombres propios, como «Ulises» o «Hamlet», se refieran a entidades de ficción, ni siquiera porque alguien que viva hoy no pueda tener conocimiento directo de los difuntos que llevaban los nombres de «Julio César» o «Tito Livio». La cuestión es más complicada. En primer lugar, cuando utilizamos un nombre gramaticalmente propio, no nos estamos refiriendo a un particular, sino a un sistema de clases; segundo, no podemos tener conocimiento directo del referente de tal «nombre», es decir, con ningún objeto físico que exista ahora, incluyendo las personas existentes. Veamos la esencia de este punto de vista tan poco habitual:

Los que pasan por nombres en el lenguaje corriente, como ocurre con «Sócrates», «Platón», etc., se destinaban en principio a satisfacer esa función de aparecer en lugar de los particulares, y ocurre que nosotros aceptamos como particulares, en la vida cotidiana, toda suerte de cosas que no lo son realmente. Los nombres de que comúnmente nos servimos, como «Sócrates», no son en realidad otra cosa que descripciones abreviadas; más aún, lo que éstas describen no son particulares, sino complicados sistemas de clases o de series. Un nombre, entendido en su estricto sentido lógico de palabra cuyo significado es un particular, sólo podrá aplicarse a algún particular directamente conocido por el que habla, puesto que no es posible nombrar nada de lo que no se tenga conocimiento directo... Esto hace que resulte muy difícil aducir de algún modo un ejemplo de nombre en el sentido estrictamente lógico del término. Las únicas palabras que utilizamos como nombres en el sentido lógico son palabras como «esto» o «aquello». Podemos utilizar «esto» como un

nombre referido a algún particular directamente conocido en este instante. Supongamos que decimos «Esto es blanco». Si acordamos que «esto es blanco» significa el «esto» que estamos viendo, estamos utilizando «esto» como un nombre propio. Pero, si tratamos de aprehender el sentido de la proposición expresada por mí al decir «Esto es blanco», ya no podrán utilizarlo así. Si lo que quieren es referirse a este trozo de tiza en cuanto objeto físico, ya no estarán usando un nombre propio. Sólo cuando usen «esto» de manera muy estricta, para referirse a un objeto presente a sus sentidos, será cuando funcione realmente como un nombre propio. (Russell 1956: 200-201.)

En esta concepción los nombres nos ofrecen una de las maneras en que el lenguaje se conecta con el mundo. Como dice Russell, si N es un nombre, «o consigue nombrar algo o no es un nombre». Lo que nombra es un objeto particular y ese objeto es su significado. De manera que el lenguaje está ligado al mundo por la vía de la relación nombrar-significativamente y, con las combinaciones de nombres y predicados, mediante la relación que mantienen las proposiciones con los hechos. Este resumen no capta todos los matices de la fructífera posición de Russell. Al igual que Moore, Russell era un defensor de la teoría de los datos sensoriales. Como veremos, este asunto en sí mismo es bastante complicado, pero en casi todas sus versiones establece una diferencia entre los datos sensoriales y los objetos físicos. Russell (lo mismo que Moore) plantea que *aquello de lo que somos directamente conscientes* en cualquier acto de percepción es un dato sensorial y no un objeto físico. De manera que para Russell el acto de nombrar exige conocimiento directo de un dato sensorial.

Como él mismo dice: «Un nombre, entendido en su estricto sentido lógico de palabra cuyo significado es un particular, sólo podrá aplicarse a algún particular directamente conocido por el que habla, puesto que no es posible nombrar nada de lo que no se tenga conocimiento directo». Y añade: «Sólo cuando usen “esto” de manera muy estricta, para referirse a un objeto presente a sus sentidos, será cuando funcione realmente como un nombre propio». El añadido «un objeto efectivamente presente a sus sentidos» es otra manera de describir un dato sensorial. De esta posición se sigue que los nombres que utilizamos normalmente, como «Sócrates», no nombran datos sensoriales. Según Russell, esas expresiones son descripciones abreviadas. Obviamente, una parte clave de este asunto es que las descripciones no son nom-

bres. Incluso aunque mencionen a personas particulares, las personas en cuestión no son el significado de las descripciones. Efectivamente, las descripciones consideradas aisladamente no tienen significado. Adquieren significado solamente en el contexto de una oración completa, pero incluso en ese caso desaparecen del análisis cuando tales oraciones se analizan correctamente. De manera que la teoría de las descripciones de Russell rechaza la noción más habitual y simple sobre cómo adquieren su significado los elementos del lenguaje, a saber, toda locución se correlaciona con un elemento del mundo y que ese elemento es su significado. Según Russell, esa idea intuitiva fracasa a la vista de enunciados existenciales negativos como «Santa Claus no existe», que es significativo y verdadero, aunque no hay nada en el mundo real que «Santa Claus» denote o seleccione. Por lo tanto, «Santa Claus» no puede derivar su significado de una entidad correspondiente, porque no existe tal entidad. De manera que tendríamos que explicar su significado de alguna otra manera. La explicación que da Russell es la teoría de las descripciones. Como ya hemos visto, «Santa Claus» o «Julio César» no son términos que denoten (es decir, nombres propios) sino que son descripciones encubiertas o abreviadas.

Ahora bien, Russell pensaba que había algo correcto en la teoría tradicional (y Wittgenstein también lo dice en el *Tractatus*) —sólo que esa adecuación o corrección no podía generalizarse al lenguaje en su totalidad. Era correcta para segmentos especiales del lenguaje, a saber, para sus «enunciados atómicos». Estos son enunciados lógicamente singulares, de la forma «Fa», cuyos equivalentes en español serían enunciados en los cuales un nombre propio reemplaza a la constante lógica «a». Tienen que distinguirse de los enunciados moleculares, que son oraciones compuestas que contienen conectivas lógicas. Por ejemplo, dos enunciados atómicos conectados por «y» forman un enunciado molecular. Las oraciones enunciativas que contienen descripciones definidas resultan ser enunciados generales complejos que son moleculares y no atómicos cuando se analizan de acuerdo con la teoría de las descripciones.

Russell creía que era crucial la diferencia entre enunciados moleculares y enunciados atómicos. Pensaba que cuando a los símbolos lógicos no interpretados, que aparecen en los enunciados atómicos, se

les da una interpretación en el seno del lenguaje natural, los enunciados adquieren la capacidad de ser verdaderos o falsos. Para hacer la cuestión más sencilla, volvamos a su primer punto de vista en el que decía que los nombres propios denotan objetos físicos. En esa orientación, «Fa» se puede interpretar como «Smith es alto» que es verdadero si Smith es alto y falso en otro caso. Igualmente, un enunciado general molecular en notación estrictamente lógica —como ocurre con  $(\exists x)(Fx)$  cuando se traduce, por ejemplo, por «Algunos hombres son altos»— también es verdadero o falso. Es verdadero si al menos hay un hombre que es alto y falso si no existe una entidad tal o si no existe un humano alto.

Queda claro que ningún enunciado general será verdadero a menos que un «valor» de ese enunciado sea verdadero. Por un valor Russell entiende un enunciado singular. Si  $(\exists x)(Fx)$  es verdadero, entonces debe ser verdadero al menos un enunciado que tenga la forma lógica «Fa». De manera que un enunciado molecular general como «Algunos hombres son altos» es verdadero si y solamente si es verdadero al menos un enunciado atómico como «Smith es alto».

Russell aceptó durante toda su vida la teoría de la verdad como correspondencia. De acuerdo con ese punto de vista, y como ya dijimos, un enunciado, p, es verdadero si y solamente si hay algún hecho del mundo que queda adecuadamente descrito. «Smith es alto» es verdadero si y solamente si efectivamente Smith es alto. Un enunciado molecular como «Smith es alto y Jones es bajo», es verdadero porque hay enunciados atómicos, «Smith es alto» y «Jones es bajo», que son verdaderos. Y son verdaderos porque cada uno representa adecuadamente un hecho atómico. La teoría de la correspondencia es una teoría de la verdad, pero Russell consideraba que una variante de ella —utilizando la relación entre los nombres y los particulares que ellos denotan— podría utilizarse además como una teoría del significado.

En el lenguaje ideal de los *Principia Mathematica* los enunciados atómicos son la clave del sistema total de axiomas y cálculo. Todos los teoremas son moleculares y, por tanto, se construyen a partir de los enunciados atómicos. Cualquier enunciado molecular se puede reducir a un conjunto de enunciados atómicos. No tiene otro significado, ni más ni menos, que la combinación de sus enunciados atómicos. Por su parte, un enunciado atómico interpretado, como «Smith es alto», tiene

significado porque hay una correspondencia biunívoca entre los nombres y predicados que aparecen en él y las entidades que ellos denotan. El nombre «Smith» significa la persona Smith, y la palabra «alto» significa la propiedad *ser alto*. En el caso de «Smith», por ejemplo, el ser humano real, Smith, es literalmente el significado del término.

Russell plantea que de este enfoque se sigue que los nombres propios no tienen significado en un sentido intensional, como pensaba Frege. Para Frege un nombre como «Platón» podía significar «El profesor de Aristóteles», «El autor de la *República*» o «El autor del *Menón*», etc. Cada uno de estos *Sinne* (sentidos) se puede expresar lingüísticamente como una descripción definida. Ahora bien, si la cosa es así, como nos dice la teoría de las descripciones, los enunciados que las contienen son enunciados generales. Pero si todos los enunciados fueran generales, no habría manera directa de enlazarlos con el mundo de los hechos, y no se podría decir de la lógica que es una disciplina que tiene que ver con la verdad. Si tiene que ver con la verdad, debe haber enunciados singulares; si estos son verdaderos, deben forzosamente ser significativos. Además, los enunciados pueden ser significativos solamente si sus partes constituyentes son significativas. Por lo tanto los nombres propios son significativos, pero los únicos candidatos que quedan para ser su significado son los objetos que denotan. Es decir, los enunciados básicos del lenguaje ideal son enunciados lógicamente singulares cuyos términos sujeto denotan objetos realmente existentes.

El atomismo lógico resulta ser así un enfoque metafísico que afirma que la lógica matemática refleja la estructura de la realidad. La teoría de las descripciones es un componente clave de esa teoría. Cuando traducimos una oración del lenguaje ordinario a la elaborada notación de los *Principia* podemos identificar su estructura básica y, mediante su traducción o análisis (como lo llamaba Russell), obtener su significado auténtico. Por ejemplo, si un enunciado contiene una descripción, nunca será un enunciado singular, y, si no lo es, nunca será un enunciado de identidad. Por lo tanto, si contiene una descripción no puede ser nunca una verdad trivial en el sentido en que lo es cada enunciado de identidad verdadero. Esta es la razón por la que, para Russell, «El autor de *Waverley* es idéntico a el autor de *Waverley*» no es un enunciado de identidad.

Russell ofrece también otro argumento independiente del anterior para apoyar su conclusión. Cualquier enunciado de identidad verdadero contendrá nombres propios flanqueando el signo de identidad. Ese enunciado se podría representar simbólicamente como (Ia). Lo que nos permite concluir, por medio de la ley de generalización existencial,  $[(\exists x)(Fx)]$ . Es decir, a partir del hecho de que Smith es idéntico a Smith, se sigue que existe algo que es idéntico consigo mismo. Pero, si reemplazamos «a» en la fórmula anterior por una frase descriptiva, por ejemplo, por «el mayor de los números naturales», esto implicaría que existe el mayor de los números naturales, que es falso. De manera que, si se nos permite reemplazar constantes lógicas (nombres propios) por frases descriptivas, convertiríamos en falsas leyes lógicas que se mantienen universalmente. Por lo tanto, no se puede permitir ese tipo de sustitución o reemplazo. A partir de estas consideraciones, se sigue que ningún enunciado que contenga una descripción reflejará aquellos rasgos básicos del mundo que Russell llamaba «hechos atómicos». Esos hechos se reflejan exclusivamente en los enunciados atómicos del lenguaje ideal, y estos enunciados son todos singulares que contienen nombres propios. El atomismo lógico resulta así una construcción metafísica que se refiere a la relación isomórfica que se da entre el lenguaje, el significado, y el mundo de los hechos.

Después de su poderoso empuje inicial, el atomismo lógico ha ido perdiendo partidarios y, hoy en día, prácticamente ha desaparecido. Al menos hay dos factores responsables de este eclipse. El primero de ellos fue el positivismo lógico, otra filosofía influida por la lógica matemática y por el imponente desarrollo de la ciencia durante el siglo XX. Según los positivistas lógicos, la metafísica no tiene sentido y, por tanto, rechazaron el atomismo lógico porque consideraban que era una forma de metafísica. Un enfoque diferente fue el desarrollado por P. F. Strawson en un artículo muy importante, «On Referring», publicado inicialmente en 1950.

Strawson defiende que Russell y otros atomistas lógicos cometían al menos tres errores: confundían lo que llamaban denotar con referir, no distinguían correctamente entre significado y referencia, y no conseguían discriminar entre las formas gramaticales de las unidades lingüísticas (nombres, expresiones, oraciones) y sus usos, en situaciones

particulares, referencial —adscriptivo— y enunciativo. Son las personas quienes utilizan el lenguaje en sus diversas formas para referir o mencionar individuos, lugares o cosas particulares, y es un error pensar que son las palabras o las oraciones *per se* las que tienen esas propiedades. Debe distinguirse, por ejemplo, entre significar y enunciar. El significado es una propiedad de las expresiones lingüísticas. Así ocurre que «El actual rey de Francia es sabio» tiene el mismo significado en todos los contextos de su uso. Su significado es una función del significado de sus constituyentes léxicos. Ahora bien, puede utilizarse en diferentes ocasiones por parte de los hablantes para referirse o mencionar a individuos diferentes.

Cuando existen los individuos a los que se refiere el hablante (por ejemplo, cuando un inglés del siglo XVII utilizaba aquella expresión para referirse a Luis XIV), esa persona está expresando un enunciado que es verdadero o falso. Por otro lado, si se utiliza cuando no existe esa persona, se incumplirán determinadas presuposiciones de la construcción enunciativa y, por tanto, no debería hacerse ningún enunciado; en este caso la locución no será ni verdadera ni falsa. El ataque lanzado por Strawson contra Russell y los presupuestos del atomismo lógico, se consideró, en general, correcto y fue uno de los principales factores que condujeron al abandono de ese enfoque previo.

### 3. EL POSITIVISMO LÓGICO Y EL *TRACTATUS*

#### SUS ORÍGENES Y PRINCIPALES IDEAS

Pese a las críticas de Strawson al atomismo lógico, la concepción general de Russell sobre los problemas filosóficos nunca perdió su influencia. Russell describió su concepción como «una filosofía científica, basada en la lógica matemática». Como idea motriz, fue aceptada de forma entusiasta por el joven Wittgenstein, por los positivistas Moritz Schlick y Rudolf Carnap y por escritores tan posteriores como Quine, Marcus, Putnam y Kripke. Lo que Russell quería decir con «filosofía científica» era esencialmente una epistemología empirista, y esa teoría del conocimiento debería basarse en la lógica matemática. En el capítulo 2, describí algunas de las consecuencias metafísicas que Russell extrajo de su obra en lógica formal. Queda por decir algo sobre sus escritos epistemológicos, puesto que también tuvieron un impacto importante en la filosofía posterior. Pero antes de entrar en ello, comenzaré con algunos comentarios sobre el propio Russell.

Russell había nacido en 1872 y murió en 1970. Para ser un filósofo profesional, su vida fue poco común. Como en el caso de Karl Marx, su influencia afectó tanto a la filosofía como a la comunidad social en general. Quizás ningún otro «intelectual» atrajo tal cantidad de seguidores y adversarios en el siglo XX. Fue descrito como un «genio santo» por sus admiradores y como «el mayor hereje y persona inmoral de nuestra época» por sus detractores. Durante la Primera Guerra Mundial, fue un abierto crítico de la participación de Inglaterra en el conflicto. Sus opiniones fueron tanto respaldadas ampliamente como fuertemente contestadas. En 1916 se le multó con 100 libras y fue expulsado de su cátedra en el Trinity College, Cambridge. En 1918 fue encarcelado durante seis meses por su apoyo público a la objeción de conciencia. Curiosamente, su encarcelación no afectó a su productividad filosófica. Mien-

tras estaba en prisión, escribió uno de sus libros más importantes, *Introduction to Mathematical Philosophy* [Introducción a la filosofía matemática]. Tras la Segunda Guerra Mundial, Russell, junto con Albert Einstein y Linus Pauling, fue uno de los mayores defensores del desarme mundial. Los tres Premios Nobel fueron puntos de referencia para el movimiento pacifista mundial que surgió en oposición al desarrollo y las pruebas de armas nucleares.

Russell escribió mucho no sólo sobre cuestiones técnicas en filosofía, sino también sobre un ámbito de cuestiones mucho más amplio. En libros como *Principles of Social Reconstruction* [Principios de reconstrucción social], 1916; *Roads to Freedom* [Los caminos de la libertad], 1918; *The Practice and Theory of Bolchevism* [Teoría y práctica del bolchevismo], 1920; *Why I Am Not a Christian* [Por qué no soy cristiano], 1927; *Skeptical Essays* [Ensayos escépticos], 1928; *Marriage and Morals* [Matrimonio y moral], 1929; *Authority and the Individual* [Autoridad e individuo], 1949, y *New Hopes for a Changing World* [Nuevas esperanzas para un mundo en transformación], 1951, discutió casi todas las cuestiones «populares» con las que se enfrenta el «hombre de la calle» en su vida diaria: la educación de los hijos, el papel de la religión, las relaciones entre los sexos, las guerras justas *versus* las injustas, la libertad *versus* la organización, etcétera. Su actitud ante la mayoría de estas cuestiones fue de lo liberal a lo radical y estuvo acompañada con fuertes dosis de escepticismo sobre la integridad y la inteligencia de los políticos. Los fuertes efectos que produjeron sus escritos eran el resultado de una poderosa argumentación racional, un estilo de escritura claro y brillante, y un ingenio acerado. Se le podría caracterizar como un Voltaire del siglo XX.

Una descripción de la vida de Russell se llevaría todo un libro y, de hecho, existen numerosas biografías de esa clase, como las de Rupert Crawshay-Williams, G. H. Hardy, Alan Wood y Ray Monk. Las propias memorias de B. Russell —*The Autobiography of Bertrand Russell* [Autobiografía de Bertrand Russell]— constituyen un documento fascinante. Fueron publicadas en 1968, en tres volúmenes. Conoció personalmente o se carteo con los personajes más famosos de su época: T.S. Eliot, Joseph Conrad, Katherine Mansfield, William E. Gladstone, Pearl Buck y Harold Laski, entre otros. Su abuelo, Lord John Russell, fue primer ministro de Inglaterra en dos ocasiones (1846-1852) y

(1865-1866) y el propio Russell, como tercer Conde de Russell y Vizconde de Amberley, se encontraba en la línea sucesoria directa del trono británico.

Su madre, padre y abuelo murieron todos cuando era un niño, y fue criado por su abuela Lady Russell. Con su forma característicamente aguda e irónica la describe del modo siguiente:

Mi abuela [...] era una puritana, con la rigidez moral de los Aliancistas, menospreciando la comodidad, indiferentes a la comida, odiando el vino y considerando pecaminoso el tabaco. Aunque toda su vida vivió en un mundo cosmopolita hasta que mi abuelo se jubiló en 1866, era todo menos mundana. Tenía esa indiferencia hacia el dinero que sólo es posible entre quienes siempre lo han tenido. (Russell, 1963: 5.)

Russell se casó cuatro veces (Alys, Dora, Patricia y Edith) y tuvo amores con numerosas mujeres, como Lady Ottoline Morell, Vivien Eliot (la mujer de T. S. Eliot) y la actriz Lady Constance («Colette») Malleson. Fue profesor en diversas Universidades norteamericanas hasta que estalló la Segunda Guerra Mundial. Un puesto para el que había sido contratado terminó en un escándalo internacional tremendo. En 1939 renunció a su cátedra en la Universidad de California en Los Angeles para aceptar un puesto en el City College de Nueva York. Así es como Russell describe la situación:

El Gobierno de Nueva York estaba prácticamente subordinado al Vaticano, pero los profesores del City College se esforzaban arduamente en mantener una cierta apariencia de libertad académica [...] Indujeron a que un obispo anglicano protestara contra mí y los curas instruyeron a los policías, que eran prácticamente todos irlandeses católicos, sobre mi responsabilidad en los crímenes locales. Una señora, cuya hija estaba matriculada en alguna sección del City College con la que nunca tuve que ver, llegó a poner una denuncia, diciendo que mi presencia en la institución constituía un peligro para la virtud de su hija [...] El fiscal acusador calificó mis obras como «lascivas, libidinosas, lujuriosas, venales, erotómanas, afrodisíacas, irreverentes, mezquinas, engañosas y carentes de fibra moral.» [...] Se organizó una típica caza de brujas contra mí y me convertí en un tabú en todos los Estados Unidos. (Russell, 1969: 319-20.)

El pleito contra Russell le correspondió a un juez («un irlandés») que falló contra él, dejando a Russell sin empleo. Como no podía obtener fondos de Inglaterra a causa de la guerra, se encontró virtualmente en la miseria. Fue rescatado temporalmente por el Dr. Albert Barnes, el inventor del tónico Argyrol para la salud y el creador de la Fundación Barnes, cerca de Filadelfia. Consiguió a Russell un contrato por cinco años para enseñar en la fundación, pero el excéntrico Barnes se cansó de Russell y le despidió el 28 de Diciembre de 1942. Afortunadamente Russell se las arregló para obtener un contrato de Simon y Schuster, sustancialmente más ventajoso, para publicar su nuevo libro, *History of Western Philosophy [Historia de la filosofía occidental]*, que se convirtió a la postre en un *best-seller* y en su mayor fuente de ingresos durante muchos años.

Russell fue quizás el filósofo más famoso de su tiempo. Su producción literaria fue increíble. Escribió setenta libros, más de dos mil artículos y unas cuarenta mil cartas. Ray Monk afirma que la cantidad de escritos que Russell produjo a lo largo de su vida «es prácticamente increíble». Finalmente existe ahora una bibliografía completa de sus obras. Tiene tres volúmenes. Los autores, Kenneth Blackwell y Harry Ruja, emplearon treinta años en reunir los datos. La obra incluye más de cuatro mil entradas. No existe una recopilación similar de bibliografía secundaria sobre Russell. Pero, sin duda alguna, cuando sea reunida, si lo es, será mucho mayor.

Ahora es preciso decir unas cuantas cosas sobre sus concepciones epistemológicas. A lo largo de su dilatada carrera como filósofo, Russell cambió de opinión sobre diferentes puntos de su doctrina. Empezó siendo un idealista, pero se convirtió al realismo gracias a G.E. Moore. Fue un platónico y, por tanto, una especie de racionalista en epistemología, en su primera época, pero más adelante se desdijo de esta concepción y suscribió una forma sofisticada de empirismo. En filosofía de la percepción, sus concepciones oscilaron entre ciertas formas de realismo y el fenomenalismo, y su filosofía moral experimentó el mismo tipo de variaciones. No obstante, a pesar de esos cambios, nunca abdicó de su posición general de que la filosofía debe estar basada en la lógica y ser científica.

Como he dicho con anterioridad, los escritos de Russell abarcaban un espectro de cuestiones que incluían la filosofía moral, la educación,

la teoría política y una amplia variedad de cuestiones populares. En casi todos ellos muestra tintes escépticos. Es imposible que aquí nos ocupemos de todas. Así pues, limitaremos nuestra discusión a la teoría del conocimiento. Sus libros más importantes, sólo en esta área, incluyen *The Problems of Philosophy* [*Los problemas de la filosofía*], 1912, *Our knowledge of the external World* [*Nuestro conocimiento del mundo externo*], 1914; *Mysticism and Logic* [*Misticismo y lógica*], 1917; *The Analysis of Mind* [*Análisis del espíritu*], 1921; *The Analysis of Matter* [*Análisis de la materia*], 1927; *An Outline of Philosophy* [*Iniciación a la filosofía*], 1927; *An Inquiry into Meaning and Truth* [*Investigación sobre el significado y la verdad*], 1940; *Human Knowledge: Its Scope and Limits* [*El conocimiento humano: su alcance y sus límites*], 1948; *Logic and Knowledge* [*Lógica y conocimiento*], 1956, y *My Philosophical Development* [*Mi desarrollo filosófico*], 1959.

La epistemología de Russell tiene dos influencias primordiales: una histórica, lógica la otra. Esta última surge de la interpretación epistemológica que da a la teoría de las descripciones y se resume en la distinción entre el conocimiento por familiaridad y el conocimiento por descripción. Las influencias históricas se derivan de los tres empiristas británicos, John Locke, George Berkeley y David Hume. Su influencia más importante sobre Russell fue la del compromiso con la teoría de los datos de los sentidos, una versión moderna de las teorías de Locke y Hume de que somos directamente conscientes de nuestras propias ideas y sólo indirectamente conscientes de sus orígenes en el mundo exterior. Con esta concepción resulta compatible la tesis de que nada podría existir al margen de las ideas propias. Mantener esa opinión equivaldría a una forma radical de escepticismo. Esa no es la posición de Russell, como veremos. El empirismo de Russell está en el origen de una forma más moderada de escepticismo, esto es, que incluso si tenemos alguna clase de acceso al mundo externo, nunca puede ser directo y, por tanto, nunca puede proporcionarnos certeza acerca de lo que existe «fuera de nuestras mentes». Esa es la naturaleza del problema con el que se enfrenta Russell y a cuya resolución dirigió sus teorías.

El problema tiene su origen en dos supuestos plausibles: en primer lugar, que los seres humanos tienen mentes y, en segundo lugar, que existen objetos cuya existencia no depende de ser apprehendidos

por ninguna mente. Así pues, se puede trazar una distinción entre cosas tales como dolores de cabeza, dolores, sentimientos y deseos, que no existen al margen de la mente, y cosas tales como mesas, sillas, rocas y la luna, de las que se cree que existen fuera de la mente. La «gran» pregunta es la de si uno tiene justificación para creer la existencia de esos objetos presuntamente externos, teniendo en cuenta que el único dato que se tiene para su existencia es que se experimentan sensaciones mentales. Siempre es posible que se pudieran tener todas esas sensaciones que uno tiene normalmente sin que en absoluto correspondieran, no obstante, a nada externo.

Para teóricos de la percepción como Russell, Moore, H. H. Price y C. D. Broad sólo existen, a lo largo de la historia, tres «soluciones» al problema de mundo externo: el realismo directo, el realismo representativista o el fenomenalismo.

El realismo directo es la concepción de que *al menos parte del tiempo* aprehendemos los objetos físicos tal como son. De acuerdo con él, cuando se ve un tomate rojo, se está aprehendiendo directamente un objeto físico. Es real, con una existencia independiente del objeto coloreado que uno ve. Se está de acuerdo en que existen alucinaciones u otras aberraciones visuales, pero se consideran como «anormales». La teoría es que, bajo condiciones normales, se ve un objeto como el tomate tal como es. En contraposición, el realismo representativista mantiene que, incluso en los casos normales de percepción, la aprehensión del objeto siempre se encuentra mediada por las sensaciones que se tienen. Así, cuando se ve un tomate, lo que se ve es un producto de un compleja serie de procesos. La luz se refleja en el tomate, ese reflejo se difunde por el aire y es captada por el sistema visual humano. Éste procesa la luz a través de los ojos, los conos, la retina, el nervio óptico y, finalmente, el cerebro. El cerebro «interpreta» esos datos y los «reproduce» como imagen del objeto. Lo que vemos directamente es la imagen y no el objeto mismo. *Inferimos* la naturaleza del objeto a partir de la imagen. De acuerdo con esta concepción, siempre es posible que nuestras percepciones puedan representar erróneamente el mundo. Esta concepción es «realista» en el sentido en que postula la existencia de objetos externos. Su problema consiste en que no prueba que tales objetos existan realmente, sino más bien cómo podemos conocerlos. El realismo representativista se denomina

también la teoría causal, o de la copia, porque la luz que se refleja en un objeto produce una cadena causal cuyo último acontecimiento se denomina «ver». Presumiblemente, la sensación que uno tiene es una copia del objeto externo.

El fenomenalismo rechaza tanto el realismo directo como el representativista. Mantiene que carece de sentido hablar de un objeto externo que existe. Cuando «vemos» algo, de lo único que somos realmente conscientes es de diferentes sensaciones. De acuerdo con el fenomenalista, cualquier forma de realismo va más allá de los datos empíricos al suponer la existencia de fenómenos o acontecimientos externos. En realidad, esos presuntos objetos externos son simplemente idénticos a las experiencias de los sentidos que tenemos o podríamos tener. Esa es, en esencia, la teoría del Obispo Berkeley. Con un objeto físico lo que se quiere decir es un conjunto de percepciones reales o posibles. Decir que se ve una mesa marrón, por ejemplo, no es sino decir que se está experimentando un grupo de datos que son marrones, cuadrados y tienen un cierto tipo de textura. No existe un sustrato o material de base que tenga las propiedades de ser marrón, cuadrado y demás. El problema del mundo externo se resuelve, en esta concepción, negando una de las condiciones que dan lugar al problema, esto es, que haya objetos que existen independientemente de las percepciones que tenemos de ellos, reales o posibles.

Russell rechazó firmemente el realismo directo y, a lo largo de toda su carrera, vaciló entre el realismo representativista y el fenomenalismo. Ambas teorías dan lugar a objeciones escépticas cuya validez general aceptó Russell. En gran medida, su filosofía de la percepción es un intento de acomodar esas objeciones limitando su alcance e impacto. Tanto el fenomenalismo como el realismo representativista parten de una posición que Russell pensó que estaban más allá de cualquier clase de objeción conceptual. En este sentido, su punto de arranque es algo que mantiene que es verdadero con toda seguridad, esto es, que somos conscientes de ciertas clases de datos básicos. Los denomina «datos primarios». Éstos dan lugar a un conocimiento primario y hay que distinguir ese conocimiento del conocimiento «derivado», que se basa en el primero. Así pues, cuando tenemos una cierta clase de experiencia visual, por ejemplo, lo que el sentido común nos llevaría a denominar un «perro», somos conscientes de un fragmento visual complejo: una

pauta de color, forma, textura y tamaño. Russell lo llama un «fragmento canoide». Ciertamente, en ese caso, somos conscientes de algo. Pero se trata de una cuestión de inferencia, y por tanto derivada, que afirmemos que lo que estamos viendo es un perro. En consecuencia, ver lo que denominamos «perro» es algo que va más allá de lo que percibimos realmente cuando consideramos los datos primarios. Así pues, siempre es posible la representación errónea del objeto externo, y nuestro «conocimiento» de tal objeto nunca puede ser seguro.

En un famoso trabajo, «Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description» [«Conocimiento por familiaridad y conocimiento por descripción»], publicado por primera vez en 1912, Russell amplía y refina la distinción entre conocimiento primario y conocimiento derivado. Ahora bien, proporciona una explicación diferente de esa relación. Como indica el título del trabajo, primero está el conocimiento por familiaridad. Es la misma clase de conocimiento que denominó «primario» o «básico». También está el conocimiento por descripción. Este es más o menos equivalente al conocimiento derivado. La mayor parte del conocimiento lo es por descripción. Al saber en la actualidad que Julio César atravesó el Rubicón, lo que sabemos lo sabemos por las descripciones de los libros, o por lo que nos han dicho los profesores u otras personas de César. Con todo, el conocimiento por descripción se basa en ciertos hechos que se pueden rastrear históricamente hasta el acontecimiento real del cruce del Rubicón por parte de César. Sólo un testigo de ese paso tendría conocimiento por familiaridad. Pero esa clase de conocimiento es la base de las descripciones posteriores. En última instancia, todo el conocimiento por descripción depende de, o se puede rastrear hasta, el conocimiento por familiaridad. Tal como dice Russell: «El principio epistemológico fundamental en el análisis de las proposiciones que contienen descripciones es el siguiente: *toda proposición que podamos comprender ha de estar completamente constituida por elementos con los que tenemos familiaridad.*»

Este principio es una versión de la tesis reduccionista que se puede encontrar en Locke y en Hume. La idea general es que todo el conocimiento no analítico se deriva de la experiencia, donde «experiencia» significa, por su parte, «experiencia sensorial que implica la conciencia directa de datos de los sentidos».

Al suscribir esa teoría, Russell estaba rechazando cualquier forma de escepticismo radical, ya que mantenía que el conocimiento básico no podía errar. No obstante, en cuanto aparece la inferencia, se hace posible el error y es el lugar en que hay que tomar la posición del esceptico en serio. De acuerdo con Russell, no podemos tener certeza sobre el mundo físico, sino cierto grado de probabilidad. Según su posición, la información que nos proporciona la ciencia se ha de aceptar como una especie de conocimiento práctico. Ese conocimiento nunca es absolutamente seguro, pero está tan bien establecido y funciona tan bien en la vida corriente, que existen razones para aceptarlo como verdadero. Por tanto, el escepticismo de Russell es moderado y, en última instancia, es una expresión de su compromiso con la validez de la información producida por la utilización del método científico.

Russell es una especie de cartesiano en términos de su punto de partida y si se tiene en cuenta su ansia de descubrir una fundamentación de todo el edificio del conocimiento que esté fuera del alcance de las dudas escépticas. Al modo de Descartes, se pregunta «¿Qué podemos conocer con certeza absoluta?» y su respuesta son los datos primarios. Pero, a diferencia de Descartes, no cree que, a partir de esos datos primarios, podamos llegar a la certeza sobre el mundo físico, o Dios, o incluso nosotros mismos. Ni siquiera podemos utilizar la existencia del pensamiento para inferir nuestra propia existencia. Lo que es cierto es que los pensamientos y las dudas existen, pero es una cuestión de inferencia que deban ser *tuyos*. A la pregunta «¿Cómo puede haber pensamientos, de los que eres consciente, que no sean tuyos?» ofrece una teoría, denominada «monismo neutral», que se deriva de William James. Es demasiado complicada para discutirla aquí con detalle pero, de acuerdo con el monismo neutral, los datos básicos son neutrales, pero pueden convertirse en mentales o físicos, dependiendo de las secuencias causales en que entren a formar parte. Así, en un principio, no son mentales ni físicos y, en consecuencia, pueden existir como acontecimientos neutrales sin ser propios de ninguna persona. Sea ésta o no una respuesta aceptable es algo discutible, pero, cuando menos, ofrece la posibilidad de que el cogito no exprese, después de todo, el conocimiento básico o primitivo. Es más, sea cual sea el estatuto del conocimiento básico, es el fundamento del que surge cualquier otro tipo de conocimiento derivado, incluyendo el conocimien-

to científico. Así pues, el escepticismo de Russell es una versión atenuada del escepticismo, esto es, cierta información es más de fiar que otra, pero ninguna, a excepción de los datos primarios, es absolutamente cierta.

#### LAS CRÍTICAS A RUSSELL

Tanto el realismo representativista de Russell como el fenomenalismo son susceptibles de críticas.

El realismo representativista mantiene que nuestras representaciones mentales copian o reproducen el objeto externo cuando decimos que «vemos» ese objeto. Pero esa tesis tiene una consecuencia escéptica radical, porque es imposible comparar esa representación mental con el objeto real. Es decir, no se puede coger la representación mental y ponerla junto al objeto externo para determinar si son similares. Peor aún, no se puede saber, sino solamente *suponer*, que ese objeto externo existe. La crítica tiene la consecuencia, pues, de que todo ser humano sólo es consciente de sus propias sensaciones mentales. En absoluto se puede conocer si existe algo «externo», si realmente existe, o a qué se parece. Por lo tanto se nos deja con el problema original acerca del mundo externo, problema que estaba destinado a resolver una concepción como la de Russell.

La alternativa fenomenalista no lo hace mucho mejor. Si se insiste en que los objetos físicos no son sino montones de datos sensoriales reales o posibles, se afirma algo que es intrínsecamente increíble. Es decir, mantener que una montaña o un planeta sólo es un conjunto de sensaciones es sostener una opinión que nadie con sentido común consideraría en serio. Para el sentido común la existencia de esos objetos no tiene nada que ver con el hecho de que sean percibidos o concebidos. Es más, incluso si se pudiera defender el fenomenalismo con argumentos filosóficos, podría ser susceptible aún de un serio rechazo. De acuerdo con el análisis fenomenalista, resulta difícil advertir cómo puede ocurrir un error perceptivo y, consecuentemente, cómo se podría rectificar y corregir objetivamente ese error. Si uno dice que ve una mesa, se considera normalmente que eso implica que se podría

estar en lo cierto o cometer un error. Pero si en todo caso lo que uno experimenta es un montón de datos sensoriales correspondientes a algo como una mesa, entonces parece que es imposible que exista un error, porque no parece haber forma humana de distinguir entre una percepción verídica o no verídica. La objeción crítica a Russell insistiría en que su fenomenalismo ha excluido sin más la posibilidad de error. Como cualquier teoría del conocimiento seria ha de reconocer la posibilidad de error, ha de rechazarse la tesis de Russell. Y, además, si se reconoce la posibilidad de error, entonces, por supuesto, hay que admitir que no se puede descartar sin más la objeción escéptica.

No obstante, a pesar de esas críticas, la idea de Russell de que la filosofía debería tomar en cuenta los desarrollos lógicos y científicos nunca ha perdido su atractivo para muchos filósofos y, como ahora veremos, los seguidores del positivismo lógico (como antes los del atomismo lógico) consideraron la combinación de lógica simbólica y ciencia como un modelo a imitar en sus propias investigaciones. La importancia adscrita a la ciencia era especialmente significativa en el positivismo lógico. Los inicios del siglo XX fueron uno de los periodos más espectaculares en la historia de la ciencia. Fueron testigos de las teorías general y particular de la relatividad y del desarrollo de la mecánica cuántica. Como consecuencia de esos creativos éxitos, se alcanzó una nueva comprensión tanto del mundo macroscópico como del subatómico. Muchos humanistas consideraron que esos hallazgos tenían consecuencias significativas para sus particulares disciplinas. En ese sentido destacó el positivismo lógico. De hecho, constituyó una forma radical de cientifismo, cuya tesis principal, que se derivaba de una lectura atenta, aunque limitada, del *Tractatus*, era la de que sólo las ciencias particulares eran capaces de hacer afirmaciones verdaderas y cognitivamente significativas sobre el mundo. Encontró también un apoyo adicional a esta tesis en el austero empirismo de la *Enquiry Concerning Human Understanding* [*Investigación sobre el conocimiento humano*], de Hume. Como afirmaba Hume al final de esa obra: «Si escogemos cualquier libro, por ejemplo de metafísica o de teología, preguntémosnos: ¿Contiene algún razonamiento abstracto referente al número o a la cantidad? No. ¿Contiene algún razonamiento experimental referente a cuestiones de hecho o de existencia? No: condénese a la hoguera, porque no puede contener sino sofistería e ilusión.»

Wittgenstein no limita «el esclarecimiento lógico de los pensamientos» (4.112) a la ciencia. Afirma: «El resultado de la filosofía no es un cierto número de “proposiciones filosóficas”, sino el esclarecimiento de las proposiciones. La filosofía habría de esclarecer y delimitar nítidamente los pensamientos que de otro modo serían, por decirlo así, opacos y borrosos» (4.112). Por tanto, el propósito de la filosofía, tal como la entendían los positivistas, era mucho más limitado de lo que daba a entender el texto del *Tractatus*. De acuerdo con su interpretación, la filosofía era una disciplina de segundo orden que describía y articulaba los principios y conceptos esenciales, como «teoría», «probabilidad», «ley» y «causa», de las disciplinas de primer orden, las ciencias. El positivismo lógico basaba su punto de vista en que la nueva lógica proveía el lenguaje ideal para el análisis de esas nociones. Por tanto, los términos «lógico» y «positivismo», que constituyen su denominación, dan también una descripción resumida de sus tesis principales.

Esta concepción general tuvo su origen en las discusiones mantenidas en Viena por un grupo de intelectuales que denominaron a su sociedad «El Círculo de Viena» (*Der Wiener Kreis*). Sus miembros originales —Otto Neurath, Friedrich Waismann, Hans Hahn, Olga Hahn, Victor Kraft, Philip Frank, Kurt Reidemeister, Herbert Feigl y Schlick— eran sobre todo científicos o matemáticos. A partir de 1924 se reunían semanalmente para discutir cuestiones surgidas a partir de las teorías general y especial de la relatividad de Einstein, del *Allgemeine Erkenntnislehre* [Teoría General del Conocimiento] de Moritz Schlick, de 1918, y el *Tractatus*. Schlick, fundador del Círculo y un experto físico, fue uno de los primeros filósofos en analizar los fundamentos metodológicos de las teorías de Einstein y de señalar su importancia para la filosofía. La *Erkenntnislehre* fue una obra importante que constituyó un precedente de muchas ideas que luego el Círculo expuso de forma explícita: la tarea de la filosofía como un análisis de los fundamentos del conocimiento científico; una concepción del significado en cuanto determinado por las reglas de un lenguaje para el uso de un signo; una atención al método formalista de David Hilbert para introducir conceptos mediante postulados (esto es, como definiciones implícitas); una defensa de la teoría de la verdad como correspondencia; la tesis de que la distinción entre lo físico y lo mental no es

una distinción entre dos clases de entidades, sino meramente una diferencia entre dos lenguajes; y una concepción que hacía compatible el libre albedrío con el determinismo.

Como resultado de las abiertas y francas discusiones, llegaron progresivamente a un acuerdo de mediados a finales de 1920 sobre la naturaleza de la filosofía tradicional y sobre los principios que debería abrazar una filosofía científicamente orientada. Sus ideas se hicieron cada vez más conocidas a personas con intereses similares, tanto en Austria (como en el caso de Karl Popper) como fuera de ella, incluyendo a Joergen Joergensen en Dinamarca, Arne Naess en Noruega, C. W. Morris en los Estados Unidos y Alfred Tarski en Polonia. El Círculo incrementó sus miembros incorporando finalmente a pensadores tan importantes como Gustav Bergmann, Bela Juhos, Karl Menger, Richard von Mises, Edgar Zilsel y Kurt Gödel. Carnap se unió al Círculo en 1926 y se llegó a convertir en su portavoz más productivo y autorizado. Así que este capítulo se concentra en sus logros.

El positivismo lógico alcanzó renombre internacional por su sólida filosofía, intelectualmente no comprometida, en parte por razones políticas, en parte por su distinguida revista, *Erkenntnis*, y en parte como resultado de un libro provocador y sensacional escrito por un joven inglés, Alfred J. Ayer (1910-1989). Aunque Ayer sólo acudió a las reuniones del Círculo durante dos años (1932-1933), fue su *Language, Truth and Logic* [*Lenguaje, verdad y lógica*], publicado cuando tan solo tenía veintiséis años, el que introdujo el positivismo en la amplia comunidad filosófica anglosajona. Gracias a su estilo literario brillante y argumentación poderosa, se sigue enseñando en muchas universidades como la formulación canónica de la doctrina. Aunque el propio Ayer hizo con posterioridad notables contribuciones a una forma más relajada de positivismo, especialmente en el área de la percepción, fue ante todo un sintetizador y un vulgarizador, y un pensador menos original que Carl Hempel, Carnap, Gödel o Schlick.

Pero los aspectos políticos también fueron importantes en su difusión. Muchos positivistas eran judíos que emigraron de Europa a causa del auge del nazismo; a ellos se les unieron positivistas que no eran judíos, como Carnap, a los que repugnaban las formas agresivas del irracionalismo político. Finalmente se afincaron en Inglaterra y en los Estados Unidos. Feigl fue el primero del grupo. Emigró a los Estados

Unidos en 1930, se convirtió en profesor de la Universidad de Iowa en 1931, y en 1940 fue contratado por la Universidad de Minnesota, donde desarrolló su carrera. Una de sus primeras publicaciones, en los Estados Unidos, con A. E. Blumberg, «Logical Positivism: A New Movement in European Philosophy» [«El positivismo lógico. Un movimiento nuevo en la filosofía europea»] (Blumberg y Feigl, 1931), creó una oleada de interés. Otros llegaron a los Estados Unidos o a Inglaterra mediante itinerarios complicados y a menudo dramáticos. Por ejemplo, Hans Reichenbach, que tenía estrechas relaciones con los miembros del Círculo y que era profesor de filosofía de la física en el Berlín de los años veinte, dejó Alemania en 1933, viajó a Turquía y enseñó en Estambul hasta 1938, cuando emigró a Los Angeles y se convirtió en profesor de la UCLA. Aunque no era un miembro formal del grupo, Popper tuvo una larga relación con él. Llegó a Nueva Zelanda en 1937, se mudó a Inglaterra en 1945 y ocupó el resto de su carrera en el departamento de filosofía de la London School of Economics. Hacia 1940, un grupo de los más representativos miembros del positivismo lógico, como Philip Frank, Carnap y Feigl, enseñaban de una forma estable en Estados Unidos. Sus escritos tuvieron un profundo impacto en la actividad filosófica internacional y su influencia puede advertirse incluso hoy en día en los libros y ensayos de neopositivistas como Nelson Goodman, Adolf Grunbaum, Patricia y Paul Churchland, Quine y Putnam.

#### LA INFLUENCIA DEL *TRACTATUS*

A mediados de los años veinte, Wittgenstein vivía en Viena y algunos miembros del Círculo —especialmente Schlick, Waismann, Carnap y Feigl— tuvieron largas discusiones con él, no sólo sobre el *Tractatus*, sino sobre otras muchas cuestiones filosóficas. Wittgenstein aún no había desarrollado las ideas que posteriormente hicieron famosa su filosofía, pero se puede advertir, a partir de las descripciones de sus conversaciones que hizo Carnap, que esas nuevas ideas ya estaban empezando a calar. Como observa Carnap, Wittgenstein pensaba entonces, oponiéndose a lo que había dicho previamente en el *Trac-*

*tatus*, que cualquier intento de resolver problemas filosóficos apelando a un lenguaje ideal era completamente erróneo. En su «autobiografía intelectual» Carnap describe del modo siguiente la actitud de Wittgenstein:

Quando encontrábamos en el libro de Wittgenstein enunciados acerca del «lenguaje», los interpretábamos como si se refirieran a un lenguaje ideal y, para nosotros, eso significaba un lenguaje simbólico formalizado. Esta concepción fue rechazada explícitamente por Wittgenstein posteriormente. Tenía una concepción escéptica, e incluso negativa en ocasiones, acerca de la importancia de un lenguaje simbólico para el esclarecimiento y la corrección de las confusiones en el lenguaje corriente y también en el lenguaje común de los filósofos que, como él mismo había mostrado, eran a menudo la causa de los rompecabezas y pseudoproblemas filosóficos. (1963: 29.)

El interés positivista se centraba en el *Tractatus*, la única cosa que había publicado Wittgenstein y que todos coincidían en considerar como una obra genial. Se ha argumentado a menudo que muchas tesis características del positivismo se derivaban del *Tractatus*. Creo que esa valoración es correcta y, más adelante, explicaré por qué. No obstante, también es cierto que su lectura del libro era muy selectiva. Para poner un ejemplo, mencionaré tres aspectos muy importantes que pasaron por alto.

1. Más o menos ignoraron su primera mitad, que ahora se suele considerar (y que ellos consideraron) como una variante del atomismo lógico y, en consecuencia, una clase de sistema metafísico. Minimizaron sus aspectos metafísicos, pero aceptaron la tesis de que un lenguaje ideal (simbólico) es necesario para el análisis filosófico. A imagen de Russell y Frege, Wittgenstein mantiene que, como en el lenguaje corriente el mismo signo puede aplicarse a dos entidades diferentes, es necesario desarrollar un lenguaje ideal que evite esos errores. En conexión con esto, dice unas cuantas cosas:

En el lenguaje de la vida corriente, sucede muy a menudo que la misma palabra signifique de dos maneras diferentes —y en consecuencia pertenezca a dos símbolos diferentes— o que dos palabras que significan de diferentes modos se apliquen aparentemente en la proposición de la misma manera [...] Así, fá-

cilmente se presentan las confusiones más fundamentales (que pueblan toda la filosofía) [...] Con el fin de evitar esos errores, hemos de emplear un simbolismo que los excluya, sin que se pueda aplicar el mismo signo a diferentes símbolos y sin que se puedan aplicar signos de la misma manera cuando significan de modo diferente. Por decirlo así, un simbolismo que se atenga a las reglas de la gramática *lógica*, de la sintaxis lógica. (3.323 - 25.)

2. Al igual que Russell, Wittgenstein pensaba que el lenguaje ideal de los *Principia* delineaba los aspectos estructurales del mundo y que éstos caían en dos categorías, hechos y objetos. Tal como afirmó: «El mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas» (1.1). «Un hecho atómico es una combinación de objetos (entidades, cosas)» (2.01). «En los hechos atómicos, los objetos se encuentran ligados entre sí, como los eslabones de una cadena [...] La forma en que los objetos penden unos de otros en el hecho atómico es la estructura del hecho atómico [...] La totalidad de los hechos atómicos existentes es el mundo» (2.03, 2.032, 2.04). Como Russell, afirma que los hechos no pueden ser nombrados (3.144) y que los objetos sólo pueden ser nombrados y no pueden ser afirmados (3.221). Distingue asimismo de forma tajante entre los aspectos del mundo objetivo y el lenguaje que se usa para describir esos aspectos. Sólo la proposición tiene sentido y sólo la proposición es verdadera o falsa. Los nombres tienen referencia (*Bedeutung*), pero no sentido (*Sinn*) y un nombre refiere (*bedeutet*) al objeto que nombra. Al utilizar la distinción *Sinn/Bedeutung*, está pensando claramente en Frege. Wittgenstein también se hace eco del comentario de Russell en la *Introduction to Mathematical Philosophy* [*Introducción a la filosofía matemática*] que un nombre es un símbolo simple que ninguna definición puede analizar. Como afirma Wittgenstein, «es un signo primitivo»(3.26).

Está más allá de toda duda que estas observaciones representan una variante del atomismo lógico, en el uso que Russell hacía de ese término. Por supuesto, es cierto que la concepción de Wittgenstein contiene elementos que no se encuentran en Russell. Uno de ellos es la famosa teoría pictórica, la tesis de que la forma en que el lenguaje «engancha» con la realidad es mediante proposiciones que son figuras de los hechos. Su primera expresión aparece en 4.01, donde afirma Wittgenstein: «La proposición es una figura de la realidad.» En el siguiente

te apartado amplía esta observación: «En un principio la proposición —por ejemplo, tal como se encuentra impresa en un papel— no parece constituir una figura de la realidad de la que trata. Pero tampoco la grabación musical parece ser, a primera vista, una figura de una pieza musical; ni tampoco nuestro deletreo parece ser una figura del lenguaje hablado. Sin embargo, estos simbolismos constituyen realmente figuras —incluso en el sentido corriente del término— de aquello que representan» (4.011). Y en 4.014 añade: «El disco musical, el pensamiento musical, la grabación, las ondas de sonido, están todos en esa relación figurativa interna mutua en la que están el lenguaje y el mundo. Todas tienen en común la estructura lógica.»

En estos pasajes vemos claramente cómo concibe la relación entre el lenguaje y el mundo. La relación lenguaje-mundo es doble: las proposiciones figuran los hechos y los nombres, a través de su conexión denotativa con los objetos, dan lugar al significado. «Las proposiciones lógicas describen la armazón del mundo [...] Presuponen que los nombres tienen referencia y que las proposiciones elementales tienen sentido. Y esa es su conexión con el mundo» (6.124). Así pues, el lenguaje se concibe como una especie de mapa que está en una relación isomórfica con la realidad. Los aspectos particulares que un mapa representa —las ciudades, las carreteras, los ríos y las montañas— son como los objetos que los nombres nombran en una proposición. Esos objetos están relacionados entre sí, «penden» en el mundo y sus interconexiones quedan reflejadas en la forma en que los nombres se vinculan dentro de la proposición.

Pero cuando Wittgenstein habla de «lenguaje», «proposiciones» y «nombres» en esos pasajes, está hablando de un lenguaje ideal. No toda proposición en el lenguaje corriente es una figura; sólo las que denomina «proposiciones elementales», las que describen hechos atómicos, son figuras. Como afirma en 4.0311, «un nombre está en lugar de una cosa, y otro en lugar de otra, y están conectados entre sí. Y todo el conjunto, como una figura viva, presenta el hecho atómico.» Así que no todo nombre en el lenguaje corriente denota un objeto existente; sólo los nombres genuinos que aparecen en las proposiciones elementales denotan un objeto existente. En este punto está pensando en un cálculo lógico recursivo cuyas fórmulas básicas están en una relación isomórfica con los hechos de los que está constituido el

mundo. Y afirma, «Así pues, en cierto sentido, se podría decir que todas las proposiciones no son sino generalizaciones a partir de las proposiciones elementales» (4.52). En contraposición, el lenguaje corriente puede representar erróneamente la realidad. Las influencias de Frege y de Russell son palpables en esta parte del *Tractatus*. Como hemos visto, Frege afirma que es un defecto del lenguaje corriente que contenga «nombres» como «Odiseo» que carecen de *Bedeutung*. Russell está de acuerdo. Según él, «Odiseo» no es realmente un nombre, sino una descripción abreviada. Y ese es también el parecer de Wittgenstein. Tal como afirma en 3.203, «El nombre refiere al objeto. El objeto es su referencia». Como pone de manifiesto la cita, si un presunto nombre careciera de *Bedeutung*, carecería también de significación y sería sin más un ruido sin sentido. En consecuencia, y siguiendo a sus famosos predecesores, Wittgenstein cree que, para obtener una representación atinada de la realidad, hemos de utilizar una lógica simbólica bien formada, como la de los *Principia*, que elimine los defectos que se encuentran en el lenguaje corriente. Ese lenguaje es una representación adecuada de los aspectos estructurales del mundo. No solamente denomina objetos existentes, sino que también figura las relaciones estructurales que mantienen entre sí. La imagen de lo que es la forma correcta de hacer filosofía es algo que ocupa una parte sustancial en el *Tractatus*. Cualquier interpretación que ignore o minusvalore esto representa, en el mejor de los casos, una interpretación y comprensión parcial de lo que es el libro. Y es lamentablemente cierto que la interpretación del círculo dio poca importancia a los ingredientes metafísicos del *Tractatus*.

3. Los miembros del Círculo minimizaron igualmente, o incluso pasaron por alto, el hecho de que, inserto en el libro, se da una especie de argumento trascendental kantiano que describe las condiciones que ha de satisfacer cualquier preferencia significativa. Y lo que es más importante, una buena parte de la última sección del *Tractatus*, desde la entrada 6.4 hasta la afirmación final del libro, la entrada 7, es de lo más metafísico que se ha escrito nunca en filosofía. Como dice Carnap en su «Intellectual Autobiography» [«Autobiografía Intelectual»] (1963:27), los miembros del Círculo dieron poca importancia a esas observaciones. En esos pasajes, Wittgenstein habla sobre la ética como lo trascendental, alude a Dios y afirma que Dios no se revela a sí mismo en el

mundo, y en tres pasajes (6.44, 6.45 y 6.522) insiste en la importancia de lo místico (*das Mystische*): «Ciertamente está lo inexpresable. Se *muestra* a sí mismo: es lo místico» (6.522). Como ilustra la cita, la noción de lo místico está ligada a una cuestión central —para algunos comentaradores es en realidad *la* cuestión central del *Tractatus*—, esto es, que lo que es filosóficamente importante sobre los problemas de la vida sólo puede ser mostrado, pero no dicho. En realidad, la concepción de Wittgenstein es incluso más general de lo que dice la cita. Mantiene que «Lo que *puede* mostrarse *no puede* ser dicho» (4.1212). Como todas las proposiciones de la ciencia «pueden ser dichas», lo que está sugiriendo es que lo que, en última instancia, tiene una significación filosófica es algo que trasciende la posibilidad de una investigación científica. En 6.52 Wittgenstein hace explícito este punto: «Aunque todas las cuestiones científicas posibles fueran respondidas, los problemas de la vida seguirían sin haber sido tocados.» Estas afirmaciones se encuentran muy lejos de lo que se puede encontrar en Carnap o en cualquiera de sus colegas en *Der Wiener Kreis*. Y estas son unas cuantas citas de una colección más amplia de consideraciones similares:

- 6.41. El sentido del mundo ha de residir fuera del mundo [...] No hay valor *en él* — y si lo hubiera, carecería de valor. Si existe un valor que tenga valor, ha de estar al margen de lo que sucede y es de tal o cual modo. Porque todo lo que sucede y es de una determinada manera es accidental. Lo que lo convierte en no accidental no puede estar *en* el mundo porque, si no, volvería a ser accidental. Ha de estar fuera del mundo.
- 6.42. Por tanto, no puede haber proposiciones éticas. Las proposiciones no pueden expresar nada de un grado superior.
- 6.421. Es evidente que la ética no puede ser expresada. La ética es trascendental. (La ética y la estética son lo mismo).
- 6.4311. [...] Si por eternidad se entiende no la duración temporal ilimitada, sino la intemporalidad, entonces vive eternamente quien vive en el presente. Nuestra vida es ilimitada en el mismo sentido en que nuestro campo visual carece de límites.

- 6.4312. ¿No es esa vida eterna tan enigmática como la que vivimos? La solución al acertijo de la vida en el espacio y en el tiempo está *fuera* del espacio y el tiempo. (No son problemas que la ciencia natural haya de resolver).
- 6.432. Es completamente indiferente cómo sea el mundo para lo que es de un orden superior. Dios no se revela a sí mismo en el mundo.
- 6.4321. Los hechos atañen únicamente a la tarea y no a cómo se comportan. Lo que es lo místico no es *cómo* sea el mundo, sino *que* es.
- 6.45. La contemplación del mundo *sub specie aeterni* es contemplarlo como un todo limitado. El sentimiento del mundo como un todo limitado es el sentimiento místico.
- 6.52. Sentimos que, incluso si se pudiera dar respuestas a todas las cuestiones científicas *posibles*, los problemas de la vida quedarían completamente intocados. Por supuesto, no quedarían cuestiones, y esa es precisamente la respuesta.
- 6.521. La solución al problema de la vida se alcanza cuando el problema se desvanece. (¿No es esa la razón de que los hombres, tras dudar durante mucho tiempo de que resulte claro el sentido de la vida, no puedan decir en qué consiste ese sentido?)
- 6.522. Ciertamente, está lo inexpresable. Se *muestra* a sí mismo; es lo místico.

Teniendo en cuenta estas limitaciones en su interpretación, ¿por qué afirmo que los positivistas tenían razón al pensar que su principal concepción, orientada especialmente hacia la ciencia, se podía encontrar prefigurada en el *Tractatus*? Creo que la respuesta es que, a causa de su estilo críptico y aforístico, el *Tractatus* es proclive a interpretaciones diversas, y los positivistas encontraron en él componentes sustanciales que fundamentaban su forma de cientifismo. Considero que esos ingredientes están en este caso fuera de toda cuestión. Resulta también convincente que se pueda interpretar toda la obra como si fuera en última instancia antimetafísica, a pesar de las citas que acabo de mencionar. Según mi opinión, así es como la leyeron los positivis-

tas. Debería matizar esta última observación. Resulta algo extraño en la historia del positivismo que ninguno de los miembros del Círculo produjera una obra que intentara dar una interpretación global del *Tractatus*, a pesar de sus aparentes inconsistencias y de la influencia obvia sobre sus concepciones.

Cuando hablaban de él, se referían siempre a párrafos, ideas o temas específicos, pero nunca intentaron proporcionar una interpretación sinóptica de toda la obra. De hecho, la primera interpretación de esta clase en inglés la hizo alguien no positivista, G. E. M. Anscombe, en su *Introduction to Wittgenstein's Tractatus* [*Introducción al Tractatus de Wittgenstein*], publicado en 1959. El primer documento positivista es de Alexander Maslow, *A Study in Wittgenstein's Tractatus* [*Un estudio sobre el Tractatus de Wittgenstein*], publicado en 1961. En esa fecha tan tardía, casi cuarenta años después de la primera aparición del *Tractatus*, el positivismo había perdido mucho de su empuje y atractivo originales, de forma que el interés por proporcionar desde ese punto de vista una interpretación global del *Tractatus* también había disminuido. Casi todos los estudios posteriores no estaban motivados por consideraciones positivistas. En consecuencia, cualquier intento de escribir hoy en día, a finales del siglo, sobre cómo los positivistas interpretaban en realidad el *Tractatus* como conjunto no puede sino constituir una conjetura. Con todo, teniendo en cuenta tanto lo que dijeron como lo que dejaron de decir, se puede hacer una idea convincente de cómo pudieron interpretarlo.

En efecto, considero que pensaban que Wittgenstein había cambiado de opinión durante el largo período en que se estaban gestando las ideas que a la postre se convirtieron en el documento publicado. De acuerdo con esta conjetura, pensaron que, a causa de la influencia de sus maestros, Frege y Russell, hizo una exposición de una forma de atomismo lógico al comienzo del *Tractatus*. Y esa era claramente una forma de metafísica tradicional sobre la estructura básica del mundo. Pero, a medida que exploraban el texto, podían advertir que, en un cierto momento, esa actitud cambiaba. Se advertía entonces la influencia de un cientifismo creciente, de acuerdo con el cual cualquier forma de metafísica carecía de sentido. Sólo la ciencia nos puede decir algo de la estructura básica de la realidad. En consecuencia, al final del *Tractatus*, se limitaba a reconocer sin más que todo lo que antes

había escrito en la obra era metafísico y, por tanto, era una forma de sinsentido. Como contraste, describe su nueva concepción del papel de la filosofía. Y este es uno de los tres últimos párrafos del libro:

El método correcto en filosofía habría de ser el siguiente. No decir sino lo que puede ser dicho, esto es, las proposiciones de la ciencia natural, es decir, algo que no tiene nada que ver con la filosofía: y luego, cada vez que alguien quisiera decir algo metafísico, demostrarle que no había dado significado a ciertos signos en sus proposiciones. Este método sería insatisfactorio para ese alguien —no tendría la impresión de que se le estuviera enseñando filosofía—, pero sería el único método estrictamente correcto. (6.53.)

A este pasaje le sigue el más famoso de todo el libro:

Mis proposiciones esclarecen del modo siguiente: los que me comprenden reconocen que, en última instancia, carecen de sentido, cuando se ha pasado por ellas, a través de ellas o sobre ellas. (Por decirlo así, han de desprenderse de la escalera después de haber trepado por ella). (6.54.)

Las observaciones que contienen estos pasajes están a años luz de la metafísica del atomismo lógico. Y, si es así, queda pendiente una cuestión exegética, y el historiador de las ideas se ve frente al desafío de explicar cómo la habrían respondido los positivistas. ¿Por qué Wittgenstein no escribió un libro enteramente nuevo, dado el presunto cambio en sus ideas filosóficas? Una respuesta puede ser la de que podía haber algo correcto en las primeras secciones del *Tractatus*, esto es, la necesidad de un lenguaje ideal en filosofía. Pero se podría prescindir de las rémoras metafísicas de esta idea y usarla de una forma neutra, no metafísica. De hecho ese es el camino que iban a seguir Carnap y muchos positivistas. También es la vía que muchos neopositivistas, como Quine, iban a seguir. La epistemología naturalizada de Quine es formalista sin ser metafísica. Así pues, disponemos de una explicación razonable de por qué Wittgenstein se avino a conservar las primeras secciones. De acuerdo con esta interpretación, nos está incitando a aceptar un lenguaje ideal purificado. Sencillamente había que prescindir de sus presuntas implicaciones metafísicas. Se puede encontrar apoyo para esta sugerencia en dos sitios, primero en el prefacio, escrito evidentemente después de que se hubiera completado el texto, y en 4.003. Wittgenstein dice en

el Prefacio: «El libro trata de los problemas de la filosofía y creo que muestra que el método para la formulación de estos problemas se basa en una deficiente comprensión de la lógica de nuestro lenguaje.» Este comentario sucinto se amplía considerablemente en 4.003, que dice:

La mayoría de las proposiciones y cuestiones que se han escrito sobre asuntos filosóficos no son falsas sino carentes de sentido. En consecuencia, no podemos responder en absoluto a cuestiones de esa índole, sino solamente manifestar su ausencia de sentido. La mayoría de las cuestiones y las proposiciones de los filósofos son el resultado del hecho de que no comprendemos la lógica de nuestro lenguaje. (Son de la misma clase de cuestiones que la de si lo Bueno es más o menos idéntico que lo Bello). Por eso no hay que asombrarse de que los problemas más profundos no sean en realidad problemas.

Estos dos pasajes parecen presuponer la necesidad de un lenguaje ideal. Parecen implicar (1) que el cientifismo está en lo cierto, esto es, que la clave para entender la naturaleza del mundo sólo puede estar en la ciencia, y (2) que la filosofía puede y debe hacerse mediante lenguajes simbólicos con propósitos explicativos. Son los principios que los positivistas afirmarían de forma explícita. Se derivan claramente del *Tractatus* y su existencia nos ayuda a explicar su influencia sobre el desarrollo del positivismo lógico y sobre la filosofía analítica de finales del siglo XX.

El positivismo importó otras dos ideas que aparecen de forma prominente en el *Tractatus* y que se iban a convertir en elementos fundamentales en su doctrina. Eran las nociones de que las denominadas oraciones analíticas, incluyendo los teoremas de las matemáticas, eran tautologías y como tales no afirmaban nada (5.43), y que, «para decir que “p” es verdadera o falsa, he de haber determinado en qué condiciones denomino a “p” verdadera y, con ello, determino el sentido de la proposición» (4.063). Se encuentra una variante de esta observación en 4.024: «Comprender una proposición significa saber lo que es el caso, si es verdadera.» Los positivistas interpretaron estos dos pasajes últimos, en particular, como una primera formulación del principio de verificación, la más famosa de las tesis del positivismo.

## LAS TRES TESIS PRINCIPALES DEL POSITIVISMO

Dejemos ahora el *Tractatus* y concentrémonos en las tesis centrales del positivismo lógico mismo. La doctrina se basaba en tres principios: una tajante distinción entre los enunciados analíticos y sintéticos, en parte derivada de Hume y en parte de Wittgenstein; el principio de verificación, también concebido como una derivación del *Tractatus*; y una tesis reduccionista sobre el papel de la observación en la determinación de la importancia cognitiva, cuyos orígenes se pueden rastrear en los empiristas clásicos, como Locke y Hume. Consideraremos cada uno de estos elementos sucesivamente.

*La distinción analítico-sintético*

Considérense las siguientes dos proposiciones:

- a. Todas las esposas están casadas.
- b. Todas las esposas son mortales.

Convengamos en que ambas proposiciones son verdaderas. No obstante, se diferencian en un aspecto importante, esto es, cómo determinamos o establecemos que son verdaderas. Con (a) no hemos de investigar el mundo, hacer investigaciones sobre las esposas o consultar la experiencia para saber que es verdadera. Tan pronto como entendemos lo que significan los términos en la oración, resulta obvio que (a) es verdadera. Podemos «verlo» porque es una parte del significado de «esposa» que cualquier esposa esté casada. Una esposa es una mujer casada por definición. Por tanto, (a) es una tautología; afirma que toda mujer casada está casada y eso no es sino una simple aplicación del teorema lógico de que si  $p$  y  $q$  son verdaderos, entonces  $p$  es verdadero (en notación lógica:  $p \wedge q \supset p$ ). Pero (b) es diferente. Que una esposa sea mortal no es una parte de la definición de «esposa». Pensamos que la proposición es verdadera porque la experiencia anterior ha demostrado que las esposas mueren invariablemente. Pero supóngase que ya no mueren, gracias a los avances médicos. En ese caso la proposición no sería verdadera. La cuestión importante es que

sólo se puede establecer la verdad de (b) mediante la observación y quizás la experimentación, es decir, lo que los positivistas denominaban «experiencia sensorial».

A partir del siglo diecisiete se había establecido una distinción entre las dos categorías de proposiciones. Dependiendo del filósofo, ya fuera Leibniz, Hume, Locke o Kant, la terminología para distinguir los miembros de las dos categorías tomó diferentes formas. Las proposiciones que requerían alguna clase de investigación empírica para su comprobación fueron denominadas «sintéticas» («fácticas», «empíricas», «contingentes» o «*a posteriori*»), y aquellas cuya verdad se seguía del significado de sus términos constituyentes fueron denominadas «analíticas» («necesarias», «tautológicas» o «*a priori*»). Los positivistas aceptaron esta contraposición general. A diferencia de Kant, los positivistas interpretaron la división como exhaustiva y como excluyente: cualquier proposición cognitivamente significativa ha de ser analítica o sintética y ninguna puede ser las dos cosas. Es más, coincidían en la apreciación de que los teoremas de la lógica simbólica y de la aritmética son analíticos y no sintéticos (una concepción que Mill había rechazado en su *System of Logic [Sistema de Lógica]* de 1843 y que también habían de rechazar Morton White, Quine y Tarski un siglo más tarde). De estos supuestos diferentes extrajeron una poderosa conclusión, esto es, que las proposiciones analíticas no nos proporcionan ninguna información sobre el mundo, esto es, que carecen de significación existencial. A partir del truismo de que todos los gigantes son altos, no se sigue que exista algún gigante. Como hemos visto, esa es una interpretación de las verdades lógicas que Wittgenstein desarrolló en el *Tractatus*. Sólo las proposiciones sintéticas pueden ser informativas acerca de la realidad, y son verdaderas cuando lo que afirman se corresponde con los hechos.

Dos importantes consecuencias filosóficas se siguen de este análisis, según los positivistas. En primer lugar, significaba que se podía rechazar sin más una amplia tradición racionalista, refinada y ampliada por Platón, y a la que Descartes y Spinoza dieron un posterior impulso, culminando en los escritos de Hegel y Bradley. Todos estos pensadores creían que existía una simetría entre la realidad y la razón, de tal modo que, si uno consultaba su razón, se podrían descubrir ciertos hechos acerca del mundo real. Pero si los positivistas tenían razón, es

decir, si todas las verdades de razón estaban vacías de contenido conceptual, la tradición racionalista estaba completamente equivocada. De hecho, constituía una potente defensa del empirismo. La nueva posición no implicaba que la razón, y sus productos, tales como las verdades lógicas, no fueran importantes. Tales verdades desempeñaban funciones en cualquier esquema deductivo, permitiendo la derivación de verdades a partir de verdades. Pero este papel posibilitador no implicaba que tuviera ninguna aplicación existencial a la realidad. Por tanto, cualesquiera descubrimientos sobre la naturaleza del mundo real tenían que estar basados en los datos de la observación, esto es, en la experiencia sensorial.

La segunda consecuencia importante que se seguía de esta distinción es que todo el conocimiento fáctico sólo es probable, y nunca seguro. Todo lo que aprendemos sobre la realidad se basa o bien en la observación directa —el hecho de tener ciertas clases de experiencias sensoriales en un determinado momento— o bien se basa en observaciones anteriores, recordadas mediante la memoria. Se puede explicar la diferencia del modo siguiente. Supóngase que ahora me encuentro observando un caso de humo a lo lejos e infiero, aunque no puedo ver ninguna llama, que un edificio se encuentra ardiendo. Mi observación del humo es directa; se basa en sensaciones visuales que estoy teniendo en el momento. Pero mi creencia de que un fuego está causando el humo es indirecta; no se basa en lo que ahora estoy percibiendo, sino en un conjunto de observaciones anteriores en que he visto que el humo estaba en efecto causado por el fuego. Por tanto, el hecho de que el fuego cause el humo no está determinado *a priori* por la razón, sino solamente por las observaciones, anteriores o actuales. No obstante, si esta tesis es cierta, ¿por qué se sigue que los datos de la observación no son lo suficientemente sólidos como para producir certidumbre?

Existen dos respuestas. La primera se aplica a la observación directa. Siempre es posible que cualquier acto de percepción sea una alucinación o pudiera ocurrir que esté durmiendo. En cualquier caso, nunca podría saber que lo que estoy percibiendo en el momento está ocurriendo en el mundo real. Pero, si esto es así, entonces nunca podría darse que pueda saber con certeza que estoy percibiendo humo. La segunda respuesta comienza señalando que la proposición de que el fuego causa el humo es una generalización de una experiencia ante-

rior. Pero como muestra el análisis de Hume acerca del principio de inducción, no podemos conocer, a partir de la razón o de la experiencia anterior, que el futuro se parecerá al pasado. De acuerdo con esta explicación, tenemos sólo dos posibles fuentes de conocimiento sobre el mundo: la razón y la experiencia sensorial. Pero la razón no tiene contenido fáctico, de tal modo que no nos asegura que el futuro se parecerá al pasado. Si suponemos que el pasado es una guía fiable para el futuro, estamos cayendo en una argumentación circular, suponiendo lo que está en cuestión. Así pues, aunque en el pasado siempre hallamos encontrado que el fuego causa el humo, no podemos suponer, sin caer en circularidad, que continuará haciéndolo. Por tanto, no es posible la certidumbre acerca del futuro.

El análisis de Hume sobre la posibilidad de alcanzar la certeza sobre el mundo era incluso más general que este resultado particular. Condujo a una forma general de escepticismo, esto es, la de que no era posible la certeza acerca del mundo de los hechos. Argumentó que, en la medida que tenemos certeza (mediante las verdades analíticas), no conocemos nada acerca del mundo; en la medida en que conocemos algo del mundo, basándonos en la observación, ese conocimiento no puede tener certeza. En consecuencia, es imposible tener conocimiento que sea al tiempo cierto y que verse sobre el mundo. El rechazo del racionalismo, que sostenía que la razón nos puede proporcionar certeza acerca del mundo, desembocó pues en un tipo de escepticismo. Los positivistas aceptaron este resultado. Les alegró hacerlo, pues encajaba perfectamente con lo que los científicos dirían sobre la posibilidad de la certeza. La posición científica ortodoxa es que la ciencia sólo trata con probabilidades y que no se sabe de ningún principio científico que sea verdadero con certeza absoluta. Así pues, teniendo en cuenta la experiencia anterior, es probable que el sol salga mañana, que el agua continúe hirviendo a los 100 grados Celsius y que se forme hielo cuando la temperatura del agua descienda a 0 grados Celsius. Pero ninguna de estas creencias se encuentra a salvo de una revisión por experimentos futuros. De acuerdo con esto, si se considera el escepticismo como la tesis de que no es posible la *certidumbre* sobre la realidad externa, entonces la ciencia se convierte en una forma de escepticismo.

La distinción analítico-sintético da origen a una tercera dificultad. Los metafísicos afirman cosas como «el universo tiene una primera

causa», y «Dios tiene una sabiduría infinita». Estas expresiones no parecen en principio analíticas ni basadas en la experiencia de la observación. También son oraciones gramaticalmente correctas. Y, como tales, parecen significativas y, quizás, incluso verdaderas. ¿Cómo habría que analizarlas desde una perspectiva positivista? ¿Existen tipos de verdad y especímenes de conocimiento que no sean expresables mediante oraciones analíticas ni oraciones sintéticas? Si hubiera, eso significaría que sería errónea la tesis positivista de que todas las proposiciones significativas son analíticas o sintéticas. Y si existen tales proposiciones «intermedias», ¿no existe un ámbito especial de la actividad humana, tradicionalmente denominado «metafísica», que se encuentra comprometido con el descubrimiento y la explicación de esas verdades? ¿No nos proporciona entonces la metafísica un conocimiento no científico de la realidad?

### *El Principio de Verificación*

Los positivistas respondieron categóricamente que no a esta última cuestión, y a la noción de que pudiera haber proposiciones metafísicas significativas. La justificación de su respuesta se derivaba de lo que denominaron «principio de verificación». En su forma más simple, afirma que ninguna oración que se refiera a una «realidad» que trascienda los límites de toda posible experiencia sensorial puede tener una significación cognitiva. Tal como lo expresa Ayer en *Language, Truth and Logic [Lenguaje, verdad y lógica]*, se sigue «que los trabajos de aquellos que se han esforzado en describir tal clase de realidad han desembocado todos en la producción de sin sentidos» (1948:34). Nótese en este punto las resonancias de la observación de Wittgenstein en el *Tractatus* de que «cuando alguien deseara decir algo metafísico, demostrarle que no ha dado significado a algunos signos de su proposición» (6.53).

Considérese la oración «El universo tiene una primera causa». Ha de pasar la prueba de ser empíricamente verificable si ha de ser considerada significativa. Es decir, para comprender lo que significa, ha de existir una observación o un conjunto de observaciones posibles que permitirían determinar si es verdadera o falsa. Pero evidentemente ningún

observador podría tener ningún dato de observación sobre la primera causa del universo. Por tanto, como no es posible esa observación, ni siquiera en principio, la oración carece de sentido, estrictamente hablando. El cientismo es la tesis adicional de que sólo las proposiciones fácticas de la ciencia son empíricamente verificables y, por tanto, que sólo las proposiciones de la ciencia son cognitivamente significativas. El cientismo y el principio de verificabilidad constituían, pues, las principales bases positivistas para rechazar la metafísica tradicional, la literatura, la teología y las artes como capaces de producir proposiciones significativas. Prácticamente todas las afirmaciones producidas por las disciplinas humanistas fueron caracterizadas de una forma global como sinsentidos. El término «sinsentido» es importante en este punto; no significaba carente en absoluto de cualquier forma de sentido, sino que se usaba en contraste con otros usos que el término «significado» podría tener. Así las disciplinas no científicas, como la literatura, el arte o la filosofía tradicional, podrían producir enunciados que se podrían describir como si tuvieran un significado «poético», «emotivo», «pictórico» o «motivador», pero ninguno de esos tipos de «significado» era cognitivo. Para los positivistas, decir que una expresión era un «sinsentido» significaba, pues, que carecía de importancia cognitiva, y esto significaba que ni era analítica ni empíricamente verificable.

Dentro del movimiento positivista mismo, había diferentes formulaciones del principio de verificación. En un famoso trabajo titulado «Realism and Positivism» [«Realismo y positivismo»], Schlick formula el principio al menos de cinco formas diferentes. En *Language, Truth and Logic* [Lenguaje, verdad y lógica], Ayer proporciona una caracterización más, ligeramente diferente. De acuerdo con él, una oración sería fácticamente significativa para una persona dada si y sólo si esa persona sabe cómo verificar la proposición que pretende expresar. Y, tal como dice Ayer, verificar la proposición equivale a conocer qué observaciones llevarían al individuo a aceptar la proposición como verdadera o a rechazarla como falsa. Con todas estas formulaciones, existía toda clase de dificultades, muchas de las cuales Ayer trató de resolver en la segunda edición de *Language, Truth and Logic* (1948), pero con dudoso éxito. Una de ellas resultó ser el epíteto «proposición». Tradicionalmente se había usado en filosofía para indicar algo que fuera o verdadero o falso. No obstante, para ser verdadero o falso,

ese algo tenía que ser significativo. Por tanto, como dice de hecho Ayer, hablar del principio de verificación como algo que tiene que ver con las proposiciones ya es hablar de algo que es significativo de forma anterior a cualquier modo de verificación. Hempel y otros mostraron más adelante que había dificultades incluso más serias que ésta.

Con todo, la clave de la formulación de Ayer, la que se convirtió en la aceptada por todos, era la del término «observación». Lo determinante del principio de verificabilidad era que había de ser posible describir las observaciones que le permitirían decidir a cada cual si la proposición era verdadera o falsa. Si se podía describir una observación tal que fuera relevante para determinar su verdad o falsedad, entonces se trataría de una proposición significativa; si no, sería un sin sentido. Schlick ideó un ejemplo ingenioso para ilustrar el principio. Supóngase que se afirmara que el universo se está contrayendo de una forma uniforme, y con «uniforme» se quiere decir que todo se contrae en una proporción exacta con respecto a todo lo demás; por ejemplo, las medidas se contraerían de forma proporcional. En tal caso, no habría una observación que se pudiera hacer y que revelara un cambio en el universo. Como «el universo» se refiere a todo lo que existe, nadie, ni siquiera en principio, podría situarse fuera, para contemplar esa supuesta contracción. El propio significado de «contracción» implica que algo se está haciendo más pequeño, pero más pequeño en relación con algo que permanece sin cambiar. Si todo está supuestamente «contrayéndose» de forma uniforme, entonces todo permanecería sin cambiar. La «afirmación» de que el universo se está contrayendo de forma uniforme no es, pues, empíricamente verificable y, por tanto, es una especie de sinsentido.

Los positivistas también trazaron una distinción entre lo «verificado» y lo «verificable». No querían mantener que una proposición ha de estar verificada para ser significativa, sólo que ha de ser *verificable*. La diferencia es importante. La proposición «Existe vida humana en el espacio exterior» no está verificada, dadas las actuales limitaciones técnicas. Pero, en principio, es verificable y, por tanto, significativa. Se ha de saber qué tipo de observaciones se habría de hacer para determinar si una proposición es verdadera o no; eso es suficiente para mostrar que es significativa. ¿Pero qué clase de observaciones mostraría que la proposición «Dios es infinitamente sabio» es verdadera o

falsa? De acuerdo con los positivistas, no son posibles esa clase de observaciones y, por tanto, ese conjunto de palabras no es cognitivamente significativo.

### *La tesis reductiva y el papel de la observación*

Los positivistas tampoco estaban de acuerdo en sus interpretaciones de lo que se quería decir con «observación». Siguiendo a los primeros empiristas, Locke y Hume, y a Russell en «Knowledge by Description and Knowledge by Acquaintance» [«Conocimiento por descripción y conocimiento por familiaridad»], algunos de ellos (especialmente Carnap en *Der logische Aufbau der Welt* [La construcción lógica del mundo] [1928], y Ayer en *The Foundations of Empirical Knowledge* [Los fundamentos del conocimiento empírico], 1940) mantuvieron que una observación consiste en la aprehensión directa de datos sensoriales de tipo visual y así dieron a la teoría un giro fenomenalista. Más adelante, se consideró que los objetos físicos eran lo observado (lo «dado»), especialmente por las presiones ejercidas por Neurath. Esa fue la denominada interpretación fisicalista del positivismo. Después, en *The Logical Syntax of Language* [La sintaxis lógica del lenguaje] (1937), Carnap adelantó lo que denominó «el principio de tolerancia», que afirmaba que cualquier base de observación podría ser usada para propósitos analíticos. Por tanto, adoptar un lenguaje fisicalista o fenomenalista era una cuestión de conveniencia. Pero, en cualquier caso, insistía Carnap, la tesis reductiva mantiene que todo el conocimiento fáctico se puede reducir a los datos de la observación. Y, para él, ese era el punto esencial, porque, cualquiera que sea su contenido, la observación es el corazón del método científico. Por tanto, para Carnap y para la mayoría de los positivistas, la tesis de la reducción y la distinción analítico-sintético eran los componentes necesarios de cualquier forma de filosofía empírica. Pero en 1950 Quine puso en cuestión esa interpretación particular del empirismo. Rechazó ambos principios, llamándolos los «dos dogmas del empirismo». Así pues, Quine optó por una caracterización del empirismo que, en su opinión, debería reflejar de forma estricta la práctica científica. Y esa explicación ni requería la tesis reductiva ni la distinción analítico-

sintético. En efecto, Quine estaba trazando una distinción entre «empirismo» y «empirismo lógico». Quine bautizó su nueva concepción como «epistemología naturalizada»; esencialmente se trata del empirismo sin los dos dogmas. Pero Carnap nunca abandonó ninguno de los denominados dogmas y, como en breve veremos, durante el resto de su vida él y Quine, que eran muy amigos, se enzarzaron en ardoroso debate sobre el estatuto de esos principios.

#### RUDOLF CARNAP

El más importante logro teórico e individual de todos los miembros del Círculo de Viena fue el teorema de incompletud de Kurt Gödel (véase el capítulo 2). Se considera habitualmente como la contribución más significativa a la teoría lógica en el siglo XX y como una contribución sobresaliente a la matemática en general. Pero, con una o dos excepciones, Gödel limitó sus escritos publicados a la lógica. La obra de Carnap tenía un ámbito más amplio y, por tanto, más influencia en una comunidad filosófica más extensa. Desde su análisis de la metafísica hasta su desarrollo de una teoría no frecuential de la probabilidad, todo lo que publicó fue de una calidad intelectual enorme. Carnap, que había nacido en 1891 en Rondsorf, Alemania, pasó la mayor parte de su carrera en los claustros académicos y, a diferencia de Russell, no era muy conocido fuera de esos círculos. A pesar de su existencia en cierto modo reclusa, su «Intellectual Autobiography» [«Autobiografía intelectual»] en *The Philosophy of Rudolf Carnap* [*La filosofía de Rudolf Carnap*] (1963) es un documento fascinante. Allí traza un retrato detallado de las discusiones y las personalidades del *Wiener Kreis*, reseña sus amplios intercambios con Frege, Schlick, Tarski y Wittgenstein, y describe los encuentros que tuvo con Einstein y Russell. Sus retratos nos proporcionan, pues, una de las percepciones más agudas de esas personalidades y de las diversas influencias que tuvo a lo largo de su desarrollo filosófico.

## *Biografía*

Básicamente Carnap era un personaje de la Ilustración. Criado en una familia profundamente piadosa, abandonó gradualmente sus convicciones religiosas y, antes de entrar a la universidad, adquirió la convicción de que el hombre y la sociedad podían ser explicados en términos completamente naturalistas. Tal como escribe en su «Intellectual Autobiography» [«Autobiografía intelectual»]:

Junto con la creencia en un Dios personal, también abandoné la creencia en la inmortalidad como permanencia de un alma personal, consciente. El principal factor en este desarrollo fue la fuerte impresión de continuidad en la concepción científica del mundo. El hombre se ha desarrollado progresivamente a partir de formas inferiores de organismos con cambios repentinos. Todos los procesos mentales están íntimamente conectados con el cerebro; ¿cómo podrían permanecer cuando se desintegra el cuerpo? Así que progresivamente llegué a una concepción claramente naturalista: todo lo que sucede es parte de la naturaleza, el hombre es una forma superior de organismo y muere como el resto de los organismos [...]

La transformación y el abandono definitivo de mis convicciones religiosas en absoluto abocaron en una actitud nihilista acerca de las cuestiones morales. Mis valoraciones morales fueron después de eso las mismas que eran antes. No es fácil caracterizar esas evaluaciones en pocas palabras, puesto que no se basan en principios explícitamente formulados, sino que constituyen una actitud implícita permanente. Por tanto, lo que sigue ha de entenderse sólo como una indicación tosca y breve de ciertos aspectos básicos. Me parece que la tarea principal de un individuo es el desarrollo de su personalidad y la creación de fértiles y sanas relaciones entre los seres humanos. Este fin implica la tarea de cooperación en el desarrollo de la sociedad y, en última instancia, del conjunto de la humanidad hacia una comunidad en que cualquier individuo tenga la posibilidad de llevar una vida satisfactoria y de participar en los bienes culturales. El hecho de que todo el mundo sepa que finalmente morirá no hace necesario que su vida carezca de significado o de objetivos. Se da sentido a la vida si uno se propone tareas, lucha por hacerlas lo mejor que pueda y considera las tareas específicas de todos los individuos como parte de la gran tarea de la humanidad, cuyo objetivo va mucho más allá de la duración limitada de la vida de cada individuo. (1963: 8-9.)

El primero de sus agudos retratos de personalidades se refiere a Gottlob Frege (1848-1925). Entre 1910 y 1914 Carnap era un estudiante en la Universidad de Jena y acudió a diversos cursos impartidos por Frege. En esa época, aunque Frege tenía más de sesenta años, solamente era un profesor asociado (*Professor Extraordinarius*). Su obra era desconocida en Alemania, tanto por filósofos como por matemáticos. Carnap afirma que era evidente que Frege estaba amargado por ese «silencio de muerte». Ninguna editorial quiso sacar a la luz su ensayo, *Grundgesetze der Arithmetik [Las leyes fundamentales de la aritmética]* y tuvo que costear su impresión en 1903. También estaba conmovido por el descubrimiento de Russell de una contradicción en su sistema (*i.e.*, la famosa paradoja de Russell de la clase de todas las clases que no son miembros de sí mismas), aunque Carnap afirma que no puede recordar que Frege discutiera de hecho la dificultad en ninguna de sus clases. Carnap describe a Frege con las siguientes palabras:

En el otoño de 1910, acudí al curso de Frege «Begriffsschrift» (notación conceptual, ideografía), por curiosidad, sin saber nada del individuo ni del tema, excepto el comentario de un amigo de que alguien lo había encontrado interesante. Allí nos encontrábamos un pequeño número de estudiantes. Frege aparentaba una edad muy superior a la que tenía. Era de pequeña estatura, más bien tímido, tremendamente introvertido. Rara vez dirigía su mirada al auditorio. Normalmente veíamos sólo su espalda, mientras trazaba los extraños diagramas de su simbolismo en la pizarra y los explicaba. Nunca le hizo ningún estudiante una pregunta o una observación, bien en las clases o después. Parecía estar fuera de lugar cualquier posibilidad de discusión. (1963:5.)

Carnap dice que las tres grandes influencias sobre su filosofía se derivaban de Frege, Russell y Wittgenstein. Pero afirma que sólo mucho más tarde, tras la Primera Guerra Mundial, fue cuando leyó los libros de Frege y de Russell con mayor atención, y cuando reconoció el valor de la obra de Frege no sólo en cuanto a los fundamentos de las matemáticas sino en cuanto a la filosofía en general. De hecho, Frege era prácticamente desconocido por los filósofos (con la excepción de Russell, por supuesto) hasta que se publicó el ensayo de Carnap *Meaning and Necessity [Significado y necesidad]* en 1947. La teoría semántica de esta monografía, que utiliza la distinción de Frege entre *Sinn* y

*Bedeutung*, alertó a todos los interesados en filosofía del lenguaje sobre la importancia de los escritos de Frege. Retrospectivamente, se puede decir que el libro de Carnap fue la obra que hizo famoso a Frege.

Carnap era un socialista, aunque separó diligentemente sus opiniones políticas de lo que denominó su «filosofía científica». No menciona la orientación política de Frege en su «Intellectual Autobiography» [«Autobiografía intelectual»] y se puede suponer que Frege no discutía de política en sus clases de lógica. Carnap, que admiraba enormemente a Frege, podía haberse visto sorprendido si hubiera sabido de las simpatías de Frege por la extrema derecha alemana tras la Primera Guerra Mundial. Desde el 10 de Marzo al 9 de Mayo, en 1924, Frege escribió un diario que no se publicó mientras vivió. Tres entradas, fechadas entre el 23 y el 25 de Marzo, aparecieron en «Nachgelassene Schriften» [«Escritos póstumos»], pero la mayor parte del diario, que está constituido por reflexiones sobre los acontecimientos políticos del periodo, se publicaron en alemán por primera vez en 1994. Se puede encontrar en la revista *Inquiry* (1996) una traducción al inglés de todo el diario, con un comentario de Richard L. Mendelsohn. Se trata de un documento extraordinario.

En su introducción a *Frege: Philosophy of Language* [Frege: *Filosofía del lenguaje*], Michael Dummett escribe lo siguiente:

Para mí, hay una cierta ironía en el hecho de que el hombre a cuyas concepciones filosóficas he dedicado durante años un gran esfuerzo intelectual fuera, al menos al final de su vida, un virulento racista, en particular un antisemita. Este hecho lo revela un fragmento de un diario que perdura en los *Nachlass* de Frege, pero que no fue publicado con el resto por el profesor Hans Hermes en *Frege's nachgelassene Schriften* [Escritos sueltos de Frege]. El diario muestra que Frege era una persona de opiniones extremadamente reaccionarias, absolutamente contrario al sistema parlamentario, a los demócratas, los liberales, los católicos, los franceses y, por encima de todo, a los judíos, de los que pensaba que habría que privarles de sus derechos políticos y, preferiblemente, expulsarlos de Alemania. Cuando, hace muchos años, leí por vez primera el diario, quedé tremendamente impresionado, porque yo había reverenciado a Frege como un hombre absolutamente racional, si bien no muy agradable. Lamento que los editores de los *Nachlass* de Frege escogieran suprimir ese particular pasaje.

En los veinticinco años siguientes a la revelación que hizo Dummett de la existencia del diario, no se publicaron comentarios sobre las actitudes políticas de Frege, con la excepción de unos breves comentarios de Hans Sluga en *Heidegger's Crisis: Philosophy and Politics in Nazi Germany* [*La crisis de Heidegger: Filosofía y política en la Alemania nazi*] (1993). Dice Sluga:

Frege confió a su diario, en 1924, que alguna vez había pensado en sí mismo como un liberal y era un admirador de Bismarck, pero que ahora sus héroes eran el General Ludendorff y Adolf Hitler. Eso sucedía cuando ambos trataron de derribar al gobierno democráticamente elegido mediante un golpe en 1923. En su diario, Frege utilizó también toda su capacidad analítica para urdir planes para expulsar a los judíos de Alemania y para eliminar a los socialdemócratas. (p. 99.)

Mendelsohn discrepa de Sluga, calificando esta descripción del diario como «muy engañosa». Mendelsohn afirma: «El diario apoya la afirmación de Sluga de que Frege admiraba a Ludendorff, pero no que admirara a Hitler, y ciertamente no como resultado de la asonada del 1923, lo que parece implicar la segunda afirmación de Sluga, porque Frege desaprobaba la implicación de Ludendorff; la afirmación final de Sluga constituye una importante distorsión de lo que el diario dice» (1996: 304).

En mi opinión, Mendelsohn tiene razón al afirmar que el diario no contiene ningún comentario específico en el que se afirme la admiración de Frege por Hitler. Pero todos los comentaristas están de acuerdo en que el diario contiene observaciones explícitamente antisemitas. Éstas son algunas, aunque se han abreviado en algunos casos por razones de espacio:

Qué desgracia que los judíos tengan la influencia que tienen en el Partido Nacional Liberal, en buena medida un efecto del primer período de reacción, que Bismarck fue incapaz de impedir. (1996: 325.)

Sólo en los últimos años he aprendido a comprender lo que es el antisemitismo. Si uno quiere hacer leyes contra los judíos, se ha de ser capaz de establecer una marca identificadora (*Kennzeichen*) con la que se pueda identificar claramente a uno que es judío. Siempre lo he considerado un problema. (pp. 330-31.)

Se puede estar de acuerdo en que hay judíos muy respetables y, sin embargo, considerar que es una desgracia que haya tantos judíos en Alemania y que tengan una igualdad completa en sus derechos políticos con los ciudadanos de ascendencia aria; pero qué poco se conseguiría con el simple deseo de que los judíos en Alemania perdieran sus derechos políticos o que, incluso mejor, desaparecieran de Alemania. Si se quieren aprobar leyes para remediar esos males, la primera cuestión que hay que responder es: ¿De qué modo seguro se puede distinguir a los judíos de los que no lo son? Esto podía haber sido relativamente fácil hace sesenta años. Me parece que ahora sería muy difícil. Quizás debamos contentarnos con combatir las formas de pensar (*Gesinnung*) que se manifiestan en las actividades de los judíos y que son tan dañinas y castigar precisamente esas actividades con la pérdida de los derechos civiles y hacer que sea más difícil acceder a los derechos civiles. (p. 336.)

Como indica Mendelsohn en una nota al pie, once años después se estableció una distinción definidora entre judío y no judío, en 1935, durante la dictadura nazi. Al excluir de la ciudadanía a los judíos, se estableció que «es judío quien descende de al menos tres abuelos judíos de pura raza». Aunque Mendelsohn tiene razón al decir que el diario no contiene ninguna afirmación explícita en que Frege diga que Hitler es uno de sus héroes, algo similar a la admiración se encuentra implícito en una de las últimas entradas, fechada el 5 de mayo de 1924: «Adolf Hitler tiene razón al escribir en el ejemplar de Abril del *Deutschlands Erneuerung* que Alemania carece de un objetivo político claro después de la retirada de Bismarck» (pp. 338-39).

Una cuestión histórica interesante es por qué Frege abandonó el liberalismo que dijo mantener en sus primeros años por una perspectiva racista y reaccionaria de esta clase. ¿Podría haberse tratado de la profunda decepción, al final de su vida, por la ausencia de reconocimiento de su obra en Alemania? Carnap nos los retrata como un ser humano amargado y no es descabellado inferir que ese descontento puede haberle abocado a cambiar sus ideas políticas. Sin duda alguna, Carnap se habría quedado horrorizado si hubiera sabido de las opiniones políticas de Frege. Pero sospecho que, teniendo en cuenta su concepción racional de la vida, Carnap habría distinguido entre esas opiniones y la capacidad de Frege como lógico, y que su admiración por él, por lo menos en este aspecto, no habría cambiado.

Una de las secciones más interesantes de la «Intellectual Autobiography» [«Autobiografía intelectual»] trata las relaciones de Carnap con Wittgenstein. Se trata del caso de un profesor universitario considerablemente dotado, racional, que conoce a un genio místico. No es de extrañar que esas dos mentes no pudieran funcionar nunca en el mismo plano de comunicación. En particular, Carnap nunca comprendió por qué Wittgenstein interrumpió cualquier comunicación con él. Es irónico que su comprensión racional fallara en este caso. Aunque escribiera su autobiografía casi cuarenta años después de conocer a Wittgenstein, Carnap continuaba diciendo que «Wittgenstein fue quizás el filósofo que, junto a Russell y Frege, influyó más en mi pensamiento filosófico». Echemos una ojeada al Wittgenstein de 1927, a través de los ojos de Carnap:

Antes de la primera reunión, Schlick nos urgió a que no comenzáramos una discusión de las que acostumbrábamos en el Círculo, porque Wittgenstein en modo alguno deseaba una cosa así. Incluso deberíamos ser cuidadosos a la hora de plantear preguntas, porque Wittgenstein era muy susceptible y fácilmente se trastornaba por una pregunta directa. Schlick nos dijo que lo mejor sería dejar hablar a Wittgenstein y sólo luego pedirle las aclaraciones necesarias de forma muy cuidadosa.

Cuando conocí a Wittgenstein, me di cuenta de que las advertencias de Schlick estaban absolutamente justificadas. Pero su conducta no se debía a la arrogancia. En general, tenía un carácter agradable y muy amable, pero era hipersensible y se irritaba fácilmente. Todo lo que decía era interesante y estimulante, y la forma en que lo expresaba era a menudo fascinante. Su concepción y su actitud hacia las personas y los problemas, incluso los problemas teóricos, eran más parecidas a las de un artista creador que a las de un científico, se podría decir que parecidas a las de un profeta o un visionario. Cuando comenzaba a formular sus ideas sobre algún problema específico, percibíamos a menudo la lucha interna que llevaba a cabo en esos momentos, una lucha en la que trataba de salir de la oscuridad a la luz mediante una tensión dolorosa e intensa, que era perfectamente visible en su expresiva cara. Cuando, en ocasiones, tras un prolongado esfuerzo, producía una respuesta, su afirmación se nos presentaba como una nueva obra de arte o una revelación divina [...]. La impresión que nos daba era como si la luz le hubiera llegado a través de una inspiración sagrada, de tal modo que no podíamos dejar de pensar que cualquier circunspecto comentario o análisis racional constituiría una profanación.

Por tanto, había una llamativa diferencia entre la actitud de Wittgenstein hacia los problemas filosóficos y la de Schlick o la mía. Nuestra actitud hacia los problemas filosóficos no era muy diferente de la de los científicos hacia sus propios problemas. Para nosotros, la discusión de las dudas o las objeciones de los demás era la mejor manera de poner a prueba una nueva idea tanto en el campo de la filosofía como en el de la ciencia. Por su parte, Wittgenstein no toleraba un examen crítico de los demás, una vez que había alcanzado la luz mediante un acto de inspiración [...]. Al principio, cuando estábamos leyendo el libro de Wittgenstein en el Círculo, pensé erróneamente que su actitud hacia la metafísica era parecida a la nuestra. No presté suficiente atención a las afirmaciones de su libro sobre lo místico, porque sus sentimientos e ideas en este ámbito eran demasiado diferentes de los míos [...]. Incluso en la época en que se hicieron patentes las diferencias en *Weltanschauung* y en actitud básica personal, encontraba la relación con él tremendamente interesante, estimulante y provechosa. Así que lamenté cuando rompió todo contacto. Desde comienzos de 1929 Wittgenstein sólo deseaba hablar con Schlick y Waismann, no conmigo ni con Feigl, que también lo había conocido por entonces, no digamos con el Círculo. Aunque la diferencia entre nuestras actitudes y personalidades sólo se expresaba en determinadas ocasiones, comprendí enseguida que Wittgenstein la experimentaba todo el tiempo y que, a diferencia de mí, le molestaba. Le dijo a Schlick que sólo podía hablar con alguien que «sostuviera su mano». (1963: 25-28.)

Al pensar sobre sus conversaciones con Wittgenstein y reconsiderar el *Tractatus* a la luz de éstas, Carnap decidió que sus propias opiniones diferían en tres aspectos fundamentales. En primer lugar, los miembros del Círculo y él tenían un «vivo interés» por la ciencia y las matemáticas, mientras que, de acuerdo con Carnap, Wittgenstein consideraba esos campos con una actitud de indiferencia e incluso displicencia. La historia de la filosofía británica y americana tras la Segunda Guerra Mundial refleja esa divergencia: en general, los americanos estaban más influidos por Carnap que por Wittgenstein, y lo inverso sucedía en Inglaterra. En segundo lugar, Wittgenstein y Carnap discrepaban sobre la relevancia de los sistemas lingüísticos construidos. Para Carnap, eran indispensables para el análisis de los problemas filosóficos, mientras que Wittgenstein pensaba justo lo contrario. Una vez más, la mayoría de los filósofos británicos iban a compartir la posición de Wittgenstein y los americanos la de Carnap. En tercer lu-

gar, Wittgenstein afirma en el *Tractatus* que la relación entre una oración y un hecho se muestra a sí misma, pero que no puede ser afirmada. Al aceptar las ideas de Tarski sobre las diferencias entre un metalenguaje y un lenguaje objeto, Carnap argumenta que es posible construir una teoría sobre el lenguaje en la que las propiedades del lenguaje podrían ser mostradas y afirmadas al tiempo. Esa idea le iba a llevar a una teoría que denominó «la sintaxis lógica» del lenguaje. Para el último Wittgenstein, como el problema sólo se planteaba en el caso de un lenguaje ideal y como consideraba que ese tipo de lenguajes era irrelevante para la solución de problemas filosóficos, la cuestión era vacua. Sus seguidores en Inglaterra estaban convencidos de lo mismo.

Poco después de su último encuentro, Wittgenstein dejó Viena camino de Cambridge, donde comenzó a trabajar en su «nuevo método», una concepción filosófica de una gran originalidad y de amplio influjo. Tuvo un impacto enorme tanto en la filosofía como en círculos intelectuales más amplios, en psicología, antropología, lingüística, sociología y literatura. Discutiremos esas ideas posteriores al *Tractatus* en el capítulo 5. Carnap permaneció en Europa, enseñando en la Universidad de Praga, desde 1931 hasta 1935, cuando el avance del nazismo en los Sudetes le obligó a emigrar a los Estados Unidos, donde pasó el resto de su vida profesional. Con la excepción de sus contribuciones a la teoría de la probabilidad, la última parte de su carrera se centró menos en inventar nuevas formas de pensar los problemas filosóficos que en profundizar y difundir las ideas que él y otros miembros del Círculo habían desarrollado previamente. Esas ideas eran extremadamente fértiles y, como ya he indicado, una gran parte de la filosofía posterior americana siguió por esa senda.

### *La filosofía de Carnap*

Los escritos de Carnap son tan extensos que ciertamente no puedo esperar discutir ni siquiera una fracción de ellos. En vez de ello, escogeré, para una breve discusión, dos de ellos, por su importancia filosófica.

Su primera obra importante, publicada en 1928, fue *Der logische Aufbau der Welt* [*La construcción lógica del mundo*]. En ella aparece la

cuestión que no iba a abandonar nunca. La denomina la «reconstrucción racional». Es preciso recordar que los positivistas eran filósofos básicamente orientados hacia la ciencia, que mantenían que sólo la ciencia puede darnos un auténtico conocimiento sobre el mundo. Y entonces surgía la cuestión: ¿qué es lo que le queda a la filosofía? Siguiendo a Wittgenstein, hemos visto que decían que la filosofía podía desempeñar un papel, esto es, el de explicitar los principales conceptos de la ciencia y conseguir con ello una concepción más precisa de la naturaleza del conocimiento humano. Lo que Carnap denomina la reconstrucción racional es una variante de esa tarea de explicitación. En este punto son importantes ambos términos, «racional» y «reconstrucción». En este contexto «racional» significa proporcionar una explicación de segundo orden sobre la naturaleza del conocimiento científico que esté completamente justificada. Comienza con los datos que son ciertos, a partir de los cuales se construye gradualmente una imagen del mundo macroscópico que describen las leyes científicas. El orden lógico de nuestro conocimiento científico —«lógico» y «racional» tienen más o menos el mismo sentido para Carnap— no es el orden real que siguen los humanos cuando llegan a ese conocimiento. Generalmente, y de forma preanalítica, comenzamos por advertir ciertos fenómenos en nuestra experiencia y, luego, mediante las sofisticadas técnicas de la ciencia, llegamos a principios que nos proporcionan una explicación más profunda y más directa de esos fenómenos. Por tanto, el orden científico en el descubrimiento es el opuesto al orden natural precientífico. Los principios científicos nos permiten explicar, por ejemplo, por qué las mismas leyes naturales abarcan fenómenos tan diferentes como las mareas, las manzanas que caen de los árboles y las revoluciones de la luna alrededor de la tierra. Pero esos son fenómenos que advertimos previamente a que desarrollemos una explicación científica. Por tanto, una «reconstrucción» es diferente de una «construcción». En realidad, la reconstrucción invierte el orden natural del descubrimiento. Comienza en los datos más ciertos y, sobre su base, nos proporciona una imagen racional que explica cómo es posible el conocimiento científico.

La metodología reconstructora de la *Aufbau* es reduccionista. Comienza esbozando una serie de definiciones que reducen el ámbito de los datos a una serie limitada de conceptos, denominada «la base», un

proceso llevado a cabo por un sistema lógico basado en los *Principia Mathematica*. De forma inmediata se puede advertir la insistencia de Carnap en la importancia de un lenguaje ideal, desde el punto de vista filosófico. Carnap llama a ese lenguaje un «sistema constitutivo». Es una estructura de definiciones exactas y teoremas. En este caso particular, se aplica a la epistemología. De acuerdo con Carnap, todos los objetos conocidos pertenecen a cuatro categorías: entidades socioculturales, otras mentes, objetos físicos y las sensaciones privadas. Reconstruyendo nuestro sistema de conocimiento, la *Aufbau* comienza por las sensaciones privadas: son ciertas en una forma en que las otras clases de objetos no lo son. Su concepto clave es una relación primitiva simple y asimétrica, *recuerdo de la similitud*, (probablemente derivada de *Our Knowledge of the External World [Nuestro conocimiento del mundo externo]*, de Russell, de 1914, y del cálculo de relaciones en los *Principia Mathematica*). Carnap es capaz de definir nociones como «clase de cualidades», «similitud de cualidades», «clase sensorial», «sensación», «colores próximos» y ciertos conceptos de sucesión temporal. Ello le permite una construcción del mundo espaciotemporal a cuyos puntos se les pueden aplicar cualidades sensibles. Luego puede definir «objetos visuales» y «mi propio cuerpo». Una vez hecho esto, progresa en su construcción, siendo capaz de caracterizar el mundo de la percepción, el mundo biológico y, por fin, el mundo cultural humano. El resultado es una imagen racional del conocimiento que tiene la ciencia, y en cierta medida la ciencia social, de los diferentes fenómenos y objetos.

En la sección final de la *Aufbau* Carnap discute la relevancia de la teoría constitutiva para la filosofía. Su principal preocupación es la relación entre lo mental y lo físico, un problema que es central en la tradición cartesiana. En esa relación distingue las cuestiones empíricas de las cuestiones filosóficas. La relación entre los acontecimientos en el cerebro propio y las experiencias que uno siente es una cuestión científica, que es distinta de cualquier interpretación que se haga de esa interacción, como la de que lo mental es inmaterial. Éstas son metafísicas y no son susceptibles de resolución cognitiva. Esta distinción, sobre la que insiste en sus últimas publicaciones, conduce a una concepción que nunca abandonó, esto es, que hay que establecer una distinción entre las hipótesis que en principio son verificables y, por tan-

to, son cognitivamente significativas, y las que no lo son. Todas las concepciones metafísicas se relegan a esta última categoría.

Ciertas ideas que aparecieron por vez primera en la *Aufbau* iban a generar dos consecuencias interesantes en su filosofía posterior. La primera fue que la construcción realmente efectuada en la *Aufbau*, que utilizaba los datos sensoriales como base, no era necesaria. También se podía utilizar para la construcción una base de objetos físicos, y Carnap mostró posteriormente cómo se podía llevar a cabo esa construcción. La elección era esencialmente arbitraria y una cuestión de preferencias. Finalmente formuló esta noción como su «principio de tolerancia». No estableció diferencias filosóficas u ontológicas acerca de cómo comenzar en un sistema constitutivo. La segunda consecuencia importante se refería a la distinción analítico-sintético, cuya necesidad para cualquier forma de filosofía empírica Quine iba a rechazar ardorosamente. Carnap argumenta que las cuestiones empíricas (*i.e.*, las cuestiones científicas) se han de distinguir claramente de las cuestiones relativas a la base a partir de la cual se debería iniciar un sistema constitutivo. Así pues, un pregunta como «¿Fue la guerra de Troya un acontecimiento histórico o sólo un producto de la imaginación de Homero?», planteaba una cuestión empírica, mientras que, por el contrario, «¿Hay un mundo externo a nuestras sensaciones?» era una cuestión metafísica y no se podía incorporar a un sistema constitutivo. Esto le condujo a distinguir finalmente entre cuestiones «del marco» de todos los sistemas constitutivos, o teorías, y las «cuestiones internas» que surgen en esos sistemas. Las primeras son analíticas, las otras sintéticas. En sus últimos escritos, la distinción entre analítico y sintético se transformaba, pues, en la distinción entre afirmaciones externas e internas. Quine nunca iba a aceptar ni siquiera esta reinterpretación de lo analítico-sintético.

Vamos ahora al libro de Carnap *Meaning and Necessity* [*Significado y necesidad*], de 1947, un ensayo importante en teoría semántica. En sus escritos previos a su llegada a América, como la *Logische Syntax der Sprache* [*La sintaxis lógica del lenguaje*], publicada en 1934, y la *Philosophy and Logical Syntax* [*Filosofía y sintaxis lógica*], publicado en 1935, Carnap mantuvo que los problemas filosóficos tienen ante todo un carácter sintáctico. Pero, debido a la influencia de los análisis semánticos de Tarski, como su formulación del concepto semántico de verdad, Carnap decidió que los análisis lógicos

debían trascender la sintaxis, que es el estudio de las relaciones estructurales entre las expresiones lingüísticas sin atender a su significado. Después de llegar a Estados Unidos, su idea era la de que el análisis lógico ha de abarcar a la semántica, esto es, a las nociones que entrañan el significado y la verdad. De forma continuada publicó una serie de libros y trabajos que mostraban cómo se podía tratar la semántica mediante un lenguaje ideal. *Meaning and Necessity [Significado y necesidad]* es la culminación de esa serie. Se trata de un intento de desarrollar un metalenguaje regimentado que se podría utilizar para diferentes fines filosóficos. Ciertamente Carnap aplica el lenguaje a la explicación de ciertos términos modales, como «posible» y «necesario», que habían tenido papeles importantes en la historia de la filosofía, en la que su utilización había sido vaga. Su explicación les proporciona un significado preciso. También muestra cómo su sistema puede resolver el famoso problema de la paradoja del análisis. Como el análisis era la actividad a la que se había dedicado la mayor parte de los filósofos ingleses y americanos desde los inicios del siglo, la paradoja representaba un auténtico problema para ellos. Se puede formular del modo siguiente. Si denominamos a un término que se va a analizar, por ejemplo, «hermano», el *analysandum*, y a la expresión «hijo varón del mismo progenitor», que trata de captar su significado exacto, el *analysans*, nos encontramos con la siguiente dificultad. Si el *analysans* es sinónimo del *analysandum*, el análisis es trivial y no se puede aprender nada en el proceso. Pero si el *analysans* no es sinónimo del *analysandum*, entonces el análisis es falso. Pero o bien el *analysans* es sinónimo del *analysandum* o no lo es, de tal modo que cualquier análisis es trivial o falso. Como la mayor parte de los filósofos analíticos han supuesto que su explicación de diferentes conceptos, incluyendo los de la ciencia, nos proporcionan nueva información y una nueva comprensión del significado de las nociones, la paradoja les representaba un problema profundo. Uno de los resultados que Carnap trataba de conseguir en *Meaning and Necessity [Significado y necesidad]* era una solución a la paradoja. Y surge como un caso especial de la teoría semántica general que desarrolló en esa obra.

Carnap comienza mostrando cómo se puede construir un metalenguaje semántico ideal. El método se aplica a las expresiones de un

sistema al que denomina «S». Llama a esas expresiones «designadores». La clase de los designadores abarca las oraciones declarativas, las expresiones de individuo (*i.e.*, las constantes individuales o descripciones), y predicadores (constantes predicativas, expresiones predicativas compuestas, incluyendo las expresiones abstractas). El metalenguaje S se construye mediante cuatro tipos de reglas: reglas de designación, reglas de verdad, reglas de transformación y reglas de rango. Las reglas de designación, por ejemplo, conectan un designador en el metalenguaje, como «s», con un individuo particular, Scott, y «w» con el libro *Waverley*. Otras reglas rigen la designación para los predicados. «Hx» se traslada, pues, como «x es humano». Las reglas de verdad son complicadas. Carnap da una regla de verdad para las oraciones atómicas (que previamente ha definido). Dice: una oración atómica Si (que contiene un predicado y una constante individual) es verdadera si y sólo si el individuo al que refiere la constante tiene la propiedad a la que se refiere el predicado. Por tanto, la oración simbólica «Bs» es verdadera si y sólo si Scott es un bípedo. Se dan reglas de verdad para todas las conectivas. La regla de verdad para «o» es: una oración ( $G_i \vee G_j$ ) es verdadera en Si, si y sólo si al menos uno de sus dos componentes es verdadero.

Diferentes términos que se usan en los textos filosóficos tradicionales, como «analítico», «sintético», «autocontradicción», «lógicamente equivalente», «fáctico», reciben una explicación precisa en términos de esa clase de reglas. El concepto básico, que permite la explicación de esas nociones, es el de «descripción de estado». Carnap la define como una clase de oraciones que, para cada oración atómica, contiene esa oración o su negación, pero no ambas y ninguna otra oración. Un rango es la clase de todas las descripciones de estado en que se cumple una oración determinada,  $G_i$ . Por tanto, se reemplaza «analítico» por «verdadero-L» en Si. «Verdadero-L» significa «lógicamente verdadero», de tal modo que una oración,  $G_i$  es verdadero-L si y sólo si se cumple en cualquier descripción de estado en Si. «Auto-contradictoria» se reemplaza por «falsa-L», que se define como  $\sim G_i$  es verdadero-L, y «lógicamente equivalente» se define como  $G_i$  implica-L  $G_j$  en Si si y sólo si  $G_i \supset G_j$  es verdadero-L. Se establece una distinción entre los contextos extensionales y no extensionales (por ejemplo, una oración de creencia como «Juan cree que Alameda está en California» es no ex-

tensional), y entonces se establecen las inferencias sobre qué clases de expresiones puede reemplazar a otras en esos contextos diferentes conservando la sinonimia o la verdad.

Carnap desarrolla una nueva noción, «isomorfismo intensional», que le permite resolver la paradoja del análisis. De acuerdo con su teoría, el analisans y el analisandum pueden ser intensionalmente isomórficos, y por tanto sinónimos, sin caer en la trivialidad. La corrección de esa explicación fue puesta en duda por diversos autores, como Benson Mates y Leonard Linsky, pero las cuestiones son demasiado complicadas para tratarlas aquí con más profundidad.

Una fuerte crítica de toda la concepción de Carnap sobre la filosofía se puede encontrar en una reseña de Gilbert Ryle titulada «Discussion of Rudolf Carnap: *Meaning and Necessity*» [«Discusión de *Significado y necesidad* de R. Carnap»] que se publicó por primera vez en *Philosophy*, en 1949. Cito dos párrafos que dan una idea del tono de la reseña:

Le sigue gustando construir «lenguajes» artificiales (que no son lenguajes, sino códigos), y sigue salpicando sus fórmulas con torpes recursos como impronunciables letras góticas, para los hablantes de inglés. Pero la importancia expositiva de esas fórmulas codificadas parece ser menguante. Ciertamente, no puedo dejar de pensar que sólo tienen un valor ritual. No funcionan como un antídoto contra la vaguedad, la ambigüedad o la confusión sin más, y no se utilizan para la abreviación o la formalización de las pruebas. Los cálculos sin cálculos parecen un álgebra gratuita. (1971: 225.)

Mi impresión predominante de este libro es que constituye una mezcla asombrosa de sofisticación técnica y de ingenuidad filosófica. Sus teorías pertenecen a la edad que se inició en Mill y comenzó a difuminarse tras los *Principles of Mathematics* [Los principios de la matemática]. La enredosa terminología de extensión e intensión, que pertenecía a la confusa y obsoleta doctrina de los términos, se desentierra con el fin de ayudar a construir una teoría relacional del significado con dos dimensiones, en una época en que ya debería resultar claro que las teorías relacionales del significado no funcionan. La influencia de Carnap sobre los filósofos y los lógicos es muy fuerte. No puede ser sobreestimada la importancia de los problemas semánticos en la filosofía y en la lógica. Y es porque temo que las soluciones a esos problemas puedan ser obstaculizadas por la difusión de sus errores por lo que he reseñado de una forma tan brusca el ensayo de un pensador cuyas ideas están empezando a ser consideradas como autorizadas. (235.)

A pesar de estas críticas, la obra de Carnap recibió una amplia aceptación, especialmente en los Estados Unidos. Por razones un tanto complicadas, también se fue manteniendo al margen de las clases de objeciones que los filósofos iban a hacer a las formas canónicas del positivismo. El positivismo ortodoxo se siguió basando en el principio de verificación, en la distinción analítico-sintético y en una forma especial de reduccionismo que insistía en el papel de la observación en cualquier filosofía empírica. Esas tres ideas centrales iban a ser muy puestas en cuestión en los años siguientes.

### *La crítica al positivismo*

Esas objeciones iban a ser consideradas en general como correctas, lo que puede ayudar a explicar por qué el positivismo lógico (al menos en su forma canónica) ha desaparecido de la escena contemporánea. Vamos a explorar algunas objeciones al principio de verificación ahora y reservar la discusión sobre los problemas de la distinción analítico-sintético y la tesis reductivista para el capítulo 7, que se dedica a Quine. En primer lugar, los positivistas nunca pudieron superar diversas críticas «internas». Concernían éstas al propio estatuto del principio de verificación. Si tuviera una significación cognitiva, entonces, de acuerdo con la teoría, habría de ser analítico o sintético. Si fuera analítico, carecería de contenido fáctico. Si fuera sintético, habría de ser verificable. ¿Pero cómo se podría verificar? ¿Qué clase de observaciones mostrarían que es verdadero, o falso?

Desgraciadamente, nadie pudo establecer una justificación convincente de que fuera en absoluto susceptible de observación y, por tanto, de acuerdo con su propio criterio, carecía de contenido cognitivo. Algunos positivistas sugirieron que se podía interpretar como un principio heurístico, esto es, que constituía una guía útil para separar lo que tenía sentido cognitivo de lo que no. Pero esto no hacía sino volver al principio. Otros argumentaron que representa una propuesta lingüística que proporciona un análisis razonablemente adecuado del explicandum «expresión cognitivamente significativa», y que esa afirmación implica una aserción empírica. Los que seguían a Carnap sugirieron que esa explicación consigue una «reconstrucción racio-

nal» del explicandum. Pero las propuestas y las reconstrucciones racionales no son verdaderas ni falsas, de forma que, hablando estrictamente, esas sugerencias no salvaban el principio. Resultó cada vez más claro que el principio de verificación era parte de la enfermedad para cuya curación estaba destinado.

Se presentó una segunda dificultad con los intentos de expresar el principio de una forma precisa. Ya he mencionado anteriormente que en la segunda edición de *Language, Truth and Logic* [*Lenguaje, verdad y lógica*] (1948), Ayer propone diversas formulaciones destinadas a evitar vaguedades y ciertos contraejemplos. En efecto, su versión final afirma que una oración, O, tiene significación empírica si de O, en conjunción con las apropiadas hipótesis auxiliares, es posible derivar oraciones de observación que no son derivables de la hipótesis auxiliar sin más. En un trabajo publicado dos años más tarde, «Problems and Changes in the Empirical Criterion of Meaning» [«Problemas y cambios en el criterio empírico de significado»], Carl G. Hempel muestra que esa reformulación no puede dar cuenta de contraejemplos. De acuerdo con Hempel, el criterio de Ayer adjudica significación empírica a cualquier oración. Supongamos que la oración, O, por ejemplo, «Lo absoluto es perfecto», carece de significado según el principio de verificación. Podemos formar entonces una nueva oración, R, una hipótesis auxiliar en términos de Ayer, «Si lo absoluto es perfecto, entonces esta manzana es roja». O y R implican juntas la oración de observación «Esta manzana es roja», que no se sigue ni de O ni de R por sí solas. Lo cual muestra que cualquier oración sin significado puede ser utilizada como una hipótesis auxiliar en una fórmula bien construida para implicar cualquier oración de observación. Así pues, el criterio de Ayer es demasiado generoso. Ningún trabajo posterior consiguió una formulación adecuada.

Una tercera objeción se derivaba de la teoría de los actos de habla de J. L. Austin. Austin había identificado un grupo de oraciones, «realizativas», que desempeñan funciones especiales en el habla corriente. Esas expresiones parecen enunciados, pero no realizan afirmaciones o aserciones y, consecuentemente, no son ni verdaderas ni falsas. De acuerdo con Austin, tienen las características de que, cuando se proferen, se realiza un acto. Dos ejemplos: en una boda, el oficiante puede proferir la oración «Os declaro marido y mujer». La enunciación

de esas palabras, en esa circunstancia particular, constituye una forma de casar personas. Una mujer que rompe una botella de cava en la proa de un barco que se está botando, al tiempo que dice «Te bautizo como *Elizabeth II*» está dando nombre al barco. No tendría sentido sostener que las afirmaciones del oficiante y la mujer son verdaderas, o falsas. Las nociones de verdad y falsedad no se aplican a esos actos de habla. Con todo, son perfectamente significativas y son comprendidas por todos los que participan en esas ceremonias. El principio de verificación las excluiría como carentes de significado. Pero evidentemente no lo son, por lo que hay que rechazar el principio de verificación como criterio de significatividad.

Al margen de este problema, la actitud de que la ciencia, y sólo la ciencia, puede proporcionar información significativa sobre la realidad no convenció o atrajo a algunos filósofos. Creían que podían hacer afirmaciones sobre el mundo real que no solamente eran significativas sino verdaderas, y que no eran proposiciones científicas. Un filósofo importante que expuso este punto de vista fue G. E. Moore. Moore es uno de los iniciadores de una manera informal de hacer filosofía y probablemente constituye la fuente del análisis filosófico del siglo XX. Su concepción de sentido común y su examen paciente y escrupuloso del significado de ciertas afirmaciones iban a tener una influencia profunda en sus contemporáneos y seguidores. En particular, mostraron que había alternativas al positivismo lógico y, de hecho, a cualquier clase de cientismo. Una de las curiosidades de la filosofía del siglo XX es que parece que Moore era completamente ajeno a los escritos de Carnap. Carnap era un contemporáneo, más joven que Moore, y sus periodos de mayor creatividad coincidieron. Ambos hicieron trabajos muy notables desde mediados de los veinte hasta mediados de los cuarenta. Ambos fueron influidos por Russell y Wittgenstein, y sin embargo no sólo a Moore no le impresionaron los logros de Carnap: ni siquiera parece que fuera consciente de ellos. Quizás su desconfianza hacia la manera formalista de hacer filosofía fuera la razón de su silencio. Pero, sea cual fuere la razón, la filosofía de Carnap no desempeña ningún papel significativo en el pensamiento de Moore.

#### 4. G. E. MOORE: UN MONTÓN DE LADRILLOS

##### BIOGRAFÍA

George Edward Moore nació en 1873 en Upper Norwood, un barrio de Londres, y murió en Cambridge en 1958. Empezando por un ensayo famoso, *Principia Ethica*, y un artículo igualmente afamado, «Refutation of Idealism» [«Refutación del idealismo»], ambos publicados en 1903, durante toda su carrera no dejó de hacer contribuciones fundamentales a la filosofía. Cualquier lista de los filósofos británicos más conocidos del siglo XX habría de incluir con toda seguridad a Moore como un miembro destacado. Tenía sus admiradores y sus críticos, como Russell y Wittgenstein. En una nota necrológica que apareció en el *Manchester Guardian* del 25 de octubre, 1958, uno de sus seguidores, C. D. Broad, escribió:

Resulta dudoso que haya un filósofo conocido a lo largo de la historia que haya superado o siquiera igualado a Moore en su aguda capacidad para analizar problemas, detectar y exponer falacias y ambigüedades y formular y explorar posibilidades alternativas. Sabía de sus propias limitaciones y, en el ámbito de problemas absolutamente fundamentales a los que se restringió, arrojó luz y transformó cualquier cuestión de las que trató.

Una vez le preguntaron a J. L. Austin qué es lo que pensaba de Wittgenstein. Respondió: «Mi tipo es Moore.» Pero, pese a estos elogios, Moore tuvo sus detractores. Se quejaba Rudolf Metz:

Aunque pueden llamar a Moore el mayor investigador, más agudo y más dotado de la filosofía moderna, hemos de añadir que es alguien cuyas respuestas son extremadamente débiles e insatisfactorias. Si la inquisición de problemas es demasiado prolija, las respuestas resultan naturalmente escuetas. Difícilmente se pueden esperar de Moore soluciones y resultados y, cuando se producen, sólo son como migajas que caen de la mesa. (Stebbing, 1968: 521.)

En un ensayo que se publicó originalmente en *New Statesman*, en 1963, y se reimprimió en el primer volumen de *Gilbert Ryle: Collected Papers*, en 1971, Ryle, que admiraba profundamente a Moore, estuvo, de mala gana, de acuerdo con la apreciación de Metz:

Como en el caso de Sócrates, se suponía que sus operaciones analíticas tendrían como resultado, si tenían éxito, ciertos análisis o definiciones de conceptos complejos. Pero, como Sócrates, produjo pocos análisis de esos. Ni lo que aprendimos de él consiste en un repertorio de análisis de ese tipo. Nos enseñó a que intentáramos apreciar, y cómo apreciar, la fuerza de las expresiones en que residen las cuestiones filosóficas. No es una circunstancia de gran importancia que él, como muchos de sus críticos y seguidores, no se diera del todo cuenta de que, antes de que se apreciara esa fuerza, las definiciones no servían para nada y, después de que se valorara, no había nada que se pudiera añadir, a excepción del pequeño beneficio que otorga el hecho de recordar. En su «Autobiography» [«Autobiografía»] (p. 33), Moore anuncia con alegría y de forma generosa la reorientación radical que Wittgenstein estaba dando a las investigaciones y métodos filosóficos. Sin envidia alguna, se dio cuenta de que la marea del interés se estaba retirando de los estuarios que había explorado de forma tan concienzuda. No menciona, y probablemente nunca se lo dijo a sí mismo, la medida en que la singladura de Wittgenstein precisaba de la quilla y el lastre que Moore le daba. (1971: 270.)

A pesar de estas reservas, Ryle fue generoso al ponderar el ejemplo que Moore suponía para los jóvenes filósofos como él. En un magnífico pasaje, describe a Moore como si le recordara «en una rápida sucesión, a Duns Scoto, un montón de ladrillos y mi tío granjero en un día de fiesta».

A salvo tanto de la vanidad como de la humildad, no veía razón, y nos enseñó a ver que no la había, para considerar en absoluto cuestiones de prestigio o de sensibilidad personal. Nunca tomaba el pelo a nadie, pero tampoco abusaba; reducía a añicos nuestros malos argumentos, pero nunca se mofaba de nosotros. A veces nos aplaudía y se valía de nuestras posiciones válidas, pero nunca nos daba las gracias. Nunca trataba de apuntarse un tanto. Nunca engañaba. No tenía ningún evangelio filosófico que predicar ni ningún partido filosófico que defender. Sus puntos filosóficos esenciales no eran muchos y sus principales rompecabezas a menudo nos parecían artificiosos. Aprendimos un conjunto de tesis que se podrían mencionar como doctrinas de Moore

y no sentíamos un impulso especial de aceptar las que podríamos citar. Con todo, volvíamos a casa ardorosos, pero también firmemente decididos a mejorar nuestras argumentaciones la próxima vez. Le recordaba a uno, en una rápida sucesión, a Duns Scoto, un montón de ladrillos y mi tío granjero en un día de fiesta. (1971: 271.)

Quizás la gran contribución de Moore fuera indirecta. En su último año y en media vida suya, Wittgenstein trabajó sobre algunos ensayos famosos de Moore. La recolección de notas de Wittgenstein, que se publicó de forma póstuma en 1969 bajo el título de *On certainty* [*Sobre la certeza*], tiene 676 entradas, muchas de las cuales tratan explícitamente de cuestiones tales como la prueba de Moore de que existe un mundo externo y su afirmación de que sabe con certeza un cierto número de proposiciones. Las siete entradas últimas fueron escritas justo dos días antes de que Wittgenstein muriera. No hay duda alguna de que Wittgenstein pensaba que las contribuciones de Moore eran de una gran importancia, o no hubiera pasado lo que él sabía que eran los últimos días de su vida reflexionando sobre ellas. Pero, independientemente de lo que la gente pensara o dijera acerca de Moore, lo que hizo de verdad en filosofía era realmente impresionante.

Por primera vez aparece en sus escritos la noción de paradoja filosófica, y una distinción que traza en su libro de 1912, *Ethics* [*Ética*], entre afirmar y expresar, constituye quizás la fuente más temprana de la teoría de actos de habla. Su descubrimiento de lo que se conoce como «la paradoja de Moore», que expresa una oración como «Smith se fue de la habitación, pero yo no lo creo» constituye la génesis de la teoría de la presuposición. La oración no se contradice a sí misma desde un punto de vista formal, pero entraña una tensión entre lo que se dice cuando se afirma «Smith se fue de la habitación» y lo que se asevera cuando se dice «No lo creo». La paradoja procede de las presuposiciones en conflicto, y no de cualquier incompatibilidad formal entre ambas proposiciones. De acuerdo con Wittgenstein, éste fue un importante descubrimiento. Como le dijo en una carta a Moore, mostraba que la «lógica no es tan simple como piensan los lógicos». Junto a estos logros, la defensa por parte de Moore del sentido común, y su insistencia en la importancia del análisis, fueron extremadamente influyentes.

¿Cómo podríamos caracterizar su concepción de la filosofía? Del mismo modo que los positivistas, desaprobaba cualquier forma de idealismo, o racionalismo puro, o cualquier forma de metafísica especulativa, pero no se le puede clasificar como «empirista». Rechazaba algunas de sus tesis nucleares: que las proposiciones contingentes nunca son ciertas y que la ciencia, y sólo la ciencia, es la clave de la realidad. Quizás se le podría describir mejor como un heredero y ampliador de la tradición del sentido común de Thomas Reid, aunque, incluso esta caracterización, habría de ser matizada a la vista de que Moore suscribía la teoría de los datos sensibles, que es cualquier cosa menos de sentido común. Por ejemplo, en su último trabajo, «Visual Sense-Data» [«Datos sensoriales visuales»], publicado un año antes de que muriera, Moore defendió una forma complicada del realismo representativista que se puede encontrar en Locke.

La vida personal de Moore fue gris, desarrollada fundamentalmente en los círculos académicos. En 1911 fue nombrado profesor en ciencias morales y en 1925 catedrático de filosofía en la Universidad de Cambridge, una posición que mantuvo hasta su jubilación en 1939. Reemplazó a G.F. Stout como editor de *Mind* en 1921 y desempeñó esa función durante más de veinte años. En 1951 recibió la Orden del Mérito. Moore tenía cuarenta y tres años cuando se casó. Como confiesa en su autobiografía, «A finales de 1916 tuve la gran suerte de casarme con la Srta. D.M. Ely, una joven a la que había conocido cuando acudía a mis clases durante el curso 1915-1916.» Como nos dicen Norman Malcolm, Ryle y Broad, Moore tenía un carácter sencillo, con una total ausencia de artificio, pose o pretensiones. Disfrutaba con los placeres de la mesa, la bebida, los paseos, la jardinería y la charla con los amigos. Sus contemporáneos le describen como una «personalidad excepcional y encantadora».

La forma que Moore tenía de enfocar los problemas era cuidadosa y crítica, y dirigida casi en exclusividad a cuestiones de epistemología y ética. A pesar de las limitaciones de sus intereses, sus escritos y su estilo literario, enemigo de jergas, ejercieron una influencia considerable tanto en filósofos como en no filósofos, estableciendo fuertes pautas en el establecimiento de agudas distinciones conceptuales, de una expresión en un directo lenguaje corriente y de la propuesta de argumentaciones lúcidas. Como observó Tom Regan en su *Blooms-*

*bury's Prophet [El profeta de Bloomsbury]*, en 1986, el grupo de Bloomsbury —Virginia Wolf, Lytton Strachey, J. M. Keynes y otros— vieron en los *Principia* de Moore una filosofía que daba predominio a la liberación del individuo y al rechazo de una vida conducida con arreglo a las reglas de la moralidad convencional. Al margen de esos intelectuales, Moore causó una gran impresión en eminentes filósofos, como John T. Wisdom, O. K. Bouwsma, Russell, Wittgenstein, Malcolm y un montón de pensadores más jóvenes, muchos de los cuales siguen trabajando en la actualidad. Por ejemplo, Russell, dominado por los argumentos de Moore, abandonó finalmente un fuerte compromiso con el idealismo. Como afirma en *My Intellectual Development [Mi desarrollo intelectual]*, «[Moore] encabezó la rebelión y yo le seguí, con un sentimiento de liberación».

El mejor relato de la vida de Moore (en contraposición a los comentarios sobre sus tesis filosóficas) se encuentra en su autobiografía, llena de encanto, en *The Philosophy of G. E. Moore [La filosofía de G. E. Moore]* (1968), en *Sowing [Sembrando]*, de Leonard Wolf (1960) y en *Ludwig Wittgenstein: The Duty of the Genius [Ludwig Wittgenstein: el deber de un genio]*, de Ray Monk (1990). En la autobiografía, Moore describe sus días escolares, la educación familiar y el abono cultural con el que se encontró en Cambridge como estudiante de licenciatura. Sus apreciaciones de personas como Russell («Ciertamente me ha influido más que cualquier otro filósofo»), Frank Ramsey, Henry Sidgwick, James Ward, J. M. E. McTaggart, Henry Jackson, Broad, Stout y Wittgenstein hacen fascinante la lectura. De Wittgenstein dice:

Cuando llegué a conocerle, me di cuenta de que era mucho más penetrante en filosofía que yo, y no sólo mucho más penetrante, sino también mucho más profundo y con una capacidad mucho mayor para la clase de investigación que era realmente importante y que merecía la pena emprender, y con un método mejor para llevar a cabo esas investigaciones [...] No sé en qué medida ha podido influir positivamente en algo que yo haya escrito, pero ciertamente ha tenido el efecto de hacerme mucho más desconfiado hacia muchas cosas que, si no hubiera sido por él, habría afirmado tajantemente. Me hizo pensar que lo que se necesitaba para la solución de los problemas filosóficos que me desconcertaban era un método que él utilizaba con éxito, pero que nunca llegué a comprender de forma lo suficientemente clara como para utilizarlo yo mismo. (1968: 33.)

Moore tuvo contacto por primera vez con Wittgenstein en 1912, cuando éste iba a sus clases y llegó a conocerlo muy bien en los siguientes dos años. Moore no menciona en su autobiografía que él y Wittgenstein tuvieron un distanciamiento que duró quince años. En ese periodo no tuvieron entre sí ninguna comunicación. Parece que la culpa correspondió a Wittgenstein. El episodio se cuenta en el *Wittgenstein* de Ray Monk (1990:103). En 1914, Wittgenstein envió una carta a Moore desde Noruega, preguntándole si un material en el que Wittgenstein estaba trabajando podía servir como su tesis de licenciatura en Cambridge. Moore preguntó y el tutor de Wittgenstein en Cambridge (W.M. Fletcher) le dijo que el trabajo no serviría en el estado en que se encontraba. Tras enterarse, Wittgenstein le escribió la siguiente carta a Moore:

Estimado Moore:

Me ha enfadado su carta. *Cuando escribí Logik no consulté los Estatutos* y, por eso, ¡pienso que sólo sería de justicia que se me concediera mi grado sin consultarlos tampoco! En cuanto a lo del prefacio y las notas, pienso que mis examinadores se darán fácilmente cuenta cuánto he tomado de [Bernard] Bosanquet Si no merece la pena para usted hacer una excepción conmigo *ni siquiera en algunos ESTÚPIDOS detalles*, mejor que me vaya entonces directamente por ahí; y si merece la pena y no la hace, entonces, dios mío, váyase usted. Todo el asunto es demasiado estúpido y demasiado detestable como para seguir escribiendo sobre ello.

A Moore le ofendió profundamente la carta e interrumpió cualquier relación con Wittgenstein hasta que éste volvió a Cambridge como candidato a obtener el doctorado en 1929. A pesar de su pelea con Wittgenstein, Moore accedió a formar parte del tribunal de su tesis, y él y Russell fueron elegidos como examinadores. Wittgenstein presentó como su tesis el *Tractatus Logico-Philosophicus*, que había publicado siete años antes. En su informe, Moore escribió: «Mi opinión personal es que la tesis de Wittgenstein es una obra genial; pero, sea como sea, ciertamente supera con creces los criterios de Cambridge para la obtención del grado de Doctor en Filosofía». En su Autobiografía, Moore menciona que, cuando se jubiló como catedrático, «le gustaba pensar» que Wittgenstein fuera su sucesor.

Como colegas en Cambridge, Russell y Moore no sólo desarrollaron carreras superpuestas, sino que sus concepciones se influyeron mutuamente de una forma importante. Moore escribió ampliamente sobre la teoría de las descripciones y sobre las tesis epistemológicas de Russell (por ejemplo, en «Four Forms of Scepticism» [«Cuatro formas de escepticismo»]). A su vez, Russell hizo comentarios sobre el trabajo de Moore y cómo le afectó. En una fecha tan temprana como 1898, dice: «Llegué a desengañarme de los argumentos de [F. H.] Bradley contra las relaciones y a desconfiar de los fundamentos lógicos del monismo. Me desagradaba la subjetividad de la “Estética Trascendental”. Pero esos motivos hubieran tenido un efecto más lento si no hubiera sido por la influencia de G. E. Moore.»

En su magnífico esbozo de Moore en *Sowing [Sembrando]*, Leonard Wolf describe la clase de discusiones que tenían lugar entre Russell y Moore, y por qué éste tenía tanta influencia sobre aquél. El año es 1902; Moore tiene veintinueve años y Russell treinta:

Russell solía ir a veces a las habitaciones de Moore con el fin de discutir algún problema difícil que le tenía preocupado. El contraste entre las dos personalidades y las dos mentes era sorprendente y fascinante. Russell tenía la mente más rápida de las que he conocido; como el mejor de los jugadores de ajedrez prevé de un golpe seis movimientos más que el jugador corriente y un movimiento por delante de todos los grandes maestros. Por muy seria que pueda ser, su conversación resplandece de ingenio y un cierto humor burlón centellea en su pensamiento. Como la mayor parte de la gente que posee esa clase de brillantez mental, en una argumentación, un interlocutor más lento y menos penetrante puede experimentar la triste sensación de que Russell no es del todo escrupuloso a la hora de aprovecharse de su mejor capacidad en el uso de sus armas. Moore era justo lo opuesto, y presenciar una discusión entre ellos era como contemplar la carrera entre la liebre y la tortuga. Muy a menudo ganaba la tortuga —y esa es la razón por la que Moore influyó hasta tal punto en el pensamiento de Russell, y por la que Russell seguía acudiendo a las habitaciones de Moore para discutir problemas difíciles. (p. 134.)

Es interesante esta apreciación de Wolf sobre estos dos grandes intelectos. Russell es fácil y brillante. Pero, en opinión de Wolf, Moore es de una clase diferente:

Pienso [...] que George Moore era un gran hombre, el único gran hombre con el que me he encontrado o he conocido en el mundo corriente, real. Creo que había en él un elemento que se puede denominar propiamente grandeza, una combinación de mente, carácter y conducta, de pensamiento y sensibilidad que le hacía cualitativamente diferente de cualquiera que hubiera conocido. Lo puedo advertir sólo en una o dos de las figuras del pasado que el Eclesiastés y otros gustan de celebrar por una u otra razón. (p. 150.)

#### LA PRIMERA FILOSOFÍA DE MOORE

Desde un punto de vista conceptual, el año 1903 fue uno de los momentos decisivos del siglo XX. Ese año se produjo la publicación de los *Principia Ethica* y «The Refutation of Idealism» [«La refutación del idealismo»] de Moore, y los *Principles of Mathematics* [Los principios de la matemática] de Russell. Tratando cada una de ellas de diferentes cuestiones, estas tres obras revolucionaron la filosofía del siglo XX. El libro de Russell fue su primer ensayo importante sobre los fundamentos de la matemática e inició un proceso de investigación que condujo a los *Principia Mathematica* y al desarrollo de la lógica simbólica. Como ya hemos discutido los logros de Russell en este ámbito, dirigiremos ahora nuestra atención a Moore. Nos centraremos en sus escritos epistemológicos. Estos fueron de dos variedades: una defensa de la certeza mediante una apelación al sentido común y una defensa de una forma de realismo en la teoría de la percepción que se basaba en la teoría de los datos de los sentidos. Pero, para situar la escena, comenzaremos con sus dos grandes logros de 1903, empezando por sus *Principia Ethica*.

#### *La ética*

En un relato sintético de la historia de la filosofía moral en el siglo XX, «Toward Fin de Siècle Ethics» [«Hacia la ética de fin de siglo»], que apareció en la *Philosophical Review*, en 1992, dicen los coautores Stephen Darwall, Allan Gibbard y Peter Railton: «La *Philosophical Review*

cumple cien años; también lo hace —o casi— un cierta controversia en filosofía moral, una controversia que inició los *Principia Ethica* de Moore. Ambos centenarios están aún llenos de vida» (p. 115).

Estos autores consideran correctamente que Moore tiene una importancia central en la ética del siglo XX. Moore defendió una concepción, que ahora se denomina «realismo moral», cuyo expositor clásico más famoso fue Platón. Se trata de la doctrina de que los juicios morales son verdaderos o falsos. De acuerdo con esta concepción, el mundo contiene hechos de diferentes clases, algunos de los cuales son «morales», y cuando las afirmaciones morales se corresponden con ellos, son verdaderas. Pero, al tiempo que defendía esta tesis, Moore desarrolló un argumento devastador contra cualquier forma de reduccionismo en ética. Denominó a ese argumento «la falacia naturalista». La falacia consiste en tratar de dar una definición de un concepto moral, la bondad, en términos no morales, es decir, una definición de lo bueno en términos de felicidad, deseo o placer, etcétera. De acuerdo con Moore, cualquier proposición «naturalista» verdadera sobre la naturaleza de la bondad, como «el placer es bueno», ha de ser sintética. Así, siempre se puede concebir un caso en que algo es placentero, pero no bueno; igualmente, los dos conceptos no significan lo mismo. El análisis se aplica a cualquier propiedad naturalista, como la preferencia, la utilidad y similares. Por tanto, el argumento demuestra que la bondad es una propiedad simple y, como tal, indefinible. El resultado significa que no es posible ninguna explicación reductiva (o científica) de la bondad. Este es un caso además en el que la filosofía puede hacer descubrimientos fácticos sobre el mundo que no tienen un carácter científico. Esa es también una de las grandes diferencias entre Moore y los positivistas.

Esta tesis generó una enorme bibliografía, tanto criticando como defendiendo a Moore. Los positivistas lógicos desarrollaron una de las principales críticas, que alcanzó su más poderosa expresión en el capítulo 6 de *Language, Truth and Logic* [*Lenguaje, verdad y lógica*] de Ayer. Ayer mantiene que los juicios morales no son ni verdaderos ni falsos porque no tienen una significación cognitiva. Son preferencias que evocan emociones y sentimientos, y los hablantes los usan para suscitar emociones similares en sus interlocutores. Esta tesis, que Ayer denominó «la teoría emotiva de la ética», fue ampliamente aceptada,

especialmente en la forma compleja que formuló Charles L. Stevenson en su *Ethics and Language [Ética y lenguaje]* (1945). En formas diferentes, todavía se encuentra vigente; de hecho, Allan Gibbard, uno de los autores del trabajo en la *Philosophical Review* que antes hemos mencionado, es un defensor destacado de una concepción más o menos emotivista, no cognitivista. Moore reconoció posteriormente que estas críticas tienen su fuerza y afirmó que sus argumentos originales estaban llenos de errores. Pero nunca abandonó por completo la tesis. Observó agudamente, en *The Philosophy of G. E. Moore [La filosofía de G. E. Moore]* (Schilpp, 1968: 545) que se sentía inclinado a aceptar la teoría emotiva de la ética, y también se sentía inclinado a rechazarla, y que no sabía cuál de las dos era la inclinación más fuerte.

### *El ataque de Moore al idealismo*

El trabajo de 1903, «The Refutation of Idealism» [«La refutación del idealismo»], tuvo un impacto igualmente importante. Antes de que apareciera ese trabajo, la forma dominante de hacer filosofía, tanto en la filosofía continental como en la de lengua anglosajona, era el idealismo. Se presentaba en diferentes formas, algunas poskantianas, otras poshegelianas, y otras posberkeleyanas, pero todas tenían en común la noción de que en última instancia la realidad era mental. McTaggart, Bradley, T. H. Green y Bosanquet eran los representantes más destacados de la tradición idealista en Inglaterra en el cambio de siglo. La refutación de Moore iba contra el denominado idealismo subjetivo del arzobispo Berkeley, una doctrina que se resumía en la fórmula, *esse es percipi*. (La formulación de Berkeley resulta peculiar; siempre usa las dos palabras latinas en cursiva conectadas por la palabra «es» en redonda. El hecho de que no utilizara la palabra «est» es raro). Lo que implicaba su tesis es que todo lo que se percibía era dependiente de la mente. Por tanto, la existencia de mesas, gente, planetas y demás dependen de que alguna mente las perciba. Moore consideraba que esta tesis era «monstruosa» y desarrolló una serie de argumentos contra ella. El argumento principal se basaba en una distinción entre el acto de percibir y el objeto percibido. Argumenta que el acto depende claramente de la mente, pero que la entidad percibida (por ejemplo,

un fragmento azul) no lo es. No existen razones para creer que la existencia del fragmento azul tiene el mismo carácter que la existencia del acto de la percepción. De hecho, mantiene que hay buenas razones para creer lo contrario. Como resultado de las críticas de Moore, el idealismo berkeleyano desapareció, más o menos, de la escena filosófica occidental. Fue reemplazado por diferentes formas de realismo, la doctrina de que existen entidades independientes de la mente. Moore las llamaba objetos «materiales» o «físicos». Y él defendería de forma consistente una forma de esta doctrina en sus escritos epistemológicos.

#### LA FILOSOFÍA MADURA DE MOORE

Tras la publicación de *Ethics [Ética]* en 1912, los escritos de Moore sobre filosofía moral fueron escaseando cada vez más. Presentó un pequeño trabajo en un simposio en 1932, «Is Goodness a Quality?» [«¿Es la bondad una cualidad?»] y una discusión larga sobre teoría ética (cerca de noventa páginas) en su «Reply to my critics» [«Respuesta a mis críticas»], en *The Philosophy of G. E. Moore [La filosofía de G. E. Moore]* (Schilpp, 1968). Por el contrario, durante el resto de su carrera se centró en la epistemología y en la metafísica. Así pues, dedicaremos el resto del capítulo a esas cuestiones. Como antes dije, los últimos escritos de Moore pertenecen a dos categorías que están íntimamente conectadas, pero que hay que separar para una mejor exposición. La primera era la de su defensa de la certeza. En esta categoría sus contrarios eran los escépticos, ya fueran moderados o radicales, porque todos ellos mantenían, aunque con diferentes razones, que el conocimiento y la certeza son imposibles. La segunda era una defensa del realismo. En este caso los antagonistas eran los idealistas. En sus versiones subjetivista o absolutista, el idealismo mantiene que la «materia» básica de la realidad es mental. Niega por tanto que haya objetos físicos o materiales, si se entiende que tales objetos se componen de una materia no espiritual. De acuerdo con esa concepción, los objetos que parecen ser materiales, como las rocas o las sillas, se analizan como complejos de datos de los sentidos. Igualmente, el idealismo

mantiene que ninguno de los objetos con los que el ser humano entra, o podría entrar, en contacto son *independientes* de la mente.

Por el contrario, el realismo mantiene que existen objetos independientemente de la mente. Por tanto, el realismo es una metafísica. Sostiene que el mundo contiene ingredientes cuya existencia no depende ni lógicamente ni causalmente de ninguna forma de cognición o percepción. Sin embargo, el realismo metafísico tiene un componente epistemológico, que se divide en dos categorías principales: el realismo directo (o ingenuo) y el realismo representativista (o causal). El realismo metafísico es anterior, tanto lógicamente como epistemológicamente, al realismo epistemológico. El metafísico trata de describir los ingredientes fundamentales del mundo, y el epistemológico se interesa en si los seres humanos pueden conocer esos ingredientes, y de qué manera.

Formulando las cosas de un modo un poco diferente, podemos decir que la epistemología, como tarea filosófica, suscita cuestiones sobre la posibilidad, la naturaleza y el alcance del conocimiento de los humanos sobre los objetos independientes de la mente. En este contexto, la noción de «independiente de la mente» se considera, de acuerdo con la tradición, como un sinónimo de «externo», y las dos son términos claves en la teoría del conocimiento. Las diferencias principales entre las dos formas de realismo epistemológico no se traducen en discrepancias sobre la naturaleza en la existencia de nuestros «estados internos» —sobre nuestras sensaciones, ideas y creencias, ya que parece obvio que existen y que tenemos un conocimiento directo de ellos—, sino sobre los «objetos externos». Éstos tienen un estatuto diferente. No resulta obvio que seamos directamente conscientes de su existencia en la forma en que lo somos de nuestros estados mentales, sensaciones e ideas. Por tanto, existe una importante diferencia entre los realistas sobre si tenemos un conocimiento directo o inferencial de los «objetos externos».

En la época de Moore (a diferencia de las actuales teorías de las ciencias cognitivas), esos intermediarios eran denominados «sensa» o «datos de los sentidos». Las principales cuestiones de la teoría de la percepción en las tres primeras décadas del siglo eran en qué consisten exactamente los datos de los sentidos, y cómo funcionan. Los defensores del realismo directo estuvieron de acuerdo en que existen experien-

cias visuales aberrantes, como las ilusiones, las alucinaciones e incluso los espejismos, y lo que se ve en los casos en que no puede haber cosas reales existentes. Pero los realistas mantenían que en los «casos normales» de percepción, no están presentes las imágenes, los datos de los sentidos u otra clase de intermediarios visuales. Los objetos físicos se perciben directamente. Los realistas representativistas argumentaron que siempre se dan esas instancias intermedias. Se adujo una batería de argumentos, algunos basados en la ciencia de la óptica, para sostener la tesis. Algunos de ellos apelaban a la secuencia causal de los acontecimientos que se inician cuando se refleja la luz en un objeto y, finalmente, es recogida por un sistema visual humano. Un argumento típico de esa condición mantenía que no podríamos ver una estrella directamente *en el momento*, porque la luz tarda años en llegar a la Tierra y, en ese tiempo, es posible que la estrella haya dejado de existir. Otros argumentos, como el del argumento de la incompatibilidad sintética y el argumento de la ilusión, fundamentaban esa posición. Trataban de demostrar que nunca vemos directamente la apariencia de ningún objeto físico.

Lo que sigue es una formulación resumida del argumento de la incompatibilidad sintética. Supóngase que estamos contemplando una moneda. Sabemos que está hecha de cobre y, por tanto, tiene ciertas propiedades reales, por ejemplo, que tiene un cierto tamaño, peso y forma. Sabemos también que, a menos que suceda algo inusual, el tamaño, el peso y la forma de la moneda no cambian mientras la estamos mirando. En particular, su forma sigue siendo aproximadamente circular durante el acto de su percepción. La moneda tiene dos caras, una superior y otra inferior, separadas por un borde. Si miramos la moneda desde arriba directamente, su cara superior parece circular. Pero, si nos retiramos, lo que existe en nuestro campo visual en un cierto punto ya no es circular, sino elíptico. Moore dice que en ese momento estamos viendo directamente un X elíptico y lo denomina un «dato de los sentidos». Pero, como la superficie de la moneda es circular y lo que estamos viendo directamente es elíptico, se sigue que lo que estamos viendo directamente no puede ser la cara de la moneda. Se sigue de la premisa de que el mismo objeto no puede ser al tiempo circular y elíptico. El argumento toma su nombre de la incompatibilidad entre la imagen circular original y la imagen elíptica. El argumen-

to dirige la atención a uno de los aspectos más enredosos de la percepción: lo raro que resulta que el elíptico dato de los sentidos parezca encajar exactamente en la cara circular de la moneda. No existe superposición y la moneda no proyecta ese dato elíptico. Por tanto, ¿dónde está el dato de los sentidos, si no es donde está exactamente la cara de la moneda? Ese es el quid de la cuestión. De forma más general, lo que pretenden los argumentos de esa clase es mostrar que la percepción de cualquier objeto físico siempre es *indirecta*.

Moore resulta inusual en la historia de la epistemología moderna al menos en dos aspectos. En primer lugar, mantiene que hay una distinción entre un «objeto externo» y un «objeto físico». Cuando dice de algo que es externo, quiere decir que existe al margen de cualquier mente *humana*. Los objetos físicos, como las sillas y las rocas, son externos en ese sentido. Pero el dolor de los animales existe independientemente de las mentes *humanas* y, por tanto, es «externo», aunque, como todos los dolores, no es un objeto físico. Así pues, es preciso distinguir los dos conceptos. La mayor parte de la tradición filosófica ha identificado las dos nociones, como acabo de mencionar, de tal modo que la concepción de Moore es un caso particular frente a esa tradición. En segundo lugar, no mantiene que los datos de los sentidos sean siempre entidades mentales. Aunque argumenta una y otra vez que existen los datos de los sentidos, se diferencia de sus coetáneos, H. H. Price, Russell, Broad y Ayer, al negarse a definirlos como estados mentales. Esto se debe a que, en un principio, trató de defender una teoría de la percepción directa. Lo hizo considerando la posibilidad de que, cuando se mirara un objeto físico opaco, por ejemplo una manzana, se estuviera viendo algo directamente (un dato de los sentidos), pero que se tratara de la parte visible de la superficie del objeto. La parte de la superficie era entonces una entidad física y, al mismo tiempo, un dato de los sentidos.

Por tanto, aunque no se estuviera viendo todo el objeto, se estaba viendo (al menos parte del) objeto mismo. Como realista metafísico, Moore creía en la existencia independiente de los objetos físicos, y como realista potencialmente ingenuo deseaba establecer que vemos directamente los objetos físicos. Pero mantenía también una tercera tesis, esto es, la de que en todo acto de percepción captamos directamente un dato de los sentidos. Estas dos opiniones últimas parecen en

principio incompatibles, puesto que nadie había mantenido nunca que los objetos y los datos de los sentidos son idénticos. Pero Moore trató de hacerlas homogéneas sugiriendo inteligentemente que el dato de los sentidos no era sino parte de la superficie del objeto percibido. Así, existe un sentido en que se podría decir plausiblemente que vemos directamente tanto un dato de los sentidos como una cierta parte de un objeto físico. En «A Defense of Common Sense» [«Defensa del sentido común»], publicado en 1925, se vio obligado a reconocer que estas dos tesis no pueden coexistir. En ese trabajo y en su último trabajo «Visual Sense-Data», publicado en 1957, fue incapaz de contrarrestar el argumento de la incompatibilidad sintética y concluyó que alguna variedad de realismo representativista ha de ser la correcta.

Una vez que uno se compromete con la existencia de datos de los sentidos, surgen un montón de problemas epistemológicos, el más famoso de los cuales es el problema de nuestro conocimiento del mundo externo. Todos los epistemólogos, desde Descartes a Moore y hasta los más recientes, se han tenido que enfrentar a la cuestión. En los *Skeptical Essays* [*Ensayos escépticos*] (1981), Benson Mates proporciona una lúcida formulación del problema: «En última instancia, la única base que puedo tener para afirmar que sé que existe algo diferente de mis percepciones no es sino la naturaleza de tales percepciones. Pero podrían ser tal cual son incluso si no existiera nada más. Por tanto, no tengo ninguna base para la afirmación en cuestión de que sé algo» (p. 104).

A partir de la descripción de Mates, resulta sencillo advertir cómo los demonios gemelos que Moore trataba continuamente de exorcizar —el idealismo y el escepticismo— eran respuestas justificables al problema. Si se mantiene que la única evidencia de la que disponemos sobre la existencia de algo no es sino la de nuestras propias percepciones, entonces se ve uno abocado al idealismo. De lo que somos conscientes es de nuestras ideas; los supuestos objetos físicos, como las mesas y las sillas, no son sino conjuntos de impresiones de los sentidos. En consecuencia, carecemos de justificación para creer que existen entidades que no sean mentales. Esa fue la conclusión a la que llegó el Obispo Berkeley. O, podríamos decir que, como nunca podemos salir del círculo de nuestras percepciones, tenemos razones para dudar de que exista algo que es «externo» a las percepciones. En ese

caso llegamos a la forma radical de escepticismo propia de Hume, denominada «Of Skepticism with Regard to the Senses» [«Del escepticismo acerca de los sentidos»], en la Parte IV del *Treatise [Tratado]*. Moore nunca pudo aceptar ni el idealismo ni el escepticismo. La defensa del realismo, evitando esos dos peligros, constituyó su proyecto durante el resto de su carrera. Dos de sus cuatro últimos trabajos famosos, «Certainty» [«Certeza»] y «Four Forms of Skepticism» [«Cuatro formas de escepticismo»], que se publicaron por primera vez en 1942 y 1944, respectivamente, están dedicados al ataque del escepticismo. Un tercero, «Proof of an External World» [«La prueba de un mundo externo»], publicado en 1939, se enfrenta al idealismo y proporciona una prueba de que existen objetos materiales. Es uno de los artículos que más se han discutido en la filosofía del siglo XX. Wittgenstein le dedica más de la mitad de *On Certainty [Sobre la certeza]*. El cuarto ensayo, «A Defense of Common Sense» [«Defensa del sentido común»], publicado en 1925, discute tanto el escepticismo como el idealismo. Trata también del concepto de análisis y de la teoría de los datos de los sentidos. Es un estudio muy complicado, que mezcla las cuatro cuestiones de formas intrincadas. Como generalmente se reconoce que es el mejor trabajo de Moore, le dedicaré el resto del capítulo.

Teniendo en cuenta la complejidad del ensayo, resulta probablemente sensato empezar por un resumen de tal modo que el lector pueda comprender de un modo más fácil la siguiente discusión de la Parte I. Todas las referencias a páginas lo son a los *Philosophical Papers [Ensayos filosóficos]* de Moore (1959). El artículo se divide en cinco partes. En la parte I, los blancos de Moore son el escepticismo y el idealismo. Con respecto al primero, argumenta que él y muchos otros seres humanos saben que muchas proposiciones son verdaderas, y que lo son con certeza. Moore da ejemplos de proposiciones de esa clase y las describe como «verdades obvias». Su razón es que todo el mundo puede ver que son verdaderas y que muchas personas saben que lo son. Como el escéptico niega que los humanos puedan alcanzar el conocimiento y la certeza, en consecuencia el escepticismo ha de ser rechazado. El idealismo también queda rechazado de paso, porque muchas de esas verdades implican la existencia de objetos materiales (físicos) y la realidad del espacio y del tiempo. El propósito de Moore

al enunciar esas obviedades es describir lo que él denomina «la concepción del mundo del sentido común». La idea fundamental del ensayo es la de defender la concepción del sentido común contra las doctrinas que lo ponen en cuestión, como el idealismo y el escepticismo. La posición de Moore es que la concepción del sentido común es completamente cierta y que cualquier concepción que sea inconsistente con ella puede descartarse sin más de forma definitiva.

En la Parte II, Moore argumenta que no hay ninguna buena razón para suponer que cualquier hecho físico dependa lógicamente o causalmente de un hecho mental. Proporciona diversas definiciones de «físico», «mental», «hecho», «lógicamente dependiente» y «causalmente dependiente» (pp. 45-51). Esa parte se dedica por completo a rechazar el idealismo y, para ello, amplía la argumentación de la Parte I. En la Parte III, Moore argumenta que no hay razones para suponer que todas las cosas materiales han sido creadas por Dios. Moore también mantiene que no hay razones para suponer que existe un Dios, o que continuaremos existiendo y siendo conscientes tras la muerte de nuestros cuerpos. En este caso, la estrategia de Moore no es la de cuestionar la verdad o la significatividad de las máximas religiosas, sino simplemente argumentar que ninguna proposición religiosa forma parte de la concepción del mundo del sentido común, esto es, una completa obviedad. La Parte IV es sinuosa y difícil de resumir. Moore traza una distinción entre las proposiciones que sabe con certeza (como en la Parte I) y lo que denomina su «análisis correcto». No explica lo que quiere decir con «análisis». Cómo haya que analizarlas depende de cómo hay que analizar las de un tipo más simple (p. 53). Por tanto, el enunciado «los objetos materiales existen» depende del análisis de «veo una mano» y ésta, a su vez, de una proposición más simple, «esto es una mano», y ésta de «percibo esto». Afirma que el análisis de estas proposiciones más simples es muy difícil, pero dos cosas son ciertas: la proposición siempre es sobre un dato de los sentidos, y lo que sé, o juzgo como verdadero, no es que el dato de los sentidos mismo *sea* una mano, un perro, el sol y demás. Así pues, está trazando una distinción entre un objeto físico *completo*, como una mano, y un dato de los sentidos. El fundamento de la distinción es que nunca vemos una mano completa *directamente* (*i.e.*, no vemos los planos anterior y posterior al mismo tiempo y, por tanto, no la vemos toda *directamente*).

Así pues, cuando decimos que vemos una mano, está implicada una inferencia. Pero en cualquier auténtico acto de percepción existe un objeto en nuestro campo visual y eso es lo que vemos directamente. Eso es lo que Moore quiere decir por dato de los sentidos. Proporciona una explicación elaborada en la página 54 acerca de cómo identificar un dato de los sentidos cuando uno se mira la mano. Una vez proporcionada esa definición, afirma que es *cierto* que no percibe *directamente* (toda) su mano (p. 55), sino que percibe directamente algo relacionado con ella y eso es, por supuesto, un dato de los sentidos. Afirma que ningún filósofo ha dado una explicación correcta de la relación entre una entidad percibida directamente (*i.e.*, el dato de los sentidos) y el objeto físico correspondiente. Esa explicación sería un análisis de la proposición «esto es una mano».

Cree que sólo existen tres posibles puntos de vista sobre esta relación. Está el realismo directo, la doctrina de que el dato de los sentidos resulta idéntico con parte de la superficie del objeto físico; el realismo representativista, la tesis de que el dato de los sentidos es diferente de cualquier parte de la superficie pero que representa el objeto físico; o el fenomenalismo, que el objeto físico no es sino un montón de datos de los sentidos reales y posibles. Encuentra que todos esos puntos de vista se prestan a objeciones fundamentales y que no se puede decidir entre ellos. En la Parte V concluye diciendo que él no tiene ninguna duda sobre la *verdad* de proposiciones como «esto es una mano» o «esto es una mesa», pero que tiene «las dudas más serias» acerca de su análisis correcto. Tal como indica, muchos filósofos han supuesto que existen pocas o ninguna duda sobre el análisis correcto de esas proposiciones, y muchos han mantenido que esas proposiciones no son verdaderas. Afirma que esas posiciones son directamente contrarias a la suya.

Como la Parte I se considera generalmente como la sección más importante del ensayo, en lo que sigue me centraré en ella. Pero luego diré unas cuantas cosas sobre el concepto de análisis, que desempeña un papel tan importante en la Parte IV y, en general, en la filosofía analítica del siglo XX.

## Parte I

La «Defense of Common Sense» [«Defensa del sentido común»] de Moore fue una explosión dentro del panorama filosófico y la mayor parte de su potente impacto procede de la Parte I. El ensayo comienza de una forma bastante inocua. Moore dice que «en lo que sigue, sólo he tratado de enunciar pormenorizadamente algunos de los puntos más importantes en que mi posición filosófica difiere de posiciones que han sido mantenidas por *algunos* filósofos» (p. 32).

A esta modesta introducción, siguen dos puntos. Al enunciar el primero, bajo el epígrafe (1), dice que enumerará una larga lista de proposiciones, cada una de las cuales *sabe, con certeza, que es verdadera*. Bajo el epígrafe (2), añade que afirmará una sola proposición de la que sabe, con certeza, que es verdadera. Y caracteriza como «verdades obvias» todas las proposiciones de (1) y la proposición simple (2).

Moore divide la larga lista de proposiciones en (1) en dos categorías. Llamémoslas respectivamente A y B. La diferencia entre los dos grupos es que la mayoría de las proposiciones en A son sobre «su cuerpo», mientras que la mayoría de las B son sobre «su mente» («el yo»). Los siguientes son ejemplos de proposiciones en A:

Existe en este momento un cuerpo humano vivo, que es *mi* cuerpo. Ese cuerpo nació en un determinado momento del pasado y ha existido desde entonces de forma continua, aunque no sin experimentar cambios; por ejemplo, era mucho más pequeño cuando nació, y durante un cierto tiempo posterior, de lo que es ahora. Desde el momento que nació, o ha estado en contacto o no muy lejos de la superficie de la tierra [...] y, desde el momento de su nacimiento, ha habido un número elevado de otros seres humanos vivos [...]. Pero la tierra ha existido también muchos años antes de que naciera mi cuerpo; y también durante muchos años, en todo momento, han existido numerosos cuerpos humanos vivos en la tierra; y muchos de esos cuerpos han muerto y dejaron de existir antes de que yo naciera. (P. 33.)

Los siguientes son ejemplos de las proposiciones de B:

Soy un ser humano y he tenido, en diferentes momentos desde que mi cuerpo nació, multitud de experiencias diferentes, de muy diferentes clases, por

ejemplo, a menudo he percibido tanto mi propio cuerpo como otras cosas que formaban parte de su entorno, incluyendo otros cuerpos humanos [...]. He tenido expectativas acerca del futuro y muchas otras creencias de diferentes clases, tanto verdaderas como falsas; he pensado en cosas, personas y sucesos imaginarios, en cuya realidad no creí; he tenido sueños; y he tenido sentimientos de muy diferentes clases. (pp. 33-34)

A diferencia de la larga lista de aserciones de (1), (2) consiste en una sola proposición. El enunciado que hace Moore de ella contiene 176 palabras. Lo simplificaré. En esencia, (2) es la proposición que «todos nosotros» hemos conocido frecuentemente, con respecto a las proposiciones sobre el propio cuerpo y el yo que se corresponden con cada aserción de las que, en (1), Moore afirma conocer sobre sí mismo. Es decir, (2) afirma que cada uno de nosotros sabe que tiene un cuerpo, que su cuerpo fue en un tiempo más pequeño de lo que ahora es, que cada uno de nosotros ha tenido muchas experiencias, como los sueños y demás. Moore dice de (2) que es una obviedad y también afirma que él, Moore, sabe que (2) es verdadera con certeza. Por tanto, está diciendo que sabe con certeza que otros han sabido con certeza proposiciones sobre sí mismos parecidas a las de (1). La proposición (2) es la clave de la argumentación contra el idealismo y el escepticismo que sigue en la Parte I. Expresa lo que Moore entiende por el punto de vista corriente sobre el mundo. Su tesis es que hay un depósito *común* de conocimiento que muchos seres humanos poseen. Prácticamente todo el mundo sabe que existe la tierra, que es muy vieja, que otros seres humanos han vivido y han muerto durante el periodo en el que cada uno de nosotros ha vivido, y que todos nosotros hemos tenido diferentes clases de experiencias psicológicas, que se parecen a las que otros han tenido. Los argumentos contra el idealismo y el escepticismo consisten en la implicación que extrae Moore a partir del hecho de que existe esa concepción del sentido común. La agudeza y la potencia de esas conclusiones causaron gran impacto en el mundo filosófico.

Podemos dividir sus argumentos entre aquellos que refutan el idealismo y aquellos que refutan el escepticismo. Hablando en general, afirmará que el idealismo es falso pero no autocontradictorio y que el escepticismo es autocontradictorio. Antes de producir esos argumen-

tos, Moore describe dos aspectos de la concepción del sentido común. En primer lugar, dice que todas las proposiciones en (1) y la proposición simple (2) son *totalmente* verdaderas. En este punto se está oponiendo al idealismo absoluto, la idea de que sólo puede haber una única proposición que sea verdadera por completo y que se aplica sólo a lo Absoluto, la totalidad de lo que existe. Para los idealistas cualquier proposición individual, por ejemplo, que esta pluma es verde, sólo es parcialmente verdad porque se encuentra ligada lógicamente a un montón de proposiciones, como el de que la pluma no es blanca y que la pluma no es amarilla y demás. El conjunto total de las propiedades que definen la pluma es por tanto inagotable; de acuerdo con esto, ninguna afirmación particular sobre ella puede ser completamente verdadera. Moore está de acuerdo en que un enunciado determinado puede ser parcialmente verdadero, pero afirma que cada proposición que ha enunciado es completamente verdadera. La noción de que existen verdades completas sobre hechos particulares es una de las que mantuvo durante muchos años. Como hemos visto, influyó en el desarrollo del atomismo lógico de Russell. De acuerdo con esto, usará la palabra «verdadero» de tal forma que, si un enunciado es sólo parcialmente verdadero, no es «verdadero» en su sentido. Esa es una tesis importante porque mantiene que la concepción del mundo del sentido común es verdadera y, en consecuencia, que cualquier proposición que sea inconsistente con ella, incluso si sólo es parcialmente verdadera, no será por tanto verdadera.

En segundo lugar, afirma que en las proposiciones en (1) y en (2) mismo, está utilizando las palabras con sus significados corrientes. Es uno de los puntos en que la concepción de Moore le valió la calificación de «filósofo del lenguaje corriente». Luego viene un ataque, el primero de muchos. Una de las cosas más desconcertantes que descubre la gente corriente cuando habla con un filósofo es que el individuo dice «todo depende de lo que quieras decir». De forma que si la persona corriente hace una simple pregunta, por ejemplo, «¿vives todavía en California?», es probable que la respuesta del filósofo sea: «Bueno, todo depende de lo que quieras decir con “todavía”, o “vivir” o “en”». Esta clase de esquivas ponía furioso a Moore. En uno de sus párrafos críticos más devastadores en la historia de la filosofía occidental acerca de la práctica filosófica, clama:

En todo lo que he dicho, he supuesto que hay algún significado que es *el* significado corriente o popular de expresiones como «la tierra ha existido durante muchos años en el pasado». Y me temo que ese es un supuesto que algunos filósofos están dispuestos a discutir. Parecen pensar que la cuestión «¿Crees que la tierra ha existido en el pasado por muchos años?» no sólo es una pregunta, tal que se debiera responder diciendo sin más «sí» o «no», o un «no puedo decidirme», sino que es la clase de pregunta que se puede responder adecuadamente con: «todo depende con lo que quieras decir con “la tierra” y “existe” y “años”: si quieres decir esto y eso y eso otro, entonces creo que sí; pero si quieres decir eso y eso y eso otro y lo de más allá, entonces no, o por lo menos pienso que es extremadamente dudoso». Me parece a mí que esa concepción es tan profundamente errónea como la que más. Una expresión como «la tierra ha existido muchos años en el pasado» es el tipo perfecto de expresión que no es ambigua, cuyo significado todos entendemos bien. (Pp. 36-37.)

Puede darse uno cuenta de por qué «A Defense of Common Sense» [«Defensa del sentido común»] provocó tal escándalo.

Moore siguió con esta denuncia distinguiendo la cuestión de si comprendemos el significado de una proposición como «la tierra ha existido muchos años en el pasado», de la que dice que todos lo hacemos, de una cuestión diferente: ¿cuál es su análisis correcto? De esta última dice que es «una cuestión de una difícil profundidad y de la que nadie sabe la respuesta, como ahora mantendré». Observa que dar un análisis es una cosa completamente diferente de si comprendemos una proposición. Dice que ni siquiera podemos plantear la cuestión de cómo hay que analizar la proposición a menos que la comprendamos. Añade: «Por tanto, tan pronto como sabemos que una persona usa una expresión en su sentido normal, comprendemos su significado». Más adelante dirá más de lo mismo.

El argumento contra el idealismo extrae inferencias específicas de la verdad de (2). Esta proposición, es preciso recordarlo, enuncia que otras muchas personas conocen proposiciones parecidas a las que Moore afirma que conoce de (1). Puesto que el idealista niega que una proposición simple pueda ser (completamente) verdadera, se sigue de esa concepción, de acuerdo con Moore, que (2) no es verdadera. Pero (2) habla de «nosotros». En consecuencia, si (2) no es verdadera, entonces «nosotros» no tiene aplicación, lo cual significa que no existen

seres humanos ni han existido nunca. Si esto es así, entonces nunca ha existido un filósofo y, según eso, ninguno podría haber mantenido que ninguna proposición que pertenezca a la concepción del sentido común es verdadera. Moore afirma que él está más seguro de que algunos filósofos han existido de lo que está acerca de la verdad de esa teoría. En efecto, está pidiendo al lector que considere cuál es la opción más probable: que otros seres humanos, incluyendo los filósofos, hayan existido o que el idealismo sea verdad. Moore concluye diciendo que, como el idealismo contradice la concepción del sentido común de que el tiempo y el espacio son reales, y que los objetos externos y las personas existen, hay que descartarlo sin necesidad de examinar sus argumentos concretos en detalle.

Para que se aprecie la fuerza del estilo de Moore, citaré brevemente parte del argumento anterior. Dice:

Porque cuando hablo de «filósofos» quiero decir, por supuesto (como todos hacemos), exclusivamente los filósofos que han sido seres humanos, con cuerpos humanos que han vivido en la tierra y que, en diferentes momentos, han tenido experiencias muy diferentes. Por tanto, si ha habido algún filósofo, ha habido seres humanos de esa clase; y si ha habido seres humanos de esa clase, todo lo demás que se afirma en (1) es también ciertamente verdadero. Por tanto, cualquier concepción incompatible con la proposición de que muchas proposiciones que se corresponden con las proposiciones en (1) son verdaderas, sólo puede ser verdadera bajo la hipótesis de que ningún filósofo ha mantenido nunca esa concepción. En consecuencia, se sigue que, al considerar si esa proposición es verdadera, no puedo considerar, de forma consistente, el hecho de que muchos filósofos, a los que respeto, han mantenido, por lo que yo sé, concepciones incompatibles con ella, como si tuvieran algo de peso contra ella. (P. 40.)

Se da al idealismo un trato diferente del escepticismo. El idealismo es sin más falso. Moore dice que no hay nada lógicamente inconsistente en mantener que el tiempo y el espacio no son reales o que no hay otros yóes aparte del propio. Podría haber sido el caso que el espacio no fuera real o que no lo fuera el tiempo. Pero, de hecho, lo son, por lo que el idealismo está en un error. Pero los problemas del escéptico son más profundos. Su idea es que el escepticismo es autocontradictorio y que, por ello, se puede descartar.

Moore nos recuerda que el escepticismo mantiene que ninguno de nosotros conoce con certeza ninguna proposición que afirme la existencia de cosas materiales, o la existencia de los individuos a parte de uno mismo, o que esos individuos hayan tenido también experiencias similares a las mías. Moore mantiene que el escéptico está hablando no sólo de sí mismo, sino de otros seres humanos cuando afirma: «Ningún ser humano ha conocido nunca la existencia de otros seres humanos». Pero, al hacer esa afirmación, el escéptico está implicando que sabe (lo sabe con certeza) que han existido otros muchos seres humanos y que ninguno de ellos ha conocido nada con certeza. Pero esa afirmación es autocontradictoria. Como afirma Moore, ese filósofo está afirmando que sabe con certeza eso mismo —que otros existen— de los que declara que ningún hombre ha sabido con certeza su existencia. Así es como Moore describe al escéptico:

Si dice: «Esas creencias son creencias del sentido común, pero no son cuestiones de *conocimiento*», está diciendo: «Ha habido muchos otros seres humanos aparte de mí, que han compartido esas creencias, pero ni yo ni ninguno de los demás ha conocido nunca que fueran verdaderas». Dicho de otro modo, afirma con plena confianza que esas creencias *son* creencias del sentido común y, a menudo, parece no advertir que, *si* lo son, han de ser verdaderas, porque la proposición de que son creencias del sentido común es una que implica lógicamente [...] la proposición de que muchos seres humanos, aparte del propio filósofo, han tenido cuerpos humanos, que han vivido en la tierra y han tenido diferentes experiencias, incluyendo creencias de esa clase. Esa es la razón por la que esta posición [...] me parece que es autocontradictoria. Afirma una proposición sobre el *conocimiento humano* en general y, por tanto, está afirmando en realidad la existencia de muchos seres humanos [...]. Consideran que la proposición de que esas creencias son creencias del sentido común, o la proposición de que ellos mismos no son los únicos miembros de la raza humana, como si no sólo fuera verdadera, sino verdaderas *con certeza*; y verdadera *con certeza* no puede ser a menos que un miembro, por lo menos, de la raza humana, por ejemplo ellos mismos, haya *conocido* las mismas cosas que ese miembro está declarando que ningún ser humano ha conocido nunca. (P. 43.)

Así pues, Moore está afirmando que es autocontradictorio mantener que *nosotros* sabemos que esas creencias son características de la

concepción del sentido común y, sin embargo, no son verdaderas con certeza, puesto que decir que *sabemos eso* presupone que son verdaderas con certeza. De acuerdo con esto, al escepticismo le sale el tiro por la culata. Moore concluye la Parte I diciendo: «Y, por supuesto, existe un enorme número de otros aspectos de la «concepción del sentido común del mundo» que, si son verdaderos, son también verdaderos con certeza: esto es, que han vivido en la superficie de la tierra no sólo los seres humanos, sino también muchas clases diferentes de plantas y animales, etc. etc.» (p. 45.)

Así pues, la explicación de Moore en la Parte I defiende una tesis que cualquier persona del sentido común mantendría: que existe un mundo exterior que está poblado por otros humanos y que esos individuos han tenido muchas experiencias como las que una persona corriente sabe con certeza que ha tenido. Por tanto, se puede decir adiós a cualquier teoría filosófica que contradiga esa concepción del sentido común.

#### EL CONCEPTO DE ANÁLISIS

Como he dicho, Moore no nos dice en «A Defense of Common Sense» [«Defensa del sentido común»] qué es lo que quiere decir con «análisis». En su «Reply to my critics», en *The Philosophy of G. E. Moore* [La filosofía de G. E. Moore], publicado diecisiete años más tarde, encontramos la primera discusión explícita de esta cuestión. En primer lugar, niega que haya dicho en alguna parte que la filosofía consiste en el análisis. Respondiendo a John Wisdom, afirma: «Pero no es cierto que alguna vez haya dicho o pensado o implicado que el análisis es lo único en que se puede ocupar la filosofía. Practicando el análisis puedo haber implicado que es *una* de las cosas que puede hacer la filosofía. Pero ciertamente no puedo haber implicado sino eso. Y, en realidad, de ningún modo es el análisis la única cosa que he tratado de hacer» (Schilpp, 1968: 676).

En segundo lugar, insiste en que «un análisis», tal como utiliza él el término, nunca es de expresiones verbales. En vez de ello, es de conceptos o de proposiciones, incluso aunque, con el fin de proporcionar un análisis, se han de usar expresiones verbales. Dice:

En mi uso, tanto el *analysandum* como el *analysans* han de ser conceptos o proposiciones, no expresiones verbales sin más. Por supuesto, para *proporcionar* un análisis, has de *utilizar* las expresiones verbales. ¿Cuál será la forma adecuada de *expresar* lo que se podría llamar un análisis? Puedo decir varias. Supóngase que digo: «el concepto “ser un hermano” es idéntico al concepto de “ser un descendiente varón de un mismo progenitor”. Diría que, al hacer esta aserción, estoy «proporcionando un análisis» del concepto «ser un hermano»; y, si mi afirmación es verdadera, entonces estoy dando un análisis *correcto* de ese concepto. Pero también podría dar el mismo análisis del mismo concepto diciendo. «la función proposicional “x es un hermano” es idéntica a la función proposicional “x es un descendiente varón de un mismo progenitor”. Y podría proporcionar el mismo análisis diciendo: «Decir que una persona es un hermano es lo mismo que decir que es un descendiente varón del mismo progenitor.» (P. 664.)

#### LAS CRÍTICAS A MOORE

La aguda defensa de Moore del sentido común, su prueba de un mundo externo y su compromiso con la teoría de los datos de los sentidos han sido ampliamente criticadas. Por cuestiones de espacio limitaré mi discusión a cuatro críticas:

1. Se ha mantenido que «A Defense of Common Sense» [«Defensa del sentido común»] es una petición de principio contra el escepticismo. La crítica supone que Moore se limita a suponer que la concepción del sentido común es verdadera, pero que nunca justifica esa afirmación. Nunca explica cómo conocemos proposiciones como «la tierra ha existido muchos años en el pasado». Afirma que evidentemente no conoce esa proposición directamente, sino sólo sobre la base de otras cosas que constituyen una evidencia de ella. Dice que, para él, no hay ninguna buena razón para dudar lo que conoce. Afirma: «Creo que estamos en esa rara posición de que *conocemos* muchas cosas...y sin embargo no sabemos *cómo* las conocemos, *i.e.*, no sabemos cuál es la evidencia» (1959: 44)

En respuesta a estas observaciones, surgen dos objeciones escépticas. Tanto los escépticos como los dogmáticos están de acuerdo en afirmar que A sabe que p implica lógicamente que p es verdadera, A

no puede estar equivocado acerca de  $p$  y que  $A$  tiene «buenas» razones para su creencia de que  $p$ . Su desacuerdo no está en el significado de «saber», sino sobre si existen casos que satisfagan la definición. Digamos que la proposición «la tierra ha existido muchos años en el pasado» es la proposición « $p$ ». Como el supuesto conocimiento de Moore de que  $p$  es inferencial, como él admite, y no directo, entonces hay un hueco entre la evidencia y  $p$ . Pero, si es así, siempre es posible un error al concluir que  $p$  es verdadera y, si eso es así, entonces Moore no puede saber  $p$  con certeza, dada la definición de «saber».

En segundo lugar, si uno ni siquiera sabe en qué consiste la evidencia, entonces la afirmación de que uno sabe que  $p$  no tiene un apoyo de la evidencia en absoluto. Sólo es una afirmación dogmática y no puede establecer que uno sabe realmente que  $p$  es verdadera. A menudo la gente hace afirmaciones dogmáticas, por ejemplo, que el mundo llegará a su final en tal y cual fecha, y que quien lo dice es Dios. No obstante, las afirmaciones dogmáticas no implican la verdad. Precisamente Wittgenstein se refiere a esta cuestión cuando afirma en *On Certainty* [*Sobre la certeza*] (entrada 521): «El error de Moore consiste en lo siguiente — hacer equivaler la aserción de que no se puede conocer algo con decir «No lo sé». Lo que observa Wittgenstein es que la incapacidad de Moore para responder a la cuestión escéptica «¿Cómo lo sabes?» sin aducir razones de base no es una jugada legítima en el proceso corriente de la comunicación humana. El procedimiento de Moore es, pues, una petición de principio. Afirma que es evidente aquello que requiere precisamente una justificación. *Afirma* que sabe, pero afirmarlo no es lo mismo que saber. Se ha de ser capaz de explicar *cómo* sabe uno; si eso no se puede hacer, entonces la afirmación no puede aceptarse como un caso auténtico de conocimiento. Queda abortada entonces su refutación del escepticismo.

2. Una segunda crítica procede del campo del idealismo. Como mencioné antes, en «Proof of an External World» [«La prueba de un mundo externo»], Moore afirma que puede probar que existen objetos externos. Lo hace levantando sus manos y diciendo: «Aquí está una mano y aquí está la otra. Por tanto, existen dos objetos materiales.» Todo el mundo, incluyendo al idealista, está de acuerdo en que, si hay objetos materiales, entonces hay objetos externos, porque los objetos materiales son casos prototípicos de la clase de cosas que serí-

an independientes de la mente. Pero el idealista niega que existan cosas así. Mantiene que lo que Moore está llamando «una mano» no es un objeto material en absoluto, sino simplemente una colección de sensaciones reales y posibles. Como todas las sensaciones son «ideas» y como todas las ideas son entidades mentales, las manos no son independientes de la mente. En consecuencia, mostrar que existen dos manos no es mostrar que existe un mundo exterior. La crítica equivale a decir que, una vez más, Moore ha incurrido en una petición de principio. Ha supuesto que las manos son objetos materiales, pero lo que se encuentra en cuestión es si lo son. Aunque Wittgenstein rechaza el idealismo (pero por diferentes razones), está de acuerdo con el idealista en que la prueba de Moore no funciona. Desde una perspectiva wittgensteiniana, Moore no comprende que la cuestión entre los idealistas y él no es una cuestión empírica, esto es, la de si hay en realidad dos manos frente a él, y si realmente las está levantando, sino una cuestión filosófica más profunda sobre los constituyentes básicos del mundo: si esos constituyentes, incluyendo las manos, son en realidad mentales o no. Y esa no es una cuestión que se pueda decidir simplemente levantando las manos. Requiere una clase diferente de enfoque que muestre cómo y por qué el idealista está equivocado.

3. Como admitió Moore, *nunca* fue capaz de dar una respuesta satisfactoria a la cuestión de cómo los datos de los sentidos nos proporcionan conocimiento de los objetos físicos. En el caso de un dato de los sentidos de orden elíptico, ¿cómo es que nos permite inferir que una moneda es realmente redonda? El fracaso de Moore en responder esta pregunta suscitó sospechas entre algunos filósofos acerca de que había algo facticio, e incluso espurio, en la forma en que formulaba el problema de la percepción. La descripción que hace Moore del problema supone que los datos de los sentidos son objetos reales y, de acuerdo con ese supuesto, se pregunta cómo (por ejemplo) un objeto elíptico está relacionado con la superficie de una moneda circular. Pero esos críticos, entre los cuales estaban G. A. Paul, W. H. F. Barnes y Austin, negaron que la descripción de la situación perceptual proporcionada por Moore, Price, Broad y Russell fuera la correcta.

Afirmaban que es confundente y, de hecho positivamente falso, decir que no vemos la superficie de una moneda directamente cuando damos una vuelta a su alrededor. Es más correcto decir que la moneda

*parece* ser elíptica desde tal y cual punto de vista, en vez de decir que hay un objeto elíptico que existe en nuestro campo visual, como Moore trataba de demostrar. Que las cosas parezcan diferentes en una perspectiva y no en otra no es una justificación para inferir que en esos casos estamos percibiendo diferentes clases de entidades visuales. Por tanto, mantienen, no hay ningún problema en tratar de explicar la relación entre dos clases diferentes de entidades (un dato de los sentidos y un objeto físico). No existen entidades por encima o por debajo del objeto físico en esa situación perceptiva y, por tanto, no hay ninguna entidad especial que haya de ser relacionada con el objeto físico percibido.

El denominado argumento a partir de la incompatibilidad sintética no constituye en absoluto una línea argumentativa fuerte y se origina sólo a partir de un conjunto de falsos supuestos. Si se rechazan éstos, el argumento pierde su fuerza. Esta concepción fue denominada «la teoría de la apariencia». No niega que existan ilusiones visuales, espejismos y otros trastornos perceptivos. Pero admitiendo que existen, no se sigue que cualquier situación perceptiva anormal se caracterice mejor postulando una clase de entidades denominada «datos de los sentidos». Los epistemólogos han aceptado en general esta explicación y, hoy día, la teoría de los datos de los sentidos ha dejado prácticamente de existir. No obstante, al decir esto, insistiría en que la teoría de la percepción representadora toma nuevas formas en las ciencias cognitivas y en la moderna filosofía de la percepción. En estas concepciones más modernas, las representaciones mentales que nos proporcionan conocimiento de los objetos externos no son la clase de entidades que Moore etiquetó como «datos de los sentidos». Las formas representativistas modernas del realismo (en ocasiones denominadas «teorías causales») niegan, pues, que se vean directamente los objetos físicos al tiempo que niegan también que las representaciones, o «intermediarios», sean datos de los sentidos. Lo que son es una cuestión complicada que dejaremos para un capítulo posterior. No obstante, lo que merece la pena subrayar es que la distinción directo-indirecto sigue siendo un punto fundamental de contraposición en las teorías contemporáneas de la percepción.

4. Una cuarta crítica de todo el enfoque de Moore acerca de la filosofía fue presentado por Wittgenstein en *On Certainty* [*Sobre la*

*certeza*] y, como sugieren las indicaciones anteriores sobre la incomprensión de Moore de la naturaleza del idealismo, es profunda. Hablaremos con más detalle de ella en el próximo capítulo. Pero se puede resumir la crítica en un comentario que hace Wittgenstein en esa obra: «En vez de “sé...” ¿no podía haber dicho Moore: “para mí, es algo firme que...”? Y luego: “Es algo firme para mí y para muchos más”» (1969: 116).

Wittgenstein piensa que la defensa de Moore de la concepción del sentido común es importante y que algo hay de cierto en ella. Pero también piensa que hay algo en ella que está equivocado, fundamentalmente equivocado. Lo que es cierto es que hay cosas como el conocimiento y la certeza, y hay que honrar a Moore por defender ese punto de vista. Pero lo que es erróneo es que superpone el conocer y la certeza. Moore piensa que los ejemplos que da de la concepción del sentido común —que la tierra es muy vieja, que existen otros seres humanos, que él (Moore) es un ser humano— son la clase de cosas de las que uno puede decir que las *sabe*. Pero esa no es en absoluto una buena descripción de cómo se aplican los conceptos de conocimiento y de certeza en la vida cotidiana. Si se efectúan de forma adecuada afirmaciones de conocimiento, entonces es necesaria la justificación. Pero los ejemplos que da no necesitan justificación. Son ciertos, y no es posible en ellos el error. Como Wittgenstein le indicó apropiadamente a Malcolm: «Ciertas proposiciones constituyen mi “marco de referencia”. Si *las* he de dejar, no sería capaz de juzgar *nada*. Considérese el ejemplo de que la tierra ha existido durante muchos años antes de que naciera. ¿Qué evidencia podría haber en contra? ¿Un documento?» (Malcolm, 1984: 75)

Así pues, la certeza tiene un estatuto completamente diferente. Lo que es cierto (lo que “es algo firme para mí y para otros muchos”) está más allá de la justificación, de la verdad, de la presentación de evidencia, o del conocimiento. *On Certainty* [*Sobre la certeza*] es el último libro de Wittgenstein y en él trata de mostrar dónde se equivocó Moore y cuál es la explicación correcta de la diferencia entre el conocimiento y la certeza. Celebra a Moore como a un gran explorador, pero le reprocha haber descubierto el continente erróneo.

## 5. LA SEGUNDA FILOSOFÍA DE WITTGENSTEIN: «EL FLUJO DE LA VIDA»

La segunda filosofía de Wittgenstein no puede resumirse en una fórmula sencilla. Pero el aforismo «las palabras sólo tienen sentido dentro del flujo de la vida» expresa un tema recurrente. Esta observación representa un cambio enorme respecto a sus tesis del *Tractatus*. Se encuentra profundamente conectada con un «nuevo método» que descubrió a principios de los años treinta para analizar y resolver los problemas filosóficos. El método rechaza la idea de que un lenguaje ideal contribuya a la comprensión filosófica mejorando el lenguaje común y subraya en su lugar la importancia de describir de forma cuidadosa las complejas formas en que la gente utiliza el lenguaje en el curso de sus actividades diarias. A esas actividades es a las que se refiere cuando habla del «flujo de la vida». En ese flujo de la vida es donde los elementos del discurso adquieren sus significados y sus razones o propósitos. De forma alternativa, también denomina a esas actividades comunes como «juegos de lenguaje».

Describiré ahora con un poco de detalle esa nueva concepción. Su influencia extraordinaria y su capacidad para arrojar luz sobre un amplio ámbito de cuestiones conceptuales convirtieron a Wittgenstein en el filósofo más famoso del siglo XX. De hecho, desde su muerte en 1951 se convirtió en una figura de culto dentro y fuera de la filosofía: en la psicología, en el arte, la sociología, la antropología, la lingüística, las ciencias políticas y la literatura. Conocido al principio sólo por un grupito de especialistas, se convirtió en el tema de biografías, obras de teatro, novelas, películas y de una corriente prácticamente inacabable y continua de ensayos y libros que lo interpretaban. En cuanto a su personalidad, era austero, con un gran sentido de la autocrítica y vertido a una búsqueda infatigable de la verdad y de la comprensión. Su poderosa presencia causaba devoción, asombro y, a veces, temor entre

los estudiantes, los colegas o los amigos. Bertrand Russell dijo que «quizás era el ejemplo más perfecto de genio tal como se concibe tradicionalmente, apasionado, profundo, intenso y poderoso. Tenía una clase de pureza que nunca he conocido en grado igual, excepto en el caso de G. E. Moore».

Como un dato adicional de esa clase de pureza, se puede mencionar la decisión de Wittgenstein cuando volvió a su casa tras la Primera Guerra Mundial para hacerse cargo de sus posesiones. Su padre, Karl, un empresario industrial, había sido uno de los hombres más ricos de Europa. Merced a su astucia financiera al transferir su capital al extranjero, fundamentalmente a los Estados Unidos, Karl legó una suma enorme de bienes a sus hijos incluyendo a Ludwig. Ludwig era rico, se mirara como se mirara. Ante la preocupación de su familia y del administrador de sus bienes, insistió en que toda su herencia había de ser transferida a sus hermanas Helene y Hermine y a su hermano Paul. Hizo los arreglos con el administrador para asegurarse de que no podría obtener de ninguna forma ninguna cantidad de dinero o pertenencia alguna. El administrador ayudó a Wittgenstein de mala gana a cometer lo que denominó un «suicidio financiero». A partir de 1919, su vida fue simple y austera. Frank Ramsey le visitó en Puchberg en 1923 y dio una descripción de las condiciones en las que Wittgenstein vivía. «Es muy pobre, o por lo menos vive de una forma muy económica. Tiene una vivienda con una única habitación, que tiene una cama, un lavabo, una pequeña mesa y una silla, y sólo hay sitio para eso. La cena que compartí con él la noche pasada fue un soso plato de pan, mantequilla y cacao.»

*A Memoir [Un recuerdo]*, de Norman Malcolm, y *Biographical Sketch [Esbozo biográfico]*, de G. H. von Wright, crean una imagen inolvidable de Wittgenstein, en la que el parecido con Sócrates (aunque nunca se mencione la comparación) es inevitable. Durante su vida, Sócrates no publicó nada, y a lo largo de la suya Wittgenstein sólo publicó el *Tractatus Logico-Philosophicus*, en 1922, y un corto trabajo, «Some Remarks on Logical Form», en 1929. Su fama internacional se basa en su mayoría en un legado de escritos póstumamente descubiertos. A comienzos del siglo XXI, se han publicado unas veinticinco obras de esa clase. Se estima que toda la obra, no filosófica por completo, consiste en noventa y cinco volúmenes. Se proyecta continuar con el proceso editorial hasta que se hayan dado a conocer todos los manuscritos.

La primera obra que se editó fueron las *Philosophical Investigations* [*Investigaciones filosóficas*], que, de acuerdo con los estudiosos que han supervisado los restantes documentos, es su obra maestra. Fueron publicadas en 1953 y produjeron una fuerte sensación. Pero aparecieron después otros importantes estudios, entre ellos *Last Writings on the Philosophy of Psychology* [*Últimos escritos sobre filosofía de la psicología*] (volúmenes 1 y 2), *Culture and Value* [*Cultura y valor*], *Zettel*, *Lectures on the Foundations of Mathematics* [*Lecciones sobre los fundamentos de la matemática*], *Remarks on Colour* [*Observaciones sobre el color*] y *On Certainty* [*Sobre la certeza*]. Cada una de estas monografías ha generado de por sí una bibliografía académica e interpretativa, aunque no es en absoluto comparable al amplio reguero de artículos, monografías, colecciones de ensayos y comentarios dedicados a las *Investigations* [*Investigaciones*].

La razón de que en los años recientes la reputación de Wittgenstein haya trascendido los límites de la filosofía confunde a la mayoría de los expertos, ya que su filosofía es profunda y difícil de comprender y aún más difícil de explicar dada su naturaleza aforística y asistemática. Sin duda, en parte se debe a su personalidad carismática, pero ese motivo, por sí sólo, no explica su impacto. Von Wright explica los elementos de ese misterio del modo siguiente.

Ciertamente es verdad que la obra y la personalidad de Wittgenstein provocarán diferentes comentarios e interpretaciones dispares en el futuro. El autor de frases como «El enigma no existe» y de que «Todo lo que se puede decir, se puede decir claramente» era él mismo un misterio, y sus afirmaciones tienen un contenido que, a menudo, reside en un lugar más profundo que la superficie lingüística. En Wittgenstein coinciden muchos extremos. Se ha dicho que era un lógico y un místico al tiempo. *Ninguna* de esas calificaciones resulta apropiada, pero todas ellas encierran cierta verdad. Los que se acercan a la obra de Wittgenstein en ocasiones se centrarán sobre su esencia de acuerdo con una dimensión racional, práctica, y a veces de acuerdo con una que es metafísica, supra-empírica. En la bibliografía existente sobre Wittgenstein, se dan ejemplos de ambas concepciones. Esas “interpretaciones” tienen poca importancia. Para alguien que trate de entender a Wittgenstein en toda su rica complejidad, tienen que tener la apariencia de mixtificaciones. Son interesantes solamente en la medida en que muestran el alcance de su influencia. A veces he pensado que lo que convierte la obra de un autor en *clási-*

ca es precisamente esa multiplicidad, que por una parte invita y por otra se resiste a nuestra búsqueda de una comprensión esclarecedora. (1984: 20.)

## BIOGRAFÍA

La carrera filosófica de Wittgenstein se considera generalmente dividida en dos periodos, comenzando el primero antes de la Primera Guerra Mundial cuando, siguiendo el consejo de Frege, se fue a Cambridge a estudiar con Russell. Ese periodo culminó con la publicación del *Tractatus*. Como mencioné en el capítulo 3, Wittgenstein pensó que había resuelto todos los problemas filosóficos en el *Tractatus* y en la siguiente década dedicó su atención a cuestiones no filosóficas. Durante seis años (1920-1926) enseñó en una escuela elemental en la Baja Austria, en los caseríos de Trattenbach y Otterthal, pero finalmente abandonó ese trabajo. Si lo dejó de forma voluntaria o no, es una cuestión interesante. Como muchos maestros de la época, practicaba el castigo corporal. En abril de 1926, golpeó varias veces en la cabeza a un joven alumno. El niño se desmayó y su padre, encolerizado, denunció a Wittgenstein. Se produjo un procesamiento o, mejor, una audiencia y Wittgenstein fue absuelto de maltrato. No obstante, el suceso le aniquiló, en particular porque, al defenderse él mismo de los cargos de brutalidad, mintió sobre la cantidad de castigo físico que administraba a sus estudiantes. El sentimiento de culpa que experimentó le persiguió durante años.

Fania Pascal, en «Wittgenstein: A Personal Memoir» [«Wittgenstein: un recuerdo personal»], cuenta una confesión que le hizo a ella en 1937. Dice: «Puedo recordar dos “crímenes” que confesó haber cometido: el primero tiene que ver con ser judío de origen, el segundo con una mala acción que cometió cuando era maestro en una escuela en Austria... cuando negó haberlo hecho. En aquella ocasión dijo una mentira, lo cual atormentó su conciencia el resto de su vida.»

A mediados de los veinte, hundido por los sucesos de Otterthal, se volvió a Viena. Durante su estancia ayudó al arquitecto Paul Engelmann a diseñar una casa en Viena para su hermana Margarete Wittgenstein Stonborough. Wittgenstein supervisó personalmente la cons-

trucción y diseño muchos de sus detalles —ventanas, puertas, cerrojos de las ventanas y radiadores. La estructura era notoriamente simple, recordando el estilo Bauhaus. Sigue existiendo y es la sede del Departamento de Cultura de la embajada búlgara en Viena. Naturalmente se ha modificado buena parte de su interior y todos los que la han visto están de acuerdo en que Wittgenstein se habría quedado espantado con los cambios. Anteriormente, hice comentarios sobre los contactos que tuvo con los miembros del Círculo de Viena durante ese periodo —especialmente con Moritz Schlick, Friedrich Waismann, Rudolf Carnap y Herbert Feigl—, contactos que no fueron un estímulo suficiente para que reanudara su carrera filosófica. Pero en 1928 Wittgenstein acudió a una conferencia del famoso lógico intuicionista holandés, L. E. J. Brouwer, que reavivó su interés por los fundamentos de la lógica y la matemática. Mientras enseñaba en la Baja Austria, eran cuestiones que Wittgenstein ya había explorado en discusiones con el brillante matemático de Cambridge Frank Plumpton Ramsey, que murió en 1930, a la edad de veintiséis años.

En 1929 Wittgenstein decidió volver a Cambridge y presentó el *Tractatus* como su tesis doctoral ante un tribunal que formaban Moore y Russell. El examen parece haber tenido algo de simulacro. Según una de sus hermanas, Hermine Wittgenstein, «consistió en que los profesores le pedían a Wittgenstein que les explicara algunos pasajes del libro.» Cuando se jubiló Moore, Wittgenstein le reemplazó en 1939 como profesor en Cambridge. Antes de que pudiera empezar a enseñar, estalló la guerra. Como había hecho en 1914 (véase el Capítulo 2), Wittgenstein dejó inmediatamente los claustros de la academia y se ofreció como voluntario pero, en esa ocasión, a favor del bando inglés. Demasiado mayor para ser soldado, sirvió durante un tiempo como celador en el hospital Guy de Londres y luego como ayudante de laboratorio en Newcastle. Como menciona von Wright, Wittgenstein se sintió fuertemente atraído por la profesión médica en diversos momentos de su vida y, en 1930, incluso consideró seriamente dejar la filosofía y convertirse en médico. En 1944, a medida en que llegaba a su fin la fase europea de la Segunda Guerra Mundial, volvió a Cambridge. Pero nunca se sintió a gusto como profesor y renunció a su puesto en 1947, con el fin de proseguir sus investigaciones. El hecho de que Wittgenstein fuera ya una leyenda en aquella época queda confirmado porque

se le concediera una posición tan prestigiosa sin haber publicado otra cosa que las dos obras que se han mencionado anteriormente.

Desde 1929 hasta su muerte, la principal residencia de Wittgenstein fue Cambridge, aunque también pasó mucho tiempo en Austria y en Noruega. Se considera que este periodo constituye la segunda fase de su carrera, y sus escritos se encuadran generalmente en «la segunda filosofía de Wittgenstein», en contraste con sus notas anteriores al *Tractatus* y al *Tractatus* mismo. Algunos estudiosos dividen a su vez «la segunda filosofía» en dos partes, siendo la primera el periodo «transitorio», de unos cuatro años, cuando estaba desarrollando su nuevo método, que ilustran por vez primera los *Blue and Brown Books* [*Los cuadernos azul y marrón*], publicados en 1933-34. Su vida era extraordinariamente interesante. Después de su muerte apareció un buen número de obras variadas sobre él. Van desde una película epónima (1994) a una novela (*The World as I Found It* [*El mundo tal como lo encontré*], de Bruce Duffy, 1987) y varias colecciones de memorias (por ejemplo, *Wittgenstein in Norway* [*Wittgenstein en Noruega*], editado por K. J. Johannessen, Rolf Larsen y K. O. Amas, 1994). También existen diversas biografías. Las tres más interesantes son las de W. W. Bartley III, *Wittgenstein* (1973), Brian McGuinness, *Wittgenstein: A Life – Young Ludwig, 1889-1921* [*Wittgenstein: vida del joven Ludwig, 1889-1921*] (1988), y la de Ray Monk, *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius* [*Ludwig Wittgenstein: el deber de un genio*] (1990).

Estas últimas obras son estudios excelentes, equilibrados y sensatos en sus descripciones de la personalidad de Wittgenstein, de sus relaciones humanas y sus ansiedades psicológicas. Ambos proporcionan explicaciones resumidas de su filosofía pero, como la biografía de McGuinness finaliza en 1921, su discusión se limita al *Tractatus*. La monografía de Bartley es una pieza impresionante de investigación. Aunque, como en el libro de Monk, discute la primera y la segunda fase de la filosofía de Wittgenstein, se concentra en el periodo entre 1920 y 1929, en cuya mayor parte Wittgenstein residió en Austria. A finales de los sesenta y comienzos de los setenta, Bartley fue a los pueblos en que Wittgenstein vivió y enseñó y, para su sorpresa, conoció a residentes que habían sido alumnos suyos cuarenta y cinco años antes y que le recordaban bien. Las entrevistas de primera mano

de Bartley con esas personas son fascinantes y se han convertido en la base aceptada por todos para el estudio posterior de la carrera docente de Wittgenstein. Pero el libro tiene otro aspecto que le ha convertido en materia de polémica. Contiene una descripción, basada en entrevistas personales, que reveló que Wittgenstein había sido un homosexual promiscuo y atormentado por la culpa. Cito parte de ella a continuación:

Andando diez minutos hacia el este, por Marxergasse y sobre el Sophienbrücke (que ahora se llama el Rotundenbrücke), podía llegar enseguida a las praderas del parque del Prater, en las que rudos prostitutas podían ofrecerle sus servicios. Una vez que descubrió el lugar, Wittgenstein descubrió, con horror, que le resultaba difícil apartarse de ese sitio. Varias noches a la semana huiría de sus habitaciones y se daría una rápida vuelta por el Prater, poseído, tal como le contó a sus amigos, por un demonio que difícilmente podía controlar. Wittgenstein se dio cuenta de que prefería la variedad tosca de joven prostituto que podía encontrar vagando por los caminos y senderos del Prater que la de aquellos jóvenes, evidentemente más refinados, que frecuentaban el Sirk Ecke en la Kartnerstrasse y en los bares adyacentes en el perímetro de la ciudad antigua. Y era a ese sitio particular —que aún se utiliza para los mismos propósitos por la noche y sigue siendo casi igual de peligroso— al que se apresuraba a acudir Wittgenstein cuando vivía o estaba de visita en Viena. Igualmente, en sus últimos años en Inglaterra, de cuando en cuando dejaba los jóvenes elegantes e intelectuales que tenía a su disposición en Cambridge por la compañía de los rudos chicos de los pubs londinenses. (Bartley, 1973: 47.)

El libro causó un gran escándalo, especialmente porque Bartley, en aras de la confidencialidad, se negó a dar los nombres de sus fuentes de información. Las condenas fueron desde los pronunciamientos de psiquiatras que sabían que Wittgenstein no era un homosexual hasta los ataques personales a su autor. Los defensores de Bartley sugirieron que había una conspiración, especialmente por parte de los albaceas de los *Nachlass* de Wittgenstein. A favor de esa idea estaba la afirmación de la profesora Elizabeth Anscombe, uno de los tres albaceas, en una carta a Paul Engelmann: «Si me hubiera podido asegurar, apretando un botón, que la gente no se ocuparía de su vida personal, habría apretado ese botón». Además, resulta curioso que McGuiness,

estrechamente relacionado con Anscombe, nunca mencione la sexualidad de Wittgenstein en su biografía. La razón de que hubiera una supuesta conspiración de silencio es prácticamente imposible de explicar, porque la orientación sexual de Wittgenstein había sido motivo de comentarios mucho antes de que se publicara el estudio de Bartley. Pascal, en su «Wittgenstein: A Personal Memoir» [«Wittgenstein: un recuerdo personal»], describe su larga relación con Wittgenstein en los años treinta —ella le enseñaba ruso— y menciona que ella y su marido hacían comentarios acerca de si Wittgenstein era homosexual. Su opinión era que no. Esta es su explicación:

Él era el más libre de los hombres, ciertamente con plena libertad para elegir donde vivir y con quien emparejarse. Sin embargo tenía que dedicarse a su trabajo sin descanso y, para eso, dependía de un pequeño grupito de alumnos y discípulos: esa era la única relación que le ataba y la que aceptaba. Si se preguntara si ese vínculo era en alguna forma de naturaleza homosexual (una cuestión que ahora está de moda), sólo puedo decir que para nosotros, mi marido y yo, y los demás que le conocían, en la medida en que yo sé, Wittgenstein nos parecía una persona de una castidad voluntaria. De hecho, había algo de *noli me tangere* en él, de forma que ni siquiera se podía imaginar que alguien se atreviera a darle una palmada en la espalda, ni tampoco que tuviera necesidad de una expresión física normal de afecto. En él todo se encontraba sublimado hasta un grado extraordinario. (1948: 48.)

A diferencia de McGuinness, Ray Monk trata de forma expresa la cuestión de la homosexualidad en el capítulo final de su libro. De una forma mesurada y juiciosa discute las afirmaciones de Bartley y los diferentes intentos (por ejemplo, de Rush Rhees y de J.J. Stonborough) de refutarlas. En opinión de Monk, esos intentos no consiguen su propósito. Pero también afirma que, como Bartley se negó a revelar sus fuentes de información, la cuestión de la promiscuidad de Wittgenstein en el Prater continúa abierta. En mi interpretación, Monk parece conceder que Wittgenstein tuvo relaciones sexuales con David Pinsent, Francis Skinner y Ben Richards —como observa Monk, «en un periodo más o menos de treinta años.» El principal interés de Monk es, pues, el de rechazar las afirmaciones acerca de la promiscuidad de Wittgenstein y no las de su homosexualidad. Desde la perspectiva de Monk, Wittgenstein es fiel a un grupo de jóvenes y no es promiscuo. La mayor parte de los

comentaristas están de acuerdo en que la orientación sexual de Wittgenstein carece de importancia para la comprensión de la filosofía de Wittgenstein. Yo también. En las obras principales, como las *Philosophical Investigations [Investigaciones filosóficas]*, el *Tractatus* y *On Certainty [Sobre la certeza]*, no se habla de la homosexualidad, ni siquiera de la sexualidad. De forma que, fuera Wittgenstein homosexual o no, en general no se considera que ayude a comprender su profundo pensamiento. Como veremos, las cuestiones que estaba tratando son de muy diferente índole.

También ha surgido una polémica reciente acerca de su actitud hacia los judíos. Un cierto número de estudiosos han argumentado que Wittgenstein era un antisemita. Por ejemplo, Monk afirma que Wittgenstein era un «antisemita patente» cuando estaba escribiendo partes de *Culture and Value [Cultura y valor]*, entre 1929 y 1931. Con respecto a alguno de los comentarios de Wittgenstein, dice Monk: «Aunque no fueran escritos por Wittgenstein, algunos de sus comentarios sobre la naturaleza de los judíos no podrían sino comprenderse como las bravuconadas de un fascista antisemita» (1990: 314). Además, Monk sugiere que Wittgenstein repite la afirmaciones de Hitler de que los judíos no eran sino parásitos y que las contribuciones culturales de los judíos eran completamente secundarias e imitativas. Gerhard D. Wasserman, en «Wittgenstein on Jews: Some Counterexamples» [«Wittgenstein y los judíos: algunos contraejemplos»] (1990), hace unas alegaciones parecidas. Afirma que «Wittgenstein absorbía como una esponja, y reproducía las mentiras antisemitas, las de antes y las de ahora» y que aceptaba, de forma no crítica y de forma patentemente dogmática, como verdaderas sin más, las tesis antisemitas que ya estaban ampliamente difundidas en Alemania y en Austria a finales de los años veinte» (p. 361). En un reciente trabajo, «Was Wittgenstein an Anti-semiter? The Significance of Anti-semitism for Wittgenstein's Philosophy?» [«¿Era Wittgenstein antisemita? El significado del antisemitismo para la filosofía de Wittgenstein»], el profesor Béla Szabados examina de forma cuidadosa las acusaciones y los datos textuales que los apoyan. Mantiene que carecen de fundamento y que se basan en una mala lectura y una incomprensión de las observaciones de Wittgenstein. Su argumentación es convincente y estoy de acuerdo con él. Como he dicho anteriormente, el principal apoyo se encuentra en *Culture and Value [Cultura y valor]*, una recopilación

ción de fragmentos entre 1914 y 1951. Ese texto contiene doce párrafos sobre los judíos (véase 1980: 1, 5, 12, 13, 16, 18, 19, 20, 21, 22 y 23), la mayor parte de los cuales son claramente elogiosos de los judíos. Por ejemplo: «Judea es una región desértica, pero por debajo de su fina capa rocosa yace la lava ardiente del espíritu y el entendimiento». En un párrafo escrito en 1931, mucho antes de su discusión con Fania Pascal sobre sus pecados, Wittgenstein admite abiertamente que él es un judío. En la página 18 escribe: «Sólo entre el “genio” se puede hallar el hombre santo. El más sabio de los pensadores judíos no es sino talentoso (por ejemplo, yo mismo).»

La cuestión de su herencia judía también ha sido polémica. Ludwig fue bautizado como católico y murió como tal católico. No era una persona religiosa en el sentido convencional. Pero como observan los recuerdos de Pascal, Wittgenstein miente acerca de lo que en él había de judío y le molestaba. Le dijo a Pascal que la mayor parte de la gente que le conocía, incluyendo a sus hermanos, le consideraban ario en tres cuartas partes y judío en una cuarta parte. En realidad, él sabía que la proporción era la inversa y no hizo nunca nada para deshacer el malentendido. Ella sugiere que el auge del nazismo en Alemania puede haber sido el origen de ese sentimiento de culpa.

El asunto de su ascendencia es complicado, pero las concienzudas investigaciones de Bartley han confirmado que Wittgenstein era judío en tres cuartas partes. Existe una discusión completa de la polémica en las páginas 184 a 186 del libro de Bartley. Concluye éste:

No obstante, otra rama familiar asentada en Jerusalén desde la guerra, afirma que Hermann Christian Wittgenstein era el hijo de Moses Meier Wittgenstein, judío de Korbach, y nieto de Moses Meier, judío de Laasphe y Korbach. Aunque los censos de los judíos en Korbach fueron destruidos cuando las SS prendieron fuego a la sinagoga en Noviembre de 1938, la tradición familiar, ciertos comentarios en el diario de Hermine Wittgenstein y algunos hechos significativos —como el de que la familia de Wittgenstein en Viena poseyera retratos de Moses Meier y de su esposa Brendel Simon— sugieren que esos ascendientes son los correctos. Si es así, Wittgenstein era judío en tres cuartas partes, y la familia cambió el nombre, de Meier a Wittgenstein, en 1808 cuando, de acuerdo con los dictados napoleónicos, se exigió que los judíos adoptaran un apellido.

Los que conocían de cerca a Wittgenstein sabían que estaba muy impresionado con Otto Weininger, que se había convertido en una figura de culto en Viena al escribir un pintoresco libro, *Sex and Character* [*Sexo y carácter*], y que se había suicidado a la edad de veintitrés años. Weininger, que era judío, consideraba que la civilización estaba decayendo e identificaba a los judíos con aquellos aspectos de la civilización que menos le gustaban. Como indica el título de su libro, consideraba también que los rasgos sociales de la época expresaban la polaridad sexual de lo femenino y lo masculino. Monk describe el libro de Weininger como portador de una teoría «obsesiva, lunática» que justificaba la misoginia y el antisemitismo. Wittgenstein se sentía al tiempo atraído y repelido por las ideas de Weininger. Por eso se trata a menudo de Weininger en la correspondencia de Wittgenstein. Pero esas cuestiones se encuentran virtualmente ausentes en sus principales obras. Por ejemplo, aunque Wittgenstein escribió sobre religión en *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief* [*Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*], no existe nada que permita suponer que era un sectario. En general, los exegetas están de acuerdo en que sus preocupaciones acerca de su herencia judía no tienen ninguna influencia en su obra filosófica. El trabajo de Béla Szabados proporciona una sólida base a este juicio. Y ahora nos centraremos precisamente en cuál es la naturaleza de esa obra.

## LA SEGUNDA FILOSOFÍA

Una de las cuestiones más ardientemente debatidas entre los que interpretan a Wittgenstein es la de si existe una continuidad, y en qué grado, entre la primera y la segunda filosofía de Wittgenstein. Casi todos los comentaristas coinciden en que, aunque el *Tractatus* comienza con una afirmación propia de una clase de atomismo lógico, es decir, una doctrina metafísica, finaliza con una observación terapéutica, que rechaza la metafísica como un sinsentido y que es central en sus últimas obras. Los que destacan la tesis de la continuidad insisten por tanto en este aspecto del *Tractatus*. Pero la mayoría de los exégetas es-

tán a favor de la idea de que la segunda filosofía entraña una concepción completamente diferente de lo que es la filosofía. En primer lugar, es terapéutica en un sentido más complejo que en el *Tractatus*; en segundo lugar, reconoce una cierta profundidad y clarividencia en las concepciones tradicionales; y en tercer lugar, identifica y encomienda una función positiva, no terapéutica, a la filosofía. Todos estos aspectos son funciones de lo que Wittgenstein denominaba un «nuevo método», que él descubrió cuando volvió a Cambridge. Así pues, la mayoría advierte una diferencia radical entre las dos fases de su carrera. La valoración de von Wright expresa el punto de vista de la mayoría.

El joven Wittgenstein había aprendido de Frege y de Russell. En parte, sus problemas eran los de ellos. En mi opinión, el segundo Wittgenstein no tiene precedentes en la historia del pensamiento. Su obra significa una separación radical de las tradiciones previamente existentes en la filosofía. Pero sus problemas proceden en su mayor parte de los del *Tractatus*. Pienso, por tanto, que esa es la razón por la que Wittgenstein quería que la obra que encerraba su nueva filosofía fuera publicada junto con la obra propia de su juventud [...]. En concreto, el *Tractatus* pertenece a una tradición de la filosofía europea, que se prolonga desde Frege y Russell al menos hasta Leibniz. La que se denomina «segunda filosofía» de Wittgenstein, tal como yo la veo, es completamente diferente. Su *espíritu* no se parece a nada de lo que yo conozco en el pensamiento occidental y, en muchas formas, se opone a los objetivos y a los métodos de la filosofía tradicional. (1984: 14, nota 17.)

Aquí seguiremos la interpretación de von Wright. Como apoyo a esa interpretación, una diferencia importante entre los dos periodos atañe al tratamiento de Wittgenstein del significado. En el *Tractatus* Wittgenstein adelantó la noción de que el lenguaje representa los hechos y que en parte lo hace porque los nombres significan sus portadores (una tesis que, más adelante, Gilbert Ryle iba a rotular como la «teoría “Fido”-Fido del significado»). El isomorfismo entre los nombres y los objetos, y las oraciones y los hechos, dan origen al significado. En esta concepción, el lenguaje es estático justamente en la forma en que lo es una pintura o un mapa. Pero en su segunda filosofía Wittgenstein dice: «No preguntes por el significado, pregunta por el uso». Las palabras, por tanto, tienen significado sólo en el flujo de la vida. Con esa perspectiva, ve el lenguaje como un aspecto esencial de la ac-

ción humana, como una clase de acto en vez de una clase de representación. La significación de ese cambio sólo puede comprenderse con su nuevo método, sobre el que hablaremos ahora.

### *Las Investigaciones Filosóficas y el nacimiento de un nuevo método*

Poco después de llegar a Cambridge, Wittgenstein impartió durante tres años una serie de clases a las que Moore acudía diligentemente. Las cuidadosas notas de Moore, tituladas «Wittgenstein's Lectures in 1930-1933» [«Las lecciones de Wittgenstein en 1930-1933»], tienen la amplitud de un ensayo y se encuentran reimpresas en sus *Philosophical Papers [Ensayos filosóficos]*. Proporcionan el mejor relato del pensamiento de Wittgenstein en aquella época. De acuerdo con Moore, Wittgenstein decía que lo que estaba haciendo era una «cosa nueva» y no meramente una etapa en un «desarrollo continuo del pensamiento humano», y que era comparable a lo que sucedió cuando Galileo y sus contemporáneos inventaron la dinámica. Wittgenstein decía que había descubierto un «nuevo método», como había sucedido cuando la «química se desarrolló a partir de la alquimia» y que, por vez primera, habría «expertos» filósofos, aunque por supuesto, en el pasado, habían existido «grandes» filósofos.

Wittgenstein llegó a decir que, aunque la filosofía se había reducido, pues, a una «cuestión de habilidad», esa habilidad, como otras, era muy difícil de alcanzar. Una dificultad está en que exige una «forma de pensamiento» a la que «nosotros» no estamos acostumbrados y para la que no hemos sido adiestrados —una clase de pensamiento muy diferente del que exigen las ciencias. Esta diferencia respecto al pensamiento científico es uno de los aspectos esenciales de sus últimos escritos y equivale a una defensa de la autonomía de la filosofía. Wittgenstein afirmaba que la destreza requerida no podía ser adquirida escuchando clases sin más: la discusión era esencial. Con respecto a su propia obra, decía que no importaba si sus resultados eran verdaderos o no: lo que importaba es que «se había encontrado un método».

¿En qué consiste entonces ese método? Desgraciadamente, Wittgenstein nunca ofreció una meta-explicación de él. El lector ha de ex-

traerlo de su propia práctica. En el prefacio a las *Investigaciones* dice que se hará patente como los «fragmentos de un paisaje» y, por tanto, parece implicar que no tendrá una forma literaria narrativa o entranará una argumentación explícita que genere la clase de «resultados» definitivos que espera la filosofía tradicional. El método se basa en dos suposiciones que Wittgenstein articula entre los párrafos 89 y 133 de las *Investigaciones*. La primera es que los problemas filosóficos surgen de formas laberínticas complejas y expresan un entramado de supuestos, principios y tesis, que generalmente se encuentran unidas por un modelo conceptual, o visión, que organiza el mundo para el filósofo que desea explorar la realidad en sus niveles más profundos. A causa de este entramado conceptual, los problemas filosóficos son resistentes a la simplificación teórica, a las fáciles explicaciones y a las soluciones generales.

Esos problemas no se pueden tratar adecuadamente con formas argumentativas de discusión. El método para abordarlos ha de reflejar y ser sensible a esa complejidad. En consecuencia consiste en un modelo complejo de comentarios, observaciones y apogtemas que ponen de manifiesto los conjuntos subyacentes de supuestos y tesis desde diferentes puntos de vista. Desde el punto de vista estilístico, el método adquiere una forma literaria aforística; en mi *Moore and Wittgenstein on Certainty* [Moore, Wittgenstein y la certeza] (1994), lo tildé de «texto quebrado». Se caracteriza por el artificio casi socrático de plantear preguntas y dejarlas flotar, sin responder. Esas cuestiones se dirigen a veces a un auditorio o lector innominado, a veces al propio autor y a veces a nadie en particular. De forma obsesiva, discute las mismas cuestiones, examinándolas y volviéndolas a examinar desde muy diferentes perspectivas. Este proceso caleidoscópico nunca llega a un fin. Por tanto, para el lector pocas veces hay, si es que lo hay, un resumen de las secciones previas o una indicación que marque en qué momento se encuentra la investigación o una señal de que esas observaciones aforísticas van desentrañando poco a poco la telaraña de un argumento oculto. El método parece implicar que nunca puede haber una solución final a un problema filosófico serio. Es realmente sorprendente el parecido con los «métodos» de Sócrates en los primeros *Diálogos*. Todos esos diálogos —Cármides, Eutifrón, Laques y Lisis— están abiertos; ninguno de ellos llega a una

conclusión concreta. Sin embargo, la exploración misma tiene un enorme interés.

La segunda presuposición del método es que la filosofía tiene dos formas. Una de ellas es la que se podría llamar «filosofía tradicional». La otra es la propuesta de Wittgenstein acerca de cómo habría que hacer filosofía. Se deriva de su «nuevo método». Para Wittgenstein, la filosofía tradicional es una actividad conceptual que, de formas no científicas, no fácticas y no empíricas, trata de comprender la naturaleza del mundo, incluyendo a sus habitantes humanos. La nueva concepción de la filosofía rechaza la teorización y la «explicación». Sustituye la explicación con la descripción (véase Wittgenstein, 1958:109). Trata de proporcionar una representación verdadera de las cosas describiendo las similitudes y las diferencias entre los «casos» o escenas, incluyendo los casos intermedios (*Zwischengliedern*).

Consideremos ambas concepciones, empezando por la filosofía tradicional. Ésta trata de proporcionar una explicación de cualquier cuestión que se encuentre sometida a investigación intentando encontrar una pauta coherente en lo que parece consistir un confuso flujo de acontecimientos, fenómenos y procesos que se dan en la psique humana. Esas pautas no se pueden encontrar en los aspectos superficiales: si así fuera, cualquiera las podría distinguir. Sin embargo, están ocultos y por tanto no accesibles a simple vista. Wittgenstein da una imagen de la filosofía tradicional como comprometida con una búsqueda de descubrir lo oculto, las esencias de las cosas, los principios escondidos que permiten dar sentido al mundo. «Nos sentimos como si tuviéramos que *pasar a través* de los fenómenos», escribe, y añade: «se nos oculta la esencia» (1958:92).

Según él, no hay que despreciar la filosofía tradicional, como habrían hecho los positivistas. Ha de tomarse en serio, porque es profunda en su intento de descubrir los principios básicos de la realidad. En su esfuerzo por descubrir los principios últimos que yacen tras el mundo fenoménico, la filosofía tradicional encuentra su modelo en la ciencia. Se considera que el gran ejemplo a seguir es el del gran logro de Newton. Su teoría explica una amplia colección de fenómenos que aparentemente no tienen conexión: por qué caen las manzanas a tierra, por qué la luna continúa dando vueltas a la tierra sin caer en ella y por qué existen las mareas en la tierra. Y lo hace con un único princi-

pio simple, la ley de la gravitación universal. El filósofo desea descubrir una clave parecida de la realidad. Pero, según Wittgenstein, la filosofía no es una actividad que consista en encontrar hechos. Antes bien, no descubre pautas en la realidad sino que en buena medida las impone como un modelo conceptual en ella. Esa imposición conduce a la incompreensión, a la descripción errónea y a la paradoja.

Considérese la profunda tesis filosófica de que los seres humanos no son sino máquinas. Como dice Hobbes: ¿Qué es el corazón sino una bomba y qué son los nervios sino cuerdas? Los eliminativistas materialistas tienen una concepción parecida. De acuerdo con eso, no existen las creencias o los pensamientos: sólo existe la actividad cerebral, y el cerebro no es sino un computador muy complejo, que procesa en paralelo. Según Wittgenstein, un filósofo tradicional está «preso de una imagen». Esa «imagen» o «modelo conceptual» le mantiene a uno en el espejismo de que accede a la naturaleza profunda de las cosas, realizando conexiones que las personas corrientes ignoran. Por tanto, llegar a la concepción de que los organismos, que parecen tan radicalmente diferentes de las máquinas, no son sino complicados artilugios mecánico-eléctrico-químicos resulta una profunda tesis. Permite que las ciencias físicas acomoden y expliquen el misterio de la mente. No obstante, a pesar de todo, la tesis es en última instancia paradójica. Lo de homogeneizar diversos fenómenos bajo una misma etiqueta, la de una máquina, no nos provee de una representación adecuada de la realidad. La realidad es que los seres vivos se han de distinguir de los artefactos; en consecuencia, cualquier teoría que intente diluir esa distinción es profundamente errónea.

La alternativa de Wittgenstein a esta forma de filosofar surge de su nuevo método. De acuerdo con ese método, la filosofía no es una disciplina que halle nuevos hechos, sino que su función es la de cambiar la orientación y la comprensión de la realidad. Lo hace llamando la atención sobre hechos que uno siempre ha sabido, pero que eran tan obvios que eran ignorados o menospreciados como carentes de importancia. La nueva filosofía ha de corregir esa orientación. Tal como dice: «La filosofía se limita a poner ante nosotros las cosas tal como son, y ni explica ni deduce nada [...]. Se podría dar el nombre de “filosofía” a lo que es posible *antes* de los nuevos descubrimientos e invenciones. La tarea de la filosofía consiste en reunir recordatorios con un

objetivo particular» (1958: 126, 127). En estos párrafos, Wittgenstein describe cómo habría que hacer filosofía, de acuerdo con su método. El párrafo clave, a este respecto, en las *Investigations* [*Investigaciones*], es el 109: «Hemos de dejarnos de cualquier explicación y, en su lugar, hay que atenerse exclusivamente a las descripciones».

Con el fin de captar el poderío de su concepción, debemos considerar un ejemplo específico. En las *Investigations* [*Investigaciones*] (p. 89) y en el *Brown Book* [*Cuaderno marrón*] (pp. 107-108), Wittgenstein discute un pasaje de las *Confesiones* de San Agustín. En el libro II, capítulos 14 a 16, San Agustín afirma que encuentra equívoco el concepto de tiempo. Tal como dice,

¿Qué es el tiempo? ¿Quién puede explicarlo de una forma fácil y breve? ¿Quién puede comprenderlo con su entendimiento de forma que lo pueda expresar con una palabra? ¿Y, sin embargo, qué hacemos sino discutir del tiempo de forma familiar y conscientemente en la conversación? Ciertamente, lo comprendemos cuando hablamos de él, y también cuando oímos hablar a los demás de él. ¿Qué es, entonces, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; si quiero explicárselo a alguien que me lo pregunte, no lo sé. (1960: 287.)

Wittgenstein se concentra en dos cosas en este pasaje. Cuando San Agustín piensa sobre el tiempo y trata de formarse una concepción general de él, no puede articular qué es lo que es. Sin embargo, en la conversación corriente, no encuentra dificultades. En ese nivel dice que se comprende; no obstante, cuando intenta explicar lo que es a alguien más, no lo puede hacer. ¿Por qué no lo puede hacer? Como dice Wittgenstein en las *Investigations* [*Investigaciones*] (p. 89), «Queremos comprender algo que ya está a la vista. Esa es la razón de que parezca que no comprendemos.» Wittgenstein indica en el mismo pasaje que eso es algo que no se podría hacer en el caso de una cuestión de la ciencia natural («Por ejemplo, ¿cuál es el peso específico del hidrógeno?»). Algo que sabemos cuando nadie nos lo pregunta, pero que dejamos de saber cuando se supone que podemos dar una explicación, es «algo que precisamos recordarnos. (Y es algo que, por alguna razón, es difícil que uno se recuerde a sí mismo)». Esa es la razón, como dice, de que la tarea del filósofo que usa el nuevo método consista en reunir recordatorios con un objetivo particular.

San Agustín se pone a decir que le parece que el tiempo fluye delante de un observador y que, cuando lo ve así, se puede medir. Pero lo que le confunde, tal como lo refleja ese concepto, es cómo puede existir el pasado, puesto que ya no existe, y cómo puede existir el futuro, si aún no se encuentra presente. Y para completar el rompecabezas está la dificultad de cuánto dura el presente. Si es un período entre el pasado y el futuro, entonces no puede tener ninguna duración real, porque el pasado está en inmediato contacto con el futuro. Además, si el observador del fluir del tiempo está quieto, eso significa que está fuera del tiempo, lo cual evidentemente no es posible. Así que, ¿puede existir una cosa como el tiempo?

Wittgenstein se pregunta si San Agustín ignora algún hecho o conjunto de hechos sobre la naturaleza del tiempo. Evidentemente, algunas cuestiones que son fácticas por naturaleza no se pueden decidir, porque se carece de la clase apropiada de información. ¿Se transmite el virus Ebola de los monos a los humanos? La respuesta no se conoce, pero la cuestión es claramente fáctica. Quizás acabe por saberse. Pero, ¿qué clase de hechos resolverían el problema de San Agustín? Wittgenstein dice que el problema de San Agustín no es de esa clase. Se trata de una cuestión filosófica tradicional y, por tanto, ha de ser tratada de una forma diferente.

San Agustín admite que se las arregla perfectamente cuando utiliza los términos temporales en su vida cotidiana. Cuando teoriza sobre el tiempo es cuando le parece tremendamente complicado. Pero, ¿por qué debería ser así? El diagnóstico de Wittgenstein en el *Brown Book [Cuaderno marrón]* (p. 108) es que San Agustín está imponiendo una cierta concepción o una «representación» a su experiencia cotidiana al tratar de comprender lo que es el tiempo. Esa «representación» parece ser la de que el tiempo es una especie de río, que fluye ante un observador fijo (como dice San Agustín, «a medida que pasa el tiempo, puede percibirse y medirse»). Esta visión entraña ciertas implicaciones: del mismo modo que el río se extiende en un espacio, el tiempo también parece extenderse en un espacio, que tiene partes delanteras y traseras. La representación es plausible intuitivamente y, además, parece ajustarse a los hechos de la experiencia, porque parece como si el tiempo fluyera, moviéndose inexorablemente ante un perceptor fijo, como si dijéramos.

Pero esta idea del tiempo es engañosa en una forma en que no lo es la concepción de un río. Un río real se extiende en el espacio, tiene partes que no han llegado a un sitio en que está un observador y tiene partes que han ido más allá del observador. Ambas partes siguen existiendo. Pero si se mantiene que, no obstante, ni el pasado ni el futuro existen, entonces el modelo del río no resulta de ayuda para comprender la naturaleza del pasado ni del futuro. Por tanto, es el modelo del río el que ha trastornado la comprensión del tiempo de San Agustín. El comentario de San Agustín de que «ciertamente lo comprendemos cuando hablamos de él, y también lo comprendemos cuando oímos a otros hablar de él» revela que no solamente comprende el tiempo, sino que lo domina. Lo que no consigue entender es que su uso cotidiano del concepto de tiempo *es* un dominio. Y no consigue entender que, como lo es, no hay ningún problema más que halla que resolver respecto al tiempo. Así pues, Wittgenstein insiste en que el problema de San Agustín se lo ha producido él mismo. Quiere imponer un modelo que simplificaría y ordenaría un conjunto aparentemente caótico de usos del concepto de tiempo. Pero eso no es necesario y además es confundente. Como iba a decir más adelante el obispo Berkeley de los filósofos: «Primero levantamos el polvo y luego nos quejamos de que no podemos ver». Así pues, lo que impulsa a San Agustín es una búsqueda del significado real o esencia del tiempo, algo que se oculta tras las expresiones cotidianas que puede desplegar de forma tan fácil y apropiada.

Pero, para Wittgenstein, no hay nada que descubrir en este proceso. No están en cuestión hechos reales sobre la naturaleza del tiempo; no faltan hechos ni nada queda por ser explicado. Wittgenstein insiste en que nos demos cuenta de que no existe una descripción teóricamente adecuada del tiempo porque «tiempo» se usa en muchas maneras pertinentes. Lo que es cierto del concepto de tiempo es verdadero de *todos* los conceptos que los filósofos han considerado tradicionalmente enrevesados: el conocimiento, la verdad, la certeza, el nombre, el objeto, y demás. Es una función de la nueva filosofía la de *recordar* a los filósofos tradicionales que, en todos los casos, poseen ya ese conocimiento. Y eso se puede hacer «reconduciendo las palabras de su uso metafísico a su uso cotidiano» (Wittgenstein, 1958: 116).

Wittgenstein generaliza a partir del caso de San Agustín. Todas las potentes tesis filosóficas están contenidas en representaciones o modelos conceptuales de esa clase. Son constantes en cómo atrapan a los que reflexionan. Decimos del mundo: «Así es como tiene que ser». En este sentido poderosamente seductor es en el que Wittgenstein dice que «nos tiene presos una imagen. Y no podemos prescindir de ella, porque está inserta en el lenguaje y el lenguaje parece repetírnosla una y otra vez.» Para Wittgenstein esas imágenes se nos imponen. Parecen inevitables y constituir grandes descubrimientos intelectuales. Nos ayudan a dar sentido a nuestro entorno, iluminándolo, como linternas que arrojan haces de luz en la oscuridad. Sin embargo, cada uno de esos modelos entraña inevitablemente una paradoja, esto es, una imagen limitada y distorsionada del mundo. No se puede seguir haciendo filosofía de ese modo. Es precisa una alternativa y eso es lo que pretende el nuevo método de Wittgenstein.

Existe por tanto una segunda concepción de la filosofía en las últimas obras de Wittgenstein que pretende proporcionarnos una comprensión más precisa del mundo que la filosofía tradicional. En particular, pretende evitar las paradojas. Según Wittgenstein, consiste en reemplazar la explicación por la descripción. Pero, ¿qué es lo que significa aquí «descripción»? ¿Y qué es lo que hay que describir? Con «descripción» quiere decir una cuidadosa representación no teórica de una situación o grupo de situaciones en que se use el lenguaje de una forma corriente. Esas situaciones y los usos lingüísticos unidos a ellas son los elementos del mundo que hay que describir. Para ese mundo corriente —sus prácticas, instituciones y usos lingüísticos— utiliza diversas denominaciones: «el flujo de la vida», «una forma de vida» o «el juego de lenguaje». La nueva filosofía se traduce, pues, en tres aspectos: una apelación al lenguaje común, una apelación a una colección de casos y de contextos en que ocurren y una apelación a las prácticas humanas. Podemos ilustrarlas del modo siguiente.

Ya hemos visto que, para Wittgenstein, San Agustín está utilizando mal la palabra «tiempo». Está tratando de emplearla de una forma que no se encuentra en el habla corriente. Tenemos muchas expresiones en las cuales se usa el término: «estaré a tiempo», «tengo un montón de tiempo para hacerlo» y así. El término «tiempo» resulta parte de un vocabulario común, ramificado, que utiliza una colección de expresiones

relacionadas, como «pronto», «tarde», «ahora mismo» y demás. Alguien que utilice ese vocabulario correctamente —donde «correctamente» significa de acuerdo con la pauta común utilizada por los hablantes nativos— domina el *concepto* de tiempo. Considérese la palabra «ahora». Para San Agustín plantea un problema: ¿cómo puede un presente ampliado entremeterse entre un pasado y un futuro que son contiguos, que corren a la par, de forma tal que nada puede tener lugar entre ellos? Sin embargo, evidentemente existe el presente. Además, su alcance no plantea problemas, como podemos advertir por la enorme cantidad de usos diferentes de la palabra «ahora» en el habla corriente.

Lo cual da lugar a una serie de posibilidades temporales. «Ahora empezarán las competiciones» podría significar algo que sucedió por la mañana o dentro de unos minutos o precisamente cuando se dispara una pistola. No existe ningún misterio tras esta colección de expresiones. Los que las comprenden comprenden lo que significa «ahora» y, por tanto, tienen un conocimiento parcial de lo que es el tiempo. Cuando uno comprende los usos de esas expresiones temporales, se comprende lo que es el tiempo. Y eso es todo. Por supuesto, cualquier hablante nativo comprende esa clase de expresiones. La nueva filosofía se limita a *recordar* a los que suelen pensar ese hecho. Le pide a esos individuos que cambien su orientación de forma que reconozcan el dominio que tienen: un dominio del que siempre han disfrutado, pero como «estaban embrujados por el lenguaje», lo ignoran o se limitan a no reconocerlo. Traer de nuevo a las palabras de su uso «metafísico a su uso cotidiano» es un ejemplo de ese recordatorio. Es un ejemplo de la técnica que Wittgenstein utilizaba para solucionar (o resolver) diferentes problemas clásicos.

Un segundo aspecto del método es la apelación a una colección de casos. Se utiliza ese método en contraposición al enfoque del método tradicional, que trata de encontrar un modelo que funcione más allá de los fenómenos superficiales. Lo que Wittgenstein quiere decir con un «caso» es una *descripción* de una actividad, un fenómeno, un objeto o un evento en un contexto concreto en la vida cotidiana. Mantiene que una colección de casos se pueden comparar y contrastar entre sí. Y ese procedimiento le permite a uno comprender cómo se está usando, de verdad, un concepto clave, por ejemplo el de «saber» o

«creer». El método de los casos se encuentra frecuentemente ligado a la apelación al lenguaje corriente en sus escritos, pero se puede diferenciar entre las dos técnicas. Un ejemplo de *On Certainty* [*Sobre la certeza*] en el que el lenguaje común desempeña una función decisiva es el siguiente:

Voy al médico, le enseño la mano y le digo «Esta es una mano, no...; me he hecho daño en ella, etc., etc.» ¿Le estoy sólo dando un elemento de información superflua? Por ejemplo, se podría decir: supongamos que las palabras «Esta es una mano» fueran algo informativo —¿cómo podrías aprovechar la comprensión de esa información? De hecho, si hay dudas de «si eso es una mano», ¿por qué no hay dudas sobre si soy un ser humano que está informando de eso al médico? Pero, por otro lado, se pueden imaginar casos —incluso aunque sea muy raros— en que esa declaración no sea superflua, o sea sólo superflua pero no absurda. (1969: 460)

En este párrafo, Wittgenstein utiliza explícitamente el término «casos». Compara y contrasta una serie de situaciones que podrían ocurrir en la vida corriente. No describe completamente lo que se podría denominar el caso principal, aunque en efecto alude a él con las palabras «Me la he dañado, etc. etc.». El caso principal sería el de que, si te has hecho daño en la mano, irías a un médico, le enseñarías la mano y le dirías, «Me he hecho daño aquí, etc., etc.» Al decirlo, estarías *suponiendo* que el médico no tiene ninguna duda de que eres un ser humano, de que le estás enseñando una mano y no un artefacto. Hay que contrastar este caso con la situación que Wittgenstein menciona explícitamente. Supón que vas al doctor y le dices, «Esto es una mano...» En circunstancias normales sería una observación curiosa. Evidentemente, el médico sabe que es una mano por lo que ¿por qué empezar así? Se sugiere que, si se empieza así, se está implicando que hay algo que va mal en el objeto o en las circunstancias: ¿la mano no parece una mano, o piensa el paciente que el médico no puede ver el objeto que tiene ante sí? Y si no se dan circunstancias inusuales, entonces ¿cómo hay que entender la observación?

¿Pretende constituir algo informativo? Si es así, su uso supone que las condiciones contextuales no son normales, como mencionamos anteriormente, Pero, como dice Wittgenstein, ¿cómo puedes obtener beneficio de la comprensión que tiene el doctor de lo dicho? De hecho, si

hay dudas sobre «si eso es una mano», ¿por qué no las ha de haber sobre si el hablante es un ser humano que informa de eso al médico? Pero esa no es la única manera posible de interpretar lo que podría estar pasando. Se pueden idear otras posibilidades en las que la observación no es superflua o en las que, aunque fuera superflua, no fuera absurda. Esta colección de posibilidades es lo que Wittgenstein denomina un ámbito de casos. La razón del párrafo es la de indicar que la actividad humana es compleja y no se puede comprender de acuerdo con un paradigma o modelo simples. En su nueva concepción de la filosofía, una de las tareas es la de dar cumplida cuenta de la realidad. Toda descripción de esa clase ha de ser sensible al ámbito de casos diferentes que encontramos en el «juego de lenguaje», es decir, en la vida corriente. Esta falta de sensibilidad es característica de la filosofía tradicional.

El tercer aspecto del nuevo método es la descripción y el uso de lo que Wittgenstein denomina «juegos de lenguaje». Este concepto apareció por vez primera en el *Brown Book* [*Cuaderno marrón*] de 1934. Esa es una obra que Wittgenstein no escribió sino que dictó a dos de sus estudiantes, Francis Skinner y Alice Ambrose. Las personas que tomaron prestados esos apuntes hicieron sus propias copias y, como afirma Rush Rhees, «Había todo un comercio con ellas». El *Blue Book* [*Cuaderno azul*] se basa en las clases que había dado un año antes. El *Brown Book* [*Cuaderno marrón*] contiene setenta y tres «juegos de lenguaje». Se dice que cada uno de ellos está completo y que cada uno describe una situación posible como, por ejemplo, la de que un albañil le habla a un ayudante. Ese concepto se convirtió en un asunto clave en la filosofía posterior y se puede encontrar por todas partes en obras como las *Philosophical Investigations* [*Investigaciones filosóficas*] y en *On Certainty* [*Sobre la certeza*]. Es bastante curioso que un «juego de lenguaje» no sea simplemente un juego ni sencillamente un uso de ciertas expresiones lingüísticas, aunque con frecuencia ambos aspectos se encuentran presentes en los juegos de lenguaje. En realidad, un juego de lenguaje es una descripción (que depende del contexto) de un trozo de la actividad humana cotidiana, que incluyen prácticas como las de afirmar, dudar, creer, seguir reglas y estar en contacto con otros de formas muy diferentes. Los juegos de lenguaje no sólo se refieren a las actividades humanas individuales, sino tam-

bién a aquellas que son comunes a toda una comunidad. Su alcance comprende por tanto instituciones como los gobiernos, las universidades, los bancos, el ejército y demás.

Con respecto a esas prácticas, Wittgenstein le pide al filósofo tradicional que no piense, sino que mire y vea lo que realmente hace la gente en el curso de su vida cotidiana. La *descripción* de esas actividades, y no una teoría filosófica sinóptica sobre ellas, es la que le dará una representación adecuada de la realidad. Tanto el *Brown Book* [*Cuaderno marrón*] como las *Philosophical Investigations* [*Investigaciones filosóficas*] comienzan con una cita de las *Confesiones* de San Agustín. San Agustín describe cómo aprende un niño a usar su lengua. En el Libro I, capítulo 8, por ejemplo, dice: «Cuando ellos (los mayores) nombraban algún objeto y, en consecuencia, se movían hacia algo, lo veía y me daba cuenta de que se llamaba al objeto con el sonido que proferían cuando pretendían indicarlo» (San Agustín, 1960: 51). Wittgenstein dice que San Agustín está tratando de darnos «una idea particular de la esencia del lenguaje humano. Y es: los nombres individuales de la lengua nombran objetos —las oraciones son combinaciones de esos nombres... En esta imagen del lenguaje encontramos la raíz de la siguiente idea: toda palabra tiene un significado. Este significado está relacionado con la palabra. Es el objeto en cuyo lugar está» (1958: 1). La imagen que tiene San Agustín del lenguaje también es la de Russell en «Logical Atomism» [«Atomismo lógico»] y la de Wittgenstein en el *Tractatus*. Recuérdese el *Tractatus* 3.203: «El nombre significa el objeto. El objeto es su significado».

Lo que Wittgenstein dice a este respecto no es que esta idea sea absolutamente errónea, sino más bien que es una imagen limitada acerca de cómo funciona el lenguaje en la vida real. A medida que progresa la colección de juegos de lenguaje en las *Investigations* [*Investigaciones*], se puede dar cuenta uno de que el lenguaje tiene muchos otros usos. Eso es lo que dice Wittgenstein cuando afirma que una imagen nos ha esclavizado y cuando advierte a los filósofos: «¡No pienses, mira!» Pedir a los filósofos que miren significa pedirles que amplíen sus categorías conceptuales, que miren cómo funcionan las palabras en el flujo de la vida. Tal como dice Wittgenstein, con una metáfora brillante: «Piensa en las herramientas de una caja de herramientas; hay un martillo, unas tenazas, una sierra, un destornillador,

una regla, un bote de cola, cola, clavos y tornillos. La función de las palabras es tan diversa como las funciones de esos objetos» (1958: 11).

Al proporcionar un amplia colección de juegos de lenguaje diferentes, Wittgenstein recuerda al filósofo algo de lo cual es plenamente consciente como ser humano corriente, antes de convertirse en un filósofo con profundas reflexiones, como San Agustín. El desfile de juegos de lenguaje le permite a uno comprender qué clase de conceptos son los de creencia, duda, prueba y justificación. Por ejemplo, considérese el de conocimiento. Wittgenstein presenta docenas de ejemplos acerca de cómo «sé» se emplea en el lenguaje corriente. Se pueden comparar con el uso que hace el filósofo. Por ejemplo, Moore afirma conocer con certeza proposiciones como «la tierra es muy vieja», o «han existido otras personas y muchas existen ahora». También mantiene que virtualmente cualquier adulto sabe que esas proposiciones son verdaderas. De acuerdo con Wittgenstein, Moore supone que su uso de «sé» es el normal. Sin embargo, en la conversación cotidiana se dice «sé» para comunicar información que no es conocida por otros.

Supón que te preguntan, «¿Estás seguro de que Pérez estaba allí en la apertura?» y respondes diciendo «Sé que estaba». En ese caso, tu intención es dar al interlocutor una información que anteriormente no poseía. Si hubiera tenido esa información, no habría hecho la pregunta. Hablando en general, el uso de «sé» es vacuo cuando se presentan como cosas que uno sabe cosas que tú sabes que todo el mundo sabe. El uso de Moore por lo tanto es una especie de sinsentido. Eso es lo que está indicando Wittgenstein cuando escribe: «Pero Moore escoge precisamente un caso en el que todos parecemos saber lo que él sabe» (1969: 84). O también, «Las verdades que Moore dice que sabe, si las sabe, son las que, más o menos, sabemos todos» (p. 100). «¿Por qué no menciona un hecho que él sepa, pero que no sepa *todo el mundo*?» (p. 462). «Así pues, me parece que todo el tiempo sé algo y, sin embargo, que no tiene ningún sentido que afirme su verdad» (p. 466). Moore ha impuesto un modelo conceptual en un juego de lenguaje, un modelo que falsea la práctica y la conducta humana real, y que tiene como resultado algo que carece de sentido. Esa imposición de modelos es característica de la filosofía tradicional. Han de ser reemplazados, pues, por el nuevo método de mirar con cuidado y describir con precisión toda la conducta humana cotidiana.

En los materiales publicados de que disponemos hasta ahora, los escritos de Wittgenstein se distribuyen en una varia colección de temas, desde los fundamentos de la matemática a las discusiones de Sigmund Freud, Sir James George Frazer, Gustav Mahler, Felix Mendelssohn, la mente humana, la psicología, la ética, la estética y la naturaleza del color. Muchos de sus comentarios se dirigen directamente a usos espurios y usos correctos del concepto de justificación, por ejemplo. Por tanto, es imposible describir en un espacio limitado todas las cuestiones que examinó y sus diferentes enfoques. Pero en sus dos últimas obras importantes, *Philosophical Investigations* [*Investigaciones filosóficas*] y *On Certainty* [*Sobre la certeza*], tiene dos objetivos en mente, el platonismo y el cartesianismo. Es evidente que los considera centrales en la historia de la filosofía occidental. Desde su perspectiva, proporcionan modelos conceptuales prácticamente irresistibles y, de hecho, se entremezclan y se superponen de diferentes formas. Casi todos los problemas importantes de la filosofía tradicional —los problemas del cambio, los universales, las ideas abstractas, el escepticismo, el significado y la referencia, la naturaleza de la mente— se derivan del pensamiento de Platón y Descartes. Concluiremos esta discusión de Wittgenstein con explicaciones breves de su enfoque del platonismo y del cartesianismo que encontramos en las *Philosophical Investigations* [*Investigaciones filosóficas*] y *On Certainty* [*Sobre la certeza*]. En ambos casos nos daremos cuenta de que las falsas ideas acerca de cómo funciona el lenguaje desempeñan un papel esencial en esos marcos conceptuales. Comenzaremos por su tratamiento del platonismo.

La teoría de las formas es fundamental en el modelo platónico acerca de la naturaleza de la realidad. Como parte de su concepción, incluye tesis sobre la naturaleza del significado, el conocimiento y el cambio. De acuerdo con Platón, la realidad es inmutable y, puesto que nada que exista en el espacio y en el tiempo cambia, lo que es real no existe en el espacio y el tiempo. Como toda la información de la que disponemos sobre los objetos espaciotemporales se deriva de la experiencia de los sentidos, esa información, que versa sobre el cambio, nunca se puede identificar con el conocimiento. Con vistas a adquirir conocimiento, hemos de trascender la experiencia de los sentidos y descubrir un mundo de objetos inmutables. Estos son lo que Platón llama «formas» o «ide-

as». En un sentido difícil de especificar, los objetos de la experiencia de los sentidos (los que existen en el mundo de las apariencias) participan de o, de cierta manera, copian o ilustran las formas. Por tanto, un jersey azul ilustra la forma no visible de lo azul; una acción particular buena ilustra la bondad, y así todo. Las formas son entidades que comparten los particulares; son los aspectos comunes o esencias de esos objetos particulares. Son «esencias» en el sentido de que definen la naturaleza de los particulares que participan de ellas. Así pues, son entidades que constituyen la realidad. Sólo se pueden descubrir mediante la razón. Esa teoría es el racionalismo de Platón; mantiene que sólo la razón, y nunca los sentidos, puede descubrir la realidad.

Wittgenstein comienza su análisis de este modelo a través de la concepción del significado como la esencia que hay detrás de cada palabra u oración. Por ejemplo, el *Blue Book* [*Cuaderno azul*] comienza con la pregunta «¿Qué es el significado de una palabra?». Como mencioné anteriormente, el *Brown Book* [*Cuaderno marrón*] y las *Investigations* [*Investigaciones*] comienzan con una discusión de una concepción sobre el significado mantenida por San Agustín. Lo que Wittgenstein muestra en un amplio y brillante análisis es que la concepción platónica falla de muy diversas formas. No consigue comprender que no es necesario que todo el que entienda una palabra o una oración capte una entidad abstracta, sino que sea capaz de *usar* la palabra o la oración en diferentes contextos para propósitos específicos. En lugar del modelo platónico, con su insistencia en los rasgos comunes que poseen las palabras, Wittgenstein indica que las expresiones lingüísticas —por ejemplo, la palabra «juego»— tienen una amplia variedad de usos diferentes. Los juegos adoptan muchas formas; algunos de ellos tienen reglas explícitas, como el ajedrez; algunos tienen ganadores, otros no; algunos pueden ser jugados por una sola persona, como tirar una pelota contra un muro. No existen características comunes. En un famoso párrafo describe los muchos usos que se pueden dar al lenguaje:

Pero, ¿cuántas clases de oraciones hay? ¿Quizás afirmaciones, preguntas y órdenes? —Existen innumerables clases: incontables clases diferentes de usos de lo que denominamos «símbolos», «palabras», «oraciones». Y esta multiplicidad no es algo fijo, dado de una vez por todas; antes bien nuevos tipos de lenguaje, nuevos juegos de lenguaje, como podemos decir, aparecen y

otros caducan y se olvidan. (Nos podemos hacer una *idea aproximada* a partir de los cambios en las matemáticas)

En este punto, se pretende que la expresión «juego de lenguaje» ponga de relieve el hecho de que *hablar* una lengua es parte de una actividad, o una forma de vida.

Ten en cuenta la multiplicidad de juegos de lenguaje en los siguientes ejemplos y en otros:

- Dar órdenes, y obedecerlas.
- Describir la apariencia de un objeto, o medirlo.
- Construir un objeto a partir de una descripción (un dibujo).
- Relatar un suceso.
- Hacer conjeturas sobre un suceso.
- Formarse un hipótesis y contrastarla.
- Presentar el resultado de un experimento en cuadros y diagramas.
- Inventar una historia, y leerla.
- Actuar en una obra.
- Cantar a coro.
- Adivinar acertijos.
- Hacer un chiste; contarlo.
- Resolver un problema de aritmética práctica.
- Traducir de una lengua a otra.
- Preguntar, dar las gracias, maldecir, saludar, rezar.

Resulta interesante comparar la multiplicidad de las herramientas del lenguaje y la forma en que se utilizan, la multiplicidad de clases de palabras y de oraciones, con lo que han dicho los lógicos sobre la estructura del lenguaje. (Incluyendo al autor del *Tractatus Logico-Philosophicus*.) (1958: 23.)

En lugar de la concepción platónica de las esencias, Wittgenstein afirma que debemos pensar que la mayor parte de los conceptos están relacionados de la misma forma que se relacionan los miembros de una familia. No hay una esencia que todos compartan, sino que existen montones de aspectos superpuestos. Piénsese en el color del pelo de los miembros de una familia. A y B pueden ser rubios, y esa característica puede tener muchas formas. C y D, otros miembros de la familia, pueden no ser rubios, aunque la textura y el espesor de su pelo se pueda parecer al de A y B, etc. La noción de «aire de familia» es un término descriptivo. Describe cómo palabras como «juego», «herra-

mienta», «regla» y «saber» se usan realmente en la vida cotidiana. Por tanto constituye un antídoto contra la concepción platónica. En ella vemos cómo funciona el método de los casos. Wittgenstein nos incita a comparar y a contrastar casos con el fin de que veamos cómo se utilizan palabras como «juego» y «herramienta» en la vida corriente. El método se puede aplicar a todos los conceptos que han explorado los filósofos tradicionales. Sustituye la búsqueda de la esencia de las cosas y la necesidad de «penetrar los fenómenos» por una descripción caso por caso, con ejemplos. Así es como se llega a una comprensión afinada de lo que es la realidad.

El otro blanco del nuevo método de Wittgenstein es el modelo cartesiano, que se dirige críticamente a una distinción entre lo exterior y lo interior, y que entraña una teoría bisustancial de la realidad. Las dos sustancias son lo mental y lo material. Cualquier cosa es una cosa u otra y ninguna las dos. Por consiguiente, la distinción es tanto exhaustiva como excluyente. Como en el caso de todos los modelos de dos sustancias, genera un problema acerca de cómo pueden interactuar las dos sustancias, si es que es el caso. En el modelo cartesiano el problema de la interacción atañe a cómo el mundo mental puede afectar a (o conocer) el mundo material. ¿Cómo puede ser que algo inmaterial (la mente) afecta a o cause que algo material (como un brazo) pueda moverse cuando, por ejemplo, se decide coger un libro? El problema sobre el conocimiento puede formularse del modo siguiente. El modelo identifica lo mental con lo que es interior, lo interior con lo que es privado (con lo que es directamente accesible sólo a uno mismo, *i.e.*, al poseedor de una mente particular), y lo privado con lo que está oculto a los demás. Por tanto el modelo sugiere que cada ser humano se encuentra aislado en el círculo de sus propias ideas. Así pues, el problema es cómo salir de esta «dificultad egocéntrica». De acuerdo con el modelo, se tiene acceso directo a las ideas propias, pero ningún acceso directo a nada que sea externo, es decir, al mundo material, ni siquiera a la mente de los demás. Si es que fuera posible, ese acceso es en todo caso inferencial y, como mucho, probable. En el caso de uno mismo, la certidumbre sobre las propias ideas y sentimientos es algo posible porque no se requiere ninguna inferencia. Pero esa es una clase muy restringida de certeza. Se limita a las propias sensaciones. Se puede comparar ese modelo con la concepción limita-

da de San Agustín respecto a la esencia del lenguaje. Por tanto, de la concepción cartesiana se siguen dos «grandes» cuestiones. ¿Qué razones tiene cualquiera para suponer que existe una realidad externa a las propias ideas? E, incluso si existe esa realidad, ¿qué razón tiene uno para suponer que tiene información correcta (conocimiento) de ella? Las amenazas del solipsismo y del escepticismo se encuentran de forma inmediata insertas en esta concepción.

Wittgenstein estaba obsesionado con esas amenazas y gran parte de su segunda filosofía está dedicada a analizar su origen en el modelo cartesiano y mostrar posteriormente cómo se pueden neutralizar. En las *Philosophical Investigations* [*Investigaciones filosóficas*] y en *On Certainty* [*Sobre la certeza*] (escrita con una diferencia de quince años) ofrece diferentes formas de resolver el problema del mundo exterior. Ambas soluciones son ingeniosas y originales. En las *Investigations* [*Investigaciones*] argumenta que el modelo cartesiano se puede reinterpretar de una forma lingüística. Así, da origen a la noción de un lenguaje completamente privado. Ese es el lenguaje que, presumiblemente, sólo una persona podría comprender. Esa persona utilizaría las palabras de una forma particular. Cada una de las palabras estaría en lugar de un objeto particular y sólo el que utiliza el lenguaje comprendería cuál es el objeto particular significado. Así pues, estaría usando un sistema de reglas privadas para designar la referencia de sus palabras.

Casi la mitad de la parte I de las *Investigations* [*Investigaciones*] (especialmente el fragmento que va del 143 al 250) se dedica a mostrar que no es posible esa concepción del lenguaje. Porque, para que algo sea un lenguaje, ha de estar regido por reglas. Una regla lingüística es parte de una instrucción acerca de cómo hay que usar los diferentes elementos de un lenguaje. En su comentario a las *Investigations* [*Investigaciones*], G. P. Baker y P. M. S. Hacker apuntan que las reglas han de satisfacer determinados criterios: toda regla ha de poder ser expresada; ha de ser posible seguirla o violarla; las reglas son el producto de la voluntad; las reglas son pautas de la corrección o guías para la acción; y, finalmente, las reglas han de ser más o menos transparentes a los participantes en una actividad regida por reglas como el lenguaje. Norman Malcolm añade que la existencia de reglas presupone su utilización en una comunidad humana y que el significado de las

palabras es, por tanto, independiente de cualquier persona particular en un lenguaje regido por reglas:

Hablar un lenguaje consiste en participar en una forma de vida en que participan muchas personas. La lengua que hablo obtiene su significado de las formas comunes en que muchas personas actúan y responden. *Tomo parte* en una lengua en el sentido en el que *tomo parte* en un juego —lo que seguramente es una razón por la que Wittgenstein compara las lenguas con los juegos. Otra razón para esa comparación es que tanto en las lenguas como en los juegos existen *reglas*. Observar las reglas para el uso de una expresión no es otra cosa que utilizar la expresión tal como se utiliza de forma normal— lo que es lo mismo que decir: como la utilizan esa mayoría de personas que toman parte de las actividades en que se encuentra inserta la expresión. Así pues, el significado de la expresión es *independiente* de mí, de cualquier persona en particular; y esa es la razón de que pueda utilizar la expresión correcta o incorrectamente. Tiene un significado que es independiente de cómo la use yo. Y esa es la razón por la que no tiene sentido la suposición de que una persona permanentemente aislada podría conocer un lenguaje, no más de lo que podría comprar o vender. (1989: 22.)

El argumento de Malcolm es que cualquier regla puede ser comprendida por cualquiera y que, por tanto, es pública. De forma que ningún sistema lingüístico puede ser privado en el sentido cartesiano. Además, como todo lenguaje está regido por reglas, siempre son posibles errores en la aplicación de sus reglas. Si hubiera un «lenguaje privado», la distinción entre seguir correcta o incorrectamente una regla carecería de sentido. No habría forma objetiva de determinar, por ejemplo, cuándo se habría producido un error en la referencia. Por tanto, la concepción cartesiana no es en absoluto un lenguaje. A partir de esta analogía lingüística se sigue que el modelo cartesiano no genera una idea sensata de la relación entre la mente humana y el mundo externo. Se vive en un mundo público en que se aprende a usar el lenguaje de acuerdo con los usos de las palabras socialmente predominantes. Esas prácticas nos instruyen sobre cómo usar los términos que se aplican no sólo a nuestros propios dolores, sentimientos y pensamientos, sino también a los dolores y sentimientos de los demás. De forma que, incluso si el dolor de uno no es accesible a los demás en la misma forma que lo es a la persona que lo tiene, no se sigue que no se

pueda usar sensatamente un lenguaje público para referirse a esos dolores o que la comprensión ajena de lo que se dice sobre el dolor difiera de la propia. Como dice Wittgenstein, «los fenómenos internos precisan de criterios externos».

### *On Certainty*

Wittgenstein desarrolla un enfoque diferente al modelo cartesiano en *On Certainty* [*Sobre la certeza*]. Este libro de anotaciones, que no se publicó hasta 1969, se considera ahora como una de las más profundas creaciones de Wittgenstein. Fue la última obra de Wittgenstein; escribió sus últimas siete entradas sólo dos días antes de su muerte el 29 de abril de 1951. Aunque claramente incompleto, representa un nuevo estadio en su pensamiento. En oposición a la forma cartesiana de fundacionalismo, Wittgenstein desarrolla una alternativa única, diferente de cualquier cosa que se argumentara de forma explícita en las *Investigations* [*Investigaciones*]. Para Descartes, el *cogito* es fundacional de todo el sistema del conocimiento humano. Pero es un principio psicológico. Cuando se reflexiona sobre el *cogito*, se puede *ver* de forma clara y distinta que es verdadero. En contraposición, Wittgenstein describe una forma de fundacionalismo que no es psicológica. Tampoco es proposicional. Tal como dice: «No obstante, proporcionar fundamentos cuando se justifican los datos es algo que ha de tener un final, pero el final no es que ciertas proposiciones se nos impongan de forma inmediata como verdaderas, es decir, no es una clase de *visión* que tengamos; es nuestra *acción*, que está por debajo del juego de lenguaje» (1969: 204).

Al hablar de la acción que va por debajo del juego de lenguaje, Wittgenstein está afirmando que existe un fundamento objetivo, no psicológico, de la vida corriente y sus diferentes prácticas. Se refiere a eso como lo que «está ahí firme para todos nosotros» (116). El fundamento ni es verdadero ni falso, sino la *base* de la verdad y la falsedad. Como dice, «Si lo verdadero es lo que tiene base, entonces la base no es *verdadera*, ni tampoco *falsa*» (205). El fundamento ni es justificable ni deja de serlo, ni conocido ni desconocido, ni dudoso ni indudable. Es como «la propia vida». ¿Cuál es su «fundamento»? Se compone en

parte de los aspectos inorgánicos del mundo: montañas, rocas, suciedad y lodo. Pero también consiste en la comunidad. Así pues, el mundo material y sus comunidades humanas son el doble fundamento de toda la conducta humana. A menos de que existan, no podría existir ninguna de nuestras prácticas corrientes. Así, alguien que hace historia presupone la existencia y antigüedad de la tierra. Quien hace medicina presupone que los seres humanos mueren. Por qué mueren es una cuestión abierta a la investigación experimental, pero que mueren no lo es. Como tal presuposición, hace que tenga sentido cualquier investigación sobre las causas de la muerte. Pero no requiere por sí misma ninguna investigación experimental. Moore habría dicho que conocemos que una proposición como «todos los hombres mueren» es verdadera con certeza. En cambio, Wittgenstein la denomina una «proposición *bisagra*». Existe un enorme número de tales proposiciones. Son como bisagras que se mantienen firmes y son los inmutables soportes sobre los que giran las puertas de las relaciones humanas cotidianas.

Las proposiciones bisagra, como las presuposiciones, no son susceptibles de ser calificadas como conocidas, verdades o falsas, justificadas o no, o dudosas. Como las proposiciones corrientes son los paradigmas de las cosas que pueden ser verdaderas o falsas, se puede dudar que las «proposiciones bisagra» sean realmente proposiciones. Cuando Wittgenstein afirma que la acción va por debajo del juego del lenguaje, se está apartando de la noción de que una clase de proposiciones pueda ser fundacional. Hablar de proposiciones es intelectualizar en exceso la amplitud de la implicación de la comunidad. Nuestro adiestramiento en las prácticas de la comunidad no es intelectual. Es como el adiestramiento que le damos a los animales. Lo que «se mantiene firme» no es por tanto una clase de «visión» que tengamos, sino una forma de actuar de acuerdo con nuestras prácticas cotidianas.

Este análisis lleva a una de las críticas más profundas de Wittgenstein al cartesianismo y a las formas radicales de escepticismo a que da lugar. Todos nos hemos criado en una comunidad en que aprendemos a reconocer a ciertas personas, nuestros padres y otras personas, aprendemos a hablar una lengua y finalmente participamos de forma inconsciente en una amplia variedad de interacciones, prácticas e instituciones humanas. Incluso ya en *The Brown Book* [*El cuaderno ma-*

rrón], Wittgenstein insistía en el efecto del adiestramiento maquinal en el aprendizaje del lenguaje y en la asimilación de la vida comunitaria: «El niño aprende su lengua de los mayores adiestrándose en su uso. Estoy utilizando el término «adiestrado» de una forma estrictamente análoga a como hablamos de que un animal está adiestrado para hacer ciertas cosas. Se hace mediante ejemplos, recompensas, castigos y cosas similares» (1960: 77).

Así pues, la comunidad proporciona una base cuya existencia no se puede rechazar, revisar o poner en cuestión de una forma sensata. Sin embargo, eso es exactamente lo que trata de hacer el escéptico. Pero incluso la forma del cuestionamiento escéptico —el formato lingüístico a que se ha de plegar para que cualquier otro lo entienda— presupone la existencia de la comunidad y sus prácticas lingüísticas. Por tanto, las dudas del escéptico son auto-refutadoras. Presuponen la existencia de aquello mismo cuya existencia quiere cuestionar el escéptico. Así pues, el escepticismo es una forma especial de absurdo autodescalificador y su cuestionamiento de la adquisición de conocimiento y de certeza por parte de los seres humanos puede descartarse como tal. Los estudiosos están de acuerdo en que en *On Certainty* [*Sobre la certeza*] Wittgenstein ha desarrollado una solución muy original al problema del mundo externo.

#### LAS CRÍTICAS A WITTGENSTEIN

Del mismo modo que se ha exaltado a Wittgenstein, también se le ha criticado. Algunas de esas críticas son muy técnicas y no las discutiremos aquí. Algunas lo son menos y varían respecto a su importancia. Consideraré tres de ellas.

En primer lugar, existieron críticas a la influencia de Wittgenstein sobre los jóvenes filósofos. Von Wright menciona ese problema en su «Biographical Sketch» [«Esbozo biográfico»]:

Era casi imposible aprender de Wittgenstein sin llegar a adoptar su forma de expresión y palabras favoritas, e incluso imitar su tono de voz, su porte y sus gestos. El peligro era que los pensamientos se deterioraran en una jerga. El

magisterio de los grandes tiene a menudo una simplicidad y una naturalidad que hace que lo difícil parezca fácil de comprender. En consecuencia, sus discípulos se convertían a menudo en insignificantes epígonos. La influencia histórica de esos hombres no se manifiesta en sus discípulos, sino a través de influencias de una clase más indirecta, sutil y a veces inesperada. (1948: 17.)

Gilbert Ryle menciona que la adoración por Wittgenstein era tan desmesurada que las referencias de Ryle a cualquier otro filósofo eran acogidas con abucheos. Como dice: «Ese menosprecio de cualquier otro pensamiento que no fuera el de Wittgenstein me parecía pedagógicamente desastroso para los estudiantes e insano para el propio Wittgenstein. Me decidí a convertirme no en un políglota filosófico, sino a evitar ser un monoglótico; y más aún evitar en convertirme en el eco de un monoglótico, aunque fuera un genio y un amigo» (1970: 11).

C. D. Broad fue incluso más ácido. En su autobiografía intelectual, en *The Philosophy of C. D. Broad* [*La filosofía de C. D. Broad*], escribe: «La única obligación que dejaba de cumplir con gusto era la de acudir a las reuniones semanales del Moral Sciences Club [...]. No estaba dispuesto a gastar horas enteras todas las semanas en una espesa atmósfera de humo de tabaco, mientras Wittgenstein saltaba a través de sus aros puntualmente y, de forma igualmente puntual, sus fieles “se maravillaban con sus tontas caras de adoración”» (1959: 61). Incluso aunque Wittgenstein no era del gusto de Broad en sentido personal, cuando surgió el asunto de si había que contratar a Wittgenstein para sustituir a Moore, dijo: «Negarle la cátedra a Wittgenstein hubiera sido como negarle a Einstein una cátedra de física».

Una segunda crítica tenía más sustancia. De hecho, Russell estableció el tono de una multitud de objeciones similares. Russell contrastaba el «primer Wittgenstein» con el «segundo Wittgenstein». Afirmaba que el primero era profundamente consciente de problemas difíciles y se encontraba inmerso en un profundo pensamiento. El segundo «parece haber desarrollado un cansancio por el pensamiento serio y haberse inventado una doctrina que no haría precisa esa actividad.» Russell decía que, para la clase de cuestiones que estaba suscitando entonces Wittgenstein, lo mejor era consultar al fabricante de colchones. Aunque la objeción toma una forma sarcástica, se puede plantear de una forma menos polémica. De acuerdo con su opinión, el

autor del *Tractatus* concebía la filosofía con el mismo rigor que la lógica o las ciencias físicas. Era una empresa en que los criterios más elevados de capacidad teórica llevaban a tratar de problemas conceptuales. Como tal, era la clase de actividad intelectual a la que nada tenían que aportar las «personas corrientes». Pero el nuevo Wittgenstein había rebajado esos criterios. En su lugar, parece casi todo lo que tiene que decir la persona corriente estuviera bien. Pero, si es así, se compromete el rigor intelectual. Russell no podía aprobar eso y muchos filósofos con elevados criterios de valía conceptual estuvieron de acuerdo. Por supuesto, como hemos visto, Wittgenstein estaba haciendo algo completamente diferente en su nueva filosofía. Desde una perspectiva previa, parecía laxo y carente de rigor. Especialmente en los Estados Unidos y, en la actualidad cada vez más en la filosofía occidental, esa clase de críticas se han hecho más ruidosas. Pero desde una perspectiva favorable a Wittgenstein, equivale a aplicar una vieja concepción de la filosofía a una concepción nueva y original. La cuestión importante es si la última filosofía de Wittgenstein proporciona una comprensión nueva y más profunda de la práctica filosófica, y ofrece nuevas soluciones a problemas tradicionales.

Los que no tienen muchas simpatías por los nuevos enfoques, e incluso por lo que Wittgenstein estaba tratando de hacer en su postrera filosofía, suscitan a menudo una variante de esas críticas. Su problema es que no pueden captar exactamente de qué se está discutiendo, si es que se discute de algo, y cuáles son los resultados finales de las pesquisas de Wittgenstein. Para esas personas, Wittgenstein desvaría. A diferencia de algunos filósofos que escriben en una jerga técnica excluyente, llena de neologismos y otras inconveniencias, el lenguaje de Wittgenstein es elegante y claro. Se pueden comprender prácticamente todas las oraciones de su segunda filosofía. La prosa de Wittgenstein es, en comparación, una prosa simple, no técnica. El problema es que uno se ve superado por las palabras y por el detalle. No tiene uno la impresión de que esté captando lo que está pasando o, tras páginas y páginas de expresiones, qué es lo que se ha conseguido. Así pues, hay una cualidad resbalosa en su escritura. Le hace sentir a uno que *debería* ser capaz de entender qué es lo que se ha conseguido y, sin embargo, esa comprensión siempre queda fuera de alcance. Cualquier partidario del último Wittgenstein

puede sentir simpatía con ese punto de vista. Es difícil resumir y, en consecuencia, difícil de explicar. Para algunos de nosotros al menos, la respuesta es que, una vez más, es esencial la lectura de los textos. Se puede empezar a percibir pautas en el aluvión de expresiones. Incluso se puede comenzar a identificar una clase de dinámica global en obras como las *Investigations* [*Investigaciones*] y *On Certainty* [*Sobre la certeza*]. La noción de que Wittgenstein no tiene una idea clara de dónde quiere ir a parar empieza entonces a matizarse. Hay direcciones, aunque huidizas. Para entenderle ayuda la reflexión sobre lo que dice en el prefacio de las *Investigations* [*Investigaciones*]. Su método, nos dice,

Está conectado con la propia naturaleza de la investigación. Ella misma nos lleva a viajar por un amplio campo de investigación en forma serpenteante. Como si dijéramos, las observaciones filosóficas en este libro son como fragmentos de un paisaje que estuvieran realizados durante estos largos y enmarañados viajes. Siempre se han abordado las mismas, o casi las mismas cuestiones, desde diferentes puntos de vista, y se hicieron nuevos esbozos. Muchos de ellos no estaban bien dibujados o eran sosos, con todos los defectos de un torpe dibujante. Y cuando se los descartaba, seguía habiendo un buen número de los restantes, que ahora han de ser ordenados y a veces retocados, de tal modo que, si los miras, puedas hacerte una idea del paisaje. Por lo que este libro es en realidad un álbum.

Pero, como nos hubiera recordado Wittgenstein, el concepto de álbum tiene muchos usos. Hay álbumes y álbumes, y este álbum es de verdad notable. No existe nada parecido en la historia de la filosofía. Sólo por eso merece la pena echarle un vistazo y reflexionar sobre el significado de los fragmentos que contiene.

Un tercera objeción tiene que ver con el aire terapéutico de muchos de los últimos escritos de Wittgenstein. Es patente ese tema en las *Philosophical Investigations* [*Investigaciones filosóficas*]: ¿Por qué tiene importancia nuestra investigación, puesto que sólo parece destruir todo lo que es interesante, esto es, todo lo que es grande e importante? (Como si dijéramos todos los edificios, dejando detrás sólo cascotes y escombros). Lo que estamos destruyendo no son sino castillos de naipes y estamos saneando los cimientos lingüísticos en que están asentados» (1958: 118).

La cuestión suscitada por los críticos es, ¿qué castillos de naipes está echando abajo Wittgenstein? La respuesta: sólo aquellos que ocupan a los filósofos profesionales. La terapia de Wittgenstein se aplica, pues, así a un número limitado de personas y está ideada para aliviar ciertas obsesiones inducidas por sus actividades profesionales. Pero, ¿qué es lo que aprenden de Wittgenstein las personas ilustradas que no son filósofos? De acuerdo con él, que lo que saben o creen está perfectamente como está. En consecuencia, no necesitan ninguna terapia. De forma que Wittgenstein no tiene nada que decirles. Así pues, sus tesis tienen relevancia sólo para un grupito de intelectuales. Al contrario, los «grandes filósofos» del pasado hablaban a las muchedumbres, a menudo con el fin de hacerles mejores personas. Por tanto, no existe ninguna razón para que la gente corriente lo lea o espere sacar provecho de su pensamiento.

Una respuesta a esta línea de razonamiento es la de llamar la atención sobre el hecho de que la influencia de Wittgenstein ha ido más allá de los confines de la filosofía. Como mencioné anteriormente, sus tesis sobre la naturaleza de los problemas conceptuales han sido aceptadas por los practicantes de una amplia variedad de disciplinas. Se puede argumentar también que cualquier persona consciente puede verse atrapado por la clase de modelo conceptual que Wittgenstein considera perjudicial. La forma en que Wittgenstein neutraliza ese modelo se puede considerar en general beneficiosa. Pero una respuesta aún mejor es que existe en su filosofía una orientación positiva, no terapéutica, una que es difícil distinguir, porque se encuentra inserta en un alud de observaciones que le restan importancia. Esa filosofía positiva consiste en nuevas y originales formas de mirar el mundo y sus diferentes aspectos. Su explicación de *eso que se mantiene firme* es un buen ejemplo de ese pensamiento constructivo. De forma bastante curiosa, resulta ser un recordatorio de lo que es obvio y una descripción de un aspecto de la realidad que ningún otro filósofo ha bosquejado nunca.

## 6. RYLE Y AUSTIN: LA EDAD DE ORO DE LA FILOSOFÍA DE OXFORD

Aunque Russell, Moore y Wittgenstein vivieron durante la Segunda Guerra Mundial, sus mejores días fueron los previos a ella, y hacia los años sesenta, los grandes momentos de la filosofía de Cambridge habían prácticamente llegado a su fin. Wittgenstein murió en 1951, y Moore sólo escribió dos trabajos nuevos entre 1942 y hasta su muerte en 1958. La última obra importante de Russell —*Human Knowledge: Its Scope and Limits* [*El conocimiento humano: su alcance y límites*]— se publicó en 1948. C. D. Broad, R. B. Braithwaite y John T. Wisdom, que habían nacido en 1887, 1900 y 1904, respectivamente, hicieron sus aportaciones más importantes antes de 1955. G. H. von Wright heredó la cátedra de Wittgenstein en 1947, pero decidió volverse a Finlandia en 1952. En la primera mitad del siglo XX, el panorama en Oxford era completamente diferente. En un ensayo autobiográfico, Gilbert Ryle (1900-1976) aporta una descripción desoladora de la situación:

En mis tiempos de estudiante de licenciatura y durante mis primeros años como profesor, la tetera filosófica de Oxford conservaba con dificultad su calor. Pienso que se habría enfriado completamente, excepto por [H. A.] Prichard, que aportó a su ámbito escogido y más bien restringido *vehemencia*, tenacidad, informalidad y una perversa consistencia que nos excitaban, como nada entonces lo hacía. Aún no habían desaparecido los bradleanos, pero no se mostraban a la luz del día. No creo recordar a nadie apelando a lo Absoluto. Los Cook wilsonianos suspiraban por entrar en polémica con los bradleanos y los croceianos, pero se les daban pocas oportunidades. El pragmatismo seguía estando representado por F. C. S. Schiller, pero como sus burlas carentes de gracia se estrellaban en vano contra los ofendidos remilgos de sus colegas, incluso ese débil rescoldo quedaba en realidad extinto.

Excepto por la erudición aristotélica, la lógica se quedó al paio. Ni siquiera se oía hablar algo de las cuestiones semipsicológicas que se discutían

en la obra de Bradley, mal llamada *Principles of Logic* [*Principios de lógica*]. Los *Principles of Mathematics* [*Principios de la matemática*] se habían publicado cuando yo tenía tres años; veinticinco años después, esa obra y los *Principia Mathematica* era los únicos objetos de las gracias oxonienses. Los nombres de Boole, De Morgan, Venn, Jevons, McColl, Frege, Peano, Johnson y J. M. Keynes no aparecían todavía en las clases o en las discusiones. En la bibliografía de los Kneale en *The Development of Logic* [*El desarrollo de la lógica*] no hay ninguna entrada correspondiente a Oxford en la primera mitad del siglo desde Lewis Carroll (1896).

Las dos ramas de la filosofía en que existía cierta animación eran la ética y la teoría de la percepción sensorial. Fue por un interés desmesurado en la percepción sensorial por lo que Henry Price, con una sangre fría heroica, viajó para una estancia posdoctoral en la universidad de Moore, Russell y Broad. Así estableció nuestro primer vínculo personal y doctrinario con «el otro sitio» y lanzó al aire la idea de que el joven Oxford podría y debería aprender de Cambridge. De pronto la atmósfera herméticamente cerrada de Oxford empezó a parecernos fétida incluso a nosotros. (1970: 4-5.)

Sucedieron dos cosas que despertaron a Oxford de sus ensueños dogmáticos. Ryle y otros jóvenes ayudantes empezaron a asistir a las reuniones de la Mind Association y de la Aristotelian Society en las que conocieron a colegas de Cambridge, Londres, Escocia, Irlanda, Gales y los Estados Unidos. En esas ocasiones los vientos de las nuevas doctrinas comenzaron a limpiar la «atmósfera herméticamente conservada» de Oxford. Casi siempre Moore estaba presente en esas sesiones y, como dice humorísticamente Ryle, su, para nosotros, sorprendente disposición a refutar nuestras necedades, y las suyas propias, habría bastado para convertir el fin de semana en una experiencia emocionante y estimulante. En 1929 Ryle conoció a Wittgenstein e inició una amistad que alteró profundamente la dirección del pensamiento filosófico de Ryle.

El segundo acontecimiento significativo fue que Ryle organizó un club informal, los «*Wee Teas*», cuyos miembros fueron, «no todos al mismo tiempo», H. M. Cox, Oliver Franks, W. F. R. Hardie, W. C. Kneale, C. S. Lewis, J. D. Mabbott, W. G. Maclagan y H. H. Price. Estaban muy influidos por lo que se hacía en Cambridge y, como dice Ryle, «nuestras lenguas se movían con más libertad y nuestro ingenio era menos complaciente en esas sesiones vespertinas». Los *Wee*

*Teas* resultaron ser un estupendo ejemplo de la teoría matemática de los grupos pequeños. De acuerdo con ella, los tales grupos ejercen una influencia desproporcionada sobre unidades más amplias de las que forman parte. En este caso las actividades de los miembros de los *Wee Teas* ayudaron a abrir el camino de la revitalización de la filosofía de Oxford. Gran parte de ese cambio histórico se debe en particular a Gilbert Ryle, por la capacidad y originalidad de su pensamiento y su extremado buen juicio a la hora de reclutar talentos. Probablemente fue el mayor responsable en hacer de Oxford el centro de la filosofía mundial tras el declive de Cambridge.

El contingente de posguerra de Oxford puede haber sido el más importante grupo de filósofos de primera fila que enseñó en una universidad: P. F. Strawson, James Urmson, Stuart Hampshire, Paul Grice, Herbert Hart, A. M. Quinton, David Pears, Michael Dummett, R. M. Hare, G. E. M. Anscombe, Isaiah Berlin, Brian McGuinness y G. J. Warnock, entre otros. Las figuras más creativas e influyentes de este brillante conjunto fueron Ryle y su joven colega John Langshaw Austin. Cada uno de ellos desarrolló un estilo filosófico que atrajo la atención internacional. Habría que recordar que, aunque la reputación de Wittgenstein como «genio» estaba bien difundida en Inglaterra, excepto su *Tractatus* y su corto trabajo sobre lógica no se había publicado nada suyo antes de su muerte en 1951. Ryle era ya un personaje importante cuando Gran Bretaña entró en la guerra, pero su reputación iba a aumentar con la aparición de *The Concept of Mind* [*El concepto de lo mental*] en 1949. La carrera de Austin fue meteórica y lamentablemente corta. Con la publicación de su sorprendente ensayo, «Other Minds» [«Otras mentes»], en 1946, se unió a Ryle como superestrella de la filosofía británica. En cierto modo, eran notablemente parecidos: los dos eran «filósofos lingüistas» de la variedad del «lenguaje común» y ambos escribieron bastante sobre el problema de las otras mentes. Pero también había diferencias en sus concepciones de lo verdaderamente relevante en el estudio del lenguaje.

RYLE

*Biografía*

Se ha escrito mucho sobre Ryle como filósofo, pero casi todo lo que conocemos sobre él como persona procede de su autobiografía. Es un documento absorbente: conciso (menos de quince páginas), informativamente denso y estilísticamente elegante. Sobre la cuestión de la brevedad es interesante compararlo con otras autobiografías. El testamento de Hume, que nos dice: «Espero ahora una rápida disolución» sólo tiene nueve páginas y es muy conmovedor. Moore, como siempre, sin grandes aspavientos, nos habla de él en treinta y seis páginas. Carnap requiere ochenta. Quine más de quinientas y Russell se las arregla para llenar tres volúmenes. El relato de Ryle sobre su adolescencia y educación familiar se limita a tres párrafos y finaliza cuando entra en Oxford a los diecinueve años. La descripción de su vida de estudiante de licenciatura es una obra maestra de gracia y nula autocomplacencia: «En los primeros cinco cursos estaba trabajando a medio gas para las Classical Honour Moderations. Me faltaba el oído, el olfato, el paladar y la atención suficiente que se necesitan para alcanzar la valía en lingüística y en los estudios literarios.»

Ryle nos informa que a los veintitantos años decidió que la filosofía implica necesariamente la argumentación y que, por consiguiente, cualquier filósofo en ciernes ha de estudiar «la teoría y la técnica del razonamiento». En consecuencia, decidió leer atentamente algunos de los libros del lógico más eminente de Inglaterra, Russell:

Fue por ese interés, y no por el interés de Price en la percepción sensorial, por lo que «fui de cabeza a Cambridge». Estudié a Russell y no a Moore, y fue Russell, el lógico, y no Russell el epistemólogo. Como no tenía habilidad, capacidad o interés alguno en las matemáticas, ni siquiera fui capaz de dominar el álgebra de la lógica; ni tampoco era el problema de la fundamentación de las matemáticas algo que me reconcomiera. Mi interés estaba en la teoría de los Significados —¡sustantivo horrible!— y pronto, puedo decirlo con alegría, en la teoría de su hermano mayor, el Sin Sentido. Trabajé los pares —Sentido y Referencia, Intensión y Extensión, Concepto y Objeto, Proposiciones y Constituyentes, Objetivados y Objetos, Hechos y Cosas, Conceptos Formales y

Conceptos Sustantivos, Nombres Propios y Descripciones, y Sujetos y Predicados. Fue al leer los *Principles of Mathematics* [*Principios de la matemática*] y no los *Principia Mathematica*, con sus artículos sobre Meinong y su «On Denoting» [«Sobre la denotación»], cuando sentí que la capa de hielo de la teoría lógica se estaba quebrando. Por esas grietas introdujo Wittgenstein su *Tractatus*. (1970: 7.)

Las influencias de Russell y de Wittgenstein le condujeron a hacer filosofía en una forma atomista modificada por la lógica. Su ensayo más famoso de esta clase, «Systematically misleading expressions» [«Expresiones sistemáticamente engañosas»], que se publicó por vez primera en 1933, argumenta que expresiones corrientes, como «la puntualidad es una virtud», llevan a los filósofos a pensar equivocadamente que existen entidades abstractas, como la puntualidad y la virtud. Cuando se reescriben esas expresiones en una notación más transparente, por ejemplo, «para todo x, si x es puntual, x es virtuoso», se atenúa el impulso de postular la existencia de esa abstracción. La notación transparente de que se trata venía de la teoría de las descripciones de Russell. Como Russell, Ryle suponía que la lógica era un lenguaje ideal que podría revelar las formas de los hechos de una manera que el inglés no podía. Tras la guerra, de forma explícita se retractaría de esa concepción. Sin embargo, como han indicado muchos comentaristas, se encuentran resonancias de ella incluso en *The Concept of Mind* [*El concepto de lo mental*].

La discusión de Ryle sobre el positivismo explica la razón por la que sobre todo llamó la atención a los filósofos de su generación y, luego, por qué lo rechazaron:

La mayor parte de nosotros no se tomó de forma muy trágica la demolición de la metafísica. Después de todo, nunca conocimos a nadie que estuviera practicando la metafísica: nuestras copias de *Appearance and Reality* [*Apariencia y realidad*] estaban polvorizadas; y la mayoría de nosotros nunca había visto una copia de *Sein und Zeit* [*Ser y tiempo*]. Por otro lado, había algo evidentemente importante, aunque aún sin orden, en el Principio de Verificabilidad (y Refutabilidad), aparte de sus aplicaciones augeanas. Todavía no estábamos hablando en la jerga obsesiva de los «criterios». Pero su equivalente en plata ya estaba entrando en nuestras adquisiciones y ventas.

Hubo un resultado secundario, no pretendido, en el Positivismo Lógico. Porque, al equiparar la metafísica con el sin sentido y el sentido con la cien-

cia, suscitó una extraña pregunta «¿En dónde estamos los filósofos que nos oponemos al sin sentido? ¿Son metafísica las oraciones de las que está compuesto el mismo *Erkenntnis*? ¿Son física, astronomía o zoología? ¿Qué hay de las oraciones y fórmulas de que están hechos los *Principia Mathematica*? Estábamos enfrentándonos efectivamente a lo que era el doble desafío central del *Tractatus Logico-Philosophicus* [*Tractatus logico-philosophicus*] de Wittgenstein, y al desafío central simple de sus futuras *Philosophical Investigations* [*Investigaciones filosóficas*]. Neurath, Schlick, Carnap, Waismann y, para nosotros, sobre todos los demás, Ayer, habían suscitado en una forma no deliberada un problema cuya solución no estaba en la *Logical Syntax of Language* [*La sintaxis lógica del lenguaje*] ni tampoco en el *Tractatus*. Como filósofos estábamos en una prolongada investigación sobre nuestro propio derecho a ser investigadores. ¿Teníamos preguntas que se pudieran responder, incluyendo ésta? La convicción de que «la dicotomía vienesa, «O ciencia o sin sentido» tenía pocas «oes»» nos llevó a algunos, incluyéndome a mí, a albergar y trabajar bajo la consiguiente sospecha. (1970: 10.)

Esa «sospecha consiguiente» era la de que, como los filósofos del pasado había dicho cosas significativas, no había ninguna razón para que los del presente pudieran hacer también lo mismo. Aunque concedía que había algo importante en el principio de verificabilidad, Ryle rechazaba aceptar la implicación de que la ciencia era la única clave para la realidad. Esta sospecha se convirtió en certeza en su obra posterior, que afirmaba efectivamente la autonomía de la filosofía como disciplina capaz de hacer afirmaciones significativas sobre el mundo. *The Concept of Mind* [*El concepto de lo mental*] constituía una ilustración detallada de esa concepción.

Ryle alude a su servicio militar en nueve palabras —«muy pronto, tras colgar mi uniforme en 1945»— y en el resto de su autobiografía (otras tres páginas) se refiere a sus actividades consiguientes como filósofo, incluyendo la motivación que le indujo a escribir *The Concept of Mind* [*El concepto de lo mental*]. El ensayo finaliza con retratos de dos profesores de Oxford, R. G. Collingwood y Austin. La semblanza de Austin es particularmente interesante, porque es precisamente allí donde Ryle traza una distinción entre su concepción de la filosofía y la de Austin. Señala que el principal interés de Austin eran las locuciones, tales como las preferencias particulares que constituyen promesas, advertencias, recomendaciones y propuestas, y que se diferencian de los

enunciados y las proposiciones de que se ocupan los lógicos. En contraste, los intereses de Ryle eran las cuestiones acerca de qué clases de locuciones tienen sentido, o no lo tienen, y por qué. Describe las diferencias entre sus enfoques en el siguiente párrafo de su autobiografía, que es el último:

Quien ponga un examen podría hacer dos preguntas:

1. ¿Por qué un viajante no puede llegar a Londres gradualmente?
2. ¿Por qué «Te advierto...» es el comienzo de una advertencia, pero «Te insulto...» no es el comienzo de un insulto?

Seis de cada siete días la pregunta 1 sería la favorita de Ryle; la pregunta 2, la de Austin. Cada uno de nosotros pensaría —erróneamente— que la pregunta postergada no tiene mucho contenido. Pero sus contenidos son tan completamente diferentes que el calificativo de «lingüísticas» se habría de aplicar de formas completamente diferentes a 1) la posible respuesta, «los adverbios como “gradualmente” no se aplican a verbos como “llegar” por la razón siguiente...»; a 2) la posible respuesta, «Insultar es decir a alguien cosas peyorativas con tal y cual intención, mientras que advertir es decir...». Las reglas contra el absurdo rigen por igual conductas lingüísticas de todo tipo. «Llegar gradualmente» no aparecerá en preguntas, órdenes, consejos, peticiones, advertencias, quejas, promesas, insultos o excusas más que en enunciados. Epiménides puede tomarnos el pelo en cualquier modo gramatical. Para una pesquisa sobre las exigencias de la categorización, las diferencias en tipos de conductas lingüísticas son irrelevantes; para una investigación sobre las diferencias entre las conductas lingüísticas, las referencias a las exigencias de la categorización son irrelevantes. Los infortunios y los absurdos ni siquiera son congéneres. (1970: 15.)

En cierto modo, Ryle es injusto con Austin en este punto, porque éste no estaba únicamente interesado en los infortunios, sino también en los absurdos, como veremos. Los diagnosticadores de absurdos fueron corrientes en ese siglo. Ryle tuvo a sus «congéneres» en Wittgenstein, Moore, J. T. Wisdom, Bouwsma, y Malcolm. Pero Austin inventó la teoría de los infortunios en relación con su concepción de los actos de habla. Influyó sobre autores posteriores, como Paul Grice, Zeno Vendler, John Searle y A. P. Martinich. Tanto en Ryle como en Austin sus diferentes énfasis no entraban en competición entre sí, sino

que representaban orientaciones paralelas, a veces superpuestas, que la «filosofía informal» podía tomar legítimamente al tratar de cuestiones filosóficas.

### *La filosofía*

En los veinte años que mediaron entre 1927 y 1947, Ryle publicó más de treinta artículos, reseñas y notas críticas, pero ningún libro. Su primer intento en ese formato más amplio fue *The Concept of Mind* [*El concepto de lo mental*]. A parte de las recopilaciones de sus ensayos, sólo iba a publicar otros dos libros durante su vida, *Dilemmas* [*Dilemas*], en 1954, y *Plato's Progress* [*El progreso de Platón*], en 1966. Aunque estos dos últimos libros son piezas de interés, no tienen la potencia y la profundidad de *The Concept of Mind* [*El concepto de lo mental*]. En una de las primeras reseñas, Stuart Hampshire declaraba que «es probablemente una de las dos o tres obras más importantes y originales en filosofía general que se hayan publicado en inglés en los últimos veinte años. Tanto su tesis principal como la enorme cantidad de observaciones detalladas constituirán ciertamente el centro de discusiones entre los filósofos por muchos años; y tiene el estilo distinguido y la gran simplicidad de objetivos que siempre han hecho la mejor escritura filosófica una parte de la literatura general» (1970: 17).

En 1945, H. J. Paton invitó a Ryle a contribuir a un volumen sobre cualquier asunto de su elección en la nueva serie, la *Philosophical Library* [*Biblioteca filosófica*] de Hutchinson, que estaba editando. Ryle estuvo de acuerdo. Su propósito era el de aplicar a un «enclave filosófico» de gran porte la respuesta a una pregunta que le había inquietado a él y a sus colegas en los años veinte y treinta, esto es, «¿Qué constituye un problema filosófico, y cuál es la manera de resolverlo?» Como hemos visto, esta clase de metaproblema aparecía en las concepciones de la filosofía propuestas por los positivistas y por Wittgenstein. Tras cavilar sobre otras posibilidades, una de las cuales era el problema del libre albedrío, Ryle se centró al final, como tema, en las relaciones entre lo mental y lo no mental. El resultado fue *The Concept of Mind* [*El concepto de lo mental*].

Ese libro tiene dos aspectos: uno negativo, de una crítica desmitificadora, y otro positivo, constructivo. Los dos enfoques se encuentran relacionados por un ataque a una cierta imagen de la mente humana y a su relación con el cuerpo humano. Ryle da nombres diferentes a esa imagen: la Doctrina Oficial, el Modelo Cartesiano, el Mito de Descartes, el Fantasma dentro de la Máquina y la Hipótesis Paramecánica. El ataque negativo reside en mostrar que esta imagen es incoherente; la contribución positiva es dar una explicación adecuada (no una imagen) de la relación entre la mente y el cuerpo. La explicación positiva es detallada. Trata todo el ámbito de lo mental: la voluntad, el conocimiento, las emociones, las disposiciones y los acontecimientos mentales, el autoconocimiento, la sensación, la observación, la imaginación y el intelecto. El lector puede hacerse una idea de su gran especificidad echando una ojeada al índice de los temas cubiertos por cualquiera de los diez capítulos. En el capítulo 4 («La emoción»), por ejemplo, Ryle explora temas tales como los sentimientos frente a las inclinaciones; las inclinaciones frente a los estados de agitación; los humores; los estados de agitación y los sentimientos; el goce y el deseo; los criterios de los motivos; y las razones y las causas de la acción. Así pues, el libro es un catálogo de descripciones detalladas de todos los aspectos principales de la vida mental.

Dos comentarios generales más. Ryle es uno de los grandes estilistas de la lengua inglesa. En sus escritos evita la jerga y, cuando discute algo, es incluso más reacio a utilizar lenguaje filosófico técnico. Es un maestro de la metáfora y de la frase impactante. Alguno de los párrafos que he citado ponen de manifiesto que es un escritor de una rara elegancia. En segundo lugar, hay que observar que no hay ni una sola nota a pie de página en su extenso libro. Una vez me dijo que, si merecía la pena decir algo, merecía la pena decirlo en el texto. Ryle era un gran admirador de Jane Austen. Del mismo modo que no hay ni una sola nota al pie en sus seis novelas, tampoco se encontrarán notas al pie en *The Concept of Mind* [*El concepto de lo mental*]. Así pues, el libro es una mezcla afortunada de brillantez literaria y de contenido filosófico sustantivo.

Ahora bien, ¿cuál es la doctrina oficial que trata de destruir? Mantiene que esa doctrina tiene su explícita expresión en Descartes, pero que es aceptada por lo general por filósofos, psicólogos, profesores de

religión y mucha gente corriente. Mantiene que todo ser humano es al mismo tiempo una mente y un cuerpo, que por lo general se encuentran unidos pero que, después de que el cuerpo muere, la mente puede continuar existiendo y funcionando. Los cuerpos humanos se encuentran en el espacio y están sujetos a las leyes mecánicas de la física, química y biología. El cuerpo es un objeto público y puede ser examinado por observadores externos. Pero las mentes son inmateriales y no están en el espacio, ni sus operaciones están sujetas a las leyes mecánicas. La mente es una entidad, ciertamente, pero una entidad inmaterial e invisible que vive en un cuerpo mecánico. Esa es la razón de que Ryle la denomine el «fantasma dentro de la máquina». En la jerga de Descartes es *res cogitans*. Es la cosa que piensa, delibera, decide, quiere y opina. Cada mente es privada: por ejemplo, sólo la persona correspondiente puede tener conocimiento directo de los estados y procesos de su propia mente. Por tanto, una persona vive a través de dos historias paralelas, consistiendo una en lo que le sucede a su cuerpo, la otra en lo que le sucede a su mente. La primera es pública, la segunda privada. Así pues, la imagen cartesiana depende de la distinción entre lo interno y lo externo. Lo cual lleva al problema de cómo influye la mente en la acción corporal. Puesto que se interpreta que la mente no es física y no es espacial, ¿cómo puede ser que un acto de la voluntad, por ejemplo, lleve a un movimiento de las piernas, eso que denominamos caminar? Además, ¿cómo nos explicamos el conocimiento que decimos tener de las mentes de los demás? Si es correcto el modelo cartesiano, los observadores no pueden conocer con certeza qué es lo que está sucediendo en la mente de otro, porque, por principio, están al margen de cualquier clase de conciencia cognitiva directa de los estados o procesos mentales de los demás. El único conocimiento directo que tiene cualquier ser humano es el de sus propias funciones mentales.

Por muy plausible que pueda parecer esta concepción, de acuerdo con Ryle, es absurda. Como dice él: «No sólo es una colección de errores particulares. Es un error enorme y un error de una clase especial. Esto es, es un error categorial. Representa los hechos de la vida mental como si pertenecieran a un tipo lógico o categoría (o rango de tipos o categorías) cuando en realidad pertenecen a otro. El dogma es, pues, un mito filosófico» (1949: 16).

Para ilustrar lo que quiere decir con «error categorial», Ryle ofrece varios ejemplos. Este es uno de ellos:

A alguien que por primera vez visita Oxford o Cambridge se le enseñan colegios, bibliotecas, campos de deportes, museos, departamentos científicos y oficinas administrativas. Luego pregunta: «¿Pero dónde está la Universidad? He visto dónde viven los miembros de los colegios, dónde trabajan los administrativos, dónde experimentan los científicos y todo lo demás. Pero aún no he visto la Universidad en la que están y trabajan los miembros de su Universidad.» Hay que explicarle entonces que la Universidad no es otra institución paralela, una contraparte adicional a los colegios, laboratorios y oficinas que ha visto. La Universidad es la forma en la que se encuentra organizado todo lo que ha visto... Su error consiste en el ingenuo supuesto de que era correcto hablar del Christ Church, la Biblioteca Bodleiana, el museo Ashmoleano y la Universidad, hablar como si dijéramos como si «la Universidad» fuera un miembro más de la clase de la que todos esos elementos son miembros. Estaba ubicando de forma equivocada a la Universidad en la misma categoría a la que pertenecen todas las demás instituciones. (1949: 16.)

El argumento de Ryle es que la gente que no sabe emplear el concepto de universidad es la que comete esta clase de error. Esto es, su confusión procede de su incapacidad para utilizar correctamente ciertos elementos del vocabulario inglés. De acuerdo con Ryle, la Doctrina Oficial procede de un error categorial parecido al anterior. Supone que la mente pertenece a la misma categoría que los cuerpos, en el sentido de que ambos están fuertemente regidos por leyes deterministas. El cuerpo humano trabaja de acuerdo con principios mecánicos: el corazón es una bomba, las venas son conductos y el flujo de la sangre está determinado por la presión, tal como describe la mecánica de fluidos. Por tanto, el sistema es una colección de partes que interactúan y que consisten en fluidos, sólidos y fuerzas eléctricas, todas las cuales operan de acuerdo con las leyes de la mecánica. Todas esas fuerzas trabajan con un cierto objetivo, que se persigue, tal como desplazar la sangre de una parte a otra del cuerpo.

La mente también trabaja de forma parecida. Cuando tengo hambre, un estado mental, un deseo, actúa sobre mi cuerpo e inicia esos movimientos de manos y dedos que me permiten coger la comida y llevarla a mi boca. En consecuencia, las mentes han de estar regidas por leyes deterministas. Pero las mentes no son materiales. No están com-

puestas de sólidos, fluidos y de fuerzas eléctricas. Así que sus leyes, aunque deterministas, no pertenecen a la mecánica. Ryle las denomina «paramecánicas». La Doctrina Oficial las invoca como análogas a las leyes de la mecánica que rigen la conducta de las entidades físicas. Pero el concepto de una ley paramecánica es absurdo. No existen cosas tales como palancas, válvulas y bombas inmatereales. Las válvulas, las palancas y las bombas son entidades sólidas que operan para dar lugar a los movimientos corporales. Por tanto, apelar a entidades análogas inmatereales para explicar la actividad mental es cometer un error categorial —aplicar los conceptos de las fuerzas y leyes mecánicas a un dominio en que no tienen nada que hacer. Así pues, los filósofos son como las personas que no saben emplear el concepto de universidad. Este es el modelo paramecánico que Ryle ataca en el resto de su libro. Su existencia indica que esos teóricos no saben cómo manejar el conjunto de conceptos que caracterizan nuestras funciones mentales.

La alternativa que ofrece a la Doctrina Oficial es una descripción detallada de cómo los conceptos mentales se usan en la vida cotidiana. Como dice: «Se pretende que los argumentos filosóficos que constituyen este libro no aumenten lo que sabemos sobre las mentes, sino rectificar la geografía lógica del conocimiento que ya poseemos.» En este punto, el propósito de Ryle es parecido al de Wittgenstein en las *Philosophical Investigations* [*Investigaciones filosóficas*]. En la entrada 127, dice Wittgenstein: «El trabajo del filósofo consiste en reunir recordatorios con una finalidad determinada». Ryle también nos está recordando lo que siempre hemos sabido y también nos recuerda cómo los conceptos filosóficos nos pueden ocultar lo que es familiar. Su descripción de la «geografía lógica» de los conceptos mentales es, pues, un recordatorio de cómo empleamos esos conceptos cuando no estamos haciendo filosofía. Como ese empleo es enormemente complejo, su «geografía lógica» será detallada y específica. Dado ese vasto número de descripciones de esa clase en *The Concept of Mind* [*El concepto de lo mental*], es obviamente imposible repasar toda la colección que da en su obra. Así que escogeré uno para ilustrar su método.

En el capítulo 7 («Sensation and Observation»), Ryle dice:

Sin embargo, estas consideraciones no satisfarán a los teóricos que quieren hacer con el flujo de las sensaciones, sentimientos e imágenes de una persona

el material del que está hecha su mente y, por tanto, apoyar el dogma de que las mentes son cosas con un carácter especial, compuestas por un determinado material. Aducirán correctamente que, aunque el oculista y el dentista pueden modificar las sensaciones del paciente aplicando tratamientos químicos o mecánicos a sus órganos corporales, no obstante no tienen acceso a las sensaciones mismas.

[...]. Sólo quien lo lleva sabe dónde aprieta el zapato. A partir de esto se argumenta, de forma plausible a la par que falaz, que existe la sacrosanta antítesis entre lo público, el mundo físico, y lo privado, el mundo mental, entre las cosas y los acontecimientos que cualquiera puede observar, y las cosas y los acontecimientos que sólo una persona puede observar. Los planetas, los microbios, los nervios y los tímpanos son cosas públicamente observables en el mundo exterior; las sensaciones, los sentimientos y las imágenes son constituyentes privados de nuestros diferentes mundos mentales.

Quiero mostrar que esta antítesis es espuria. Es cierto que el zapatero no puede observar los apretones cuando el zapato queda estrecho. Pero es falso que yo los observo. La razón de que mis dolores no puedan ser observados por él no es que haya una Cortina de Acero que impida que sean observados por nadie excepto por mí mismo, sino que no son la clase de cosas de que quepa decir en absoluto que son observadas o no, incluso por mí. Siento o tengo dolores, pero no los descubro o los observo; no son cosas que encuentro cuando las miro, las oigo o las saboreo. En el sentido en que se puede decir de una persona que tiene un petirrojo en observación, carecería de sentido decir que ha tenido en observación una punzada. Puede haber uno o varios testigos de un accidente en la carretera; no puede haber testigos, ni siquiera uno sólo, de un vértigo [...].

Al decir que las sensaciones no son la clase de cosas que se puedan observar, no quiero decir que no son observables en la forma en que lo son las bacterias inframicroscópicas, las balas disparadas o las montañas en el lado oculto de la luna, o que no son observables en la forma en que los planetas no pueden ser observados por los ciegos. Quiero decir algo como lo siguiente. Todas las palabras que se pueden escribir, excepto las palabras con una sola letra, se pueden deletrear: algunas palabras son más difíciles de deletrear que otras y algunas palabras tienen varias formas diferentes de deletrearse. No obstante, si nos preguntan cómo se deletrean las letras del alfabeto, hemos de responder que no se pueden deletrear en absoluto. Con ese «no se pueden» no se quiere decir que sea una tarea de una dificultad insuperable, sino sólo que la pregunta: ¿Cuántas letras, ordenadas de un determinado modo, forman una letra?, es una pregunta impropia. Del mismo modo que las letras ni son fáciles de deletrear, ni insuperablemente difíciles de deletrear, argumen-

taré entonces que las sensaciones ni son observables ni inobservables. No obstante, y en consecuencia, del mismo modo que el hecho de que ni siquiera podamos preguntar cómo se deletrea una letra no excluye que sepamos perfectamente cómo se escriben las letras, del mismo modo el hecho de que no podamos hablar de la observación de las sensaciones no excluye en modo alguno que hablemos de que la gente nota o atiende a sus sensaciones, o de las expresiones o informes de las sensaciones que han notado. Los dolores de cabeza no pueden ser observados, pero pueden ser notados, y aunque no es adecuado recomendar a alguien que no mire sus cosquillas, es propio aconsejarle que no les preste atención. (1949: 205-206.)

En estos párrafos, representativos de una amplia colección de observaciones similares, se puede encontrar un buen ejemplo de la forma en que Ryle exorciza el fantasma en la máquina. La Doctrina Oficial supone que uno tiene un acceso privilegiado a un reino privado que está constituido por los propias sensaciones, pensamientos y estados mentales, y que ese acceso consiste en la observación de las propias sensaciones y estados. Ryle muestra que se puede establecer una distinción bien nítida entre las cosquillas, las punzadas y los vértigos por una parte, y las heridas, rozaduras y arañazos que puede observar un médico, por otro. Lo que el médico ve se puede calificar correctamente de «observación». Pero un paciente que siente un cosquilleo o una punzada está *teniendo* una sensación, y carecería de sentido decir que lo está observando. Decir que alguien está observando algo implica que se están empleando los ojos, o cierto tipo de dispositivos para la observación, como los telescopios, los estetoscopios y las linternas. Esos instrumentos se pueden emplear para observar los planetas, los latidos del corazón o las polillas. Pero no sabemos lo que sería aplicarlos a sensaciones experimentadas o afirmar seriamente que se puede «observar el propio dolor de cabeza». Como la Doctrina Oficial presupone que existe una contraparte paramecánica a la observación, se puede mostrar que es una clase de absurdo comparar sus requisitos con nuestro uso real de conceptos mentales como cosquilleos, vértigos y dolores de cabeza. Lo que la comparación revela es un error categorial. El concepto de observación se aplica al dominio físico de una forma que *no se puede* aplicar al mental. Obsérvese que aquí el «no se puede» es el lógico y no el empírico. Del mismo modo que uno no puede lógicamente llegar a Londres poco a poco, del mismo no se

pueden «observar» las cosquillas o las punzadas que se sienten. Cuando llega a este resultado, Ryle tiene mucho cuidado en distinguir entre atender o notar los propios cosquilleos o comezones, y observarlos. Atender o notar una sensación no requiere el uso de los ojos o de instrumentos, mientras que la observación sí. La línea de razonamiento de Ryle en estos párrafos en particular es una especie de la clase de argumentos lingüísticos que podemos encontrar frecuentemente en su libro y cuyo objeto es mostrar que los teóricos han fracasado en desplegar, o han desplegado incorrectamente, los conceptos corrientes que describen la vida mental humana.

### *Las críticas a Ryle*

*The Concept of Mind* [El concepto de lo mental] causó una gran sensación cuando apareció en 1949. Por lo menos durante una década tras su publicación fue el libro individual más discutido en la filosofía anglosajona. Casi todas las revistas traían largos artículos sobre él. Fue traducido a una multitud de lenguas extranjeras, fue enseñado prácticamente en todas las principales universidades occidentales y, en poco tiempo, alcanzó con seguridad la condición de un clásico filosófico. Sin embargo, una década más tarde cayó en la oscuridad y pocas veces se le ha mencionado en los siguientes cuarenta años. ¿Qué sucedió para que ocurriera tal hundimiento? Es especialmente extraño, porque el libro poseía una calidad filosófica soberbia, estaba brillantemente escrito e introducía distinciones tan potentes y originales como la de saber-que y saber-cómo, y entre una palabra para una ocupación, como *correr*, y una palabra para un logro, como *ganar*; y lo que es más importante, era el primer estudio que mostraba cómo se encontraban relacionadas la filosofía del lenguaje y la filosofía de la mente. En este sentido, constituyó la guía para el trabajo que se había de desarrollar treinta años después.

Existen varias posibilidades para explicar lo que pasó. Un factor es que las *Philosophical Investigations* [Investigaciones filosóficas] de Wittgenstein aparecieron cuatro años más tarde. Cubría gran parte del mismo territorio que el estudio de Ryle y con mayor profundidad. Por muy brillante que fuera el libro de Ryle, no resistía la comparación

con la potencia y la penetración del de Wittgenstein. Así que los filósofos cambiaron a Ryle por Wittgenstein. Fue éste último y no el primero el que entonces era leído: sencillamente, Ryle se pasó de moda.

Existe un segundo factor. Ryle mantenía que en su obra estaba «trazando la geografía lógica» de muchos conceptos empleados cuando se hablaba de la vida mental. Y, aunque ciertamente era una descripción apropiada, era también evidente que su obra tenía un sabor fuertemente verificacionista. Frecuentemente Ryle, en pasajes cruciales, habla de la comprobabilidad de las proposiciones sobre los conceptos mentales. Por ejemplo, afirma: «Dicho toscamente la mente no es asunto de conjuntos de proposiciones categóricas improbables, sino asunto de conjuntos de proposiciones hipotéticas y semihipotéticas comprobables» (1949: 46). Por tanto, algunos críticos han destacado que el propósito de Ryle era el de corregir lo que otros filósofos habían dicho sobre los métodos de *verificación* de enunciados con conceptos mentales, en vez de tratar de los conceptos mismos. Por supuesto, los positivistas identificaban el significado de un enunciado con el método para su verificación, y en muchas páginas de *The Concept of Mind [El concepto de lo mental]* Ryle parece presuponer que, al describir como hay que poner a prueba ciertas proposiciones que entrañan conceptos mentales, está con ello explicando el significado de esos conceptos. Así que, finalmente, se valoró el libro como una forma compleja de positivismo lógico, una concepción que, como hemos visto, había perdido su ascendiente en los años cincuenta. La obra de Ryle fue eliminada del panorama junto con el resto del movimiento.

Su conductismo fue el tercer factor. Ryle afirma que dar razones para aceptar o rechazar enunciados que contengan conceptos mentales siempre involucra enunciados hipotéticos sobre la conducta observable. Cuando responde a la pregunta «¿qué conocimiento puede tener una persona de lo que pasa por la mente de otro?», Ryle dice que ese conocimiento es el de «cómo establecemos y cómo aplicamos, ciertas clases de proposiciones con forma de ley sobre la conducta patente o implícita de las personas. Llego a valorar la habilidad y las tácticas de un jugador de ajedrez mirándole jugar a él y a otros jugadores» (p. 169). Aunque Ryle siempre negó que estuviera reduciendo la mente a la conducta y, en vez de ello, afirmara que la tarea de trazar la «geografía lógica» de los conceptos era algo filosóficamente neutral, a

muchos filósofos les parecía que sus detallados análisis dejaban fuera el carácter interno, sentido, de la experiencia mental. Para esos filósofos, las actividades mentales como las de deliberar o conjeturar, o estados como el de tener un dolor, eran distintos de la conducta. Por ejemplo, se podría tener un dolor sin evidenciarlo con ningún modo de conducta. E incluso si se evidenciara, no había que identificar el dolor mismo con la conducta en cuestión. Un dolor no es una mueca. De forma que, aunque Ryle tuviera razón al argumentar que la actividad mental se ejerce en diferentes situaciones intersubjetivas, no se sigue que la conducta exhibida en ellas sea idéntica con los acontecimientos mentales en cuestión. A diferencia de Ryle, que minimizaba la experiencia interna, Wittgenstein destacaba y reconocía la existencia de esos fenómenos. Su idea era que no había que identificarlos con aspectos como el significado, las expectativas, el pensamiento y demás. Y su posición se consideró más convincente que la de Ryle. A la postre ese puede haber sido el factor decisivo en el eclipse de la reputación de Ryle.

J. L. AUSTIN (1911-1960)

### *Biografía*

Con la posible excepción de Wittgenstein, Austin es el único entre los filósofos que hemos discutido que no ha dejado una autobiografía ni un diario. El caso de Wittgenstein es complicado. Según Ray Monk, a finales de 1929, Wittgenstein pensó en escribir una autobiografía, pero ese plan acabó en nada. Realizó anotaciones en los dos o tres años siguientes que, como menciona Monk, trataban «de exponer la “verdad desnuda” sobre sí mismo», Además, entre los *Nachlass* se encuentran de vez en cuando observaciones codificadas secretas. No constituyen un documento simple, pero cuando se recogen y se descifran, proporcionan vislumbres de sus actividades privadas (a menudo sexuales) y de sus reacciones psicológicas a esos episodios. Realmente no se las puede denominar una «autobiografía» o un «diario», quizás se puedan caracterizar mejor como uno de esos casos intermedios

(*Zwischengliedern*) que él continuamente animaba a destacar a los filósofos. También fue un prolífico escritor de cartas que tratan de una gran variedad de temas, desde sus sentimientos de depresión a sus inquietudes académicas sobre la traducción inglesa del *Tractatus*. Esas misivas han sido publicadas en *Letters from Ludwig Wittgenstein, with a Memoir by Paul Engelmann* [*Cartas de Ludwig Wittgenstein, con un recuerdo de Paul Engelmann*] (1967a), *Letters to C. K. Ogden from Ludwig Wittgenstein* [*Cartas a C. K. Ogden de Ludwig Wittgenstein*] (1973) y *Letters to Russell, Keynes and Moore by Ludwig Wittgenstein* [*Cartas a Russell, Keynes y Moore de Ludwig Wittgenstein*] (1974). Utilizando ese material vario el historiador de la filosofía puede tener una idea bastante buena de los pensamientos y las actitudes de Wittgenstein durante buena parte de su vida.

Pero, en el caso de Austin, no tenemos registros de sus experiencias u observaciones diarias, ni párrafos que las revelen, ni una autobiografía. Prácticamente todo lo que sabemos de él se basa en ilustraciones que nos proporcionan sus conocidos, como sus colegas de Oxford Urmson, Hampshire, Pears, Hart y Ryle. Afortunadamente, tenemos también una excelente biografía (aunque muy breve). Fue escrita por G. J. Warnock y se titula «John Langshaw Austin: A Biographical Sketch» [«John Langshaw Austin: un esbozo biográfico»]. Apareció originalmente en los *Proceedings of the British Academy* en 1963 y fue reimpressa en el *Symposium on J. L. Austin* [*Simposio sobre J. L. Austin*], en 1969. El relato de Warnock proporciona una estupenda imagen de J. L. Austin. Cubre su educación infantil, sus días de estudiante de secundaria y de universitario, su carrera como oficial del servicio de inteligencia en la Segunda Guerra Mundial y sus últimas tesis sobre la naturaleza de los problemas filosóficos y cómo tratarlos.

Warnock nos cuenta que incluso cuando estaba en la escuela ya se reconocía a Austin como un portento intelectual. Luego en Oxford ganó el Premio Gaisford de Prosa Griega y otros premios, y llegó a la filosofía a través del estudio de Aristóteles. Austin y Moore se dedicaron originalmente a los estudios clásicos y esa clase de formación desempeñó sin lugar a dudas un importante papel en que destacaran la función del lenguaje común y en que desarrollaran una aguda habilidad para las distinciones lingüísticas, que ambos aplicaron. A quien

más admiraba Austin era a Moore, y no a Russell o a Wittgenstein. Parece que a Austin le afectó menos que a Ryle la mediocridad de la filosofía de Oxford en los años treinta y, como Ryle, consideraba que Pritchard era el pensador más estimulante de esa institución. Pritchard no tenía una concepción general de la naturaleza de los problemas filosóficos y, en su lugar, los trataba de una forma fragmentaria. No resulta claro si esta actitud influyó sobre Austin, pero lo cierto es que esa fue también la concepción de Austin durante toda su carrera.

Austin reaccionó ante la vigorosa orientación invasora del positivismo lógico prácticamente de la misma manera que Ryle. En general compartía sus ataques a la retórica, la impostación y la oscuridad que a menudo se asocian con las afirmaciones metafísicas, y aprobaba, pues, la firme concepción de *Der Wiener Kreis* [El Círculo de Viena]. Pero también desconfiaba del compromiso positivista con un vocabulario técnico casi científico y, además, consideraba que el positivismo no era sino otra teoría filosófica general, no muy diferente de aquellas cuyas pretensiones pretendía echar abajo. Austin siempre mantuvo que, si se pudiera aplicar alguna generalización a la filosofía, sería la de que tanto sus formulaciones como las supuestas soluciones de los problemas filosóficos son vagas, porque los filósofos eran proclives a dar por zanjadas las cuestiones demasiado rápidamente. Como dice Warnock:

Creía (como Moore) que, si había que progresar, habría que plantear *muchas* cuestiones, repasar *muchos* hechos, detallar *muchos* argumentos paso a paso y criticarlos muy atentamente; habría que distinguir las cuestiones y considerarlas de una forma estricta, una a una, y no había que ahorrar ningún esfuerzo para dejar *absolutamente* clara la cuestión que se estaba tratando y qué respuesta *exacta* se estaba proponiendo. En la discusión tal como se llevaba a cabo en los treinta, el efecto de esta pertinaz resistencia a la precipitación se describió como «profundamente negativo», y sin duda lo era (no hay más que recordar cómo les gusta avanzar a los filósofos); pero evidentemente no era tonto y, sobre todo, no era despreciable. (1969: 7.)

Según Warnock, nadie conocía bien a Austin, excepto su familia, y él lo atribuye a su timidez. La timidez se puede confundir a veces con la condescendencia o la indiferencia y ese puede haber sido un factor en la forma en que los demás percibían a Austin. No existe ninguna

duda que su aguda inteligencia y su penetrante ingenio resultaba intimidatorio para muchos de sus conocidos. Warnock aborda la cuestión y está de acuerdo en que Austin era «formidable», pero niega que fuera frío o distante:

Es cierto que era una persona formidable, y no podía dejar de serlo; pero no es cierto que fuera frío. Sucedió que su amabilidad, sus preferencias y, para lo que viene al caso, sus aversiones eran tan reales que no hubieran podido expresarse de forma indiscriminada, sin caer en la falsedad; y él era incapaz de ser falso.

Se ha de recordar ante todo que, a pesar de ser a menudo formidable, no mostraba ninguna rigidez ni era estirado, tampoco pedante. Cuando conversaba, era capaz de, casi se podría decir adicto a, los vuelos especulativos más libres y extravagantes fantasías; siempre cultivaba la falta de solemnidad; incluso en los momentos de mayor formalidad filosófica, sus clases y discusiones eran permanentemente entretenidas y, a veces, tremendamente divertidas. Su forma de hablar —más bien lacónica y lenta, muy clara y con todas las matizaciones, como si dijéramos, perfectamente definidas— era tremendamente expresiva tanto de los méritos característicos del asunto como de su peculiar estilo ingenioso. Éste era también un eficaz instrumento polémico; porque podía reducir, y a veces lo hacía, las proposiciones filosóficas a los más absolutos absurdos con leerlas simplemente en voz alta. Estaba muy lejos de pensar que la filosofía era una forma de pasar el rato; pero creía que su práctica podía ser algo muy agradable y aceptaba con deleite los muchos motivos que le ofrecía para ridiculizarla. Le parecía que había un paso muy pequeño de la solemnidad a la pretenciosidad y al fraude y, deliberadamente, utilizaba su ingenio natural como un arma contra la falsa profundidad. En sus manos, la filosofía parecía al mismo tiempo más seria y más divertida. (1969: 20-21.)

Encuentro difícil de creer que cualquiera que conociera a Austin personalmente pudiera imaginar que era frío. Le llegué a conocer cuando estuvo de visita en Berkeley en 1958. Había recibido antes una bonita nota de su parte sobre un trabajo que había escrito poco después de haber leído mi tesis doctoral. Por entonces estaba enseñando en la Universidad de British Columbia e invité a Austin a dar una charla allí mientras estaba en California. Pasamos varios días juntos y al final me invitó a acudir a su seminario en Berkeley en los dos meses siguientes. Antes de que llegara, había escrito un trabajo sobre la ob-

servancia de las reglas —un tema corriente entre los que habíamos leído recientemente las *Philosophical Investigations* [*Investigaciones filosóficas*]— que, por diversas razones, tuve la prudencia de no publicar nunca. Austin escuchó cortésmente mis opiniones sobre la cuestión y luego hizo un comentario apropiado. Dijo que las cuestiones sobre la observancia de reglas era menos importantes que la clase de implicaciones morales que implicaba la existencia de reglas. Como aficionado al golf, me recordó que el que violaba una regla estaba haciendo trampas y que era ese aspecto el que había que estudiar con intensidad. Por lo que yo sé, él mismo nunca publicó sobre ese asunto.

Yo era el único «filósofo profesional», con la excepción del Isabel C. Hungerland, al que se le permitía asistir a la clase. Por aquella época hablaba sobre las diferencias entre los efectos, las causas y las consecuencias (nociones que evidentemente tenían que ver con el utilitarismo, aunque nunca mencionó la palabra). Su técnica de enseñanza era inusual. En vez de leer, implicaba a diez estudiantes, más o menos, en una pesquisa conjunta sobre la cuestión. Consistía en que un estudiante escribía en la pizarra una oración, como «los efectos de la explosión se hicieron sentir a millas de distancia» y luego sustituir la palabra «efectos» por «resultados» y «consecuencias», para ver si encajaban. Se consultaba a toda la clase sobre esas sustituciones y se exploraban las opciones que se sugerían. Dependiendo de la oración, a veces encajaban las sustituciones y a veces no. Cuando no lo hacían, se producía una discusión sobre por qué sucedía eso. En todos los casos, se probaban otras modificaciones lingüísticas, a menudo con nuevas oraciones. Se introducían adverbios y adjetivos en cada oración para ver si se producía algún cambio en el significado y si tenía sentido o no en ese contexto en particular. Se podía probar con «inapropiados» o «intencionados» antes de «efectos», por ejemplo.

Tras semanas de esas manipulaciones lingüísticas, se descubría que había un red de palabras que «concordaban» con un término particular, pero no con otros. A medida que se construía una red de palabras de ese tipo, se revelaba gradualmente el *sentido* de cada término. La técnica de enseñanza de Austin no era impositiva. En vez de establecer decisiones autoritarias, decía «supóngase que aquí intentamos esta palabra» o «¿qué pensáis si insertamos aquí esta expre-

sión?»), etc. Para mí, era una forma de enseñar fascinante y original. Austin también dio este seminario cuando visitó Harvard en 1955. Animó a Zeno Vendler, que participaba en él, a escribir un trabajo sobre el tema. El resultado (ni un efecto ni una consecuencia) fue un magnífico trabajo, «Effects, Results and Consequences» [«Efectos, resultados y consecuencias»], publicado en *Linguistics in Philosophy* [*La lingüística en la filosofía*], de Vendler, en 1967. Los lectores que deseen hacerse una idea de los resultados vigorosos que puede producir una investigación de esta clase deberían leer el trabajo de Vendler. No existe nada en la historia previa de la filosofía occidental, que pueda constituir una preparación para la originalidad de su explicación de las complejas relaciones que mantienen entre sí las causas y los efectos.

En el seminario, y fuera de él, Austin era amable y hospitalario y extremadamente ingenioso en su conversación. Para que se hagan una idea de su sentido del humor, voy a citar tres breves párrafos de sus escritos. Al final de «The Meaning of a Word» [«El significado de una palabra»], dice: «Sobre estas cuestiones, es imperativo que se pinche a los dogmáticos; aunque ciertamente la historia sugiere que a veces es mejor dejarlos descansar en paz» (1970b: 75).

El párrafo de introducción de «Truth» [«Verdad»] reza como sigue:

1. «¿Qué es la verdad?» dijo Pilatos, bromeando, y no esperaba ninguna respuesta. Pilatos se adelantaba a su tiempo. Porque «verdad» es un nombre abstracto, un camello, una construcción lógica, que no puede pasar por el ojo de la aguja de un gramático. Nos acercamos a ella con el sombrero y las categorías en la mano: nos preguntamos si la Verdad es una sustancia (la Verdad, el Cuerpo del Conocimiento), o una cualidad (algo como el color rojo, que se manifiesta en las verdades), o una relación («la correspondencia»). Pero los filósofos deberían aplicarse a algo que esté a la altura de sus esfuerzos. Lo que hay que discutir en cambio es el uso, o ciertos usos, de la palabras «verdadero». In *vino*, «*veritas*», posiblemente, pero en un austero simposio «*verum*» (1970b: 117.)

En *Sense and Sensibilia* [*Sentido y percepción*] se mezclan de forma indistinguible el ingenio y la capacidad filosófica.

Luego hay diferencias de otra clase en las formas en que «parece» puede decirse e interpretarse. Estamos mirando un partido de fútbol, desde lo alto de las localidades de un estadio, en que uno de los equipos es japonés. Podría decir,

1. «Parecen hormigas»; o
2. «Parecen europeos».

Ahora bien, resulta evidente que, cuando digo (1) *no* quiero decir ni que me siento inclinado a pensar que algunas hormigas han entrado en el campo de juego, ni que descubriríamos que los jugadores, sometidos a examen, tienen exactamente el aspecto de hormigas, o así. (Puedo saber perfectamente, e incluso puedo ver, por ejemplo, que no tienen esa sorprendente clase de torso anillado). (1962b: 40.)

A pesar de un amplio número de párrafos como éste, durante toda su vida, a Austin le persiguió la impresión de que era reservado y frío. Aún siendo errada, puede haber razones que expliquen esa fama. Por ejemplo, se puede comparar a Austin con Moore. Austin se parecía mucho a Moore en ser mayormente un hombre de familia. Pero, a diferencia de Moore, que disfrutaba mucho comiendo y bebiendo, paseando, trabajando en su jardín, hablando con sus amigos y tocando el piano para ellos, Austin se tomaba su casa como una especie de refugio. Podía relacionarse estupendamente, si la ocasión lo requería, pero en general no necesitaba o no quería la distracción de demasiados conocidos. Se casó en 1941 y tuvo cuatro hijos, dos chicas y dos chicos. El matrimonio y los hijos fueron fuentes de satisfacción y de felicidad que, como cuenta Warnock, «no encontró en ninguna otra parte y no tengo ninguna duda de que esta devoción explica en gran parte la impresión de estolidez, incluso de alejamiento, que daba a veces en otras situaciones.»

La muerte de Austin en Febrero de 1960, a la edad de cuarenta y nueve años, fue imprevista y dejó un tremendo vacío en Oxford. Es muy conmovedora la descripción de Warnock: «Sus rasgos afilados —su cara, como había dicho Shaw de Voltaire, era “toda inteligencia”— habían aparecido desde hacía meses deteriorados y cansados; pero a fin de cuentas no se sabía que estuviera enfermo hasta que resultó claro que se estaba muriendo.» La causa de la muerte fue el cáncer. Aus-

tin estaba en un momento de pleno vigor filosófico cuando murió. Resulta interesante especular sobre cómo se habría desarrollado su pensamiento y qué efecto habría tenido en la filosofía analítica en la última mitad del siglo xx. Yo aventuro que sus consecuencias habrían sido trascendentales y que el curso de la filosofía habría sido radicalmente diferente si hubiera vivido dos o tres décadas más.

### *La filosofía*

Las publicaciones de Austin son escasas en número, aunque su impacto en la profesión fue tremendo. Lo que tenemos es lo siguiente: catorce o quince ensayos, de los cuales una docena han sido recopilados y publicados con el título de *Philosophical Papers [Ensayos filosóficos]*. Dos libros, *Sense and Sensibilia [Sentido y percepción]* y *How to do Things with Words [Cómo hacer cosas con palabras]*, fueron póstumamente reconstruidos por Warnock y Urmson, respectivamente, a partir de las extensas notas de clase de Austin. A ellos podemos añadir tres o cuatro piezas menores y una reseña crítica, «Intelligent Behavior» [«Conducta inteligente»], de *The Concept of Mind [El concepto de lo mental]* en el *Times Literary Supplement*, en 1950. Esa breve reseña es de lo mejor de Austin: ingenioso, incisivo y profundo. Con respecto a la afirmación de Ryle de que había exorcizado el fantasma de la máquina, Austin escribe:

Los que, como el profesor Ryle, se rebelan ante una dicotomía a la que en tiempos fueron adictos, generalmente caen en mantener que sólo uno de los polos del presunto par de contrarios existe en realidad. Aunque él no cree que el cuerpo sea una máquina, cree que sólo éste existe, y no el «fantasma»; predica con el fervor de un converso la doctrina de «un único mundo». Sin embargo, ¿qué es lo que se ha ganado con este pasatiempo filosófico favorito de contar los mundos? ¿Y por qué la respuesta siempre resulta ser uno o dos, o un número filosóficamente aceptable, redondo, igualmente pequeño? ¿Por qué, si hay diecinueve, ya no es filosofía? (1970a: 47-48.)

Uno de los temas característicos de Austin está contenido en este párrafo. ¿Por qué son los filósofos adictos a una dicotomía simple o,

peor, a un aspecto de ella? Como afirma: «¿Por qué, si hay diecinueve, ya no es filosofía?» ¿No hay ecos en este punto del comentario de Aristóteles en el Libro XII, capítulo 8, en la *Metafísica*, de que hay cuarenta y siete o cincuenta y cinco motores inmóviles, no sólo uno?

El grueso de los escritos de Austin se divide en dos grupos. El primero consiste en un examen meticuloso de cuatro problemas profundos: las otras mentes, el libre albedrío, nuestro conocimiento del mundo externo y la naturaleza de la verdad. El segundo grupo se dirige contra algo que es nuevo en la historia de la filosofía: un intento de proporcionar una teoría o una explicación general de lo que denomina «actos de habla»: qué es lo que son y cómo funcionan en la comunicación humana. Algunos de los escritos tratan de temas en ambos grupos (por ejemplo, «Other Minds» [«Otras mentes»]), pero no la mayor parte. El enfoque de Austin de los problemas es crítico y constructivo al tiempo. Son las consecuencias que surgen de su cuidadosa descripción de los usos corrientes de diferentes expresiones lingüísticas. El aspecto constructivo proporciona una explicación del significado y los usos de esas expresiones, y el aspecto crítico cuán confusivos, desatinados, e incluso ininteligibles, han sido muchos tratamientos filosóficos de algunas de esas cuestiones.

Enumeraré los principales escritos que pertenecen a cada grupo:

### Grupo I

1. Otras mentes
  - a. «Other Minds» [«Otras mentes»], 1946
  - b. «Pretending» [«Fingir»], 1958
2. Libre albedrío
  - a. «If and Cans» [«Si y puede»], 1956
  - b. «A Plea for Excuses» [«Un alegato en pro de las excusas»], 1956-57
  - c. «Three Ways of Spilling Ink» [«Tres modos de derramar tinta»], 1958
3. Verdad
  - a. «Truth» [«Verdad»], 1950
  - b. «Unfair to Facts» [«Injusto con los hechos»], 1954

4. El problema del mundo externo
  - a. «Are There *A priori* Concepts?» [«¿Hay conceptos *a priori*?»], 1939
  - b. *Sense and Sensibilia* [Sentido y percepción], 1962

## Grupo II (Actos de habla)

- a. «Other Minds» [«Otras mentes»], 1946.
- b. «How to Talk: Some Simple Ways» [«Cómo hablar: algunos modos simples»], 1953-54.
- c. «Performative Utterances» [«Emisiones realizadoras»], 1956.
- d. *How to do Things with Words* [Cómo hacer cosas con palabras], 1962.
- e. «Performative-Constatative» [«Realizativo-constativo»], 1963.

Por supuesto sería ilusorio intentar discutir cada uno de esos temas. En lugar de ello, me concentraré en su método, del cual él creía que era aplicable a cualquier asunto filosófico. Aunque otros escritores, como Moore, Wittgenstein y Ryle destacaron la importancia de estudiar el lenguaje corriente y su relación con las perplejidades filosóficas, ningún otro filósofo exploró este asunto con la profundidad y el cuidado que Austin le dedicó. En la práctica, su enfoque es por consiguiente algo absolutamente nuevo en la historia de la filosofía. Explicaré en primer lugar cómo es y luego mostraré cómo arroja una nueva luz en dos de las cuestiones mencionadas anteriormente: el libre albedrío y la naturaleza de los actos de habla. Por supuesto, Austin siempre se resistía a generalizar sobre cuestiones filosóficas, pero lo hizo en dos sitios, el primero, y por extenso, al comienzo de «A Plea for Excuses» [«Un alegato en pro de las excusas»] y otra vez, en menor grado, al comienzo de *Sense and Sensibilia* [Sentido y percepción].

### *El método de Austin*

El método de Austin se basa en dos pilares. Los denominaré el «principio de la primera palabra» y el «principio de aplicabilidad ontológica».

ca», respectivamente. Ambos se encuentran expresados con claridad en «A Plea for Excuses» [«Un alegato en pro de las excusas»].

1. El principio de la primera palabra afirma que el lenguaje corriente tiene una larga historia. Se ha usado en controversias por personas con una variedad de propósitos, entre los cuales se encuentra el de trazar diferentes distinciones. Es una herramienta que se utiliza en los asuntos prácticos de la vida y, en consecuencia, tiene un valor de supervivencia. Distinguimos los machos de las hembras, lo inanimado de lo animado, los amigos de los enemigos y, de una forma un poco más compleja, los límites de las superficies, los círculos de los cuadrados, y así todo. La lista de esas distinciones es interminable. Que se hagan esas distinciones no es algo arbitrario, sino que cada distinción tiene un propósito que se encuentra conectado con las actividades corrientes que realizan los seres humanos. El aspecto esencial del principio de la primera palabra es que el lenguaje común contiene muchas distinciones y que nos ha llegado en una forma más o menos intacta.

2. El principio de la aplicabilidad ontológica es un corolario del principio de la primera palabra. Afirma que esas distinciones son algo más que verbales, esto es, que seleccionan o discriminan características reales del mundo. Por tanto, la distinción entre machos y hembras no es simplemente una distinción lingüística, sino que indica realmente rasgos divergentes, físicos y sociales, cuya discriminación es importante en nuestra vida cotidiana. Por supuesto, algunas de las distinciones involucradas en el lenguaje corriente pueden tener su origen en la superstición o en la ignorancia y, en ese aspecto, ser fallidas. Pero son las excepciones. Así pues, podemos suponer, al menos en principio que, si existe una distinción en el lenguaje corriente —y ha existido durante mucho tiempo—, podemos esperar encontrar su correlato en el mundo real.

### *Las excusas y el libre albedrío*

Con esos dos principios en mente, podemos seguir la solución de Austin al problema del libre albedrío. Como veremos, está íntimamente relacionado con la observación de que el lenguaje corriente discrimina diferentes tipos de excusas de otras formas de conducta humana. La

argumentación es compleja y sutil. En «A Plea for Excuses» [«Un alegato en pro de las excusas»], Austin comienza por preguntar: «¿Entonces, cuándo “excusamos” nuestra conducta, la nuestra propia o la de alguien más? ¿Cuándo se profieren “disculpas”?»

La respuesta es: cuando se produce la situación en que se dice de alguien que ha hecho algo malo, equivocado, torpe o desgraciado. A partir de ella, alguien, o alguien en su nombre, tratará de defender su conducta o redimirle. En ese caso la defensa puede adoptar dos líneas: se puede admitir que uno hizo la cosa en cuestión y argüir que era algo bueno. Una persona que tratara de matar a Hitler podría argumentar en el juicio que estaba orgullosa de haberlo intentado. Seguir esta línea equivale a *justificar* la acción. Una forma diferente de encarar el asunto es admitir que uno hizo algo inapropiado, pero negar que lo hiciera a propósito. Estaba limpiando la escopeta y se disparó. Fue un accidente. No intentaba hacerlo y demás. Eso es dar una excusa. Así pues, lo que primero hace Austin es trazar un contraste entre una justificación y una excusa.

Ahora bien, ¿por qué es importante estudiar las excusas? En la ética se estudia el bien y el mal, lo correcto y lo equivocado, lo obligado y lo prohibido y, en una buena medida, todo esto se encuentra relacionado con la conducta, con la realización de acciones. Pero es importante darse cuenta de que el concepto de «realizar una acción», tal como se usa en filosofía, es una noción muy abstracta. No obstante, Austin insiste «“en una filosofía austera” hemos de preguntarnos cosas tales como: ¿es una acción estornudar? ¿O lo es respirar, o ver, o dar jaque mate, o muchas otras innumerables? Dicho brevemente, ¿qué tipo de verbos, utilizado en según qué ocasiones, admiten “realizar una acción”?» (1970b: 179). El estudio de las excusas puede arrojar luz sobre esas cuestiones. Porque examinar las causas equivale a examinar casos en que se ha hecho algo, pero en el que se incurrió en algo raro o desafortunado. Por tanto, son un tipo especial de acciones. Pero, si son especiales, ¿por qué estudiarlas? La respuesta de Austin: «Como en muchas ocasiones, lo anormal arrojará luz sobre lo normal, nos ayudará a penetrar el espeso velo de la naturalidad y de la obviedad, que esconde los mecanismos del acto natural que tiene éxito» (p. 180). Así pues, el análisis de las excusas puede proporcionarnos un punto de vista más penetrante de las complejidades que entraña reali-

zar *cualquier* acción. Es más, declara: «Con el examen de todas las formas en que una acción puede no ser “libre”, esto es, los casos en que no puedo decir sin más “X hizo A”, podemos tener la esperanza de estar decidiendo sobre el problema de la libertad» (p. 180).

El párrafo anterior contiene una afirmación cuya importancia no habría que descuidar en una lectura poco atenta. Dice Austin: «Como en muchas ocasiones, lo anormal arrojará luz sobre lo normal.» No se explayará sobre esta observación en el ensayo ni, en realidad, en ninguna otra parte, pero es un aspecto notable de su método, uno en el que antes nadie pensó, ni siquiera Wittgenstein. Es la idea de que estudiando lo desviado podemos iluminar los casos normales. Austin lo hace en todos sus escritos: en vez de discutir los enunciados, discute los realizativos, que son expresiones lingüísticas que parecen enunciados, pero no son verdaderos ni falsos y desempeñan diferentes funciones que los enunciados. O el problema del libre albedrío que se plantea, en sus formulaciones canónicas, sobre si la conducta de una persona está completamente determinada por condiciones previas y, si lo está, se puede decir que esa persona es *responsable* de lo que ha hecho. En vez de investigar la noción de responsabilidad, Austin, en ese ensayo, considera el lado inverso, los casos en que una persona ha hecho algo, pero rechaza aceptar su responsabilidad, aduciendo exhaustivas circunstancias o profiriendo uno u otro tipo de disculpa. La técnica se basa en el supuesto de que, teniendo claro el lado inverso de un concepto o noción, podemos esclarecer, o tener al menos más claro, el otro lado. Afirma que, mediante esta forma de trabajar, podemos evitarnos cantidad de tradicionales callejones sin salida:

El primero de ellos es el del problema de la libertad. Como la tradición ha sido que se presentara como el término «positivo» que requería una elucidación, no hay duda de que afirmar que actuamos «libremente» (en el uso filosófico, que sólo vagamente está relacionado con el uso corriente) equivale a decir que *no* actuamos faltos de libertad, en una forma u otra de muchas posibles de actuar de ese modo (sin coacción ni nada de eso). Como «real», «libre» sólo se usa para excluir que se sugiera alguna o todas sus conocidas antítesis. Como «verdad» no es un nombre para una característica de las aserciones, del mismo modo «libertad» no es un nombre para una característica de las acciones, sino el nombre de una dimensión con respecto a la cual se valoran las acciones. Con el examen de todas las formas en que cada acción

puede no ser «libre», *i.e.*, los casos en que no digo sin más «X hizo A», podemos tener la esperanza de estar decidiendo sobre el problema de la libertad. (1970b: 128.)

Su solución al problema de la libertad se encuentra incluida en este párrafo. Austin dice que «libre» es el nombre de una *dimensión* en que se evalúan las acciones. Si fuera el nombre de una propiedad de las acciones, podríamos dar una explicación positiva de lo que hace libre a una acción. Pero no podemos, porque «libre» es un término que obtiene su significado de los conceptos que excluye. Así pues, existen muchas formas en que puede ser libre una acción: «maté a la rata, se lo merecía», o «fui allí porque quería». Ambas excluyen acciones hechas con coacción, pero en el primer caso se acepta explícitamente la responsabilidad mientras que en la última no se puede suscitar la cuestión de la responsabilidad. Existen también miles de formas en que las acciones pueden no ser libres, y algunas de ellas involucran excusas. «Tengo que lavarme las manos cada diez minutos, no puedo evitarlo», o «Me apuntó a la cabeza con la pistola, así que tuve que abrir la caja fuerte», o «Tropecé, y esa es la razón de que tirara la bandeja.» Todos son casos de falta de libertad, de alguien que no puede controlar lo que hizo, y en cada uno de los casos alguien ofrece una excusa. Pero en cada uno de los casos la autonomía se excluye en una forma diferente. La primera implica obsesión, la segunda coacción y la tercera un accidente. Si queremos explicar a alguien qué quiere decir cuando afirma «X es libre», diremos cosas tales como «X no está constreñido» o «X no se encuentra obligado», y así. Por tanto, «libre» se usa en el habla corriente como una expresión excluyente; se opone a nociones como «coacción», «obligación» o «constricción». En la jerga de Austin, es un caso en que el uso negativo lleva los pantalones, mientras que los términos como «coacción» o «constricción» portan el significado. Sabemos lo que es atar a alguien —constreñir a esa persona— y demás. Pero no sabemos lo que es ser libre, excepto si excluimos esas circunstancias. En los casos en que las excusas son oportunas, se excluye «libre», aunque se haga de múltiples formas diferentes.

Puesto que «libre» es un término del habla cotidiana y que indica un montón de contrastes y, teniendo en cuenta además, que esas dis-

tinciones capturan aspectos de la conducta humana, podemos decir que, de hecho, existen casos de acciones libres, del mismo modo que existen casos de acciones que no son libres. De acuerdo con el rompecabezas tradicional de la libertad, como toda acción tiene causas antecedentes, ninguna persona podría haber elegido o se podría haber comportado de una forma diferente y, por tanto, nadie es libre. Aunque pueda ser cierto que todas las acciones tienen una causa, no se sigue de ello que ninguna acción sea libre. De hecho, Austin extrae la conclusión opuesta de la conjunción del principio de la primera palabra y el principio de aplicabilidad ontológica. Ambos implican conjuntamente que algunas acciones son libres y que algunas no lo son. La aplicabilidad de las excusas en la vida corriente revela un montón de diferentes clases de acciones que no son libres y, en contraposición, un montón de acciones libres. Ese resultado «soluciona» el problema de la libertad.

¿Por qué llamo a la primera de estas máximas metodológicas «el principio de la primera palabra»? La respuesta es que Austin es muy cuidadoso al destacar que la apelación al lenguaje corriente no es la *última* palabra. Como observa:

Ciertamente el lenguaje corriente no tiene aspiraciones de ser la última palabra, si es que existe algo así. En realidad, encierra algo mejor que la metafísica de la Edad de Piedra, esto es, como ya se ha dicho, la experiencia y el ingenio heredados de muchas generaciones humanas. Pero ese ingenio se ha concentrado sobre todo en los asuntos prácticos de la vida. Si una distinción funciona bien para propósitos prácticos en la vida corriente (lo que no es cosa baladí, porque incluso la vida corriente está llena de casos difíciles), entonces con seguridad que algo hay en ella, no será vacua: no obstante, es bastante probable que no sea la mejor forma de disponer las cosas si nuestros intereses son más amplios o intelectuales de los corrientes. Y, una vez más, esa experiencia se ha derivado únicamente de las fuentes a disposición de los hombres corrientes a lo largo de la historia de la civilización: no se ha alimentado de fuentes como la del microscopio, y se han incorporado al lenguaje común errores y fantasías de todas clases y, en ocasiones, han superado la prueba de la supervivencia (sólo que, si lo han hecho, ¿por qué no deberíamos detectarlo?). Así pues, el lenguaje corriente *no* es entonces la última palabra: en principio, siempre se puede complementar y mejorar y superar. Sólo hay que recordar que *es* la *primera* palabra. (1970b: 133.)

Un error que han cometido algunos críticos al discutir la filosofía de Austin es el de suponer que el lenguaje corriente es la última palabra. Austin rechazó con coherencia que hubiera mantenido alguna vez ese punto de vista y, de hecho, en su última obra sobre los actos de habla, desarrolló una taxonomía cuyos principales términos —como «locutivo», «ilocutivo» y «perlocutivo»— no pertenecen en absoluto al lenguaje común. Por tanto, pensaba que existen circunstancias, cuando se hace filosofía, en que el lenguaje corriente necesita ser complementado por un vocabulario técnico. Pero nunca dejó de insistir en que el lenguaje común es la primera palabra. Cualquier investigación ha de comenzar con la consideración de lo que éste nos ofrece. En «A Plea for Excuses» [«Un alegato en pro de las excusas»], Austin añade una docena de máximas específicas a los principios que he mencionado. Pero son demasiado detalladas para discutir las aquí.

### *Los actos de habla*

La primera discusión de Austin sobre este tema apareció en el trabajo de 1946 «Other Minds» [«Otras mentes»]. En esa sección en particular argumenta que, aunque «Sé» se diferencia en diferentes aspectos de «Prometo», «Quiero» y «Advierto», se parece a ellos en uno. «Sé» es una de esas expresiones lingüísticas que se usa típicamente *no para describir o informar* de un estado mental, sino para realizar una función diferente. Por ejemplo, una persona que diga «Quiero» en ciertas circunstancias no está describiendo sus actitudes o sentimientos psicológicos, sino utilizando una fórmula tradicional como parte del proceso de casarse con alguien. En esa ocasión en que alguien dice «Quiero», es una forma de *hacer* algo, esto es, casarse. El término «acto de habla» aparece por primera vez en «How to Talk: Some Simple Ways» [«Cómo hablar: algunos modos simples»], publicado en 1953.

En contraste con las seis páginas dedicadas a la cuestión en «Other Minds» [«Otras mentes»], la discusión en «How to talk» es mucho más amplia. Tres años más tarde Austin dedicó todo un ensayo, «Performative Utterances» [«Realizativo-constatativo»] a la cuestión. En 1962, Urmson editó una serie de doce conferencias que Austin había dado en Harvard en 1955 y las publicó como libro, con el título de

*How to do Things with Words* [Cómo hacer cosas con palabras]. Esa obra contiene la teoría ampliada de Austin sobre los actos de habla: toda la teoría se reconstruye ahí de una forma muy compleja. Austin distingue tres tipos diferentes de actos de habla: el fonético, el fático y el rético. El primero de ellos consiste simplemente en el acto de proferir ciertos sonidos. El acto fático consisten proferir ciertas expresiones o palabras, como los sonidos de ciertos tipos que pertenecen a un vocabulario y se adecuan a una cierta gramática. El acto rético es la realización de un acto que utiliza esas expresiones con sentido y referencia. Por tanto, «él dijo: “el gato está sobre el felpudo”» informa sobre un acto fático, mientras que «él dijo que el gato está sobre el felpudo» informa sobre un acto rético.

Esas distinciones llevan a otro trío: entre los actos locutivos, ilocutivos y perlocutivos. Con respecto a ellos la terminología de «actos «da paso a la de «fuerzas». Hablar de la «fuerza locutiva» de una proferencia equivale a hablar de su significado (sentido). Austin describe este acto de habla diciendo que en una oración como «Me dijo, “dispárale”», se *significaría* disparar con «disparar» y a él o a ella con «le». Un acto ilocutivo consiste en palabras utilizadas en su sentido corriente para hacer lo que, en este caso en concreto, se formularía como *animar o aconsejar u ordenar* que le disparara. Animar o aconsejar es por tanto la fuerza de la proferencia. El acto perlocutivo describe el resultado de esa incitación o consejo, esto es, que me *persuadiera* o me *indujera* a dispararle. Una vez más la persuasión o la inducción son denominadas por Austin «fuerzas». Al llegar a la duodécima conferencia, incluso esas calificaciones son consideradas demasiado simples. Austin distingue entonces (p. 150) cinco categorías más generales de proferencias, clasificadas de acuerdo con su fuerza ilocutiva:

1. Veredictivas.
2. Ejercitativas.
3. Comisivas.
4. Comportativas.
5. Expositivas.

Austin explica cada una de ellas con detalle —hasta un punto que no podemos seguir aquí. No obstante, un ejemplo: como sugiere el

nombre, los veredictivos son ilustrados por la realización de un veredicto— por ejemplo, por un jurado, un juez, un árbitro. Esos veredictivos pueden tomar diversas formas, por ejemplo, puede haber estimaciones, evaluaciones, cálculos o apreciaciones. Los veredictivos son, pues, casos especiales de lo que anteriores filósofos habían denominado «usos» del lenguaje. Por tanto Austin, en este libro, ahonda y refina en gran medida el concepto de «uso».

Como podemos ver, a partir de esta descripción, su explicación madura de los actos de habla se volvió enormemente compleja. Por tanto, en vez de intentar explicar con su complicado sistema lo que Austin está persiguiendo con la noción de acto de habla, describiré la teoría de una forma en cierto modo simple, tal como se expresa en «Performative Utterances» [«Emisiones realizativas»], de 1956. He de insistir en que algunas de las distinciones que aquí mencionaré fueron finalmente superadas en *How to do Things with Words* [*Cómo hacer cosas con palabras*].

### *Los realizativos*

Austin comienza por describir lo que denomina «la concepción tradicional» del lenguaje. En esa concepción la única característica interesante de cualquier preferencia es su capacidad para ser verdadera o falsa. Sin duda alguna, está bajo la influencia de la idea de que el lenguaje corriente era una especie de cálculo lógico, que consistía en oraciones declarativas. Por tanto, los filósofos se concentraron en lo que denominaban «proposiciones», «enunciados» y «aserciones», y más o menos ignoraron otros usos del lenguaje. Se puede encontrar un buen ejemplo de este punto de vista en la obra de los positivistas lógicos, que argumentaban que cualquier oración cognitivamente significativa era verdadera o falsa y, si lo era, era también lógicamente determinada o empíricamente verificable. Otras formas oracionales —imperativos, optativas— y sus usos típicos, para dar órdenes o expresar deseos, etcétera, se citaban de paso; cuando se mencionaban, se consideraban literalmente como sin sentidos.

Como vimos en el capítulo 3, los positivistas, cuando respondieron a las críticas, ensancharon finalmente sus horizontes y clasificaron

las afirmaciones morales, históricas y literarias, y otras formas no proposicionales, como enunciados con un significado emotivo, exhortativo o poético. Pero ninguna de esas locuciones tenía un significado *cognitivo*. Esa calificación estaba reservada a las oraciones que eran verdaderas o falsas. Austin denominada a esa insistencia la «falacia descriptiva». La falacia consistía en relegar toda clase de oraciones que no pertenecieran a esa clase a la categoría de sinsentidos. En contraposición, su investigación trataba de un grupo de actos de habla que parecían enunciados y que, gramaticalmente, se podían clasificar como tales, no obstante lo cual eran perfectamente significativos sin ser verdaderos ni falsos. Los denominó «realizativos». Su identificación de esa clase constituyó un importante contraejemplo a la tesis positivista de que sólo las locuciones que son verdaderas o falsas son cognitivamente significativas.

Aunque los realizativos no son verdaderos ni falsos, a veces implican cosas que lo son. Por ejemplo, al decir «Quiero» en las circunstancias normales de una boda, se implica que no se está ya casado. El hecho de reconocer que se ha de dar cierta clase de condiciones o, si no, el acto es nulo, es algo importante para captar su lógica. Austin denomina a esos fallos «infelicidades» y una buena parte de «Performative Utterances» [«Emisiones realizativas»] está dedicada a la identificación de las reglas cuya violación conduce a actos de habla infelices. Austin enumera por lo menos siete reglas, aunque indica que la lista puede muy bien no estar completa. En primer lugar, si ha de funcionar el realizativo, ha de existir realmente un procedimiento. Así, en Inglaterra y en Estados Unidos, a diferencia de Arabia Saudí, uno no se puede divorciar de la esposa diciendo simplemente «Me divorcio de ti». Ese procedimiento no existe en esos países. En segundo lugar, se han de dar ciertas circunstancias o el acto resultará fallido. «Te nombro cónsul», pero ya estás nombrado o eres un caballo. O «escojo a Jorge», pero Jorge no juega. En tercer lugar, se ha de llevar a cabo el procedimiento de forma correcta. Dices «Te elijo Reina Isabel», cuando deberías haber dicho «Te doy el nombre de Reina Isabel». Una cuarta clase de fallo es la insinceridad: «Te felicito» o «Prometo estar allí», cuando no lo quieres decir. Una quinta clase de infelicidad involucra la incompreensión: puede que no hayas oído lo que he dicho o considerar que me estoy refiriendo a algo completamente diferente.

La sexta es lo que Austin denomina «infortunios», hacer algo bajo coacción, y la séptima son los casos en que el acto no se realiza en serio (por ejemplo, en una obra de teatro o como parte de una broma — «Vete a cazar gamusinos»).

¿Cómo se puede decir si *x* es un realizativo? Austin dice que necesitamos un criterio gramatical. Observa que todos esos ejemplos comienzan con un verbo en la primera persona del singular, en presente de indicativo (por ejemplo, «Prometo», «Ordeno», «Te advierto», etcétera. A veces se añade la expresión «por la presente» (por ejemplo, «por la presente le nombro rector».) Aquí parece haber un criterio. Pero no todo realizativo tiene que presentar esas dos formas estándar: «cierra la puerta» o «hay un toro en la pradera» pueden ser órdenes o advertencias, etcétera. «Con la presente expresión te advierto que hay un toro en la pradera» es simplemente más explícita que «hay un toro en la pradera». Otra característica gramatical es la asimetría entre esas afirmaciones en primera persona y sus equivalentes en tercera persona. «Prometo» es realizativo, pero «prometí» no lo es; en general es una descripción de lo que hizo.

Pero ni siquiera esta lista de reglas o de características gramaticales es suficiente para determinar el carácter de un acto de habla. A esos ejemplos hay que añadir indicaciones tales como el tono de voz, el ritmo, los diferentes gestos y circunstancias. Las circunstancias ayudan a determinar si estoy ordenando, aconsejando, advirtiendo o halagando. El resultado final de su discusión es que, incluso en el caso en que se hacen explícitas todas esas reglas diferentes y otras complejidades, no queda perfectamente clara la distinción entre un realizativo y un enunciado. Por ejemplo, ¿es «olé» un realizativo? ¿Es «lo siento» un realizativo o una descripción de los sentimientos de uno? Cuando el árbitro dice, «Eliminado», su indicación está conectada con los hechos y es también un veredicto. Pero lo más complicado es el caso de «Afirmo que...», que parece una descripción de un acto de afirmación y, por tanto, que es verdadero o falso y, sin embargo, es como «Te ordeno...» y, en consecuencia, ni verdadero ni falso. Por tanto parece que es al tiempo un realizativo y un enunciado. Además, los enunciados no son ni verdaderos ni falsos, sino que están sujetos a condiciones de felicidad e infelicidad. Por ejemplo, «todos los hijos de Juan están durmiendo», pero Juan no tiene ningún hijo. En este caso la

expresión se parece mucho a «prometo ir» cuando no tengo intención de ello. En el caso de los hijos de Juan ¿es absurda la expresión o carente de sentido? Ciertamente parece infeliz, algo como vender una propiedad que no existe.

Austin reconoce entonces que los enunciados tienen fallos que son paralelos a los de los realizativos. En consecuencia, podemos preguntarnos con respecto a los enunciados no sólo si son verdaderos o falsos, sino ¿vienen al caso? La pregunta también se aplica a los realizativos: ¿vienen al caso? Se puede preguntar: ¿era una advertencia justificada, una buena estimación, un veredicto correcto? Con los enunciados: ¿son proporcionados, adecuados, no exagerados, precisos y correctos? Esas reflexiones condujeron a que Austin, de mala gana, concluyera que «Afirmo» es la realización del acto de afirmación, como decir «Te ordeno» es realizar el acto de ordenar. Así pues, en ambos casos, al decir algo, se está haciendo algo. Pero, si es así, ¿sigue siendo válida la distinción entre enunciados y realizativos? Austin acaba el artículo sin responder a la pregunta. Pero cree que aún podemos seguir haciendo una distinción justificable entre el significado y la fuerza de una preferencia y que esa es la dirección que debería tomar en el futuro la investigación sobre los actos de habla. Esa sugerencia le llevaría a elaborar una teoría en *How to do Things with Words* [*Cómo hacer cosas con palabras*]. Parte de esa teoría es que la distinción entre los enunciados (que ahí se denominan «constatativos») y los realizativos queda reemplazada por la distinción entre las fuerzas locutivas, ilocutivas y perlocutivas de las preferencias.

### *Las críticas a Austin*

Hemos visto que Ryle diferencia entre su obra y la de Austin diciendo que seis días de cada siete él, Ryle, estaba interesado en cuestiones relativas al sentido frente al sinsentido, mientras que Austin estaba interesado en cosas tales como las advertencias, los halagos y otros tipos de actos de habla. Las observaciones de Ryle se pueden considerar como la afirmación de un hecho, pero se pueden interpretar también como una sutil crítica a Austin. Tal como afirma: «Quizás todos nosotros pensemos, erróneamente, que no hay gran cosa en estas segundas cues-

tiones.» Pero, sean cuales fueren sus intenciones, los hechos no le dan la razón. Los escritos de Austin contienen amplias discusiones sobre el sentido y el sinsentido, sobre la significatividad y la ausencia de ella. Por supuesto, es cierto que también estaba interesado en los actos de habla. Pero los dos intereses no son incompatibles y ambos están representados en su obra. Al comienzo de *How to do Things with Words* [*Cómo hacer cosas con palabras*] Austin conecta su interés por los actos de habla con los intereses tradicionales sobre el sinsentido. Escribe:

En primer lugar, y en la forma más evidente, se ha demostrado que muchos «enunciados» carecen estrictamente de sentido, como Kant fue quizás el primero en argumentar de forma sistemática, a pesar de no tener una forma gramatical excepcional: y el continuo descubrimiento de nuevos tipos de sinsentido, asistemáticos, aunque clasificados, y misteriosos, a pesar de que su explicación se deje demasiado a menudo para más adelante, no ha producido sino un efecto global beneficioso. Sin embargo, nosotros, es decir, incluso los filósofos, establecemos un cierto límite a la cantidad de sinsentido que estamos dispuestos a admitir cuando hablamos: de forma que resulta natural preguntarse, en una segunda fase, si muchos presuntos pseudoenunciados en absoluto son «enunciados». Se ha mantenido en general que muchas preferencias que parecen enunciados no pretenden en absoluto, o sólo lo pretenden en parte, describir o proporcionar una información directa sobre los hechos [...]. En esa misma dirección se ha mostrado entonces detalladamente, o al menos se ha hecho muy plausible, que muchas perplejidades filosóficas tradicionales han surgido a partir de un error —el error de considerar como enunciados directos acerca de hechos preferencias que *o bien* carecen de sentido (en interesantes formas que no tienen que ver con la gramática) *o* que pretenden algo completamente diferente. (1962a: 2.)

Austin no siempre utiliza el término «sinsentido» para hacer una observación concreta. A menudo dice cosas tales como «no se permiten expresiones modificadoras» o «venir al caso» o que no tiene un «sentido adecuado». Pero esas expresiones son equivalente a lo que Ryle quiere decir con «sinsentido». Considérese el siguiente ejemplo, de «A Plea for Excuses» [«Un alegato en pro de las excusas»]:

Las expresiones que modifican los verbos, particularmente los adverbios, tienen límites en su aplicación. Dado un determinado adverbio de excusa, como

«inconscientemente», o «espontáneamente» o «impulsivamente», no se hallará que tenga sentido adjuntarlo a todos y cada uno de los verbos de «acción», en todos y cada uno de los contextos: en realidad, a menudo sólo se aplicará a un ámbito restringido de esos verbos. Algo en la cara del chico que se volvía le llamó la atención, y entonces le tiró un ladrillo —¿espontáneamente? (1970b: 190.)

Sus escritos están llenos de casos así. Los comentarios de Ryle no son, pues, tan pertinentes como pensaba.

Una crítica más seria es la siguiente. Se ha sugerido que el enfoque de Austin es completamente introspectivo. Esa inculpación fue realizada por W. O. Quine a mediados de los sesenta, y muchos otros comentaradores la han repetido. Lo que se sugiere es que Austin mismo se pregunta, «¿Qué diría cuando...?», y proporciona una respuesta que puede no representar en absoluto lo que dirían los hablantes corrientes. Después de todo, Austin era un inglés, un experto classicista, un profesor de Oxford y un filósofo. No es probable que haya utilizado el lenguaje de la forma que «el hombre de la calle» puede hacerlo. También es cierto que, en sus clases, Austin preguntaba a los demás participantes qué dirían ellos también, de forma que su enfoque no era puramente subjetivo. Pero también es cierto que esos otros individuos estaban inspeccionando su interior para determinar qué es lo que diría cada uno de ellos. La queja es que nada de esto constituye una auténtica investigación en el sentido que podría realizar la lingüística aplicada. Austin se adelantó a esa objeción y la discutió en «A Plea for Excuses» [«Un alegato en pro de las excusas»]. Y esta es la forma en que respondió:

Bueno, los usos de la gente son diferentes y hablamos laxamente y decimos diferentes cosas sin darle aparentemente importancia. Pero, en primer lugar, no tanto como podría pensarse. Cuando consideramos casos concretos, resulta patente, en la mayoría de las veces, que lo que habíamos pensado era que queríamos decir diferentes cosas y en la *misma* situación, no era realmente así —simplemente habíamos pensado que la situación era levemente diferente: lo que resulta muy fácil, porque evidentemente ninguna situación (y estamos hablando de situaciones *imaginadas*) puede describirse nunca de una forma «completa». Cuantos más detalles imaginamos en una situación, con su trasfondo histórico —y merece la pena emplear los medios más idiosincráticos o,

a menudo, fastidiosos para estimular y disciplinar nuestras cortas imaginaciones— encontramos que estamos menos en desacuerdo sobre lo que deberíamos decir. No obstante, *a veces* estamos a la postre en desacuerdo: en ocasiones hemos de asentir a un uso determinado que es horrible y, sin embargo, real; a veces usaríamos genuinamente cualquiera de las dos descripciones posibles, o ambas. Pero, ¿por qué nos habría de desanimar eso? Todo lo que sucede se puede explicar perfectamente. Si nuestros usos no concuerdan, entonces tú usas «X» donde yo uso «Y» o, más probablemente (y más misteriosamente) tu sistema conceptual es diferente del mío, aunque muy parecido en que, al menos, es igualmente consistente y útil: en suma, podemos encontrar la razón de por qué no estamos de acuerdo —tú escoges clasificar de cierto modo, yo de otro. Si el uso es laxo, podemos comprender la tentación que nos hace echar mano de él y las distinciones que difumina: si existen descripciones «alternativas», entonces se puede describir la situación, o se puede «estructurar», de dos formas, o quizás se trata de uno en que, para propósitos normales, las dos alternativas resultan equivalentes. No hay que menospreciar un desacuerdo en lo que diríamos, sino que hay que enfrentarse con él: porque su explicación difícilmente dejará de ser iluminadora. Si descubrimos que hay un electrón que gira en sentido contrario, eso es un hallazgo, algo raro que hay que investigar, no una razón para abandonar la física; y por la misma razón, un hablante particularmente laxo o excéntrico es un raro ejemplar que es preciso apreciar (1970b: 183-84.)

Para ver otras críticas, recomiendo los trabajos de Roderick Chisholm, C. G. New, John R. Searle, Jonathan Bennett y A. J. Ayer, que aparecen en el *Symposium on J. L. Austin* [*Simposio sobre J. L. Austin*], editado por K. T. Fann (1969). Estos trabajos cubren la mayor parte de las objeciones a la filosofía de J. L. Austin. Es preciso mencionar, para concluir este capítulo que, aunque la filosofía del lenguaje común tiene menos practicantes a finales del siglo XX que en los años cincuenta, sesenta y setenta, tiene aún algunos. Pero son las contribuciones de Austin a la teoría de los actos de habla las que siguen siendo una cuestión viva en la lingüística y en la filosofía hoy en día. La teoría fue ampliada y refinada por Vendler en *Linguistics in Philosophy* [*Lingüística en la filosofía*] (1967), por John Searle en *Speech Acts* [*Actos de habla*] (1969) y *The Construction of Social Reality* [*La construcción de la realidad social*] (1995) y por A. P. Martinich en *Communication and Reference* [*Comunicación y referencia*] (1984). Todos ellos mostraron de forma independiente que, con la teoría de los actos de habla, la filosofía del len-

guaje puede elaborarse como una rama de la filosofía de la acción. Los actos de habla son un tipo de acciones que involucran la conducta intencional humana. Avanzando por esta línea de pensamiento, Grice estableció más adelante que la filosofía de la acción se puede interpretar como un subdominio de la filosofía de la mente. Esa conexión con la filosofía del lenguaje ya había sido presupuesta en las contribuciones de Ryle, pero fue muy adelantada por las obras de Vendler, Searle y Grice. Como resultado de esos avances, la filosofía del lenguaje, que se inició con Frege y Russell, ha quedado virtualmente absorbida por la filosofía de la mente, mediante la doctrina de los actos de habla. Esta expansión de la filosofía de la mente ha sido uno de los cambios más significativos en la filosofía analítica en la segunda mitad del siglo XX. Los orígenes de estos importantes avances hay que atribuírselos a la creación de la teoría de los actos de habla de Austin.

La obra de Austin, como la de Wittgenstein, Moore y Ryle, no estaba abiertamente influida por el desarrollo de la lógica matemática. El segundo Wittgenstein era completamente opuesto a la utilización de la lógica formal en el tratamiento de los problemas filosóficos. La actitud de Austin era la de una tolerante displicencia. Simplemente no encontraba que fuera relevante para sus particulares intereses. Con W. O. Quine, que discutiremos en el próximo capítulo, la situación es completamente diferente. Él está profundamente enraizado en la tradición de Frege, Russell y Carnap.

Encontramos elementos paradójicos tanto en Quine el filósofo como en Quine el hombre. Quine, el filósofo, ha planteado que sus teorías son una extensión de la ciencia y que la ciencia es sentido común auto-consciente; sin embargo, también afirma que no hay significados, proposiciones, atributos, relaciones, números ni verdades analíticas. ¿Qué puede considerarse más paradójico que la afirmación de que no existen números? ¿Cómo puede alguien contar a menos que haya números? Veamos la segunda paradoja. En este caso tiene que ver con Quine el hombre y la discrepancia que aparece entre sus escritos profesionales y los autobiográficos. Los primeros son siempre elegantes e inteligentes. En una ocasión dijo: «Hay muchos pasos y matices intercalados entre lo subjetivo y lo objetivo. De la mano a la boca desaparece la sopa». En réplica a un artículo de Jaakko Hintikka, «Quine on Who's Who», escribió: «Insistiré torpe y desmañadamente, y no por vez primera, en que la familiaridad no presupone para nada la claridad. Simplemente alimenta y engendra la felicidad del tonto». O veamos el párrafo siguiente de «On What There Is?» [«Acerca de lo que hay»]: «Estamos ante el viejo enredo platónico del no ser. El no ser, en algún sentido, debe ser. En caso contrario ¿qué es lo que no es? Esta enredosa doctrina podríamos llamarla *La barba de Platón*; históricamente ha sido bastante dura, con frecuencia ha mellado el filo de la navaja de Occam» (1953: 1-2).

Quine (1908-2000) ha escrito dos autobiografías, y podríamos esperar que en ellas se reflejase la atractiva y multifacética personalidad que descubrimos en sus contribuciones filosóficas. Para nuestra sorpresa, las cosas no son así. La mayor de las autobiografías, *The Time of My Life* (1985), es una cuidada y bien ordenada crónica de viajes con 499 páginas. Muchas partes tienen el atractivo de un folleto con horarios de trenes. La menor es un artículo de cuarenta y seis páginas,

«Autobiografía de Quine», que aparece al comienzo de la *Philosophy of W. V. Quine*, publicada en la Library of Living Philosophers Series (1986). Es más personal y más interesante, particularmente cuando Quine describe su adolescencia y su posterior forma de trabajo como filósofo. Por ello será la que utilizaré en lo que sigue. Comienza con su infancia en Akron, Ohio, y nos conduce, desde sus años de estudiante en Oberlin College, pasando por su posterior carrera en Harvard, hasta llegar a su vida como profesor retirado. Lo mismo que en su trabajo mayor, nos encontramos con un amplísimo registro de lugares que visitó. Para nada nos encontramos con el tipo de chispa e inteligencia que habría de esperarse de Quine y aparece muy poca discusión substantiva, ya sea sobre personas o lugares. Posiblemente es paradójico que sus autobiografías sean menos chispeantes que sus trabajos técnicos; intentaré explicar por qué ocurre esto. Como ejemplo, veamos unos párrafos característicos extraídos de «La autobiografía de W. V. Quine»:

La primavera y el verano de 1970 fueron extraordinarios, podría decirse, pero solamente he comenzado a decir por qué. En junio asistí a tres actos académicos: A Columbia para recibir la medalla de oro, a Temple y a Oxford para recibir mi séptimo y octavo doctorado *honoris causa*. (Los anteriores había sido los de Oberlin, Ohio State, Akron, Washington, Lille y Chicago). Oxford suponía ir a Europa, de manera que [Dagfinn] Follesdal me sugirió una excursión por el Ártico y [Donald] Davidson la posibilidad de un safari. Follesdal se reunió conmigo en Helsinki y nos dirigimos al Océano Ártico. Marge, Douglas y Margaret se nos unieron en el Ártico y anduvimos de un lado para otro por el hermoso paisaje noruego hasta llegar a un encuentro de lógica en Oslo, donde hablé sobre lógica de predicados. Después de Oxford fuimos a nuestra cita con los tres Davidson en Etiopía y nos lanzamos fervorosamente, los siete, a descubrir África Oriental, casi siempre utilizando un microbús de alquiler. Los Davidson habían hecho con sumo cuidado y habilidad todos los preparativos y reservas. (1986: 39.)

A todo lo largo de los cuarenta y dos años que duró su carrera académica fueron muchísimos los personajes famosos que visitaron Harvard. Whitehead ya era profesor allí en 1930 cuando Quine era estudiante de licenciatura. Russell, Carnap y Tarski estuvieron durante la década de los cuarenta, Austin paso un año en Cambridge en 1955. Muchos de los estudiantes de Quine terminaron siendo filósofos importantes; entre ellos podemos nombrar a Burton Dreben, John My-

hill, Henry Hiz, Hao Wang, William Craig, Davidson y Follesdal. Durante los sesenta Harvard se vio zarandeada por las revueltas y protestas estudiantiles contra la guerra de Vietnam. En su «Autobiografía» Quine hace unos breves comentarios respecto a Alfred North Whitehead y H. M. Sheffer, pero no hace ni la más mínima evaluación de sus profesores, colegas o estudiantes; ni de sus experiencias docentes, ni qué opinaba sobre Russell, Tarski o Austin, ni de los desarrollos contemporáneos en epistemología o en lógica. Sin embargo, Frege y Carnap constituyen una excepción. Más tarde diré algo en relación con Carnap. Con respecto a Frege, escribe Quine: «Los elogios que hice de Frege en *Lógica Matemática* y en mis clases han debido ayudar para que la gente considere a Frege como el padre de la lógica moderna. Russell había introducido su obra hacía ya bastantes años, pero seguía sin saberse cuántas cosas importantes en lógica las había planteado por vez primera Frege» (1986: 21).

Su única referencia a la revolución estudiantil tiene un desapego muy característico: «Conseguí de Harvard una licencia por estudios, sin remuneración, para la primavera de 1968, y pasé un trimestre muy agradable como profesor visitante en la Rockefeller University. Quise comprobar si me gustaría trasladarme a la Rockefeller en el caso de que la administración de Harvard no consiguiera contener las crecientes revueltas» (p. 37).

En 1953 estuvo de visitante en Oxford, ocupando la prestigiosa cátedra George Eastman. Frecuentó los seminarios impartidos por Strawson y Grice y asistía a las reuniones de profesores, «Reuniones de los sábados», organizadas por Austin. A partir de una reseña que hizo de *Introduction to Logical Theory* de Strawson, y de su contribución a un simposio sobre Austin, sabemos que discrepaba de los enfoques de estos filósofos. Pero en los dos escritos autobiográficos no dice nada personal sobre ellos ni emite ninguna opinión sobre sus puntos de vista. Su reacción ante Oxford se limita a dos frases: «Marge y yo cenamos agradablemente en muchas casas y en trece *colleges*. Marge tuvo una hija, Margaret» (1986: 31).

Junto a Wittgenstein, Quine es el filósofo analítico más importante e influyente de la segunda mitad del siglo XX. Explicar porqué exige enfrentarse a estas dos paradojas. Quizás sean más aparentes que reales. Comencemos con algunas cosas que Quine dijo de sí mismo.

## BIOGRAFÍA

Como ya hemos comentado, el centro de atención de Quine en la «Autobiografía» no se sitúa en aquellas cosas que, la mayoría de los que escriben autobiografías o diarios, suelen considerar de importancia central: sus sentimientos personales y sus relaciones con otros individuos, incluyendo los o las amantes; los sucesos políticos y los acontecimientos sociales de su época, junto a los principales temas y actividades desarrolladas en sus respectivos campos profesionales. Quine escribe brevemente sobre sus dos matrimonios: «Mi primer matrimonio, dicho bruscamente, se hundió *pari passu* con la guerra. Más tarde, en 1948, me casé con Marjorie Boynton, que había sido teniente en mi unidad del ejército. La feliz coincidencia de un semestre sabático nos permitió viajar en coche a México y luego volar hacia América Central. En Oaxaca nos quedamos durante unas semanas de intenso trabajo, y también en Tuxtla y en Taxco. Por ese entonces estaba escribiendo *Los métodos de la lógica*, corrigiendo las fórmulas y gráficos, y Marge las pasaba a máquina». Como sugiere ese párrafo, se concentra en sus inquietudes filosóficas y, principalmente, en cómo se desarrollaban las cuestiones sobre las que estaba pensando y qué publicaciones resultaban de tales reflexiones. De manera que el trabajo de Quine es el tema central de la «Autobiografía». Evidentemente se trataba de algo de enorme importancia para él. Todo lo demás quedaba completamente subordinado. Ahora bien, las diversas descripciones que nos da no se dirigen a un lector general. Suelen ser de gran complejidad técnica y dirigirse más bien a los exégetas y comentaristas. Veamos un párrafo que ilustra buena parte del conjunto. Nos cuenta en lo que estaba trabajando durante el año 1944:

El núcleo de «On the logic of Quantification» era un procedimiento de decisión monádico, menos transparente, pero más eficiente, que el método de [Jacques] Herbrand que aparecía en *O Sentido*; se parecía más al método de [Heinrich] Behmann. Luego sistematicé los esquemas poliádicos de la manera siguiente. Los que se podían obtener mediante sustitución en esquemas monádicos válidos los llamé *válidos monádicamente*, para indicar que el procedimiento de decisión para la validez de un esquema monádico nos permitía un procedimiento de decisión general para la validez monádica. Mostré a

continuación que el resto de los esquemas válidos podían inferirse de los monádicamente válidos por medio de la generalización universal y el *modus ponens*. Cuento esto porque ahora puedo demostrar más cosas. Ahora llamaríamos monádicamente válidos más bien a la clausura universal de los esquemas que se pueden obtener mediante sustitución en esquemas monádicos válidos. La validez monádica, en este sentido, sigue siendo decidible, y de esos esquemas cerrados podemos derivar todos los esquemas cerrados válidos utilizando exclusivamente el *modus ponens*. Todo esto se sigue de *Lógica Matemática*, con las mejoras que ha hecho [George] Berry, puesto que los axiomas de cuantificación son todos monádicamente válidos y el *modus ponens* es la única regla. (1986: 25.)

En las últimas cuatro páginas la «Autobiografía» se anima y revive. Quine ahora describe *cómo* trabaja. Queda claro que Quine tiene un especial interés en presentar su modo de trabajar al público en general. Quizás su principal mensaje sea el decir que trabaja obsesivamente. En sus propias palabras: «No trabajo con un horario definido. Sobre todo porque siempre he estado trabajando, salvo que algún compromiso social me lo impidiese o porque tuviera alguna atractiva oportunidad de viajar. En un pequeño refugio de tres metros por dos, que tengo en nuestra lugar de veraneo, me he metido en proyectos totalmente absorbentes como el de *La teoría de conjuntos y su lógica*. A veces trabajaba hasta cien horas a la semana» (1986: 44).

También se nos ofrece alguna explicación de por qué los escritos autobiográficos no se extienden hablando de personas y lugares. Queda muy claro que Quine es un solitario, totalmente absorto en sus propios pensamientos. Dependiendo de cuáles sean, las intromisiones del mundo exterior se toleran e incluso se disfrutan. Pero no tiene mucho interés el dedicarse a comprenderlas. Tienen bastante menos importancia que sus propios problemas conceptuales. No es posible pintar un cuadro mejor del asunto que el que traza el mismo Quine:

Básicamente he trabajado siempre sólo. Durante años mi trabajo en el ámbito de la lógica fue una aventura en solitario casi por necesidad, ya que no era fácil conseguir alguna compañía interesante. Aunque pienso que las causas eran más profundas. Así parecen sugerirlo mi propia reacción ante las conferencias, discusiones y sesiones académicas.

Por lo general, siempre me ha resultado difícil permanecer sentado escuchando una conferencia. Me resulta difícil mantener la atención. De joven me

pasaba horas y horas aburrido en la escuela, soñando en deslizarme por una trampilla del sótano para correr hacia la libertad. Esa impaciencia se ha mantenido.

Los libros se me dan mejor, aunque no sea de manera perfecta. Me puedo embeber con toda satisfacción en libros de lingüística, de divulgación científica o en enciclopedias, pero soy más impaciente a la hora de estudiar asuntos de mi propio ámbito profesional, y naturalmente prefiero hacerlo en solitario. Quizá por esa razón mi trabajo inicial sobre *Principia Mathematica* se adaptaba muy bien a mis gustos. Utilicé el libro más como una herramienta que como una lectura pasiva. Con frecuencia, en mis esfuerzos lógicos posteriores, he intentado demostrar algo partiendo de cero en vez de buscar y estudiar un libro en el que suponía que debía estar demostrado. Tanto en lógica como en filosofía he tendido a escribir primero y luego buscar la bibliografía correspondiente, para posteriormente reconocer adecuadamente los antecedentes. Incluso, algunas veces he dejado la búsqueda demasiado pronto. Este hábito mental tan indócil tiene, evidentemente, sus inconvenientes. Con toda seguridad conduce a la ineficiencia y a duplicar esfuerzos.

Y, ¿qué decir de la discusión verbal? Veamos primero la parte lógico-matemática. Si alguien señala o ataca un punto técnico, normalmente la cuestión se puede poner en limpio de manera breve y eso siempre me gratifica, de no ser quizá por tener que lamentar que quede constancia impresa e indeleble del error. Por otra parte, si alguien plantea un problema técnico nuevo, que es preciso analizar en profundidad, mejor me marcho y lo pienso solo.

En la actividad propiamente filosófica, considero una pérdida de tiempo la discusión privada y me resulta frustrante salvo con personas que tengan orientaciones y propósitos parecidos. Peor incluso es la discusión privada con aquellos motivados por la vanidad o el *parti pris*. Me retiro siempre que percibo que las motivaciones de la discusión no son un deseo de llegar a la verdad. No así en la discusión pública, sea oral o escrita. La discusión pública, incluso con alguien con motivaciones poco dignas o con puntos de vista muy alejados a los de uno, puede tener valor para aclarar los asuntos ante terceros que pueden recibir así la información. Si el rasgo que define el debate es el deseo de ganar, el debate privado es una insensatez pero el debate público sí que puede tener su interés. (1986: 43.)

Nadie puede dedicar todo el tiempo al trabajo, y Quine no era una excepción. Así, dice:

También investigar, escribir y comentar pueden tener fases aburridas. A veces me he refugiado en el placer de la lectura, dedicando el tiempo a temas sin co-

nexión con mi trabajo. Otras también me he refugiado en la lógica para escapar de alguna tarea aburrida, pensando en una idea lógica sin otro propósito, ni más profundo, que el puro escape. Es un escape un tanto astuto, pues tiene algo de autoengaño. Me parece que algunos de mis pequeños artículos sobre lógica surgieron probablemente de esta manera. (p. 45.)

Las líneas anteriores aparecen en la penúltima página de «Autobiografía». Vale la pena leerla, junto a las citas previas, con sumo cuidado. Quine hablaba primero de «escapar» de su trabajo mediante la lingüística, la divulgación científica o con una enciclopedia, y en la última cita habla de «refugiarse» en asuntos «no pertinentes». ¿No pertinentes, para qué? Para su auténtica misión en la vida: su trabajo. También habla de escapar mediante la lógica y la describe como «escape un tanto astuto, pues tiene algo de autoengaño». Me parece que piensa que está haciendo algo sencillo al entretenerse con ideas lógicas, quiero decir, haciendo algo más fácil que el trabajo serio que exige la filosofía. Unas exigencias que, evidentemente, son para él omnicomprendivas. La utilización de un lenguaje que habla de aislamiento, refugio y escape resulta muy relevador. Nos dice algo profundo sobre Quine el hombre y, de paso, nos esclarece el carácter un tanto miope de las dos autobiografías. Ocurre que su vida interior lo es todo, su vida pública es la de un monje solitario. Muchos filósofos analíticos niegan que el solipsismo sea un punto de vista que tenga sentido y, por lo tanto, nadie puede serlo ni siquiera en principio. Pero Quine, en cierta manera, es un solipsista; no un solipsista teórico que niegue la existencia de un mundo externo, pero sí un solipsista práctico que se aísla él mismo del mundo. Tenemos una descripción del solipsismo en el *Tractatus* de Wittgenstein que, de manera asombrosa, se ajusta perfectamente a Quine. Wittgenstein escribe: «La lógica llena el mundo: los límites del mundo son también los límites de la lógica» [...]. «De hecho, lo que *significa* el solipsismo es bastante correcto, solamente que no puede ser *dicho*, sino mostrado. Que el mundo es *mi* mundo, se muestra en el hecho de que los límites del lenguaje (*el* lenguaje que comprendo) significan los límites de *mi* mundo» [...]. «El mundo y la vida son uno» [...]. «Yo soy mi mundo. (El microcosmos)» (5.61; 5.62; 5.621; 5.63).

Queda claro que la lógica llena el mundo de Quine. Los límites del lenguaje de la lógica son los límites del mundo de Quine. «Soy mi

mundo», dice Wittgenstein. Quine, el trabajador, es su mundo. *Der Mann ist seiner Arbeit*. Los trabajos autobiográficos no *plantean* cuál sea su mundo, sino que lo *muestran*. Esa es la razón por la que simplemente alude a las cosas externas —otros seres humanos, acontecimientos políticos, lugares, la filosofía de Austin, Grice o Strawson—, pero nunca las explora. En cierto sentido significativo esas cosas no son parte *del* mundo. La naturaleza poco común de sus escritos autobiográficos —nuestra primera paradoja sobre Quine el hombre— pueden explicarse así como las confesiones de un solipsista. Ahora bien, esta explicación provoca un misterio aún mayor. ¿Por qué un solipsista escribe, no ya una biografía, sino dos?

## FILOSOFÍA

La carrera filosófica de Quine puede dividirse en tres fases sucesivas. La primera la llamaremos la etapa lógica. Comienza en 1934 con *A System of Logistic* y continúa sin distracciones notables hasta, más o menos, el año 1950 con la publicación de *Methods of Logic* [*Los métodos de la lógica*]. En los dieciséis años que cubre este periodo aparecen otros tres libros de lógica: *Mathematical Logic* [*Lógica matemática*] (1940), *Elementary Logic* (1941) y *O sentido da Nova Lógica*, publicado por vez primera en 1944. También publicó unos cuarenta artículos durante este periodo, abordando temas parecidos en casi todos ellos. Algunos títulos son: «Set-Theoretical Foundations for Logic», 1936; «On the Logic of Quantification», 1945; y «On Natural Deduction», 1950. Incluso con posterioridad a 1950, persiste el interés de Quine sobre la teoría lógica. Entre sus publicaciones posteriores se encuentran: *Set Theory and Its Logic* y *Selected Logic Papers*, publicados por vez primera, respectivamente, los años 1963 y 1968; además de *Filosofía de la lógica* (1970).

Una segunda fase coincidente en parte con la anterior comienza el año 1939 con el artículo «Designation and Existence» y alcanza su punto culminante en 1948 con «On What There is» [«Acerca de lo que hay»]. Llamaremos a esta etapa la etapa semántica. En este periodo su preocupación tiene que ver con las consecuencias ontológicas

de la lógica, por ejemplo, con la relación que se da entre la teoría de la cuantificación y lo que hay. Los dos libros más importantes del periodo son *From a Logical Point of View* [*Desde un punto de vista lógico*] (1953), que es una recopilación de ensayos anteriores, y *The Roots of Reference* [*Las raíces de la referencia*] (1974). Como podemos ver a partir de las fechas de sus escritos, la primera fase y la segunda se superponen, lo mismo que ocurre con la tercera, que comienza más tarde, pero que se vislumbra ya en los primeros momentos. Llamaremos a esta tercera la etapa epistemológica. Comienza en torno a 1951 con la publicación de «Two Dogmas of Empiricism» [«Dos dogmas del empirismo»], sin duda el ensayo más famoso de Quine. Ha aparecido reimpresso en al menos veinte libros de texto y se ha traducido prácticamente a todas las lenguas occidentales, además de un buen número de lenguas exóticas. Su libro más importante, *Word and Object* [*Palabra y objeto*], apareció en 1960 y a él le siguieron trabajos tan destacados como *Ontological Relativity and Other Essays* [*La relatividad ontológica y otros ensayos*] (1969); *The Roots of Reference* [*Las raíces de la referencia*] (1974); *The Pursuit of Truth*, publicado en 1990, y *From Stimulus to Science* que apareció en 1995. Además de «Dos dogmas», en este periodo se incluyen un buen número de otros ensayos importantes, entre ellos: «Epistemology Naturalized», 1969; «On Empirically Equivalent Systems of the World», 1975; y, «Two Dogmas in Retrospect», 1991.

Esta última etapa quizás sea la más interesante filosóficamente hablando. Nos plantea de manera integrada un sistema global que es la principal y, a veces, modificada contribución de sus tres etapas al completo, incluidos sus trabajos iniciales en lógica. En su cúspide el sistema es *científico, empirista y conductista*. Estas tres principales categorías, conjuntamente, cubren una gama muy amplia de tesis y teorías, de las que cada una ha generado una muy importante literatura. La gama puede dividirse en dos categorías diferentes: los trabajos en los que Quine rechaza cierto número de enfoques, ya sean tradicionales o relacionados con el tema, y otros trabajos en los que establece sus propias orientaciones. Entre los temas que rechaza se encuentran la metafísica tradicional, la distinción analítico-sintético, el reduccionismo, la lógica modal, el esencialismo y el escepticismo. También se rechaza la existencia de significados, proposiciones, atributos, relacio-

nes o números, porque aquellas doctrinas exigen de diversas maneras su existencia. Los puntos de vista que se defienden incluyen una ampliación o extensión del sentido común, el naturalismo (por oposición al mentalismo), el fisicalismo (frente al fenomenalismo), el holismo (en contraste con el reduccionismo y el atomismo), el pragmatismo, la infradeterminación de las teorías, la indeterminación de la traducción, la traducción radical, la inescrutabilidad de la referencia y la relatividad ontológica.

Esa compleja red de doctrinas le conducen a lo que he llamado anteriormente una paradoja. Quine afirma que la ciencia es una continuación del sentido común y que su filosofía es una extensión de la ciencia. También afirma, como acabamos de decir, que no hay significados, proposiciones, relaciones o números, afirmación que parece inconsistente con lo que parecería decir el sentido común o la ciencia. Sin embargo, lo que a primera vista puede impresionar al lector y parecerle una paradoja o algo contrario a la intuición, lo parece menos a medida que vamos analizando las bases en las que se apoya esta red de conceptos interconectados. Debemos insistir en que nos enfrentamos a un *sistema*. En este aspecto, el caso de Quine es poco frecuente en la tradición analítica, cuyos partidarios tienden a la investigación fragmentaria. La construcción de sistemas es el *modus operandi* habitual de los metafísicos. Resulta sorprendente encontrar toda una *Weltanschauung* en tan enérgico y duro antimetafísico. Como todos los sistemas, el de Quine tiene sus ventajas e inconvenientes: en el aspecto positivo nos ofrece una teoría explicativa sinóptica que cubre un amplio rango de fenómenos; en su cuenta negativa, sucede que si uno de sus rasgos básicos —en este caso puede ser el conductismo— resulta insostenible, todo el sistema se hunde.

Darse cuenta del importante estímulo que supuso para todo ello la obra de Carnap, puede ser la mejor manera de acercarse a captar el desarrollo de un conjunto tan global de hechos, principios y tesis. Los trabajos autobiográficos de Quine no se extienden mucho en hablar de personalidad alguna, excepción hecha de los casos de Frege y Carnap. Que estimaba a Frege queda muy claro, pero dicha estimación no es nada comparada con su admiración por Carnap. En agosto de 1932, tras recibir una ayuda Sheldon para un viaje de investigación, Quine se traslada a Europa y pasa cinco meses en Viena. Allí asiste a

reuniones del Círculo de Viena. Carnap acababa de trasladarse a Praga y Quine le sigue hasta allí. Asiste con regularidad a las clases de Carnap y «lee la *Logische Syntax der Sprache* a partir de un ejemplar mecanografiado por Ina Carnap». Este encuentro tuvo una influencia decisiva sobre su posterior desarrollo. Veamos cómo un joven de veinticuatro años describe su contacto inicial con el famoso profesor: «Fue mi primera experiencia de quedarme prendado intelectualmente de alguien de una generación mayor, claramente era un gran hombre. Fue mi primera, importante y auténtica experiencia de verme intelectualmente incitado y enfervorecido por un profesor vivo en vez de por un libro muerto».

Poco después de la muerte de Carnap, en 1970, Quine le escribe a la hija de Carnap, Hanna Thost-Carnap, y le dice: «Me siento profundamente unido a usted en su sentimiento por la muerte de su padre. Carnap era un viejo amigo al que estimaba muchísimo, además de ser mi principal maestro. De manera que comparto plenamente su personal sentido de pérdida, al mismo tiempo que lo considero como una irreparable pérdida para la filosofía». Ese mismo año, en un discurso de conmemoración, que leyó ante la Philosophy of Science Association, decía Quine: «Carnap es una figura señera y muy destacada. Le veo como la figura dominante de la filosofía desde 1930 hasta hoy, como lo fue Russell en las décadas anteriores. La bien ganada gloria de Russell se ha ido acrecentando en la medida en que ha ido creciendo la evidencia de su importancia histórica, pero el líder de los desarrollos posteriores ha sido Carnap. Algunos filósofos adscriben ese papel a Wittgenstein; pero otros muchos coinciden en mi apreciación».

El encuentro de 1932 entre Carnap y Quine fue el comienzo de una larga amistad, marcada por la mutua admiración y estima. Dentro de una compartida perspectiva general antimetafísica, que extraía y explotaba con fines filosóficos los recursos de la ciencia y de la moderna lógica, y que podría caracterizarse en sentido amplio como «empirista», sin embargo, tenían profundas diferencias conceptuales. El ámbito epistemológico del pensamiento de Quine exhibe tanto una atracción por la metodología de Carnap cuanto una fuerte oposición a algunas de sus propuestas fundamentales. La ambivalencia de Quine se expresa con mucha claridad en artículos como «Two Dogmas of

Empiricism» [«Dos dogmas del empirismo»], publicado por vez primera en 1951, «On Carnap's Views on Ontology», 1951, y «Carnap and Logical Truth» de 1954. Por ejemplo, el artículo de 1951 sobre Carnap comienza con la frase siguiente: «Aunque nadie ha influido más sobre mis ideas que Carnap, durante años hemos mantenido ciertas diferencias en temas de ontología y analiticidad».

Al final de «Carnap and Logical Truth» [«Carnap y la verdad lógica»], Quine se detiene en esas discrepancias:

Ahora bien, insisto en que los científicos, al proceder de ese modo, no eliminan distinción significativa alguna. Los actos legislativos se suceden una y otra vez; por otra parte, a la dicotomía entre verdades analíticas y sintéticas resultantes, verdades debido al significado postulado y verdades por naturaleza, no se le ha dado ningún significado aceptable ni siquiera como ideal metodológico.

Una consecuencia llamativa de la creencia de Carnap en esa dicotomía puede verse en su actitud hacia un tema filosófico como el análisis de qué hay. Que acepte la escisión entre verdades analíticas y sintéticas es la única razón de que pueda afirmar que el problema de los universales no tiene que ver con la teoría sino con una decisión lingüística [...] Lo único que me impresiona más que a Carnap es ver [...] el poco sustento que existe para establecer esa distinción.

Como pone de manifiesto la cita anterior, las discrepancias que «se han mantenido durante años» tienen que ver con el compromiso óntico y con la distinción entre analítico y sintético. Quine piensa que las divergencias sobre ontología surgen, en último término, de sus diferencias sobre la «escisión» entre analítico y sintético. Ahora bien, incluso si las cosas fuesen así, ¿por qué es tan importante este desacuerdo sobre tal escisión? Como ha señalado Roger Gibson, en su excelente libro *The Philosophy of W. V. Quine*, la respuesta se encuentra en que se trata de un asunto absolutamente básico y central en sus respectivas concepciones del empirismo. Coinciden, Quine y Carnap, en que el empirismo es *la* filosofía que mejor explica la naturaleza de la ciencia, y están de acuerdo en que la ciencia nos ofrece la mejor teoría sobre el mundo. Lo que les divide es si el empirismo necesita o no la distinción analítico-sintético. Por lo tanto, su disputa tiene que ver con el carácter de la filosofía que mejor explica la naturaleza de la realidad (en términos de Quine, «de qué hay»). Se trata de un desacuer-

do muy profundo. Tiene que ver con el núcleo mismo de lo que piensan acerca de la naturaleza de la filosofía. A pesar de toda una voluminosa correspondencia, que se fue incrementando hasta la muerte de Carnap en 1970, ninguno de ellos abandonó sus convicciones básicas. Una presentación detallada y precisa del debate puede verse en sus cartas *Dear Carnap, Dear Van* (Creath 1990). La introducción de Richard Creath a la correspondencia analiza con lucidez el núcleo de la controversia.

Veamos ahora la cuestión desde la perspectiva de Quine. Quine y Carnap creían que todo el conocimiento deriva de la experiencia sensorial. Se trata del planteamiento clásico del empirismo, cuyos antecedentes pueden encontrarse en Locke y en Hume. Pero a esto le añade Carnap algo que no acepta Quine, a saber, que la experiencia de los sentidos necesita de una «reconstrucción» para explicar las teorías organizadas y coherentes que nos encontramos en la ciencia. Tal tipo de reconstrucción es también una justificación. Se necesita una justificación, porque la ciencia no se puede derivar simplemente de la mera observación. Incluso una simple generalización, como la ley de la caída de los cuerpos, nos habla sobre todos los cuerpos y, por lo tanto, de más cuerpos que los que ningún observador ha observado ni podrá observar nunca. La ciencia tiene, por consiguiente, un componente no observacional que le da buena parte de su fuerza conceptual y generalidad.

La cuestión filosófica, como la ve Carnap, consiste en reconstruir los pasos que justifiquen la derivación de la ciencia a partir de su base en la experiencia. Para él, se trata de la primera función de la filosofía empírica. Esa reconstrucción puede realizarse de dos maneras diferentes. Puede empezar por la ciencia y tratar de encontrar sus orígenes en los datos sensoriales. Quine llama a este procedimiento «tesis reductiva». Veremos que la rechaza en la forma que defendía Carnap. La segunda forma de hacer esa reconstrucción consiste en comenzar por la experiencia sensorial y mostrar, mediante pasos lógicos, cómo se construye la teoría a partir de esos datos de apoyo. Ahora bien, esos pasos no son observaciones, son deductivos y por lo tanto de carácter lógico. Efectivamente se trata de enunciados analíticos (que con frecuencia adoptan la forma de definiciones). De manera que, al desarrollar una reconstrucción del cuerpo coherente de teoría que llamamos «ciencia», el filósofo debe presuponer la distinción entre analítico y

sinéptico. Según Carnap, la estructura (*Der Rahmen*) de una teoría científica es un resultado de la analiticidad; no es una función de la experiencia sensorial, sino de una decisión *a priori*. Por esto puede ocurrir que haya estructuras alternativas, como ocurre si se adopta un lenguaje fisicalista o uno fenoménico, que se aplican al mismo conjunto de datos observacionales. Los enunciados sinépticos dependen de la experiencia sensorial y se dan en el seno de la estructura. Por lo tanto, para Carnap, la distinción analítico-sinéptico es esencial para el empirismo, concebido como *la* filosofía de la ciencia.

Además era importante por otra razón añadida. La distinción analítico-sinéptico era considerada por Carnap, y por todos los miembros del Círculo de Viena, como algo indispensable para proceder al ataque de la metafísica, incluido todo tipo de racionalismo, es decir, aquellas doctrinas que defienden que la razón pura puede producir verdades sustantivas sobre la realidad. Según Carnap y sus colegas positivistas, todas las verdades de la razón, en particular las de la matemática, son analíticas y, como tales, son tautológicas. Esto quiere decir que, a diferencia de las verdades sinépticas, *ninguna* de esas verdades puede suponer un componente existencial. La distinción analítico-sinéptico resultaba esencial para su defensa del empirismo y para explicar cómo el conocimiento no tautológico se obtiene a partir de la experiencia sensorial.

Quine rechaza ese tipo de construcción carnapiano-positivista del empirismo sobre la base de que están presuponiendo que hay verdades analíticas. También rechaza la interpretación que da Carnap de la tarea del empirismo. Mantiene que ni es posible ni es necesario ningún tipo de reconstrucción o justificación de la ciencia por parte de la filosofía. Aceptar que es precisa una tal *Aufbau* es aceptar que la filosofía tiene una posición de privilegio a partir de la cual puede juzgar a la ciencia de manera infalible. Esto es tanto como pensar en el empirismo como una filosofía *normativa* de la ciencia, planteando las reglas que debe seguir la ciencia. Es asumir la existencia de una filosofía primera que se valida a sí misma. Quine cree que esto es una fantasía, y que solamente los filósofos la consideran como algo serio. La alternativa que él defiende, y que denomina «epistemología naturalizada», niega que el empirismo sea normativo. Por el contrario, reconoce que la ciencia sigue su propio camino al desarrollar sus teorías y no hace

caso alguno a ningún tipo de reconstrucción carnapiana. La tarea de una filosofía empírica consiste sencillamente en describir lo que hacen los científicos. Como dice Quine en «Epistemology Naturalized» [«Naturalización de la epistemología»]: «Por qué toda esta reconstrucción artificial, todas estas fantasías? La estimulación de sus receptores sensoriales son los únicos datos que cualquier persona tiene para, finalmente, alcanzar una determinada imagen del mundo. ¿Por qué no fijarse precisamente en cómo se produce realmente esa construcción? ¿Por qué no mirar hacia la psicología?» (1969: 75).

Al preguntarse «por qué no fijarse precisamente en cómo se produce realmente esa construcción», Quine nos hace recordar una propuesta de Wittgenstein. Wittgenstein dice: «¡No pienses, mira!». Quine coincide en ello. Los dos nos dicen: «No teorizamos, mejor fijémonos en la práctica humana». La «epistemología naturalizada» de Quine es una doctrina que dice que no es posible ninguna justificación que vaya más allá de la práctica científica misma. La defensa que hace de la psicología, por la que entiende conductismo, es otra formulación del mismo punto. Tiene como consecuencia el rechazo del reconstruccionismo filosófico. Se «apoya» en la psicología conductista a partir del hecho de que los únicos datos que tenemos sobre lo que hacen los científicos para «llegar a su imagen del mundo» es precisamente la práctica real de los científicos. Si miramos la conducta de los científicos sin condiciones ni concepciones previas, nos encontraremos con que ellos no se meten en «todas esas fantasías». Solamente se apoyan en los «estímulos que llegan a sus receptores sensoriales». Esta epistemología naturalizada supone así una nueva concepción del empirismo; una concepción, insiste Quine, que capta de manera más precisa la naturaleza de la actividad científica. Es una filosofía que se ha liberado del dogma de la distinción analítico-sintético y del dogma del reduccionismo. Las frases iniciales de su famoso artículo «Dos dogmas del empirismo» plantean con toda claridad su oposición al programa carnapiano:

El empirismo moderno se ha visto condicionado en gran parte por dos dogmas. Uno de ellos es la creencia en cierto tipo de separación fundamental entre las verdades que son *analíticas*, basadas en significados con independencia de consideraciones fácticas, y verdades *sintéticas*, que se apoyan en los he-

chos. El otro dogma es el *reduccionismo*, la creencia en que todo enunciado significativo es equivalente a algún constructo lógico elaborado a partir de términos que se refieren a la experiencia inmediata. Defenderé que los dos dogmas están mal fundados. (1953: 20.)

Aunque Quine analiza por separado los dos dogmas en la mayor parte del artículo, es bastante interesante señalar que finalmente llega a la conclusión de que «de hecho, tienen una idéntica raíz». Para ver cómo llega a esta conclusión vamos a seguir el camino que se plantea en el artículo, comenzando por el ataque a la distinción analítico-sintético para pasar luego a la tesis reduccionista.

#### EL «DOGMA» ANALÍTICO-SINTÉTICO

Quine trata de mostrar que esa supuesta distinción no puede trazarse de manera adecuada y, para ello, despliega todo un conjunto de argumentos. Lo primero que hay que tener en cuenta es que cuando él mismo habla de «enunciados analíticos» deberíamos entender que implícitamente está añadiendo «los llamados», «los pretendidos», en cada una de las ocasiones en que aparece el término. Comienza con el enfoque tradicional, que discrimina entre verdades lógicas y enunciados analíticos. De los dos enunciados siguientes, el primero es una verdad lógica por «general aclamación filosófica» y se dice que el segundo es un enunciado analítico:

1. Ningún hombre no casado es casado.
2. Ningún soltero es casado.

Quine no plantea objeción alguna al concepto de verdad lógica. Una verdad lógica es un enunciado que sigue siendo verdadero bajo cualquiera de las interpretaciones de sus componentes que no sean partículas lógicas. Por ejemplo, si en el primer enunciado sustituimos «hombre» por «mujer» obtenemos el enunciado «Ninguna mujer no casada es casada» que es una verdad lógica. Ahora bien, la situación es diferente en el caso del segundo enunciado. No tiene la misma forma

que el primero. Quine plantea que los filósofos han supuesto que todos los enunciados analíticos pueden transformarse en una verdad lógica mediante la sustitución entre sinónimos, por ejemplo, en este caso concreto sustituyendo «hombre no casado» por «soltero». Sin embargo, este movimiento descansa en una noción no analizada, la de «sinonimia». Pero esta última, como va a intentar mostrar, necesita de tanta aclaración como la «analiticidad». De acuerdo con ello, el siguiente paso que da consiste en preguntarse si podemos hablar con sentido de «sinonimia».

Hay quienes «consideran una salida adecuada» decir que los enunciados analíticos se reducen por *definición* a las verdades lógicas; «soltero», por ejemplo, se *define* como sinónimo de «hombre no casado». Quine se pregunta: «¿Quién lo define así y cuándo? Si lo que hacemos es apelar al diccionario estamos colocando el carro delante de los bueyes». Como él mismo explica:

El lexicógrafo es un científico empírico, cuya preocupación es la de recopilar antecedentes; y si glosa «soltero» como «hombre no casado» es porque cree que se da una relación de sinonimia entre esas dos formas, relación implícita en el uso general o dominante anterior a su propio trabajo. La misma noción de sinonimia que él presupone tiene que ser aclarada, presumiblemente en términos que se relacionen con la conducta lingüística. Es evidente que la «definición», que no es sino el registro que hace el lexicógrafo de una sinonimia observada, no puede tomarse como fundamento de la sinonimia. (1953: 24.)

Debido a que los registros de uso presuponen el concepto de sinonimia, Quine se pregunta si otros tipos de definición podrían captar bien esta noción. Esas otras clases de definiciones incluirían lo que Carnap llama «explicaciones» y lo que los lógicos llaman «abreviaturas». La explicación es un proceso de definición que intenta mejorar el significado comúnmente aceptado, pero vago, de un término; por lo tanto, puede haber muchas explicaciones del mismo *explicandum*. En tanto que ampliaciones y mejoras, ninguna de ellas puede considerarse como estrictamente sinónima de la expresión original. Las abreviaturas se dan en los lenguajes formalizados, como en el de *Principia Mathematica* en el cual  $(p \supset q)$  se define como  $(\sim p \vee q)$ . Estas estipulaciones asumen el concepto de sinonimia en vez de explicarlo. Al reconocer que la noción de definición no ofrece la clave para la sinoni-

mia ni para la analiticidad, Quine propone que nos concentremos en la sinonimia misma y que «no digamos nada más» sobre la definición.

Todo lo anterior le lleva a considerar la sugerencia de que la sinonimia de dos formas lingüísticas consiste simplemente en su intercambiabilidad en todos los contextos sin que se produzca un cambio de valor de verdad (intercambiabilidad *salva veritate* utilizando la expresión de Leibniz). Quine nos ofrece toda una serie de contraejemplos para sostener esta idea. Mencionemos dos. En primer lugar, consideremos la oración:

«Soltero» tiene menos de diez letras.

Al sustituir en esta oración «soltero» por «hombre no casado», se transforma una oración verdadera en una falsa.

En segundo lugar, la intercambiabilidad *salva veritate* no es una condición que sea suficientemente fuerte como para asegurar la sinonimia. Las expresiones «criatura con corazón» y «criatura con riñones» pueden intercambiarse *salva veritate* en contextos extensionales, pero son conceptos que claramente difieren en significado cognitivo. La intercambiabilidad no preserva de manera general la verdad en contextos no extensionales.

Por lo tanto, abandonando ese enfoque, Quine considera otra forma de abordar el problema y de nuevo debida a Carnap. Carnap defiende, en *Meaning and Necessity* (1947), y en otros lugares, que podemos utilizar las reglas semánticas de un lenguaje formalizado para definir «analítico». Sin embargo, Quine plantea una objeción a esta salida, a partir de que las definiciones resultantes no serían para «analítico» en sí mismo, sino exclusivamente para «analítico en L», donde L es el lenguaje formalizado correspondiente. De manera que rechaza la solución de Carnap por no ser suficientemente general.

Por último, podemos defender que la «analiticidad» podría explicarse en términos de la noción modal de «necesidad». En este caso se podría obtener la oración siguiente:

Necesariamente todos y sólo los solteros son hombres no casados.

Pero el añadir «necesariamente» no resuelve nada porque la interpretación tradicional de esa frase es que se sostiene en «cualquier

descripción de estado» porque es analítica. De manera que volvemos al principio, a saber, nos encontramos con el problema de dar sentido a «analítico». El uso de «necesariamente» en esta línea de razonamiento nos conduce a un argumento que, como dice Quine: «no es un manifiesto círculo vicioso, aunque si algo muy parecido. Dicho metafóricamente, tiene la forma de una curva cerrada en el espacio» (1953:30).

Quine cierra la última parte de este ensayo de la manera siguiente:

Resulta obvio que la verdad en general depende tanto del lenguaje como del hecho extralingüístico. El enunciado «Bruto mató a César» sería falso si el mundo hubiera sido diferente en algunos aspectos, pero también sería falso si resultara que la palabra «mató» tuviera el sentido de «procreó». Por eso tenemos la tentación de suponer que, en general, la verdad de un enunciado es algo que se puede descomponer en una componente lingüística y otra componente fáctica. Dada esa suposición, lo que a continuación parece razonable es que en algunos enunciados la componente fáctica pueda considerarse nula; y estos serán los enunciados analíticos. Pero con todo lo razonable que esto pueda parecer *a priori*, seguimos sin trazar una frontera clara entre los enunciados analíticos y los sintéticos. La idea de que efectivamente se puede trazar esa distinción constituye un dogma nada empírico de los empiristas, un metafísico artículo de fe. (p. 36.)

Después de repasar todo ese conjunto de intentos de explicar el concepto de analiticidad, Quine concluye que «seguimos sin trazar una frontera clara entre los enunciados analíticos y los sintéticos». Fijémonos en su matización final. Acusa a quienes se comprometen con la distinción analítico-sintético de ser «empiristas nada empíricos», incluso peor, les tacha de metafísicos. Estas expresiones peyorativas ponían de manifiesto las profundas e irresolubles diferencias que mantenía con Carnap y con los otros positivistas.

## EL DOGMA DEL REDUCCIONISMO

Después de plantear que «en el curso de las sombrías reflexiones anteriores hemos conseguido una visión bastante vaga, primero de la no-

ción de significado, posteriormente de la de sinonimia cognitiva y, por último, de la de analiticidad» (1953: 37). Quine se pregunta si no puede ocurrir que la clave de estos problemas se encuentre en la teoría de la verificación del significado. Piensa que pudiera ser así sobre la base de que la teoría de la verificación sostiene que el significado de un enunciado es el método de confirmación o confutación empírica del mismo. Un enunciado analítico es el caso límite que queda confirmado en cualquier supuesto. Pero en este caso podemos preguntarnos: ¿cuál es la relación entre un enunciado sintético y las experiencias que contribuyen a su confirmación o la impiden? La concepción más ingenua de esta relación es lo que llama Quine el dogma del «reduccionismo radical». Se trata de la tesis que afirma que cada enunciado significativo se puede traducir a un enunciado (verdadero o falso) acerca de la experiencia inmediata. Este es el enfoque que sostenían Locke y Hume. Defendían que toda idea se origina directamente en la experiencia sensible, o bien es un compuesto de nociones que se originan de ese modo. Quine plantea que se trata de un enfoque que se puede parafrasear en la jerga semántica diciendo que, para que un término sea significativo, debe ser el nombre de un dato sensorial, o bien una abreviatura de un compuesto de tales nombres. Una versión posterior, y más elaborada, de esa misma orientación, mantiene que nuestros enunciados se pueden traducir, como totalidades, al lenguaje de los datos sensoriales, no que lo sean término a término. Según esta nueva orientación, el vehículo primario del significado son los enunciados y no los términos. Se trata de una propuesta que mantenía explícitamente Frege, y también Russell en su teoría de las descripciones.

Quine menciona también que Carnap se adhería a este punto de vista cuando escribió la *Aufbau*, aunque más tarde la abandonó cuando se dio cuenta de que los enunciados referidos al mundo físico no podían traducirse completamente en forma de enunciados sobre la experiencia inmediata. Quine dice que esta versión revisada del reduccionismo radical es auténticamente holista pero que, a pesar de todo, resulta insuficiente. Todavía sigue unida a la idea de que un único rango de eventos sensoriales posibles se asocia con cada enunciado, de manera que la ocurrencia de cualquiera de esos acacimientos aumenta o reduce la probabilidad de la verdad del enunciado.

En su forma modificada, el dogma del reduccionismo puede describirse como la doctrina de que *cada* enunciado sintético, «considerado aisladamente de otros enunciados», puede ser objeto de confirmación o invalidación. Aunque esto supone una mejora del empirismo de los términos individualmente considerados, defendido por Locke o Hume, no consigue dar cuenta de la naturaleza de la teorización en la ciencia. Lo que queremos decir con términos como «masa», «electrón» o «velocidad» depende de la teoría global en la que están inmersos. La noción que tiene Newton de la «simultaneidad» resulta diferente de la mantenida por Einstein, porque esta noción juega papeles radicalmente diferentes en sus correspondientes teorías. No es aceptable ninguna explicación de la ciencia que no reconozca la construcción de teorías como un aspecto fundamental de la ciencia. Cada teoría es de carácter holista; el significado de sus enunciados constituyentes y de las palabras que los forman dependen del tipo de teoría. Debemos por tanto abandonar la idea de que sean los enunciados individualmente considerados quienes constituyen el depósito del significado. Más bien son las teorías al completo las que se conforman a partir del «tejido de la experiencia». Como expresa Quine esta idea en «Dos dogmas del empirismo»: «Nuestros enunciados sobre el mundo externo no se enfrentan de manera individual al tribunal de la experiencia, sino que lo hacen como una estructura corporativa». Esta organización corporativa, de la que Quine afirma que es la «unidad de significación empírica», no es otra cosa que la ciencia en su totalidad.

#### EMPIRISMO SIN DOGMAS

Quine, una vez que ha llegado a esta etapa de la explicación y al consiguiente rechazo del segundo dogma, termina el ensayo presentando su nueva versión del empirismo, un empirismo **sin dogmas**. Aunque este apartado final del artículo tiene solamente **cuatro páginas**, es un verdadero *tour de force* filosófico y literario. Deberíamos citarlo en su integridad, aunque motivos de espacio me aconsejan no hacerlo. De todas maneras, y para que el lector perciba parte de su potencial con-

ceptual y expresivo, reproduzco literalmente los dos primeros párrafos de esa sección:

La totalidad de lo que llamamos nuestro conocimiento o creencias, desde los asuntos más casuales de la geografía y la historia hasta las más intrincadas leyes de la física atómica o incluso de la matemática pura o la lógica, es un tejido construido por el hombre que sólo en sus bordes se ve afectado por la experiencia. O, por utilizar otro símil, el todo de la ciencia es como un campo de fuerzas cuyas condiciones liminares las pone la experiencia. Un conflicto con la experiencia en la periferia da lugar a reajustes en el interior del campo. Los valores de verdad tienen que redistribuirse entre algunos de nuestros enunciados. La nueva asignación de valores de verdad a algunos enunciados implica la reasignación a otros debido a sus interconexiones lógicas. Las leyes lógicas son simplemente otros determinados enunciados del sistema, ciertos elementos del campo. Una vez que hemos reasignado el valor de verdad a un enunciado, debemos hacer lo propio con algunos otros que pueden ser enunciados lógicamente conectados con el primero o puede que sean los enunciados de esas mismas conexiones lógicas. Ahora bien, el campo total está infra-determinado por sus condiciones liminares, la experiencia, de manera que hay mucho margen de elección, a la luz de alguna experiencia concreta contraria, para proceder a determinar cuáles son los enunciados a los que debemos reasignar valores de verdad. Ninguna experiencia particular está unida directamente a un enunciado concreto y particular en el interior del campo, salvo indirectamente, debido a las consideraciones de equilibrio que afectan al campo como un todo.

Si este enfoque es correcto, resulta erróneo hablar del contenido empírico de un enunciado determinado, particularmente si es un enunciado que se encuentra muy alejado de la periferia experimental del campo. Además, sería una locura pretender localizar una frontera entre los enunciados sintéticos, que se sostienen contingentemente a partir de la experiencia, y los enunciados analíticos que son verdaderos en cualquier caso. Todo enunciado puede concebirse como verdadero en cualquier caso si es que podemos hacer ajustes suficientemente drásticos en otra parte del sistema. Incluso un enunciado muy cercano a la periferia se puede mantener como verdadero a pesar de la terca experiencia, si se nos ocurre decir que estamos sufriendo alucinaciones o si reajustamos determinados enunciados del tipo de los que llamamos leyes lógicas. Por el contrario, y por lo mismo, ningún enunciado es inmune a la revisión. Incluso se ha propuesto la revisión de la ley lógica de tercio excluso para tratar de simplificar la mecánica cuántica; ¿qué diferencia hay en principio entre un cambio de este tipo y el que se produjo al reem-

plazar Kepler a Ptolomeo, o Einstein a Newton, o Darwin a Aristóteles? (1953: 42-43.)

Lo que Quine describe es precisamente su alternativa al dogma reduccionista. Una alternativa que es una forma radical de holismo. Se presenta en un lenguaje metafórico, en el cual la unidad de significación empírica se enlaza ahora con un tejido hecho por el hombre o con un campo de fuerza que cubre a la experiencia sensorial, por darle a la imagen un tono científico. Ese campo tiene un centro que está ocupado por las leyes básicas de la física y de la lógica. Estas son las piezas fundamentales y más seguras que posee el conocimiento humano. Si nos desplazamos desde ellas hacia la periferia nos encontramos con el tipo de conocimientos que tenemos en geografía y en historia, o incluso en zonas aún más cercanas al borde experimental se encuentran las particulares verdades mundanas: que hay casas de ladrillo en la Calle del Olmo. Debemos fijarnos en que esta visión holista también abarca la escisión analítico-sintético. La diferencia entre las llamadas verdades analíticas y las sintéticas resulta una simple cuestión de grado. Cualquier enunciado se puede mantener como verdadero «en cualquier caso» y ningún enunciado «es inmune a la revisión». De manera que consideraremos esos enunciados de un tipo u otro dependiendo de los futuros descubrimientos científicos. Si los datos experimentales lo exigen, incluso una verdad lógica, como el principio de tercio excluso, tendrá que ser abandonado para poder adaptarnos a los descubrimientos de la mecánica cuántica. El holismo de Quine le permite explicar por qué los dos dogmas tienen una raíz común. Si nuestros enunciados sobre el mundo externo se enfrentan al tribunal de la experiencia sensorial de manera conjunta y no de forma individual, y si en esa estructura corporativa ningún enunciado perteneciente a ella es inmune a la revisión, la consecuencia es que ningún enunciado se mantiene como verdadero «en cualquier caso». De manera que no existen enunciados analíticos en el sentido tradicional del término. Los enunciados difieren exclusivamente en el grado de tenacidad con el que se mantienen, y ese grado de tenacidad se «apoya en nuestra vaga inclinación práctica a reajustar algunos hilos del tejido de la ciencia en vez de otros cuando tratamos de acomodar alguna terca e inesperada experiencia particular» (1953: 46). En esta flexibilidad, a

la hora de revisar el conjunto del cuerpo de la teoría, reside el pragmatismo de Quine. Es una componente importante de su empirismo. Como él mismo dice: «Como empirista, sigo pensando el esquema conceptual de la ciencia como un instrumento destinado en último término a predecir la experiencia futura a la luz de la experiencia pasada» (p. 44).

Debemos señalar que Quine modificó en su libro *Word and Object [Palabra y objeto]* (1960) el holismo radical que sostenía en «Dos dogmas». Aunque seguía hablando de que «nuestros enunciados» forman una especie de «estructura corporativa», la tesis previa de que esa estructura corporativa era el todo de la ciencia se transforma en *Word and Object [Palabra y objeto]* en la tesis del «holismo moderado». Se trata de la doctrina que dice que esa estructura corporativa de enunciados está formada por segmentos individualizados de ciencia en vez de estar constituida por el todo de la ciencia. Esta precisión se acompaña también de la admisión de que algunos enunciados de observación se pueden confirmar o rechazar individualmente, por separado. Esta forma moderada del holismo tiene dos consecuencias importantes: desdibuja la frontera entre la metafísica especulativa y la ciencia, dándole así una cierta credibilidad a la metafísica, algo con lo que Carnap nunca hubiera estado de acuerdo, y además destaca la importancia del pragmatismo como ingrediente esencial del punto de vista científico. Posteriormente ese componente pragmatista resultó incluso más destacado. En «Two Dogmas in Retrospect» (1991), el análisis que hace Quine, de cómo la ciencia respondería cuando una teoría se viese refutada por un experimento crítico, corre de la manera siguiente: «La crisis puede quedar resuelta rechazando *uno u otro* de los enunciados del conjunto. Esperamos elegir de manera que se consiga hacer óptimo el progreso futuro. Si uno de los enunciados es matemático, no elegiremos rechazarlo; se trataría de un movimiento que se transmitiría con mucho impacto sobre el resto de la ciencia. Utilizaremos como restricción la máxima de la mutilación mínima. Mantengo que la necesidad de la matemática se sostiene sencillamente en lo siguiente, en nuestra determinación de hacer las revisiones en otras partes y no en la matemática». El resultado de estas revisiones le lleva a admitir cierto tipo de legitimidad a la distinción entre analítico y sintético, pero exclusivamente por razones pragmáticas. Los enunciados

analíticos son aquellos a los que se aplica la máxima de la mutilación mínima. Cuando aparecen en un sistema que resulta contrario a cierta experiencia persistente, siempre se revisarán primero otros enunciados del sistema. Esta consecuencia le permite a Quine seguir oponiéndose a la idea defendida por los positivistas de que algunas proposiciones son analíticas en el sentido fuerte del término.

Volvamos por un momento a «Dos dogmas del empirismo». Hacia el final del artículo reaparece Carnap. Incluso en este ensayo de la primera época interviene claramente el pragmatismo:

Carnap, Lewis y otros adoptan una actitud pragmática en el tema de la elección entre formas del lenguaje o estructuras científicas. Sin embargo su pragmatismo se desvanece ante la imaginaria frontera entre lo analítico y lo sintético. Al repudiar esa frontera me comprometo con un pragmatismo más general. Todo hombre recibe una herencia científica más un aluvión constante de estímulos sensoriales; las consideraciones que le orientan a modificar esa herencia científica, para conseguir ajustarla a ese flujo permanente de estímulos sensoriales, son, en el caso de ser racionales, pragmáticas.

#### EL CONDUCTISMO DE QUINE

Ya he dicho que los tres rasgos principales e interconectados de la filosofía de Quine son el cientismo, el empirismo y el conductismo. Nos queda por comentar algo sobre la última de esas componentes. Después de la publicación en 1951 de «Dos dogmas», Quine comienza a insistir en los aspectos conductistas y naturalistas de su filosofía. El principal documento en el que se plantea lo esencial de esa propuesta es *Word and Object* [*Palabra y objeto*]. ¿Por qué esa insistencia conductista y naturalista en relación con asuntos como el significado, la sinonimia, las propiedades, los atributos y las relaciones, en definitiva, todo el mundo de las abstracciones? La respuesta se encuentra en su cientismo, la doctrina de que la llave exclusiva para comprender la realidad la tiene la ciencia. Y Quine entiende por «ciencia» las «teorías científicas». De manera que, para él, la cuestión es analizar si las teorías científicas precisan de la existencia de diversos tipos de *entidades* abstractas. Su naturalismo descriptivo le inclina a decir que no. En

particular, es la misma palabra «entidad» la que le molesta. No tiene nada que objetar a que hablemos sobre nociones como las de significado o sinonimia en términos totalmente científicos, porque cree que la teoría puede incorporar bien esos conceptos sin tener que aceptar que se trata de conceptos que están en lugar de entidades abstractas. La ciencia puede hacerlo traduciendo la terminología de esas abstracciones al lenguaje de la psicología conductista.

En sus formas más radicales, este enfoque niega que los significados sean estados psicológicos internos o entidades platónicas que existen fuera del orden espacio-temporal. Por lo tanto, hablar de la sinonimia de dos expresiones lingüísticas, por ejemplo, es lo mismo que describir las respuestas conductuales de los seres humanos a diversos impulsos sensoriales, como ruidos verbales o marcas que podemos ver en un papel. No tenemos necesidad de investigar en el mundo interno de la mente para descubrir la respuesta; lo único que tenemos que hacer es sencillamente registrar las reacciones de esas personas. El conjunto de la evidencia que tienen los seres humanos para atribuir significado a diversas preferencias se basa exclusivamente en los datos observacionales. Un filósofo empirista estricto solamente puede aceptar los estímulos y las respuestas asociadas a ellos. Teniendo en cuenta que la ciencia descansa en datos procedentes de la observación y de experimentos, la manera que tiene de abordar cualquiera problema es seguir una orientación en términos de tercera persona. Ese punto de vista de la tercera persona es lo que dota a la ciencia de su objetividad.

Por consiguiente, según Quine, si los individuos científicamente inspirados quieren comprender si se puede asignar o no significado a ciertos sonidos verbales, deben fijarse en el lenguaje desde una perspectiva de alguien que está actuando de revisor o auditor. Observado desde ese punto de vista, el tema que se plantea a una filosofía científica es estudiar cómo un observador puede llegar a comprender lo que quiere decir un hablante (si es que quiere decir algo) con los sonidos que emite. Para captar adecuadamente el problema es conveniente plantearse un experimento mental en el cual el oyente (ahora un científico de campo) se enfrenta con un extranjero que emite ciertos sonidos. Un caso extremo sería el de un marciano que ha llegado a la Tierra. Descifrar un lenguaje terráqueo sería una versión algo más sencilla del mismo problema. La cuestión que se le plantea al lingüista

de campo es cómo correlacionar las expresiones de su lenguaje con los sonidos que emite el marciano. Supongamos que el marciano emite el sonido «gavagai» cuando se ve pasar un conejo. ¿Qué es lo que quiere decir el marciano?

Para responder a ello, el científico debe plantearse cómo hacerle al marciano las preguntas adecuadas, lo que presupone que algún tipo de conducta del marciano debe correlacionarse al menos con los términos que corresponden a la afirmación y a la negación en el seno del lenguaje que utiliza el lingüista de campo. El investigador debe plantear una serie de conjeturas orientadas a conseguir ese resultado. Se trata de un proceso complicado. No sólo debe tener en cuenta qué grupo de sonidos marcianos se correlacionan con otros de su idioma materno, sino en qué condiciones se emiten y qué creencias o intenciones podía haber tenido el hablante cuando las emitió. Por ejemplo, el lingüista no puede asumir que cierto movimiento vertical de la cabeza del marciano quiere decir sí, y que otro movimiento lateral de la cabeza quiere decir no. Pero aceptemos por el momento que finalmente consigue interpretar alguna conducta del marciano como queriendo decir sí y otra conducta diferente como expresión negativa.

Siguen existiendo otras dificultades. Por lo general suele aceptarse que las expresiones primarias de un lenguaje son aquellas que se vinculan con cosas observables. Decimos «papá» en presencia de alguien que es padre, «blanco» ante algo blanco, y «conejo» en presencia de un conejo. Supongamos que aparece un conejo y que el alienígena emite el sonido «gavagai». El lingüista puede inferir de ello que la traducción adecuada de este sonido es «conejo». Sin embargo, esta hipótesis es consistente con otras traducciones: puede querer decir «Ahí hay un conejo», «más conejo» o «hay partes no separadas de conejo». Una forma de intentar resolver si «gavagai» no solamente es significativo, sino que también se refiere a los conejos, o a partes no separadas de conejo, sería señalar sucesivamente dos partes diferentes del conejo y preguntar si uno de los gavagai es el mismo que el otro gavagai. Pero incluso para poder plantear esa pregunta, el científico de campo debe haber aprendido ya un parte considerable del lenguaje marciano. En particular, ya debería saber qué sonidos del marciano se corresponden con «es el mismo que». Ha escuchado decir al alienígena «gavagai momotaro gavagai» cuando tenían delante de ellos un conejo. Pero, ¿se

puede estar *seguro* de que «momotaro» quiere decir «el mismo que» en vez de querer decir «es una parte inseparable del mismo conejo»? Quine dice que no se puede tener esa seguridad.

Quine afirma que, con independencia de cualquier tipo de variantes que intente hacer el lingüista para intentar descifrar lo que significa aquel sonido, siempre son posibles otras reconstrucciones (quizás incluso incompatibles entre sí). Quine no pretende negar la posibilidad de la traducción, sino su unicidad, es decir, niega que una determinada traducción particular sea la única correcta. El problema es que «conejo», «parte no separada de conejo», «aquí está un conejo», y otras variantes, pueden ser todas traducciones aceptables de «gava-gai». Esto es lo que quiere decir Quine con la indeterminación de la traducción. Defiende que todo procedimiento de traducción se apoya en una hipótesis o teoría general que el lingüista lleva consigo como parte de su lenguaje materno. Debido a que puede darse una multiplicidad de esas hipótesis, la teoría que se elabore puede que no consiga captar otras posibilidades de la traducción. En esos casos el lingüista no puede decidirse entre construcciones alternativas.

El importante resultado que Quine obtiene de este experimento mental es que el significado lingüístico es una función de un sistema particular y no de las unidades que lo componen. No se puede realizar una traducción término a término, ni siquiera enunciado a enunciado. Sencillamente aparece aquí su holismo pero utilizando una terminología diferente. En este nuevo enfoque holista, un segmento particular del cuerpo de la ciencia es lo que aparece como unidad de significado. Fijándonos en el problema de la traducción, nos podemos dar cuenta ahora de cómo las principales doctrinas de Quine se unen en un proyecto cohesionado. Su cientismo le lleva a una nueva forma del empirismo, éste al holismo y, por último, éste le conduce a su forma de conductismo, con lo cual el conductismo aparece como un caso especial de su cientismo. Su orientación conductista sirve para explicarnos su rechazo de los significados, atributos y relaciones. Cuando se desgranar los elementos de este sistema complejo, su afirmación de que la filosofía es simplemente una extensión de la ciencia resulta menos paradójica de lo que resultaba inicialmente. Ahora bien, que esto sea una verdad de sentido común es algo más problemático.

## LAS CRÍTICAS A QUINE

Como es de esperar, una filosofía con tantos rasgos interdependientes y congruentes debe tener críticos. La diversidad de las críticas es tan amplia que no podemos abordarlas todas aquí. Por ejemplo, Noam Chomsky ha planteado que ninguna teoría estímulo-respuesta como la que avanza Quine puede explicar lo que llama «el fenómeno de la proyección», a saber, que los niños pueden construir de manera gramaticalmente perfecta oraciones que nunca han escuchado antes. La alternativa que plantea Chomsky consiste en suponer la existencia, en cada ser humano, de estructuras mentales internas que no se derivan de la experiencia. Defiende un enfoque que él mismo llama «lingüística cartesiana».

Otros investigadores han planteado que la descripción de Quine de cómo se adquiere el lenguaje (que es análoga a imaginarnos lo que quiere decir un alienígena) no es para nada la situación en la que los niños aprenden el lenguaje. Sus padres y las otras personas con las que se interrelaciona no son extraños en aquel sentido. El niño no aporta una teoría del mundo a este proceso y, en particular, no utiliza una teoría científica. Como indicaba Wittgenstein, el aprendizaje del lenguaje es algo más complicado que lo que sugiere Quine y, cuando menos, supone una forma de aprendizaje comparable al modo en que los animales aprenden a obedecer órdenes. También están muy difundidas las objeciones al holismo de Quine. A muchos autores les suena como un cierto tipo de idealismo en el que no solamente ocurre que el todo es previo a sus partes, sino que no puede reducirse a ellas. Se trata precisamente del punto de vista que rechazaba Russell a la hora de defender su atomismo lógico. Otros críticos indican que Quine es un filósofo de «despacho» en el sentido metafísico clásico. No experimenta, sino que simplemente nos ofrece una explicación muy imaginativa de cómo debería tener lugar el aprendizaje del lenguaje. De acuerdo con esta objeción, Quine está haciendo algo análogo a lo que hizo Rosseau en el *Segundo discurso sobre la desigualdad*, que nos ofrece una explicación muy persuasiva sobre cómo los seres humanos aprenden el lenguaje, pero que no se apoya en ningún tipo de hechos. Otra variante de esta crítica consiste en decir que el cientismo de Quine no deja lu-

gar alguno a la filosofía. Es más, que lo que hace Quine no es ciencia experimental, sino más bien una forma de hacer filosofía justamente en la manera que él mismo rechaza. Como ya dije, resulta prácticamente imposible analizar aquí estas críticas en detalle. Además, como son fácilmente localizables en la literatura correspondiente, no voy a decir nada más sobre ellas.

Por el contrario, a continuación voy a presentar tres críticas que, en mi opinión, difieren de las habituales ya sea en contenido o, al menos, en la forma de presentación.

Comencemos con dos objeciones al conductismo de Quine. La primera es bastante común. Lo mismo que la forma menos radical de esta idea que defendía Ryle, el conductismo de Quine no puede resolver bien el problema del mundo interno, de los fenómenos de la introspección: sentimientos, sensaciones, pensamientos, intenciones y creencias. Sin duda, estos fenómenos se pueden manifestar en la conducta, pero no pueden identificarse con ella. Una persona enfadada puede que no exhiba ninguna manifestación externa que un observador pueda identificar como enfado, sin embargo, puede estar enfadada y ser consciente de que lo está. En segundo lugar, Quine cree que podemos identificar lo que significa una determinada preferencia con la reacción que tiene un observador ante ella. A esta tesis se le pueden hacer serias objeciones. Para que el observador responda a una preferencia de una manera determinada, debe ya comprender lo que quiere decir. Por ejemplo, la expresión «hay un toro en el prado» solamente provocará una reacción si el observador la comprende y la considera como un aviso, una información, etcétera.

Se sigue de todo ello que la conducta no se puede identificar con el significado o con la comprensión, aunque presupone estas nociones. Una variante de esta crítica se dirige contra la afirmación de Quine de que dos preferencias son sinónimas si las respuestas conductuales a ellas son idénticas. Sin embargo, para saber si dos reacciones conductuales son idénticas tenemos que saber previamente lo que significa «idéntico». Una vez más el significado se presupone y no puede extraerse sin más de la respuesta. De manera más general, mi objeción consiste en decir que las propiedades semánticas como el significado, la verdad o la referencia no se pueden identificar con la conducta. Si uno huye al oír que alguien dice «hay un toro en el prado», ese movi-

miento físico no tiene nada que ver con la verdad o la falsedad de la indicación. Se trata de una objeción que se aplica también a los conceptos centrales de la lógica como pueden ser los de verdad y validez lógica. Resulta bastante difícil ver cómo se puede analizar en términos conductistas el concepto de verdad lógica. Una verdad lógica es aquella que no tiene *posibilidad* de ser falsa y la posibilidad no se puede identificar con ninguna respuesta *real*. Lo mismo se puede decir del concepto de validez. En la lógica estándar un argumento es válido si no es posible que las premisas sean verdaderas y la conclusión falsa. No hay análogo conductual de la validez. Efectivamente la objeción que estoy ahora planteando al conductismo descansa en la noción de posibilidad. En contraposición a Quine, lo que estoy planteando es que resulta *imposible* explicar los conceptos semánticos en términos exclusivamente conductuales. Si tengo razón resulta que también podremos defender la explicación tradicional de la distinción analítico-sintético. La diferencia se podría definir de la manera siguiente: es imposible que los enunciados analíticos sean falsos y es posible que los enunciados sintéticos sean falsos. En última instancia, vemos que la diferencia es de naturaleza y no de grado.

Mi segunda crítica se refiere al holismo de Quine. Como hemos visto lo plantea como una alternativa a los dos dogmas. En justicia debería volver a decir que, en sus últimos escritos, Quine modificó la doctrina radical que encontramos en «Dos dogmas». Sin embargo mi objeción se aplica también a la forma moderada de su concepción. Me parece que se puede defender seriamente que su análisis de la distinción analítico-sintético es inconsistente.

Nos vamos a apoyar en una clara evidencia textual. En «Dos dogmas», Quine plantea su rechazo de la distinción analítico-sintética de dos maneras diferentes. A veces Quine afirma que la distinción es de grado y otras que es de naturaleza. En relación con ello dice: «He venido insistiendo en que esta diferencia es solamente de grado y que se conecta con nuestra vaga inclinación pragmática a ajustar unas fibras del tejido de la ciencia en vez de otras» (1953:46). Otras veces afirma que no hay tal distinción: «Pese a todo lo razonable que pueda aparecer *a priori*, sencillamente no se puede trazar una frontera entre los enunciados analíticos y los sintéticos» (p. 37). Leída literalmente, la primera formulación dice que existe una distinción mientras que la se-

gunda niega que la haya. El problema para el comentarista es si esos enunciados son dos maneras diferentes de decir lo mismo o si, en realidad, representan concepciones inconsistentes. La cuestión es delicada y difícil de decidir. Después de mucha reflexión me decido por la segunda lectura. A continuación presento mi argumentación.

La descripción inicial que hace Quine del «tejido de la ciencia» y de los papeles que juegan los diversos enunciados dentro de ese tejido no implican que no existan enunciados analíticos. Según su planteamiento, una teoría científica es un tejido complejo que contiene muchas clases de proposiciones, incluyendo conjeturas, enunciados de escasa o moderada probabilidad, leyes físicas firmemente establecidas y teoremas de la lógica y las matemáticas. En esa perspectiva, lo que tradicionalmente se conoce como «proposiciones analíticas» serían, junto a las leyes lógicas y físicas, las últimas en abandonarse a la vista de datos experimentales negativos. Por lo tanto, el que se mantengan diferentes proposiciones a la luz de determinadas experiencias claramente negativas resulta ser una cuestión de grado. Deberíamos intentar proceder a otras modificaciones de la teoría antes de rechazar leyes físicas bien establecidas, enunciados analíticos o leyes lógicas. Sin embargo, debemos darnos cuenta de que en esta interpretación *hay* enunciados analíticos. Desde luego que son diferentes de los enunciados sintéticos pero, precisamente porque son diferentes, podemos distinguirlos unos de los otros. Incluso podemos señalar ejemplos de cada uno de ellos. Después de todo, nos quedamos con la distinción analítico-sintético, aunque ahora aparezca construida como una diferencia sólo de grado. En esta interpretación, el núcleo de la posición de Quine consiste en negar que haya una distinción de *género* en el seno del tejido de la ciencia, no que no haya distinción alguna.

En su segunda formulación del problema, lo que sostiene es que no se puede trazar ninguna distinción entre esas supuestas categorías de proposiciones. Como él mismo dice, «sería una locura tratar de buscar esa frontera». Si quiere decir exactamente eso, se concluye que no hay nada que distinguir en la pretendida oposición tradicional entre lo analítico y lo sintético. Se trata sencillamente de una falsa dicotomía. La situación sería parecida al intento de distinguir entre los diferentes humores medievales, o entre el calórico y el flogisto. No podemos establecer esas diferencias porque no existen esas cosas. La

razón que da Quine para decir que no hay ninguna diferencia es que cualquier intento de definir «analiticidad» resulta circular, que presupone otros términos interdefinibles como «sinonimia», «intersustituibilidad» y «necesidad». El proceso tiene las mismas dificultades que cuando intentamos definir «guerra» como «la ausencia de paz» y la «paz» como «ausencia de guerra». No se produce ninguna distinción significativa utilizando esas expresiones interconectadas. Aquí podríamos recordar los comentarios de Austin respecto a los «objetos materiales» y los «datos sensoriales». Como decía Austin: «Cada uno arrastra al otro», y lo mismo ocurre con «analítico» y «sintético». Una consecuencia de esta posición es decir que no existen los enunciados analíticos. Claramente se trata de una actitud bien diferente al planteamiento anterior.

En «Dos dogmas», tal como yo lo leo, aparecen esos dos diferentes enfoques holistas. El primero nos dice que hay una diferencia entre lo analítico y lo sintético, pero que es una diferencia de grado. El segundo niega que exista esa diferencia. El primero implica la existencia de los enunciados analíticos, el segundo no. Albergó serias dudas de que puedan reconciliarse ambas perspectivas.

Por último, también tengo fuertes reservas en relación con el cientismo de Quine; teniendo en cuenta que todo lo que él defiende aboca a esa doctrina, mis objeciones van dirigidas directamente al núcleo de su filosofía. El asunto es complejo. Comencemos desde cero. Quine resulta claramente consistente al plantear que es un empirista, desde sus primeros escritos epistemológicos hasta los últimos. El problema preocupante para cualquiera que proponga esa posición filosófica es el problema del mundo externo. Es una dificultad que se plantea muy bien en el libro de Benson Mates, *The Skeptic Way*: «En último término la única base que puedo tener para afirmar que sé que existe algo más que mis propias percepciones es la naturaleza misma de esas percepciones. Pero podría ser que ellas fuesen precisamente como son, incluso aunque no existiera ninguna otra cosa. Por lo tanto, no tengo base para mantener esa pretensión de conocimiento» (1996: 99-100).

Como muestra ese párrafo, Mates pretende defender el escepticismo. Obsérvese que Mates está hablando explícitamente de la imposibilidad de obtener *conocimiento* a partir de los datos disponibles. Quine no está de acuerdo con el escepticismo de Mates. El punto de

vista de Quine parte del supuesto realista de que tenemos ese conocimiento. Su problema es tratar de demostrar cómo es posible trazar la senda que lleva de los estímulos sensoriales, que afectan a nuestras terminaciones nerviosas, hasta la información fiable sobre la realidad objetiva. El siguiente texto nos muestra claramente su punto de vista:

La ciencia misma nos enseña que no hay clarividencia, que la única información que puede llegar de los objetos externos a nuestros receptores sensoriales superficiales se limita a ciertas proyecciones ópticas bidimensionales, a diversos impactos en el tímpano de las ondas que se transmiten por el aire, algunas reacciones a los gases en nuestras fosas nasales y unas pocas cosas parecidas. El reto que se plantea es el siguiente: ¿cómo podemos esperar tener información del mundo externo a partir de tan escasos indicios? (Quine 1974: 2.)

Tanto la tesis principal cuanto las subordinadas, de la compleja filosofía de Quine, van dirigidas a intentar afrontar ese reto, es decir, a dar una explicación precisa de la relación entre unos «insumos muy escasos y un auténtico torrente de productos», como él mismo ha dicho de manera muy elocuente en otro lugar. El fragmento que hemos citado señala que precisamente ése es su propósito. Sin embargo, como vamos a ver enseguida, formula el problema de varias maneras cambiando sutil, pero sustantivamente, el contenido. Defenderé que, como resultado de esos cambios, el problema que finalmente trata de resolver es menos importante que el enigma tradicional y su solución no vale para ese problema mayor. También voy a plantear que lo que incita esos cambios es precisamente su cientismo.

Comencemos por analizar cuatro formulaciones diferentes del problema del mundo externo. La primera de ellas se puede encontrar en las obras de Locke o de Hume, la segunda en el párrafo de Quine que acabamos de citar. La tercera y la cuarta se encuentran en otros lugares de los escritos de Quine. Al compararlas veremos cómo se va produciendo, paso a paso, una distorsión del problema clásico.

- A. Formulación estándar: *¿Cómo podemos nosotros adquirir conocimiento de los objetos externos?*
- B. Primera formulación de Quine: *¿Cómo puede uno esperar tener información del mundo externo a partir de tan escasos indicios?*

- C. Segunda formulación de Quine: *¿Cómo podemos adquirir nuestra teoría del mundo?*
- D. Tercera formulación de Quine: *¿Cómo adquiere la ciencia su teoría del mundo?*

La primera formulación de Quine se acerca más a la que encontramos en Locke o en Hume. Sin embargo en vez de la palabra «conocimiento», que aparece en la formulación estándar, Quine utiliza la expresión «informarse». Un poco antes, en el mismo párrafo, Quine también habla de obtener «información». Los conceptos de descubrir e informarse no son, evidentemente, equivalentes al concepto de conocimiento, puesto que cualquiera de ellos (o los dos) se pueden asociar con algún tipo de probabilidad menor que la del conocimiento. No le demos importancia excesiva a estas potenciales diferencias. Lo que es importante en esa primera formulación de Quine es que utiliza el término «uno». Parece que nos pregunta: *¿Cómo podría cualquiera esperar informarse sobre el mundo externo a partir de tan escasos indicios?* Así se acercaría mucho su posición a la estándar. En la estándar «nosotros» se interpreta generalmente como haciendo referencia a cada ser humano y no restringiendo la cuestión a los científicos. Locke, Hume y Mates consideran que todo el mundo se enfrenta a cierto dilema. Según ellos, todo el mundo cree que hay objetos externos, pero, como los datos que apoyan dicha creencia son exclusivamente la aprehensión que cada uno tiene de sus propias sensaciones subjetivas, *¿cómo puede cada uno de nosotros justificar esa creencia?* En tanto que escépticos, Hume y Mates dudan que lo podamos hacer. Locke no es un escéptico, pero su compromiso con «el camino de las ideas» le fuerza a enfrentarse con el espectro del escepticismo. Locke, Hume y Mates no están hablando exclusivamente de los filósofos, aunque sea la reflexión filosófica la que haga surgir el problema en su forma más aguda y explícita. El problema existe para todos los individuos: se trata de un dilema general.

En cualquiera de sus formulaciones tradicionales lo que se pretende adquirir es conocimiento. Veamos qué pasa con la segunda formulación de Quine. En ella la palabra «teoría» aparece sustituyendo al «conocimiento» de la formulación estándar. Aunque ahora se mantiene el «nosotros». Esta formulación implica que *todo el mundo tiene*

*una teoría del mundo*. Esta es una tesis que rechazaría Wittgenstein (y yo también) pero no la voy a discutir ahora, porque hacerlo exigiría añadir otro capítulo. He tratado este asunto en el capítulo diez de mi libro *Wittgenstein and Moore on Certainty*, y remito allí a quien esté interesado en ello. En esta versión aparece con mayor claridad el cientismo de Quine. Su planteamiento consiste en decir que el sentido común es una especie de teoría rudimentaria que la ciencia consigue refinar. La teoría científica resultante es una explicación del mundo más profunda que cualquier «teoría» que nos pueda ofrecer el sentido común. Debido a que percibe solamente una diferencia de grado entre el sentido común y la ciencia, le resulta fácil transformar en cuestiones referidas a la ciencia aquellas preguntas que tenían que ver con todas y cada una de las personas. Vemos que esa transformación se produce en su tercera formulación, en ella «nosotros» se ve reemplazado por «ciencia». Este desplazamiento transforma la consecuencia implausible de que todo el mundo tenga una teoría del mundo en otra consecuencia que resulta más persuasiva: la construcción de teorías es una función de la ciencia. Se trata de una afirmación que difícilmente resulta conflictiva. A pesar de todo, y en términos de la formulación estándar, tiene notables dificultades. La referencia al conocimiento en la versión estándar aparece ahora transformada en una referencia a la noción de teoría. Evidentemente no todas las teorías científicas constituyen conocimiento. Las teorías pueden estar equivocadas, cosa que no puede ocurrirle al conocimiento. Una cuestión profunda y fundamental, la de si *nosotros* tenemos *conocimiento* del mundo externo, se ha visto alterada sustancialmente. Ahora aparece en la forma siguiente: ¿Cómo obtiene la ciencia su teoría del mundo? Nadie negará que la construcción de teorías es una función legítima de la ciencia. Es una perogrullada. Lo que es una cosa seria es afirmar que *cada uno de nosotros tiene conocimiento del mundo externo*. Como vemos, Quine ha evitado abordar el problema inicial. Por ello digo que la filosofía cientista de Quine no afronta, por no decir ignora, lo que muchos consideraran como el problema central de la epistemología.

## 8. TEORÍAS DE LA REFERENCIA DIRECTA

En el capítulo 2, vimos brevemente los parecidos y las diferencias entre los puntos de vista de Russell y de Frege sobre el significado y la referencia, y los que adoptan los teóricos de la referencia directa. Dije entonces que, en este capítulo, examinaría con mayor detenimiento las teorías de la referencia directa. Afrontemos, pues, esa tarea. El enfoque de la referencia directa tiene sus raíces en las lógicas modales y no modales. Las raíces no modales son más russellianas que fregeanas. A quienes tengan interés en profundizar en esas conexiones les recomiendo el extraordinario libro de Ruth Barcan Marcus, *Modalities* (1993). Se trata de un conjunto de ensayos en los que discute esas relaciones analítica e históricamente. No hay ninguna necesidad de repetir aquí sus aportaciones. En vez de ello, centraré mi atención directamente sobre las teorías del significado y la referencia, en particular las que tratan de los llamados nombres propios, («Polonia», «Juan», etc.) y las que tratan de los términos para las clases naturales («agua», «marsupial», etc.). Debería decir, para información del lector, que el enfoque que adoptaré en este capítulo difiere del de los capítulos previos. Debido a que la teoría de la referencia directa está en la primera línea de las discusiones actuales, examinaré la teoría críticamente y, de hecho, tomaré parte en el debate.

A continuación vamos a distinguir entre la explicación de los nombres propios y la de los términos de clase natural. Lo haremos de esta manera porque la mayoría de los defensores de la teoría sostienen que los nombres propios no son significativos, pero aceptan, o al menos es una consecuencia de sus posiciones, que los términos de clase natural son significativos. Los argumentos que sustentan estas diferentes posiciones exigen análisis separados. También quisiera recordar al lector que las teorías del significado y la referencia que se han planteado durante el siglo XX pretenden resolver una serie de proble-

mas tradicionales, algunos de los cuales tienen sus antecedentes en la filosofía griega clásica. Por lo tanto, estas teorías no tienen simplemente un interés técnico, sino que se conectan directamente con profundos retos filosóficos, por ejemplo: el argumento ontológico, el problema planteado en el *Sofista* de Platón respecto a cómo podemos hablar significativamente o con verdad sobre lo inexistente, la posible contradicción del ateo que niega la existencia de Dios sin asumir su existencia, y la preocupación de Russell y Frege sobre cómo es posible distinguir el significado cognitivo de enunciados de identidad verdaderos. Veamos el siguiente principio:

Dado un enunciado de identidad verdadero que enlaza dos términos, uno de ellos puede sustituirse por otro idéntico a él sin alterar el valor de verdad del enunciado.

De manera que en la proposición  $2 + 3 = 5$  podemos reemplazar «2» por «1+ 1» y el enunciado resultante seguirá siendo verdadero. Sin embargo, lo que parece un principio verdadero obvio tiene contraejemplos, como muestra la conclusión del argumento siguiente:

1. Necesariamente  $9 = 9$ .
2. El número de los planetas = 9.
3. Por lo tanto, necesariamente, el número de planetas = 9.

Aunque las dos premisas son verdaderas, la conclusión es falsa. Ocurre que el número de planetas es nueve, pero esto es una verdad contingente, no necesaria. Llegamos a una conclusión falsa aplicando el principio de sustitución. Los lógicos modales pueden resolver este problema. En un lenguaje puramente extensional, como el que encontramos en el cálculo proposicional de *Principia Mathematica*, o en la aritmética estándar, el principio de sustitución se mantiene. Los términos que tienen la misma extensión pueden intercambiarse *salva veritate* (es decir, manteniendo el valor de verdad). Sin embargo, en ciertos contextos modales, que presuponen nociones como las de necesidad y posibilidad, no es posible el intercambio extensional *salva veritate*. La paradoja tiene dos orígenes. El primero procede de diversas nociones modales como las de necesidad y posibilidad. El segundo se debe a los

diferentes papeles que juegan los nombres propios y las descripciones definidas. En el argumento anterior «9» es el nombre de un número, pero «el número de los planetas» no es el nombre de 9. Es una descripción que es verdadera del número de los planetas. Así aparece, dentro de las teorías modales, la habitual distinción russelliana entre nombres propios y descripciones. Si aceptamos esa distinción, podremos modificar el principio de sustitución de la manera siguiente:

Si las entidades X e Y son idénticas, entonces los *nombres* de X e Y podrán intercambiarse en la medida en que se utilicen como nombres.

Como vimos en el capítulo dos, esto es precisamente lo que dice Russell. Plantea que cuando «Sir Walter» y «Scott» se *utilizan como nombres*, el enunciado «Scott es Sir Walter» es tan trivial como «Scott es Scott». Esto es así porque un nombre propio tiene por significado su portador. Si «Scott» y «Sir Walter» son ambos nombres propios, son los nombres de un único portador; por lo tanto, significan la misma cosa. Esta es la razón por la que «Scott es Sir Walter» es trivial. Pero Russell también insiste en que la situación es diferente cuando «Sir Walter» se utiliza como un frase descriptiva, es decir, como una abreviatura de «la persona que se llama “Sir Walter”». En este caso el enunciado «Scott es Sir Walter» no es trivial y de hecho ni siquiera es el enunciado de una identidad. La diferencia cognitiva entre los dos enunciados se explica mediante la teoría de las descripciones. En el análisis que hace Russell de «Scott es Sir Walter» (donde «Sir Walter» es una descripción abreviada) el enunciado resulta compuesto de un conjunto de enunciados generales que contienen al menos un enunciado existencial. De manera que no es para nada un enunciado de identidad, sino un enunciado con una forma lógica diferente. Todos los teóricos de la referencia directa, que se preocupan por el papel de los nombres propios en el lenguaje ordinario, comienzan, lo mismo que Russell, distinguiendo entre nombres propios y descripciones. Lo hacen así porque tienen en mente el problema Frege-Russell de la identidad y los otros problemas que he mencionado. Estas son las dificultades que sus teorías tratan de resolver. Las mismas precisiones pueden hacerse a la manera en que estudian los términos para clases naturales.

## NOMBRES PROPIOS

Comencemos ahora nuestra discusión con el tratamiento que de los nombres propios hace la teoría de la referencia directa. Plantearemos la discusión incluyendo en el trasfondo uno de los problemas que ya hemos mencionado, a saber, cómo es posible hablar sobre lo no existente de manera significativa y/o diciendo la verdad. Incluso limitaremos el asunto a los no existentes *de ficción*. Por ejemplo, alguien que dice hoy que «el actual rey de Francia es sabio» está hablando sobre algo que no existe, pero el referente que se alega no es una entidad de ficción. Sin embargo, quien dice «Odiseo llegó a Ítaca profundamente dormido» se está refiriendo a un personaje en una obra de ficción, la *Odisea* de Homero. Como veremos, el análisis de las expresiones sobre ficciones plantean un obstáculo particularmente difícil a los teóricos de la referencia directa.

Comencemos por el principio. ¿Qué quiere decir que cualquier expresión lingüística es *directamente* referencial? La palabra clave en la pregunta es «directamente». ¿Cómo la utilizan estos teóricos? La respuesta consiste en decir que están interesados en las relaciones entre el lenguaje y aquello sobre lo que habla el lenguaje, o, como algunos plantean el asunto, su preocupación reside en las relaciones que se dan entre el lenguaje y el mundo. Como nos recuerda el sistema de soleras, este problema también es un problema antiguo, discutido por Platón en el *Crátilo* y en el *Sofista*. Los teóricos quieren saber cómo es posible utilizar fragmentos del lenguaje para hablar, mencionar, seleccionar o referirse a varios tipos de cosas, como colores, líquidos, lugares y personas en particular, etcétera. La respuesta a su preocupación parece girar sobre qué es lo que significan esos fragmentos del lenguaje o cómo lo que ellos significan se conecta con lo que utilizan para referir o mencionar. Así, por poner un ejemplo sencillo, si le digo a mi esposa: «El gato ha vuelto a rasguñar la mesa esta mañana», mis palabras significan algo. Al significar lo que significan, me permiten referirme a un gato, una mesa y al rasguño de una mesa. Se da así algún tipo de conexión entre ellas, tal como las utilizo, y los objetos o procesos sobre los que hablo. Pero, ¿qué tipo de conexión es esa?

Esta pregunta es el punto de partida de la filosofía del lenguaje. Una posible respuesta, nada sencilla, consiste en distinguir entre las maneras de referirse directamente a los diversos aspectos y procesos del mundo, y las formas de referirse a ellos de manera indirecta u oblicua. Si en 1999 hubiera dicho de quien era presidente en ejercicio de Estados Unidos: «El que ocupa el Despacho Oval es de Arkansas», no habría mencionado directamente a Bill Clinton, sino que lo hubiera hecho de manera oblicua. Estaría aceptando, al utilizar esa expresión, que quien ocupa el Despacho Oval es el presidente y que el presidente es Bill Clinton. Expresiones como «el presidente en ejercicio» o «el que ocupa el Despacho Oval» son intermediarias entre yo mismo y la persona que deseo mencionar, identificar, seleccionar o referir. Podría haber simplificado lo que dije, si hubiera dicho: «Bill Clinton es de Arkansas». El nombre «Bill Clinton» no es un intermediario en el sentido en que lo es la descripción «el que ocupa el Despacho Oval». Intuitivamente, parece que un nombre propio nos da una ruta referencial más directa hacia la persona que la que sigue una descripción.

Los teóricos hacen suya esta intuición y la ponen como base de la concepción de la referencia directa. Es decir, comienzan por distinguir entre nombres propios y descripciones definidas. Sin embargo, hay un argumento que sirve de apoyo a la intuición. Consiste en plantear que un nombre se adjunta a su portador de manera especial. Es como una etiqueta o un adhesivo. Imaginemos algunos muebles en una tienda. El propietario le pone a las sillas y mesas etiquetas de diversos colores. Si quiere organizar diversos grupos de muebles para hacer envíos, podría sencillamente organizarlos de acuerdo con el color de las etiquetas. Las etiquetas no tienen significado especial. Simplemente son un procedimiento para seleccionar diversos muebles. Ahora bien, de acuerdo con los teóricos de la referencia directa, los nombres propios funcionan exactamente de la misma manera. Son como etiquetas que, por medio de una ceremonia bautismal en la que se asigna un nombre, pegamos a una persona o a un lugar. En este aspecto difieren de las descripciones definidas. «El que ocupa el Despacho Oval», dicho en 1999, se refiere a Bill Clinton; después del año 2000 se refiere a una persona diferente. De manera que no es como una etiqueta que lleve adherida y que seleccione exactamente un individuo. El argumento concluye así diciendo que la misma descripción

puede tener referentes diferentes o puede que incluso no tenga referente alguno. Pero cada etiqueta o adhesivo —cada nombre propio— debe tener un portador y solamente uno.

Los teóricos de la referencia directa también insisten en que, aunque las descripciones no son nombres, los papeles gramaticales y lingüísticos que juegan son similares a los de los nombres y que, precisamente por esto, muchas veces la filosofía tradicional los ha confundido. Podemos hablar de «el que ocupa el Despacho Oval» o de «Bill Clinton» y comprender que en ambos casos nos estamos refiriendo o mencionando a la misma persona. De manera que las dos expresiones están jugando papeles similares. Pero la similaridad no es identidad, y casi todos los filósofos del lenguaje insisten en esta diferencia. En el capítulo 2 vimos un conjunto de argumentos planteados por Russell para mostrar que no podemos en general sustituir una descripción por un nombre propio, manteniendo el valor de verdad de la expresión, y no vamos a repetir aquí esos argumentos. Las discusiones contemporáneas de estas diferencias son incluso más sutiles que las explicaciones que encontramos en Frege o en Russell.

Hoy en día, hay otras dos versiones de la teoría de la referencia directa. De manera algo diferente, ambas tratan a los nombres propios como etiquetas o adhesivos. La primera de ellas la desarrolló Ruth Marcus, quien llamó a los nombres propios «etiquetas» («tags») y la segunda la propuso Saul Kripke, que llama a los nombres propios «designadores rígidos». Las dos versiones son parecidas en seis aspectos y difieren en tres. Los parecidos son los siguientes:

1. Como ya hemos dicho, las dos distinguen claramente entre nombres propios y descripciones. También coinciden en decir que los nombres propios y las descripciones se pueden utilizar con el propósito de identificar y referir, pero que en tales casos difieren sus papeles lógicos. En particular, en el caso de los nombres la ruta que lleva del nombre al portador es directa, mientras que las descripciones van por un camino indirecto (es decir, identificamos o seleccionamos el objeto mediante la mediación de una frase descriptiva).

2. Ambas teorías sostienen que un nombre propio es lo que normalmente se entiende por «nombre propio». Como dice Kripke: «Por un nombre quiero decir aquí nombre propio, por ejemplo, el nombre

de una persona, una ciudad, un país [...]. Utilizaremos el término «nombre» de manera que no incluya a las descripciones definidas [...] sino a aquellas cosas que en el lenguaje ordinario llamaríamos “nombres propios”» (1980:24). Al mantener este segundo punto, Marcus y Kripke se nos presentan como anti-fregeanos. Podríamos recordar lo que decíamos en el capítulo 2 sobre el uso laxo que hace Frege del término «nombre», de manera que incluía enunciados declarativos, descripciones definidas, nombres comunes (incluyendo términos de clases naturales) y nombres propios. A diferencia de Frege, Marcus y Kripke niegan que las descripciones y los enunciados declarativos sean nombres.

3. Ambas coinciden en que un enunciado de identidad verdadero en el que los términos que flanquean la relación de identidad son nombres propios (etiquetas) es un enunciado necesario y no contingente. Rechazan así la idea de Quine de que si uno etiqueta dos veces el mismo objeto, y con nombres diferentes, por ejemplo, el planeta Venus por Fósforo y Héspero, el enunciado de identidad «Fósforo es Héspero» es contingente. Según Kripke, Quine confunde el concepto de contingencia con el de *a posteriori*. Fue un descubrimiento *a posteriori* que estábamos nombrando dos veces a Venus, pero, porque necesariamente Venus es Venus, se sigue que «Fósforo es Héspero» es necesario y no contingente.

4. Ambas coinciden que el etiquetado y la designación rígida exigen la existencia del objeto etiquetado o designado y que las descripciones no exigen tal cosa. De esta explicación se sigue que no podemos etiquetar o designar rígidamente una entidad no existente, como, por ejemplo, el actual rey de Francia o Ulises. No podemos poner una etiqueta a una silla inexistente.

5. Ambas coinciden en que las expresiones lingüísticas que tienen la forma gramatical de las descripciones definidas pueden funcionar a veces como nombres propios. Marcus explica este asunto de la siguiente manera:

De hecho, en un lenguaje cambiante y en expansión, sucede con frecuencia que una frase descriptiva se llega a utilizar como un nombre propio —una etiqueta identificativa— y se pierde o ignora el significado descriptivo. A veces utilizamos ciertos procedimientos, como utilizar mayúsculas, dejando o qui-

tando el artículo determinado, para indicar el cambio de uso. «La estrella vespertina» se transforma en «Estrella vespertina», «la estrella matutina» pasa a ser «Estrella matutina», y de esta manera llegan a utilizarse como nombres de la misma cosa. Ciertas descripciones singulares como «El pequeño cabo», «El príncipe de Dinamarca», «El sabio de la concordia» o «El gran inconformista», como sabemos, se utilizan con frecuencia como nombres propios alternativos de Napoleón, Hamlet, Emerson y Oliver Wendell Holmes. (1993: 11.)

Kripke coincide en esto y dice:

No debe pensarse que toda frase de la forma «el x tal que Fx» se utiliza siempre en inglés como una descripción en vez de como un nombre. Me imagino que todo el mundo ha oído hablar del Sacro Imperio Romano, que ni era sacro, ni imperio, ni romano. Hoy podíamos decir lo mismo de las Naciones Unidas. Parecería que ya que podemos llamar así a esas cosas, incluso aunque no sean Naciones Unidas Sacras y Romanas, estas frases no deberían considerarse como descripciones definidas, sino como nombres. (1980: 26.)

6. Por último, ambas teorías coinciden en que los nombres propios son estrictamente términos sin significado. En este aspecto difieren tanto de Russell como de Frege. Frege mantenía que los nombres propios deben tener *Sinn* y en los lenguajes naturales puede que tengan o no *Bedeutung*. En un lenguaje regulado y bien formado tendrían las dos cosas. Russell niega que los nombres propios tengan significado intensional, *Sinn*, pero insiste en que significan sus portadores, de manera que significan en un sentido extensional. Marcus se opone a esto diciendo: «Un nombre propio (de una cosa) no tiene significado». Kripke, por su parte, y teniendo en mente a Marcus y a Paul Ziff, plantea: «Hay autores, me parece, que niegan explícitamente que los nombres tengan significado alguno, e incluso lo hacen de manera más enérgica que yo» (1980: 32).

A pesar de estas coincidencias, las dos teorías discrepan en ciertos aspectos.

1. Marcus niega que etiquetar sea lo mismo que la designación rígida. Así plantea: «Los nombres propios no se asimilan a lo que posteriormente ha llamado Saul Kripke «designadores rígidos», aunque

compartan algunos rasgos» (1993: xiii-xiv). No dice explícitamente por qué distingue entre el etiquetado y la designación rígida, pero es fácil encontrar una sencilla explicación. Kripke da la siguiente definición de «designador rígido»: «Es un término que, en todo mundo posible, designa al mismo objeto» (1980: 48). Teniendo en cuenta que Marcus dice que un nombre propio etiqueta al mismo objeto en todo mundo posible, parecería que su posición y la de Kripke no difieren en mucho. Sin embargo son diferentes. Kripke cree que ciertos enunciados descriptivos definidos de la aritmética son designadores rígidos. Así, por ejemplo, «La suma de  $2 + 3$ » designa rigidamente el número 5. Marcus niega explícitamente que cualquier descripción sea una etiqueta. En segundo lugar, como veremos más adelante, Kripke también mantiene que ciertos términos para clases naturales, por ejemplo, «agua», son designadores rígidos. Marcus no aplica el concepto de etiquetado a esos nombres comunes; restringe la noción a los nombres propios. Para ella, el etiquetado es una noción más restringida que la designación rígida.

2. Kripke mantiene que los términos de clase natural son significativos pero que carecen de intensión en el sentido fregeano del término. Su significado resulta ser totalmente extensional. Marcus no discute la cuestión directamente en *Modalities*, aunque en uno de sus ensayos, «Nominalism and the Substitutional Quantifier», ha buceado en una teoría nominalista modificada en la que los nombres propios *no* son eliminables, aunque puedan serlo los nombres comunes (predicados) que expresan conceptos abstractos. Pero insiste en que esa sugerencia es simplemente eso, una sugerencia, y no su opinión bien establecida. Podemos decir que, por lo que respecta a la significatividad y referencialidad de los nombres comunes, su perspectiva se mantiene abierta en una dirección diferente de la de Kripke.

3. También difieren los puntos de vista de estos autores en cómo analizan los nombres de ficción como «Hamlet» o «Ulises». Los dos niegan que los nombres de ficción sean etiquetas o designadores rígidos, porque los objetos de ficción no existen. Pero Kripke rechaza proceder a cualquier especulación sobre cómo analizar esos nombres. Dice: «Por lo que respecta a la cuestión de la rigidez: En muchos lugares, tanto en este prefacio como en el cuerpo de esta monografía, ignoro deliberadamente cuestiones muy delicadas que surgen a partir de la posible no existencia de un objeto» (1980: 21). Marcus también es

reacio a analizar esta cuestión con detalle, pero al final de un ensayo, «Possibilia and Possible Worlds», parece optar por una variante de la teoría de las descripciones de Russell según la cual los nombres de ficción deben considerarse como expresiones puramente sintácticas y, por lo tanto, no tienen implicaciones existenciales. La autora lo dice en el siguiente contexto:

En un mundo dado podríamos asignar el valor verdadero al enunciado «Pegaso es un caballo alado», y la generalización existencial «Algo es un caballo alado» no significará nada más que una simple sustitución existencial de un elemento sintáctico; por ejemplo, el nombre sintáctico «Pegaso» en lugar de «x» en «x es un caballo alado» genera un enunciado al que se le asigna el valor verdadero [...]. Ese enfoque tiene ciertos usos interesantes en una semántica para el discurso de ficción o mitológico y para hablar sobre las supuestas posibilidades libres de «compromisos» con los objetos míticos o posibles. Pero se pierde así un punto metafísico importante. La identidad, que es un rasgo de los *objetos*, no puede definirse en una semántica de ese tipo. La intersustituibilidad *salva veritate* de los términos *sintácticos* no genera objetos, que deberían *darse* si se mantuviera la identidad. La intersustitución de «Papá Noel» y «Santa Claus» aunque se preserve el valor de verdad no genera más objeto idéntico que si sustituimos «no» por «no no no» que también se mantiene *salva veritate*. (1993: 213.)

Vista la cuestión desde una perspectiva histórica, las teorías de la referencia directa pueden considerarse conectadas a una versión inicial de la semántica russelliana que fue abandonada más tarde. Como ya señalé en el capítulo 2, Russell inicialmente trazó una distinción entre los nombres propios y las descripciones, utilizando ejemplos como «Scott» y «El autor de *Waverley*». En su intento de tratar con los nombres propios de objetos inexistentes, como «Medusa» y «Ulises», Russell defendía que lo que las personas normales consideran nombres propios son realmente abreviaturas de descripciones. En su enfoque modificado la lógica sigue necesitando nombres propios para instanciar enunciados singulares, tales como «Fa». Sus candidatos para ocupar el lugar de esa «a» eran los adverbios y pronombres demostrativos, términos como «ahora», «aquí», «esto» o «aquello». Es manifiestamente contraintuitivo que tales palabras puedan considerarse nombres propios y supone sencillamente una última pretensión de

aplicar las fórmulas de la lógica al lenguaje corriente. Los teóricos de la referencia directa son bastante más sensibles a las relaciones entre la lógica, incluida la lógica modal, y el lenguaje común. Consideran como nombres propios lo que en el lenguaje corriente se llama nombre propio. Su modificación del enfoque de Russell consiste en volver a su distinción original, en la que «Scott» es un nombre propio y «El autor de *Waverley*» no lo es. Este resultado tiene todo tipo de ventajas. Nos permite explicar, de una manera que Russell no podía, cómo es que puede ocurrir una incorrecta identificación utilizando descripciones. En el caso de los nombres propios se requiere la ostensión, y esto quiere decir, según Marcus, que «el referente de un nombre propio permanece fijo, incluso cuando las atribuciones establecidas por la narrativa estén en un error». Como ella misma dice:

De acuerdo con esta explicación, la noción de «nombre propio» es una noción semántica, no sintáctica. La referencia se supone. Podemos equivocadamente creer de algún nombre sintácticamente propio, por ejemplo, «Homer», que tiene un referente singular real y es un genuino nombre propio pero, si su uso no se vincula finalmente a un objeto singular, no es para nada un auténtico nombre. (1993: 203.)

Por lo tanto, un designador no puede ser un nombre propio a menos que exista un individuo particular que lo tenga como etiqueta. Como veremos inmediatamente, la idea de que hay un vínculo directo entre un nombre propio y su referente crea un problema serio para la teoría cuando se habla de objetos de ficción. Como enfatiza Marcus: «Propondré que no es la ausencia general de “condiciones de identificación” lo que hace problemáticos a los posibles. Es que los posibles no pueden ser para nada objetos de referencia» (p. 204).

Las entidades de ficción son entidades posibles en el sentido de Marcus, de manera que no pueden ser los objetos de referencia. Keith Donnellan, quien plantea una variante de la teoría de la referencia directa que llama «teoría de la explicación histórica», es perfectamente consciente del problema. Tal como dice en «Speaking of Nothing»: «Lo que excluiré aquí de consideración es una explicación del discurso sobre la ficción. (Esto no quiere decir, por supuesto, que tal explicación no sea finalmente necesaria)» (1977: 218).

## EL PROBLEMA

Al evaluar la teoría de la referencia directa debemos estimar su capacidad para tratar con el problema de los nombres de ficción. El problema es sencillo de explicar. Los objetos de ficción parecen tener lo que se reconoce normalmente como nombres propios (por ejemplo, «Santa Claus», «Medusa» y «Ulises»), pero si tales «objetos» no existen no pueden ser etiquetados. No podemos aplicar etiquetas a las meras posibilidades, como insiste Marcus. Las posibilidades no son como las mesas o sillas. Literalmente no hay nada a lo que colgarle una etiqueta. Se sigue de ello que los «nombres» de ficción no pueden ser designadores rígidos o etiquetas. Pero si eso es así, entonces la teoría de la referencia directa se enfrenta a un dilema. Veamos algunas opciones que podrían adoptar:

1. Para acomodarse al discurso común podrían abandonar la tesis de que todos los nombres propios son etiquetas o designadores rígidos.

2. Podrían proponer una variante de la teoría de las descripciones de Russell. Esta teoría sostendría que, en la ficción, los llamados nombres propios son abreviaturas de descripciones, mientras que en el discurso estándar son etiquetas o designadores rígidos. Esta propuesta tendría dos consecuencias. Primero, las descripciones no serían abreviaturas de los nombres de entidades existentes. En segundo lugar, esta propuesta tendría como resultado una teoría no homogénea sobre el papel o papeles de los nombres en el lenguaje corriente. La primera consecuencia permitiría que los nombres corrientes fuesen etiquetas o designadores rígidos, que es una sugerencia muy bien recibida. Pero el segundo resultado no sería deseable, porque iría contra el punto de vista de que en el habla cotidiana los nombres de ficción son efectivamente nombres.

3. Podría decirse que en la ficción los llamados nombres propios tienen un uso simbiótico, derivado o secundario. Esta opción diferiría de la segunda de la siguiente forma. Decir que los nombres de ficción tienen un uso derivado no implica que tengan que analizarse como descripciones definidas. Un nombre de ficción sería entonces lo que el

lenguaje corriente considera un nombre propio, solamente ocurriría que su función referencial no sería directa; no sería una etiqueta ni un designador rígido. La dificultad de esta propuesta reside en intentar explicar la función referencial de los nombres ficticios sin tratarles como descripciones abreviadas.

4. Podría mantenerse que el hablar sobre los objetos de ficción presupone un «operador de existencia de ficción», de manera que los objetos de ficción existen en la ficción y, por tanto, pueden ser etiquetados con nombres propios de ficción. Lo mismo se podría decir de la representación en heráldica. El etiquetado quedaría así relativizado a un cuerpo particular de discurso. Podríamos apelar a una teoría de la implicación contextual, diferentes versiones de ella las podemos encontrar en la obra de Grice, Searle y Martinich.

Este conjunto de opciones no agota las posibilidades, sino que subraya la naturaleza de las dificultades que afrontan los teóricos de la referencia directa. Ninguna de estas opciones resulta atractiva. Abandonar la noción de que los nombres son etiquetas se convierte sencillamente en un abandono de la teoría. Aceptar la explicación ruselliana de que los nombres de ficción son descripciones es abandonar la noción de que los nombres propios son lo que cotidianamente consideramos que son. Ningún hablante normal aceptaría que «el protagonista masculino de *La montaña mágica*» sea el nombre de Hans Castorp.

Adoptar la noción de que los nombres ficticios son derivados o simbióticos, y que son objetos ficticios en algún sentido secundario de hablar «sobre algo», sencillamente desvía el problema dando por supuesto lo que pretende explicar. Strawson defiende ese enfoque en «On Referring». Dice así: «En general no sería correcto decir que un enunciado era sobre Mr. X y tal y cual cosa a menos que hubiera tal persona o cosa» (1960: 35). Claramente esta opción acepta por adelantado lo que queremos demostrar, que un nombre de ficción es realmente una expresión que refiere a menos que exista el «objeto» al que pretende nombrar.

Aceptar la cuarta opción, la que dice que uno puede etiquetar objetos ficticios en la ficción, supone un uso extenso o arbitrario de «etiquetar». La propuesta va obviamente contra un principio que aceptan

todos los teóricos de la referencia directa, a saber, que no podemos etiquetar lo no existente.

Resumamos el problema. Este problema surge porque las tesis siguientes, que son todas esenciales para la teoría de la referencia directa, parecen estar en conflicto:

1. Los nombres propios son etiquetas (o designadores rígidos).
2. Las etiquetas (o designadores rígidos) requieren la existencia de algo para poder etiquetarlo.
3. Los objetos de ficción no existen y por tanto no pueden etiquetarse.
4. Los objetos de ficción tienen nombres propios en el lenguaje común.
5. Un nombre propio es lo que normalmente se entiende por nombre propio.

#### EVALUACIÓN DE LA TEORÍA DE LA REFERENCIA DIRECTA

En lo que sigue presentaré todo un conjunto de críticas a la teoría de la referencia directa y finalmente presentaré una solución al dilema precedente. De entrada recomiendo que cambiemos nuestra perspectiva sobre los nombres de ficción, porque está condicionada por toda una larga tradición ontológica y sus problemas. Vamos a centrarnos, por el contrario, en cómo las personas corrientes hablan y piensan sobre los nombres. Desde luego, debemos admitir desde el principio que el famoso «hombre común» o la correspondiente mujer no se pasan el tiempo, si es que lo hacen alguna vez, pensando seriamente sobre los problemas que perturban a los filósofos del lenguaje. También es bastante dudoso que esa persona corriente, sea hombre o mujer, disponga de algo que pudiéramos calificar de «teoría» sobre los nombres propios. Aunque lo cierto es que hablan sobre ello, incluso en algunos casos reflexionan profundamente sobre los nombres que eligen para nombrar todo tipo de cosas: niños, calles, ciudades o perros (véase *The Naming of Cats* de T. S. Eliot). Más aún, el uso cotidiano de los nombres es bastante más complejo y sutil que

lo que han reconocido la mayoría de los teóricos. Consideremos, como ejemplo, la afirmación de Marcus en el sentido de que «los lingüistas excluyen del léxico los nombres propios». Afirmación con la que coinciden muchos filósofos, entre ellos Kripke y Paul Ziff. Pero, ¿tienen razón?

Veamos por un momento la letra L en un diccionario. Encontramos entradas para un gran número de aquellas cosas que los filósofos llaman «nombres propios», incluyendo nombres de entidades de ficción: Labán (padre de Rebeca y suegro de Jacob), La Belle Dame Sans Merci (balada escrita por Keats), La Bohème (ópera de Puccini), Laquesis (en mitología, personificación del destino), La Coruña (ciudad del NO de España), La Crosse (ciudad de Wisconsin, a orillas del Mississippi), Laertes (padre de Ulises). Algunos filósofos, como hemos visto, mantienen que los nombres propios no tienen significado. Para apoyar su tesis dicen que los diccionarios no ofrecen el significado, sino el origen de esos nombres. Sin embargo, el diccionario nos dice que «Sara» en hebreo significa «princesa», «Svensen» en noruego significa «el hijo de Sven», «Momotaro» en japonés significa «hijo del melocotón» o que «Polar» significa (denota) a la estrella que está en el Polo Norte. Algunos filósofos han dicho incluso que los nombres propios no pertenecen a ninguna lengua. Sin embargo es muy claro que «Marco» es italiano, «Mark» es inglés y, por supuesto, el mismo nombre, por ejemplo, «Francis», puede pertenecer a varias lenguas diferentes.

Puede que los hablantes comunes tengan cosas importantes que decirnos sobre los nombres, cosas que los filósofos han pasado por alto o ignorado. Si le preguntásemos a esa gente lo que piensan sobre los cinco pasos que planteamos anteriormente es posible que se nos dieran algunas respuestas muy instructivas.

En primer lugar, una persona inteligente y reflexiva con toda seguridad rechazará el paso cinco. Allí se dice que un nombre propio es lo que normalmente se entiende por nombre propio. Esa persona probablemente dirá que en el lenguaje ordinario raramente se utiliza el término «nombre propio». Evidentemente esa persona normal tiene razón. «Nombre propio» es un término técnico inventado por gramáticos, lingüistas y otros especialistas en el lenguaje. En esas disciplinas se utiliza metalingüísticamente para hablar sobre la gramáti-

ca de determinados lenguajes objeto y, en particular, para distinguir los nombres que se aplican a personas, lugares y cosas individuales, de los que se llaman nombres comunes, como puedan ser «tigre» u «oro». Los hablantes normales no están metidos en asuntos gramaticales y, por tanto, no emplean (o no lo necesitan) este tipo de terminología metalingüística. Así las cosas, no dicen que las personas o los lugares tengan nombres propios. Hablan sobre los nombres *simpliciter* de tales entidades y objetos. Normalmente preguntarán «¿cuál es el nombre de la ciudad que visitaste el año pasado?» y no «¿cuál es el nombre propio de la ciudad que visitaste el año pasado?»; o preguntarán «¿cuál es su nombre?» y no «¿cuál es su nombre propio?». Una persona normal al oír la pregunta «¿cuál es su nombre propio?» se quedará sorprendida. ¿Será, por ejemplo, que quien pregunta pretende sugerir que la persona correspondiente está utilizando algún pseudónimo, alias o apodo? Con independencia de tales contextos especiales, puede ocurrir que la pregunta no se comprenda en absoluto.

En segundo lugar, una persona corriente podría aceptar la premisa 4, que dice que los objetos de ficción tienen nombres propios en el lenguaje común, pero solamente si se modifica algo la premisa. La modificación podría consistir en retirar la palabra «propio» y decir que en el lenguaje normal los objetos de ficción tienen nombres. Es decir, podría decir que palabras como «Sherlock Holmes» o «Ulises» son nombres, lo mismo que lo son «Bill Clinton» o «Bertrand Russell». Si un filósofo les preguntase de qué son supuestamente nombres «Sherlock Holmes» o «Ulises» (y suponemos que la persona conoce las referencias literarias pertinentes), esa persona corriente puede muy bien quedarse sorprendida por la pregunta. Parece obvio que son los nombres de Sherlock Holmes y de Ulises. Antes de abordar los otros tres pasos del argumento, podríamos llevar este punto un poco más lejos, al estilo de Menón, y ver si se pueden dar razones en apoyo del cuarto paso modificado. En el proceso bien pudieran aparecer las siguientes dos líneas de argumentación.

Supongamos que un filósofo le pregunta a una persona corriente que extraiga o seleccione los nombres propios que aparecen en la siguiente lista:

Paula  
el descubridor de América  
un metal  
Santa Claus  
Colón  
Zeus  
el jefe del equipo

En el supuesto de que comprenda la pregunta, porque se utiliza el término «nombre propio», la persona en cuestión podría seleccionar «Paula», «Santa Claus», «Colón» y «Zeus», y rechazaría por no ser nombres «el descubridor de América», «un metal» y «el jefe del equipo». No parece que podamos imaginar que se le ponga a un recién nacido el nombre «El Descubridor de América». No podemos concluir que, para los hablantes cotidianos, Santa Claus y Zeus tengan lo que los filósofos consideran nombres propios por el simple hecho de que hayan seleccionado en la lista los nombres de esas entidades de ficción.

Un segundo argumento. Supongamos que una persona está buscando en un listado de nombres para seleccionar el que le va a poner a un niño recién nacido. La lista puede incluir «Sherlock», «Lancelot» o «Hamlet». Son nombres famosos en el ámbito de la ficción occidental, pero puede que se utilicen como nombres de personas realmente existentes. De esta forma, ¿por qué pensar que no son nombres cuando se les utiliza en la ficción? Un nombre es un nombre y es un nombre en cualquier contexto, como hubiera podido decir Gertrude Stein. Una persona normal no encuentra obstáculo alguno para identificar esas palabras como nombres. Jugando al juego de la filosofía, incluso podríamos decir que son «nombres propios».

Es muy probable que los teóricos de la referencia directa no acepten este argumento. Podrían decir que se apoya en una confusión, a saber, que una lista o registro de nombres no contiene nombres propios en el sentido estricto del término, porque los nombres propios son los nombres efectivos de individuos existentes, mientras que el listado nos ofrece solamente nombres potenciales. Los nombres potenciales se convierten en nombres propios solamente cuando se aplican a determinadas personas en particular, y entonces ya

funcionan como etiquetas. Es un error pensar en los nombres potenciales como si fueran nombres propios *per se*. La respuesta es interesante, pero me parece que da por supuesto lo que estamos discutiendo: que N es un nombre propio solamente si N se aplica a una persona, lugar o cosa existente. Por lo tanto no es una objeción convincente.

#### EL AXIOMA DE LA REFERENCIA

Concluiremos nuestra discusión analizando las otras tres premisas del argumento desde un punto de vista filosófico; dejemos de una vez que el hombre corriente siga con sus actividades cotidianas. Acepto la premisa 3, aquella que dice que los objetos de ficción no existen y que, por tanto, no pueden etiquetarse. También acepto la 2, la que dice que las etiquetas exigen la existencia de algo para poderlo etiquetar. Los objetos de ficticios son meras posibilidades, y las posibilidades no pueden etiquetarse. También acepto las correcciones que el hombre de la calle hizo a las premisas 4 y 5. De manera que, para poder encontrar una solución al dilema de la referencia directa, que surgía cuando aceptábamos las cinco premisas, nos vemos obligados a rechazar la premisa 1, aquella que dice que los nombres propios son etiquetas. Para explicar por qué, debemos empezar por repetir lo que los teóricos de la referencia directa quieren decir cuando describen a un nombre propio como una etiqueta. Un nombre propio se usa —la terminología cambia dependiendo de la teoría que se utiliza— para identificar, seleccionar, hablar de, mencionar o referirse a una particular persona, lugar, ciudad, objeto, etcétera. Hablemos por el momento solamente del referir. La teoría descansa en un principio que se acepta por todas las teorías de la referencia directa e incluso por muchos que no apoyan la teoría de referencia directa, por ejemplo, Strawson o Searle. Llamaré a este supuesto «el axioma de la referencia». Se puede formular de la forma siguiente:

No podemos referirnos a lo que no existe.

Aunque Searle no es un teórico de la referencia directa su versión es casi idéntica a la anterior. Así, escribe en *Actos de habla*:

Todo a lo que nos referimos debe existir. (1969: 77.)

Este axioma tiene diversas variantes. La versión de Strawson dice:

*En general* no sería correcto decir que un enunciado es sobre el Señor X, o sobre tal o cual cosa, a menos que exista esa persona o cosa. (1960: 35.)

Una formulación incluso más radical la encontramos en el libro *Derrida and Wittgenstein* de Newton Garver y Seung-Chong Lee. Allí leemos:

En filosofía no es bueno hablar sobre algo que no existe. (1994: 115.)

Podemos encontrar antecedentes de este principio incluso entre los presocráticos, pero su lugar clásico en filosofía del lenguaje se encuentra en la obra de Frege. En un famoso párrafo afirma:

Quien no reconoce el nominatum no puede adscribirle o negarle un predicado. (1994: 90.)

Llamo a este principio, en sus diversas variantes, «axioma», porque nunca se defiende con argumentos, razones o datos. Simplemente se asume como verdadero, se introduce en las teorías de la referencia y juega un papel crucial en ellas. Sin embargo, y aunque se acepte como verdadero prácticamente por todas las filosofías del lenguaje, es manifiestamente falso. La ironía de la situación no es simplemente que sea falso sino que lo es trivialmente. Es un hecho evidente que utilizamos el lenguaje para referirnos a los objetos no existentes (incluidos los de ficción) para nombrarlos y para hacer enunciados verdaderos (a veces falsos) sobre tales objetos. Es evidentemente verdadero decir que Ulises estaba casado con Penélope y que Hamlet no estaba casado con Ofelia, y es falso decir lo contrario. Los críticos literarios, y también los lectores normales, discuten con frecuencia sobre los caracteres de los personajes de ficción, por ejemplo sobre Emma en la novela epónima de Jane Austen. Al hacerlo utilizan todos los recursos del habla cotidiana que utili-

zarían para hablar sobre personas reales, aludiendo a los lugares donde tales personajes viven, identificando esos lugares por su nombre, su origen histórico, etcétera. Esos nombres de ficción se transfieren mediante una cadena causal, de generación en generación, de la misma manera que ocurre con los nombres de personas realmente históricas.

En tales contextos hablamos sobre objetos de ficción, pero no de una manera secundaria o derivada de «sobre», si es que hay tal, sino con el mismo sentido de «sobre» en el que he venido hablando en este libro sobre Saul Kripke y Ruth Marcus. No cabe duda de que es cierto, como me ha indicado Marcus mediante correspondencia privada, que existe una diferencia radical entre las cosas de ficción y las reales por lo que se refiere a la verificación de los enunciados. Con los primeros el proceso de verificación termina en los constructos humanos (en su mayor parte literarios), con los segundos termina en los hechos. Holmes es lo que Conan Doyle dice que es, pero Doyle es lo que es. Ahora bien, también es cierto que es posible construir contrafácticos sobre los personajes de ficción. Por ejemplo, hay quien ha defendido que el Dr. Watson era una mujer, aunque tal identificación no aparezca en los textos de Conan Doyle. De manera más general, lo que es cierto es que todas las expresiones lingüísticas que se utilizan sobre las personas, las cosas y los acontecimientos reales se pueden utilizar en la ficción y de hecho se hace. De manera que, cuando hablamos de significado y de referencia, lo hacemos de manera más amplia que sus estrictas aplicaciones al mundo existente. En tal sentido, cualquier cosa que se diga sobre los objetos no ficticios se puede decir sobre los de ficción, y cualquier cosa que se pueda decir en el habla no ficticia cotidiana también se puede decir dentro o sobre la ficción. Tales formas de hablar incluyen todos los usos posibles del lenguaje ordinario: bromas, mentiras, enunciados verdaderos y falsos, referencias directas e indirectas, digresiones y la aplicación de nombres a personajes, lugares y cosas.

## LA SOLUCIÓN

¿Qué significan todas estas precisiones para las teorías de la referencia directa? Nos podríamos plantear el abandono del axioma de la refe-

rencia en cualquiera de sus formas, porque es manifiestamente falso. Así aclararíamos el camino para una mejor explicación de los nombres, incluidos los que la tradición llama «nombres propios», y también de la formación de enunciados. En vez de ello, propongo una explicación alternativa que tiene muchas ventajas sobre las teorías de la referencia directa y ninguno de sus inconvenientes. Esta sería mi solución al dilema que hemos descrito previamente.

En primer lugar, la explicación especificaría que los nombres utilizados para referirnos a entidades de ficción, tales como Sherlock Holmes y Ulises, realmente son nombres y no tienen por qué distinguirse de los nombres de las entidades que no son de ficción, como Ruth Marcus y Saul Kripke. Tendríamos así una explicación uniforme de los nombres en vez de una fragmentaria.

Segundo, con ello abandonaríamos la noción de que los nombres propios son etiquetas. He aceptado que, si una etiqueta es algo que adherimos a un objeto, no podemos etiquetar las cosas que no existen o que son meras posibilidades, como correctamente afirma Marcus. De manera que al abandonar la noción de que los nombres propios son etiquetas (premisa 1 del dilema) podemos utilizar tales nombres para referirnos a las entidades de ficción de la misma manera que lo hacen los hablantes corrientes. Así no necesitaríamos ninguna teoría especial sobre el uso en la ficción de los llamados nombres propios.

Tercero, se plantearía que no tenemos que construir los llamados nombres propios como descripciones abreviadas en los contextos de ficción. Mejor aún, se seguiría que tales nombres no son abreviaturas de descripciones, se utilicen en contextos de ficción o en los de no ficción. Cualquiera que fuese el contexto serían nombres en el sentido ordinario del término. Serían ociosas tanto las teorías de la referencia directa como la russelliana.

Cuarto, se sigue que no hay diferencia en fuerza referencial entre los nombres y las descripciones. La idea de que los llamados nombres propios refieren de manera directa y que las descripciones no lo hacen así resulta ser un camino equivocado. Una identificación inadecuada puede ocurrir al utilizar los nombres, pero también de otras maneras. Me puedo referir con «idéntica inmediatez» a un vecino con «el joven de la puerta de al lado» o con «Donald Wilson». Que lo haga de una manera u otra dependerá de diversos factores contextuales, entre

otros, si conozco o no el nombre de la persona de la puerta de al lado. Pero el nombrar no tiene ningún privilegio referencial especial en estos casos. Como depende de las circunstancias, cualquiera de ellos puede que satisfaga igualmente bien su objetivo.

Quinto, esta opción entrañaría una mayor sensibilidad hacia los matices del habla cotidiana. Una debilidad importante de la doctrina de la referencia directa es que trata de encontrar una relación y solamente una —el etiquetado— para explicar cómo refieren los nombres. Mi planteamiento es que referir por medio de los nombres es polifacético, que tiene diversas formas. En particular, podríamos distinguir entre nociones tales como mencionar X y referirse a X, y entre ellas y nociones tales como seleccionar X o identificar X, que también se diferenciarían unas de las otras. En todos los casos son acciones diferentes. Puedo seleccionar personas, por ejemplo, separar los hombres de las mujeres de un determinado grupo, sin ser capaz de identificar a ningún individuo en particular, y cada una de estas acciones es diferente de mencionar o de referirse a algo o a alguien. Puedo realizar estas últimas acciones sin seleccionar o identificar a alguien o a algo. Por ejemplo, puedo mencionar por el nombre que Jack el Destripador era el asesino en serie que mató a X sin que por ello pueda identificar a Jack el Destripador y, además, sin que sea capaz de seleccionarlo de entre un grupo de sospechosos en una rueda de reconocimiento policial. Seleccionar, mencionar, hablar sobre, referirse a, identificar y otros modos de discriminar las cosas unas de las otras son todas ellas formas en que funcionan los nombres en el habla cotidiana. No hay una forma simple de especificación, como el etiquetado, que sea la clave para comprender cómo se utilizan los nombres en la comunicación humana.

Sexto, podemos rechazar la fantasía de Meinong de que los objetos de ficción deben de existir en uno u otro sentido porque de lo contrario no podríamos nombrarlos, referirnos a ellos o hacer enunciados verdaderos sobre ellos. Mi punto de vista tiene la ventaja de reconocer que, sin ningún matiz, los objetos de ficción no existen. Por último, no necesitamos ninguna manera artificial de categorizar el lenguaje, ni decir cosas tales como que aceptamos «operadores de existencia» para la ficción, la mitología o la heráldica. Los defensores de un programa como ese nos dirían cosas tales como que «Ulises» es un nom-

bre propio en la ficción» o que «Ulises estaba casado con Penélope es verdad» significa que esta frase es verdadera en la ficción. Mi explicación no divide al lenguaje en esos compartimentos artificiales y laberínticos. El lenguaje ordinario es un cuerpo indivisible de discurso que utilizamos para hablar sobre clases de cosas muy diferentes incluyendo las entidades míticas, heráldicas y de ficción. Al utilizarlo para tales propósitos no precisamos de ningún tipo de «operadores de existencia» que sirvan para marcar fronteras inexistentes.

Opino que el axioma de la referencia es fuente de muchas patologías filosóficas. Resulta interesante reflexionar sobre la razón de que los filósofos lo hayan aceptado acríticamente y de manera casi universal. Sin duda una explicación completa exigiría otro ensayo. Sin embargo resulta obvio que son sus compromisos ontológicos y metafísicos los que les llevan a la idea equivocada de que los nombres propios son etiquetas y que solamente las entidades existentes pueden tener nombres propios. Resulta que su filosofía del lenguaje está dirigida por sus consideraciones ontológicas. Por el contrario, si comenzamos desde la perspectiva del lenguaje mismo —preguntándonos qué es lo que cuenta como un nombre en el habla cotidiana y cómo se utilizan tales nombres— se desvanecen todas esas inadecuadas concepciones filosóficas. Entre ellas la noción de que los nombres propios son etiquetas y que solamente podemos referirnos a lo existente.

#### LOS TÉRMINOS DE CLASE NATURAL

Examinemos ahora una ampliación de la teoría de la referencia directa a los llamados términos para clases naturales, es decir, a los nombres comunes que se refieren a las especies o sustancias que se encuentran en la naturaleza, por oposición a artefactos como mesas y sillas. Los dos proponentes principales de esta versión de la teoría son Hillary Putnam y Kripke. En un artículo publicado por vez primera en 1971, «Identidad y necesidad» y en su influyente libro *Naming and necessity* (1980), Kripke desarrollaba una serie de argumentos para demostrar que los términos de clases naturales son designadores rígidos. Por la misma época, en «¿Es posible la semántica?» y en «El sig-

nificado y la referencia», publicados inicialmente en 1970 y 1973 respectivamente, Putnam proponía la misma tesis. Las dos teorías iban dirigidas contra la concepción fregeana de que todo nombre común tiene un sentido (*Sinn*) y también, en la mayoría de los casos, un referente (*Bedeutung*).

Para Frege el *Sinn* que el nombre expresa es un concepto, y es por medio de ese concepto que podemos identificar o seleccionar el referente. La manera que tiene Frege de describir la relación entre el significado de una expresión lingüística y su referente consiste en decir que el significado determina la referencia. Tanto Kripke como Putnam rechazan ese punto de vista. Tal como ingeniosamente plantea el asunto Putnam: «De cualquier manera como planteemos las cosas, los “significados” no están en la cabeza» (1997: 124). Si utilizásemos la forma de hablar de Frege para describir estos enfoques, Putnam y Kripke estarían insistiendo en oposición a Frege en que el significado de un término de clase natural es su *Bedeutung* en vez de su *Sinn*. De acuerdo con el enfoque Putnam-Kripke, la relación entre el lenguaje y el mundo es la misma ya estemos hablando de nombres propios o de nombres comunes; en los dos casos esos términos seleccionan directamente a sus referentes. Sin duda, podemos trazar una distinción entre los nombres propios y los comunes: los primeros son etiquetas y, por tanto, no tienen significado, mientras que los segundos tienen significado —significan las especies o sustancias a las que se refieren. Así ocurre que el significado de «agua» es la sustancia agua.

#### EL ARGUMENTO DE LA TIERRA GEMELA

En «Significado y referencia» nos ofrece Putnam lo que se ha convertido en la defensa más famosa del punto de vista de la referencia directa sobre los términos de clase natural; lo que se ha llamado el escenario de la Tierra Gemela.

Putnam dice que nos imaginemos un planeta gemelo de la Tierra, uno exactamente como el nuestro salvo en un aspecto que mencionaremos inmediatamente. Tendría el mismo tamaño, la misma apariencia y en él existiría una contrapartida de cada persona que ahora existe

en la Tierra. Por ejemplo, existiría un Hillary Putnam Tierra Gemela y un Avrum Stroll Tierra Gemela. De hecho, un observador, incluso un dios, que observase a los dos planetas desde un punto de vista externo los encontraría indistinguibles. De manera que en la historia de Tierra Gemela existiría un Tales gemelo y un Virgilio gemelo, uno de ellos habría dicho que todo es agua y el otro habría escrito un libro idéntico a la *Eneida* en nombre y en contenido. En Tierra Gemela también habría una sustancia que los terrícolas gemelos llamarían «agua». En términos de sus propiedades observables y sus usos no se distinguiría para nada del agua. Sería un líquido transparente con alta viscosidad y fluido. Sin embargo habría una diferencia entre esos dos mundos. Cuando esa sustancia se somete a análisis químico, en Tierra Gemela se encuentra que no está compuesta de hidrógeno y oxígeno, sino de otra combinación de elementos químicos, que podríamos llamar XYZ y que no son idénticos a  $H_2O$ .

Según Putnam se trata de un escenario posible; podemos imaginarnos fácilmente una Tierra Gemela. Ahora bien, si se trata de un escenario posible, ocurre que se podrán deducir ciertas inferencias sobre la teoría de la referencia: 1) los terrícolas y los terrícolas gemelos pueden tener el mismo concepto de agua en la mente, a saber, que el agua es una sustancia que tiene propiedades observables tales como su carácter líquido, transparencia, fluidez y viscosidad; 2) la referencia (extensión) de ese concepto es un líquido que es  $H_2O$  en la Tierra y XYZ en Tierra Gemela (siendo XYZ diferente de  $H_2O$ ); 3) los líquidos a los que se refiere uno por el mismo término, «agua», resultan ser sustancias diferentes; 4) como consecuencia el enfoque fregeano es erróneo; 5) debido a que los terrícolas y los terrícolas gemelos están usando el mismo concepto (es decir, tienen el mismo significado en la mente) y debido a que el concepto selecciona dos referencias diferentes,  $H_2O$  y XYZ, se sigue de todo ello que, a diferencia de lo que decía Frege, el significado no determina la referencia.

En séptimo lugar, y todavía más importante, su punto de vista estaba equivocado al plantear que «agua» *significa* «líquido que tiene ciertas propiedades observables». Lo que significa «agua» no tiene nada que ver con ninguno de tales sentidos o significados fregeanos, sino que está completamente determinado por lo que el agua es, y eso es algo que viene determinado precisamente por la composición química del agua.

Octavo, el descubrimiento científico en el siglo XIX de que el agua está compuesta de  $H_2O$  resolvió la cuestión de lo que es el agua. Por último, los hablantes que vivían antes del descubrimiento químico hecho en el siglo XIX de que el agua es  $H_2O$  estaban equivocados al pensar que el agua era *el* líquido definido por ciertas propiedades externas, puesto que la historia de Tierra Gemela indica que dos sustancias líquidas diferentes exhibían aquellas mismas propiedades.

Putnam concluye que las propiedades observables de cualquier clase natural no determinan su verdadera naturaleza. Por «clase natural» quiere decir algo que se encuentra en la naturaleza como algo diferente de lo que han creado los seres humanos. Las sillas no son clases naturales, pero sí lo son el oro, el agua y los tigres. De manera que es posible imaginarse un tigre albino que no tenga rayas y que no sea de color naranja, pero es su configuración genética, no sus rasgos observables, lo que determina que se trata de un tigre. Algunas sustancias, por ejemplo la pirita de hierro, tienen exactamente el mismo aspecto que el oro, pero tienen una composición química diferente, de manera que no son oro. Algunos minerales, que a simple vista no se pueden distinguir del jade, como ocurre con la calcedonia verde, no son jade. Una vez más las características fenomenológicas de estas clases naturales no determinan su verdadera naturaleza. Esto es cierto de cualquier clase natural: de los tigres, los olmos, el oro, etcétera. En el caso del agua su naturaleza viene establecida por su análisis químico, que determina que es un compuesto de  $H_2O$ . Debido a que no es esa la composición del líquido en Tierra Gemela, se sigue que, a pesar de su apariencia, la segunda no es agua. También se sigue de ello que tal como lo utilizan en Tierra Gemela, «agua» no significa lo mismo que «agua» cuando se utiliza en medios terrestres.

Por lo tanto lo que demuestra el escenario planteado es que «agua» es un homónimo: una palabra con el mismo sonido pero con significado diferente. La palabra *banco* en castellano es un homónimo, se puede referir a un lugar para sentarse en un parque o a una institución comercial en la que se deposita el dinero. Que una palabra tenga el mismo sonido no tiene como consecuencia que tenga el mismo significado. «Agua» significa XYZ en Tierra Gemela y  $H_2O$  en la Tierra, por lo tanto estamos ante un homónimo. Este análisis resulta muy potente y es aceptado de manera casi universal por los filósofos del len-

guaje y de la ciencia. Sin embargo, en mi opinión, es un análisis equivocado y voy a tratar de demostrar por qué. Concentrémonos particularmente en el análisis que se hace de la palabra «agua».

#### UNA PRIMERA CRÍTICA AL ENFOQUE DE LA REFERENCIA DIRECTA

Putnam, como se puede ver en el escenario de la Tierra Gemela, está abordando dos cuestiones diferentes: qué significa la palabra «agua» y qué es el agua. Tanto él como Kripke suelen con frecuencia mezclar las dos cuestiones, porque presuponen que el debate sobre lo que significa la palabra «agua» quedará resuelto una vez que se determine lo que es el agua.

¿Qué es lo que ellos consideran que es el agua? Kripke responde de la manera siguiente:

Veamos ahora el caso más general, que ya mencioné en la última conferencia, sobre las identidades entre los términos utilizados para sustancias, las propiedades de las sustancias y las clases naturales. Como he dicho, los filósofos se han preocupado por analizar los enunciados que expresan identificaciones teóricas; entre ellos, que la luz es un chorro de fotones, que el agua es  $H_2O$ , que el rayo es una descarga eléctrica, que el oro es el elemento químico que tiene de número atómico 79. (1980:116.)

El punto de vista de Putnam es prácticamente el mismo que el de Kripke. Como dice Putnam: «Una vez que hemos descubierto que el agua (en el mundo real) es  $H_2O$ , *nada se puede considerar como un mundo posible si en él el agua no es  $H_2O$* » (1977:130).

Me parece que tanto Kripke como Putnam coincidirían en que la expresión agua es  $H_2O$  capta exactamente lo que pretenden decir. Es más, los dos consideran que esa expresión es un enunciado de identidad, de manera que la palabra «es» significa «es idéntica con». Simplifiquemos lo que tratan de decir utilizando la fórmula: «Agua =  $H_2O$ ». No creo que cambie nada sustantivo en la teoría porque utilicemos esta simplificación notacional.

Kripke plantea que está hablando de «identidades» entre términos de sustancias y añade que «los filósofos se han interesado en esta-

blecer enunciados que expresen identificaciones teóricas». Evidentemente, los dos autores dicen que el agua es idéntica con  $H_2O$ .

Ahora bien, si eso es así la teoría resulta inaceptable, como se muestra con el contraejemplo siguiente:

1. Agua =  $H_2O$ .
2. Hielo =  $H_2O$ .
3. Por lo tanto, agua = hielo.

La conclusión se sigue como un caso de la fórmula válida que dice que si  $A = B$  y  $B = C$ ,  $A = C$ . Pero debido a que la conclusión del argumento es falsa, al menos una de sus premisas debe ser falsa (de hecho lo son las dos). Que la conclusión es falsa es obvio. Evidentemente el agua no es idéntica al hielo. Si te pido que me pongas un poco de hielo en el vaso, no te estoy pidiendo que pongas agua en el vaso. El agua es un líquido y el hielo no lo es; el agua es transparente y el hielo no lo es. Efectivamente el agua y el hielo mantienen una relación muy diferente a otras. Casi todas las sustancias líquidas tienen sólidos correspondientes que son más densos que ellas. Pero el agua es más densa que el hielo y, por lo tanto, el hielo siempre flota en el agua. Si el hielo y el agua fuesen idénticos no podría ser verdad, y quizás ni siquiera fuese significativo decir que el hielo flota en el agua. Tampoco puede considerarse al hielo y al vapor fases del agua, es decir, subconjuntos de agua, porque algo no puede ser hielo (un sólido frío) y caliente (un líquido) al mismo tiempo.

Obsérvese que el argumento se podría ampliar añadiendo la siguiente premisa:

$$\text{Vapor} = H_2O$$

Si añadimos esta premisa y razonamos correctamente podríamos inferir que hielo = vapor, lo que es manifiestamente falso. Se sigue que es falso que el vapor sea idéntico al agua, incluso aunque la composición química del vapor sea  $H_2O$ . Si Putnam cree que el agua es idéntica a  $H_2O$  y el vapor es idéntico a  $H_2O$ , tendría que aceptar la creencia de que el hielo es idéntico al vapor puesto que ambos tienen la misma composición química.

¿Qué importancia tienen estos contraejemplos para la teoría de Putnam-Kripke? Puesto que el agua evidentemente no es idéntica al hielo, ni el hielo al vapor, y debido a que el agua y el hielo, y el vapor y el hielo, tienen la misma composición química, de todo esto se sigue que la diferencia entre ellos no se puede explicar en términos de su composición química. La diferencia tendrá que explicarse en términos diferentes de aquellos que se refieren a su común microcomposición; efectivamente, como ya he mostrado, habría que hacerlo en términos de sus diferencias físicas observables. Para hacer esto tendríamos que emplear las expresiones que los seres humanos normales (no científicos) utilizan para estos propósitos desde tiempo inmemoriales. Las propiedades fenomenológicas denotadas por esas expresiones son las que nos permiten hacer la distinción: nos dicen que cuando el agua se enfría se convierte en hielo, que el hielo es invariablemente frío y que el agua no lo es, que el agua es transparente mientras que el hielo no lo es. Ninguno de estos rasgos es un componente químico subyacente del agua de la manera en que lo es  $H_2O$ . Además nos permiten distinguir el agua del hielo y el vapor del hielo. Cualquier análisis científico más detallado que se haga, en términos de su estructura cristalina, por ejemplo, tendrá que reconocer y adaptarse a estos rasgos macroscópicos. Se sigue, pues, que el agua no es idéntica a  $H_2O$ , que el agua no es idéntica al hielo ni que el hielo lo sea al vapor. Todo esto resulta consistente con mantener que es verdad que la composición química del agua es  $H_2O$  y que ese enunciado que habla sobre la composición del agua no es un enunciado de identidad.

El error fundamental de Putnam-Kripke es pensar que es una identidad: podemos decir que su error es inferir de la composición química del agua —dos partes de hidrógeno y una de oxígeno— que el agua es idéntica a la unión de esos componentes. Pero como muestra mi contraejemplo, esto es un completo error que tiene consecuencias tan paradójicas como que el vapor y el hielo, y el agua y el hielo, son idénticos.

La idea que ellos mantienen, que podemos establecer lo que es una clase natural en términos de un simple enunciado de identidad, no es un error infrecuente; de hecho, aparece por todas partes en los estudios sobre la referencia directa y la podemos encontrar también en otros autores. Por ejemplo, veamos lo que dice J. J. C. Smart:

Analicemos el rayo. La moderna ciencia física nos dice que un rayo es un cierto tipo de descarga eléctrica debida a la ionización de las nubes de vapor de agua que se encuentran en la atmósfera. Ahora consideramos que esto es lo que es la verdadera naturaleza del rayo. Obsérvese que no hay dos cosas diferentes: el resplandor del rayo y la descarga eléctrica. Hay solamente una, el resplandor del rayo que se describe científicamente como una descarga eléctrica hacia la tierra procedente de una nube de moléculas de agua ionizadas. (1962: 163-165.)

El error surge, al menos en parte, de no hacer adecuadamente ciertas distinciones que son cruciales para comprender los elementos científicos que intervienen. Hablando desde el punto de vista de un filósofo de la ciencia, dice Putnam:

Supongamos por ahora que no ha sido descubierto aún lo que son las importantes propiedades físicas del agua (en nuestro mundo); es decir, que no sé que el agua es  $H_2O$ . Puedo tener diversas maneras de *reconocer* lo que es el agua y hacerlo con éxito (evidentemente puedo cometer un pequeño número de errores que no seré capaz de detectar hasta una etapa posterior del desarrollo científico), pero no conozco la microestructura del agua. Si acepto que un líquido con las propiedades superficiales del «agua», pero con una microestructura diferente, *no es efectivamente agua*, mis maneras de reconocer el agua no pueden considerarse como una especificación de lo que *es ser* agua. (1977: 129.)

Podemos confrontar lo que nos dice Putnam con lo que nos dicen del agua los químicos. De todas maneras observemos en primer lugar que en la cita anterior Putnam afirma que el agua es  $H_2O$  y que debe identificarse con su «microestructura», implicando con esa última observación que  $H_2O$  es la microestructura del agua. Más aún, lo que hemos venido llamando las propiedades «fenomenológicas» u «observables» del agua son lo que Putnam llama «propiedades superficiales» del agua. Ahora bien, los científicos niegan que la microestructura del agua sea  $H_2O$  y también que las propiedades observables, lo que ellos suelen llamar las «propiedades físicas» del agua, sean superficiales. Si fuesen superficiales en el sentido de Putnam cualquier químico nos diría que no podríamos distinguir el vapor del hielo.

A diferencia de lo que hace Putnam, los científicos distinguen las propiedades físicas de una sustancia, como puede ser la rigidez del

hierro, de sus propiedades químicas, tales como la disposición del hierro a oxidarse cuando en presencia de aire entra en contacto con agua. Sus propiedades, ya sean físicas o químicas, deben distinguirse bien de su estructura química. El término «estructura» se utiliza para hablar de las disposiciones espaciales internas de los átomos dentro de una molécula y también de las disposiciones espaciales de las moléculas dentro de una sustancia. Si hablamos de una molécula de agua, la microestructura de esa molécula será la disposición particular (y característica) de los átomos de hidrógeno y de oxígeno en ella. Si hablamos de una clase natural como el agua pura, la microestructura de la sustancia consistirá en ciertas relaciones espaciales características que se dan entre sus moléculas. En el caso del vapor es un conjunto de relaciones prácticamente aleatorias: las moléculas están separadas y se mueven de manera casi independiente unas de las otras. En el caso del agua, las moléculas están condensadas en un sistema complejo y relativamente desordenado caracterizado por un importante movimiento molecular y turbulencias; en el caso del hielo, la distribución molecular es regular y con estructura cristalina.

El término que utiliza Putnam, «microestructura», desdibuja estas distinciones y nos lleva a confusiones importantes. La cuestión básica es que no hay una correspondencia biunívoca entre las propiedades físicas, químicas o externas del agua y sus componentes químicos. Tanto el agua como el hielo y el vapor tienen todos los mismos componentes químicos. Cada uno de ellos se componen de moléculas que contienen dos átomos de hidrógeno y uno de oxígeno. Sin embargo, sus propiedades externas son diferentes, el hielo es rígido y el agua no. El ejemplo está directamente relacionado con el punto en el que venimos insistiendo. El hielo, el agua y el vapor son todos idénticos en cuanto a su composición química, pero sus propiedades físicas son diferentes. Si cada uno de ellos fuese idéntico a su composición química cada uno sería idéntico al otro, y por tanto, de acuerdo con la Ley de Leibniz, cada uno tendría las propiedades externas idénticas. Puesto que obviamente esto no es el caso, se sigue que ninguno de ellos es idéntico a sus componentes químicos (o a su «microestructura» entendido esto tal como lo utiliza Putnam), por lo tanto no podemos distinguir entre ellos en términos de su composición química. Se sigue que Putnam está equivocado al mantener que el agua es idéntica a

$H_2O$  y también con que las clases naturales en general se puedan identificar con su composición química. Como he indicado, su error surge de no distinguir entre las proposiciones siguientes: el agua es idéntica a  $H_2O$  y el agua está compuesta de  $H_2O$ . El «es» en «el agua es  $H_2O$ » no es un «es» de identidad, sino un «es» de composición.

Podríamos plantear el mismo asunto adoptando una técnica hecha famosa por Kripke, quien se podría preguntar: ¿podríamos imaginarnos una situación en la que un líquido pudiera tener todas las propiedades normalmente asociadas con el agua, tales como ser transparente, no viscosa, etcétera, y que no estuviese compuesta por  $H_2O$ ? Debido a que la historia de Tierra Gemela nos da un buen apoyo para decir que sí, tanto Putnam como Kripke defenderían que el agua no se puede identificar con el líquido que tiene esas propiedades fenomenológicas. Los dos concluyen que el agua debe ser el único líquido compuesto por  $H_2O$ . Pero como ha mostrado mi contraejemplo esta es una consecuencia incorrecta. Me pregunto ahora: ¿podríamos imaginarnos algún compuesto de  $H_2O$  que no fuese agua? Por supuesto: el hielo y el vapor. Con esto hemos mostrado mediante un argumento paralelo al de Kripke y Putnam que el agua no se puede identificar con los constituyentes que la componen.

#### UNA DEFENSA POSIBLE DE KRIPKE Y PUTNAM

¿Cómo podrían responder Kripke y Putnam a las críticas anteriores? Se me ocurre plantear dos argumentos. Al primero lo llamaré «el argumento de la fusión». Podrían decir: cojamos un trozo de hielo y dejémosle sobre la mesa. Pasados unos minutos empezará a fundirse y el resultado será agua. Nada ha cambiado en el trozo de hielo. Comenzó siendo agua y sigue siendo agua después de fundirse. Cuando decimos que  $H_2O$  es la «esencia» del agua, nos estamos refiriendo a algo que tienen en común todas las formas de agua. La conclusión a la que llegamos es que todas las formas de agua, por ejemplo el hielo y el vapor, son combinaciones de hidrógeno y de oxígeno. Esto es lo que señala la tesis de la identidad, y se sustenta en lo que la ciencia ha descubierto sobre  $H_2O$ .

El argumento tiene una aparente fuerza inicial, pero es inadecuado por varias razones. La más importante es que contiene una premisa falsa, a saber, que nada ha cambiado en el trozo de hielo. De hecho ocurre lo contrario. El hielo es rígido, por lo tanto el trozo que empezó teniendo una estructura cristalina ha alterado su estructura interna transformándose en un líquido. En términos fenomenológicos un objeto que es inerte, duro, opaco y frío al tacto ha cambiado y se ha transformado en un fluido que es transparente, tibio y fluye. Como he insistido, lo que es cierto es que el hielo y el agua están ambos compuestos de  $H_2O$ , pero esta verdad no implica que sean internamente iguales (o para lo que aquí importa, externamente).

Al segundo argumento lo llamaré «el argumento lingüístico». De acuerdo con éste hay dos usos de «agua». El primero denota un fluido que es transparente, inodoro e insípido. El segundo uso es genérico: podemos hablar de agua congelada, vapor de agua y agua líquida. En este último uso el hielo es agua congelada, el vapor es vapor de agua y el fluido habitual es agua líquida. De manera que los tres son agua, pero en diferentes estados. Por ejemplo, los astrónomos podrían describir a Marte diciendo que tiene agua congelada en uno de sus polos. El argumento concluye con que el elemento común que tiene ese sólido, el gas y el fluido es agua en este sentido genérico.

El último razonamiento tiene algo a su favor. Es cierto que la gente a veces se refiere al hielo como agua congelada y al vapor como vapor de agua. Nunca he oído el término «agua líquida» en el lenguaje corriente, pero quizás se emplee en contextos científicos. Aceptaré que hay usos tales como «agua congelada» y «vapor de agua». Parte de la fuerza del argumento puede venir de que se sugiere que un esquimal congelado es un esquimal y, por lo mismo, el agua congelada es agua. Sin embargo, resulta muy dudoso que podamos decir que un esquimal evaporado sigue siendo un esquimal. De manera más general, mi objeción es que no se sigue de tales usos que el hielo sea idéntico con el agua ni que el vapor sea idéntico con el agua. La razón está en la introducción de tres nuevos términos complejos. Cada uno contiene «agua», pero también un término fenomenológico como segundo constituyente, por ejemplo «congelada». De manera que no tenemos un término, «agua», que sea común para las descripciones del hielo y del vapor sino tres términos diferentes que no pueden sencillamente

reducirse a «agua». Es como la diferencia entre aceite de oliva y aceite infantil onfacino (de aceitunas sin madurar), el primero se hace de aceitunas, pero el segundo no se hace de niños. Lo que ha ocurrido es efectivamente que «agua» ha sido sustituida por «H<sub>2</sub>O». Quienes proponen esta salida realmente quieren decir que el hielo es H<sub>2</sub>O congelado, algo en lo que coincide. Como he insistido a lo largo de este capítulo, el constituyente común del hielo, del vapor y del agua es H<sub>2</sub>O. Pero no es agua, *sin más*.

Hay una segunda objeción al argumento. Cuando nos referimos al hielo como «agua congelada» y al vapor como «vapor de agua», estamos mencionando los rasgos fenomenológicos de estas cosas. Ya no estamos caracterizando al hielo y al vapor simplemente como H<sub>2</sub>O sino diciendo que tienen tales y cuales rasgos observables. La existencia de estos rasgos viene determinada por diversos estados del mundo, por ejemplo por si la temperatura está por debajo de los cero grados Celsius y otras. Al introducir términos como «congelado» y «líquido», el enfoque Putnam-Kripke cambia por completo. Ahora están aceptando conmigo, que para discriminar entre el hielo y el agua, debemos referirnos a sus propiedades fenomenológicas. Concluyo, pues, diciendo que este argumento, lo mismo que el primero, no resulta para nada convincente.

### TRES CRÍTICAS ADICIONALES

El argumento de la Tierra Gemela plantea que el agua es necesariamente H<sub>2</sub>O y que, por lo tanto, no es posible que «agua» entre los hablantes de español en la Tierra signifique otra cosa diferente de H<sub>2</sub>O. Se convierte así el argumento en un argumento modal, que emplea términos como «necesario» y «posible». De manera que los teóricos de la referencia directa están utilizando ahora lógica modal con propósitos lingüísticos y ontológicos, lo mismo que hicieron antes en relación con los nombres propios. Pero el argumento en este caso no es válido. La premisa de que el agua es necesariamente H<sub>2</sub>O es falsa, pero, incluso aunque fuese verdadera, no se sigue la conclusión que derivan de ella, que el «agua» *debe* significar H<sub>2</sub>O. Mostraré ahora

por qué la premisa es falsa y por qué, aunque fuese verdadera, no se seguiría la conclusión. No creo que la teoría de la referencia directa pueda afrontar con éxito estas objeciones. Se trata de tres argumentos nuevos que llamaré «el argumento del isótopo», «el argumento funcional» y «el argumento de los isómeros». Comencemos por el argumento del isótopo. Deberíamos recordar que, cuando Kripke-Putnam afirman que el agua es necesariamente idéntica a  $H_2O$ , quieren decir, como explícitamente dice Putnam, que todas y cada una de las moléculas de agua son  $H_2O$ . Consideran esa tesis significativa, y no una mera tautología. No es una tautología en el sentido de que, a pesar de lo que las personas normales entiendan por «agua» (el líquido que cae del cielo como lluvia, que llena las piscinas, etcétera.), la teoría química muestra que el agua es (ignorando las impurezas) necesariamente  $H_2O$ . El siguiente argumento, argumento del isótopo, muestra que esta afirmación es falsa.

Harold Urey descubrió en 1931 que el líquido que la mayoría de la gente llama «agua» no está compuesto exclusivamente por moléculas de  $H_2O$ , sino por moléculas compuestas por deuterio y oxígeno. Por ello recibió Urey el Premio Nobel. El deuterio es un isótopo del hidrógeno cuyo peso atómico es el doble del hidrógeno común. Cuando se combina con el oxígeno forma óxido de deuterio,  $D_2O$ . La reunión de moléculas de  $D_2O$  se llama también «agua pesada», que a la vista es completamente indistinguible del agua normal. El óxido de deuterio tiene un peso molecular de 20 (dos veces el doble del peso atómico del hidrógeno ordinario, que es 1, más el del oxígeno que es 16), mientras que  $H_2O$  tiene un peso molecular de 18. Proporcionalmente el agua pesada es rara, ya que el agua normal contiene solamente un átomo de deuterio por cada 6.760 átomos de hidrógeno.

En 1934, Ernest Rutherford, M. L. Oliphant y Paul Hartreck bombardearon el deuterio con deuterones (núcleos de átomos de deuterio) de alta energía y descubrieron otro isótopo del hidrógeno al que llamaron «Tritio». Este también se enlaza con el oxígeno para formar una molécula,  $T_2O$ , que es más pesada que el óxido de deuterio y muy rara en la naturaleza. Para complicar el asunto todavía más, hay moléculas que contienen Oxígeno 17 y Oxígeno 18 que se combinan con diversos isótopos del hidrógeno para formar moléculas que difieren de las anteriormente señaladas.

Si eliminásemos todos los minerales, las sales, los metales de todo el líquido que se encuentra en los océanos Pacífico y Atlántico, podríamos conseguir lo que Kripke y Putnam llaman «agua pura». Lo que definen como  $H_2O$ . Sin embargo, esa agua pura no estaría compuesta exclusivamente de  $H_2O$ . Como muestra esta historia de la química que hemos contado, se trata de una mezcla de varios tipos de moléculas,  $H_2O$ ,  $D_2O$  y  $T_2O$ , todas ellas estrechamente parecidas entre sí, pero a pesar de todo diferentes. Estas diversas moléculas tienen propiedades diferentes (por ejemplo, puntos de ebullición, masa molecular, etcétera.) y, por lo tanto, no son idénticas. El enunciado de que el agua pura es  $H_2O$  ni es un enunciado necesario, ni es una verdad empírica, puesto que el agua pesada no es idéntica a  $H_2O$ . El agua pura resulta ser así como el jade. Lo que normalmente se llama «jade» está compuesto de dos tipos diferentes de micromateriales. Al igual que el jade, el agua también aparece en formas diferentes y no todas ellas son compuestos de moléculas de  $H_2O$ . La tesis de Kripke-Putnam de que agua =  $H_2O$  se puede rechazar porque, lo mismo que otros muchos conceptos filosóficos, se sustenta en una gama de muestras muy limitada. Más aún, ya que el agua pura no es idéntica al conjunto de todas las moléculas de  $H_2O$ , no se sigue, incluso de acuerdo con su propia explicación semántica, que «agua» signifique  $H_2O$ . Su explicación, que yo no acepto, implicaría que «agua» significa el agregado de  $H_2O$ ,  $D_2O$  y  $T_2O$ , con todo el rango de combinaciones moleculares de hidrógeno y oxígeno. Con independencia de la teoría de la referencia directa, vamos a ver otras razones por las que «agua» no significa  $H_2O$ .

El ejemplo del jade resulta interesante por otros motivos. Además del hecho de que lo que llamamos «jade» tiene dos compuestos diferentes, este ejemplo nos da una buena base para sugerir que, en general, son decisivas otras consideraciones, incluyendo las funciones a las que sirven ciertas clases naturales, para superar los rasgos micro a la hora de determinar lo que significa una palabra. Como dije anteriormente, este ejemplo nos da una buena base para rechazar la afirmación de que hay siempre, insisto en el «siempre», una conexión directa entre lo que significa una palabra y la composición de la sustancia que se nombra con esa palabra. El argumento que sigue, al que llamo argumento funcional, demostrará que el significado de una palabra tie-

ne poco que ver con la composición de la sustancia, sino que depende de la función a la que sirve.

Elijamos ahora como ejemplo el nombre común «mesa». Por supuesto, se trata de una palabra que no es una clase natural, pero lo que vamos a decir se aplica también a las palabras para clases naturales como el «agua» y el «jade». El término «mesa» se refiere a objetos compuestos de cristal, acero, madera, plásticos y otros materiales. La microestructura de las mesas varía de acuerdo con el material del que está hecha la mesa. Es la función lo que determina si subsumimos determinados objetos con esas diversas microestructuras bajo el rubro «mesa». Lo que cuenta como una mesa es el uso al que se dedica el objeto, no el material de lo que está hecho. El significado de «mesa» viene determinado por su función o uso y no por su composición material o microestructura. Esto mismo pasa con «jade». Lo que consideramos como jade tiene dos microcomposiciones diferentes. Ahora bien, debido a que la apariencia de los dos compuestos es indistinguible, ambos se utilizan igualmente con propósitos decorativos. Así ocurre que es la función y la apariencia y no su microestructura lo que determina si les llamamos «jade». Resulta ahora fácil extender estas ideas a otros términos de clase natural, por ejemplo al «agua». Como ejemplo consideremos la siguiente modificación del escenario de Tierra Gemela.

Supongamos que, durante siglos, ha habido una considerable interacción entre la Tierra y su gemela. Las personas han viajado entre ambos planetas durante eones y a veces las naves que salen de la Tierra van aprovisionadas de lo que los terrícolas llaman «agua» y que utilizan para beber, lavarse, cocinar y otros propósitos. Las naves que vuelven de Tierra Gemela han traído lo que los terrícolas gemelos llaman «agua» y este líquido se ha utilizado con el mismo conjunto de propósitos en el viaje de retorno. Supongamos que, antes de 1999, nadie ha procedido al análisis químico de los líquidos que llaman «agua» en los dos planetas pero que en ese año se efectuó el análisis. En ese momento se estableció que el líquido sobre la superficie de la Tierra estaba compuesto de  $H_2O$  y que el líquido correspondiente en Tierra Gemela tenía por composición XYZ. ¿Dejarán de llamar «agua» a uno de los líquidos quienes viajan entre los dos planetas? Lo dudo. Me parece que dirán que el agua está compuesta de diferentes ingre-

dientes, dependiendo de donde se encuentre, o quizás digan que se presenta en formas diferentes, como el jade. De manera que tratarán a la palabra «agua» de la misma manera que ahora tratamos a la palabra «mesa». La función, más la apariencia, dominaría sobre la microcomposición en estos casos. Este ejemplo demuestra que hay alternativas posibles a la concepción de Kripke de que la microcomposición de una sustancia resulta siempre decisiva respecto a cómo llamamos a esa sustancia. El contraejemplo nos indica que puede que no sea necesariamente verdad que el agua es idéntica a  $H_2O$ .

Veamos ahora el argumento de los isómeros. Como ya he planteado en este ensayo, y como sus propias observaciones lo confirman, Putnam y Kripke declaran que los microcomponentes determinan la naturaleza de cualquier clase natural, así como el significado del término que refiere esa clase. Dejemos el caso del agua porque plantea problemas especiales sobre la relación entre  $H_2O$  y las diversas formas que asume bajo condiciones diferentes de temperatura y presión. Los isómeros presuponen un conjunto de relaciones diferentes. Los isómeros no son fases o estados de las sustancias, sino sustancias independientes. Nos van a suministrar un contraejemplo decisivo para rechazar la tesis de que podemos identificar una clase natural, o de hecho cualquier sustancia, con su microcomposición.

El isomerismo fue descubierto por vez primera a comienzos del siglo XIX. La teoría química dominante en la época sostenía que todas las diferencias que se daban entre las cualidades de las sustancias eran el resultado directo de diferencias en su composición química. En 1824-1825 dos químicos (Justus von Liebig y Friedrich Wöhler) analizaron dos sustancias diferentes (el ácido fulmínico y el ácido cianico) y descubrieron que la composición de los dos compuestos era exactamente la misma. Jöns Jacob Berzelius (1779-1848) introdujo poco después el término «isomerismo» (a partir de la correspondiente palabra griega que significa compuesto de partes iguales) para denotar la existencia de sustancias que tienen cualidades diferentes, tanto en su conducta química como en la física, aunque son idénticas en su composición química. Estos fenómenos resultaban consistentes con la teoría atómica de la materia, porque un compuesto que contiene el mismo número que otro de átomos de carbono, nitrógeno, oxígeno e hidrógeno puede diferir en su estructura

interna por la forma diferente de enlaces que tienen esos átomos en las moléculas que forman.

El agua, el hielo y el vapor no son isómeros pero el error de identificarlos con  $H_2O$  y entre ellos, debido a la transitividad de los idénticos, es análogo al error que cometeríamos si identificásemos entre sí a los isómeros. Los isómeros son sustancias que tienen los mismos componentes químicos, pero con una estructuración radicalmente diferente. Por ejemplo, el alcohol etílico, cuya fórmula química es  $C_2H_5OH$ , y el éter metílico cuya fórmula química es  $CH_3OCH_3$ , son ambos compuestos formados por 2 átomos de carbono, 6 de hidrógeno y 1 de oxígeno. Sin embargo, los átomos se enlazan unos con otros de maneras diferentes.

Las sustancias en cuestión son sustancias puras, es decir, no se pueden convertir una en la otra y son completamente diferentes entre sí, tienen diferentes propiedades físicas, por ejemplo su punto de fusión, su punto de ebullición, su potabilidad para los seres humanos, etcétera. No hay manera de predecir estas diferencias teniendo en cuenta simplemente su composición química. Debido a que son sustancias puras, podríamos utilizar el vocabulario Kripke-Putnam y llamarlas clases naturales. El ejemplo demuestra que Putnam y Kripke están equivocados cuando mantienen que las clases naturales son idénticas a su composición química, puesto que esta composición es la misma en todos los casos de isómeros. El error de hacer una identificación de ese tipo ya fue mostrado hace casi doscientos años por los científicos a los que me he referido y en la actualidad es una doctrina científica admitida.

#### UNA EXPLICACIÓN ALTERNATIVA

En este capítulo hemos visto que hay dificultades muy serias con cualquiera de las formas en las que se presenta la teoría de la referencia directa. ¿Significa esto que nos vemos forzados a mirar hacia atrás y adoptar un enfoque fregeano, russelliano o quineano con respecto al significado y a la referencia? Como ya he señalado, esos otros enfoques también tienen sus propias dificultades. En la primera parte de

este capítulo propuse una explicación alternativa a estos enfoques en relación con los nombres propios. Ahora voy a sugerir una explicación sobre los términos de clase natural que también difiere de las otras perspectivas. La propuesta tiene ciertas resonancias wittgensteinianas. Planteada aquí, al final de este largo capítulo, debe por fuerza ser breve; veamos en forma esquemática la explicación propuesta.

Supongamos que queremos explicarle a un niño lo que significa la palabra «agua». ¿Cómo lo vamos a hacer? Podemos excluir los mitos de la teoría de la referencia directa, que supone que realizamos este objetivo mostrándole al niño un vaso de agua y diciéndole, «esto es agua», o diciéndole al niño que lo que llamamos «agua» en el siglo XX es  $H_2O$ . Las nociones de explicar, comprender y significar están conectadas en un proceso continuo de instrucción orientado a promover la comunicación entre los seres humanos. Los significados juegan un papel crucial en este proceso. Son los vínculos que mantienen unida la cadena de comunicación. Pero el proceso es complicado. Al enseñarle a un niño pequeño la lengua materna, incluyendo lo que significan las palabras, no empezamos por dar definiciones, ya sean ostensivas o de otro tipo. Entrenamos a los niños de manera parecida a como entrenamos a los animales: a que obedezcan y sigan órdenes. No empezamos el entrenamiento de los animales con definiciones. Es más, el entrenamiento inicial se orienta menos a explicar lo que las palabras significan que a explicar lo que son las cosas. Al adiestrar a los niños se insiste en enseñarles lo que es el agua, no lo que significa la palabra «agua». Por ejemplo decimos: «no tires el agua», «tráeme un vaso de agua», «hay demasiada agua en el vaso, quita un poco», etcétera.

Como dice Wittgenstein: «Los niños no aprenden que existen libros, que existen sillones, etcétera, etcétera, aprenden a buscar libros, a sentarse en los sillones, etcétera» (1969: 62). Estas formas de adiestramiento inician e introducen a los niños en una comunidad unida por prácticas lingüísticas comunes. El resultado es que suministran modos de explicación que no son totalmente explícitos pero que, mediante un proceso de desarrollo acumulativo, finalmente dotan a los niños de la comprensión de lo que las palabras significan y de lo que las personas quieren decir con las palabras que utilizan. Este proceso puede tener éxito solamente si el joven puede observar las cosas y los rasgos a los que se están refiriendo. En el caso del agua esto significa

observar sus propiedades externas, su potabilidad, fluidez, transparencia en pequeñas cantidades, etcétera.

El resultado del proceso es que el niño, en un esfuerzo para comunicar sus pensamientos a los otros y para comprenderles, aprende a utilizar la palabra «agua» de manera que resulta congruente con la práctica de la comunidad. El niño aprende, por así decirlo, a aplicar la palabra a un líquido que tiene ciertas propiedades perceptibles y, además, a utilizar la palabra en otras formas muy diversas, a veces incluso como un verbo.

El proceso de aprendizaje se extiende a lo largo del tiempo. Al principio el niño solamente puede comprender «agua» como refiriéndose a un líquido que es insípido, incoloro y que lo dan para apaciguar su sed. Posteriormente, puede llegar a aprender que este líquido, que en el vaso es incoloro, adquiere un tono azulado en grandes volúmenes, y que la tierra y la sal se disuelven en ella, y que sin embargo, se le sigue aplicando la palabra «agua».

El niño puede también llegar a descubrir que, cuando el frío es suficiente, ese líquido se transforma en una sustancia diferente, que los mayores llaman «hielo». ¿Cómo podríamos describir esas nuevas informaciones complementarias? ¿Se trata de simples adiciones al significado de «agua»? No vamos a decidir este asunto aquí. Lo que resulta bien claro es que esos nuevos elementos informativos le permiten una mejor comunicación entre él y otras personas. La cuestión importante es que, a este nivel de la educación, todos los componentes del significado, de una palabra como «agua», que el niño capta son fenomenológicos, consisten de conceptos tales como líquido, transparencia, fluidez, ausencia de olor, de color y potable. De manera que el significado aparece así como una función de lo que el niño observa y experimenta. Lo que el neófito observa son las propiedades externas y físicas del agua. A medida que el niño avanza puede que finalmente llegue a aprender (aunque no por verlo ni por experimentarlo) que el agua es un compuesto formado por  $H_2O$ . ¿Diríamos, como insisten Putnam y Kripke, que el niño solamente sabe lo que significa «agua» al final de este proceso, es decir, cuando aprendió que el agua es un compuesto de  $H_2O$ ? ¿Por qué deberíamos decirlo? Ni lo decimos ni deberíamos decirlo.

Si Putnam y Kripke tuvieran razón, ningún hablante de español antes de 1800 hubiera sabido lo que significaba «agua». Esto es lo que

se sigue de sus tesis de que «agua» significa lo mismo que « $H_2O$ », unido a que nadie conocía que la composición era  $H_2O$  antes de 1800. Pero si hubiera sido así no habrían podido comunicarse con otros ni hubieran dado órdenes u obedecido peticiones tales como «no tires el agua» o «tráeme un vaso de agua». Ahora bien, puesto que efectivamente se comunicaban unos con los otros y decían cosas de ese tipo, a pesar de que desconocían la estructura molecular del agua, de ello se sigue que sabían lo que significaba «agua». Es decir, la teoría propuesta por Putnam y Kripke está equivocada.

Putnam y Kripke le han dado la vuelta al orden natural. En vez de empezar con el hecho de que los que comienzan a hablar en una lengua se comunican entre sí, y preguntarse cómo es que es eso posible, han desarrollado una teoría *a priori* que convierte a esa comunicación en algo inexplicable. Nos encontramos aquí con una paradoja filosófica en su forma más llamativa.

Contrariamente a lo que dicen, los procedimientos iniciales de aprendizaje no utilizan las técnicas de referencia directa. No se apoyan en las definiciones ostensivas ni comienzan enseñando a los niños que el agua es un compuesto de  $H_2O$ . Por el contrario, lo que enseñan al niño es lo que quiere decir «agua» haciendo referencia a lo que el niño observa y manipula.

La teoría de la referencia directa no puede explicar el proceso de desarrollo que he descrito, debido al papel que los rasgos fenomenológicos del agua juegan al determinar el significado de «agua» y al dato histórico de que los hablantes utilizaban previamente la palabra «agua» para comunicarse entre sí. Todo lo anterior nos ofrece razones decisivas para rechazar la doctrina de la referencia directa.

## 9. PRESENTE Y FUTURO

Al principio de este libro planteé que la filosofía analítica, a pesar de las frecuentes afirmaciones sobre su carácter «científico» hechas por parte de muchos de sus cultivadores, es una tarea humanista. Por lo tanto está estrechamente vinculada a su pasado de una manera que no lo está la ciencia. Como he insistido a lo largo de todo este trabajo, muchos temas que estudian ahora los filósofos analíticos, y que han estudiado desde la época de Frege, tienen viejos antecedentes. ¿Cómo es posible hablar de manera significativa o con verdad sobre lo no existente? ¿Cómo podemos negar de manera consistente que exista algo? ¿Cómo es posible que dos enunciados de identidad verdaderos difieran en su significado? ¿Es la existencia una propiedad?

En el capítulo 1 sugerí utilizar la metáfora del sistema de soleras empleado para producir el jerez para explicar la relación entre la práctica filosófica actual y su pasado. Utilizando esa analogía podemos decir que la vieja filosofía tiene la capacidad de educar y mejorar la nueva filosofía. Además, la nueva filosofía no solamente preserva la calidad y el carácter de la vieja, sino que tiene la capacidad de darle un aire fresco. El entremezclarse, preservarse y refrescarse son características que definen la relación existente entre la filosofía contemporánea y su compleja historia. También me preguntaba en el capítulo 1 si la metáfora del sistema de soleras se ajusta bien a los hechos. ¿Es la filosofía analítica del siglo XX como el vino nuevo? O, ¿es como un vino viejo que ha perdido su frescura? Después de un largo recorrido por los principales desarrollos que se han producido en el siglo XX, desde la época de Frege hasta el momento actual, estamos en una mejor posición para abordar estas preguntas.

Veamos las cosas de manera un poco más específica. He dividido este capítulo en dos partes. En la primera, reviso retrospectivamente el periodo actual, planteando dos preguntas: ¿Hemos aprendido algo

importante después de todo un siglo de análisis lógico, o en realidad ha sido un periodo de sutilezas escolásticas sobre tal o cual refinamiento trivial? ¿Algunos de los personajes analizados son realmente de primera importancia; de una importancia comparable, por ejemplo, a Descartes, Hume o Kant? En la segunda parte del capítulo discutiré algunas tendencias recientes en filosofía analítica. Éstas tienen que ver con dos asuntos de mucha importancia, el materialismo y la percepción, a los que se les ha dado lo que puede ser un nuevo giro, y analizaré si representan un auténtico avance respecto a los enfoques tradicionales. Terminaré el capítulo echando una mirada a la situación con que nos encontramos a comienzos del siglo XXI. Las preguntas en este caso consisten en ver si hay movimientos o personalidades muy destacadas, que dominen el ambiente de la misma manera que las hubo a comienzos del siglo anterior. Algunos críticos dicen que no. Examinaré con detalle las razones para esa valoración.

#### PRIMERA PARTE

Teniendo presente la metáfora del sistema de soleras volvamos a mis dos preguntas iniciales. ¿Ha sido el siglo pasado un periodo de avance filosófico sustantivo? ¿Alguno de los autores analizados son de primera importancia? Varios autores contemporáneos han contestado a cada una de estas preguntas con un no rotundo. Alguno de ellos haciéndose eco de la afirmación que hace Hegel en *Glauben und Wissen* de que «Dios ha muerto» se lamentan y dicen que «la filosofía ha muerto». Otros afirman que está viva, pero flácida, mientras que otros la ven como muy vital e incluso en ebullición, pero confinada a una discusión muy interna. Desde esta última perspectiva la filosofía analítica del siglo XX ha sido *Ein Glasperlenspiel*, un juego sin aplicación práctica ni utilidad social, es decir, otra versión más del arte por el arte.

La primera cuestión es la más complicada y contiene varias subpreguntas como, por ejemplo, qué es lo que hemos aprendido durante un siglo de filosofía analítica, es o no la filosofía analítica una actividad centrada en sí misma e, incluso, en caso de que lo sea, los logros sus-

tantivos que se han conseguido ¿no ocurre que están simplemente circunscritos a ese campo?, y en qué grado sus diversos cultivadores han sido pensadores originales. Me parece que los críticos tienen razón cuando dicen que la filosofía analítica está encerrada en sí misma, en el sentido de que es casi totalmente una actividad académica. Pero incluso este punto exige una valoración cuidadosa. Por ejemplo, Russell es uno de los filósofos del siglo cuyo trabajo tuvo un claro impacto en el ámbito general de la sociedad. Libros como *Por qué no soy cristiano*, *La conquista de la felicidad*, *Matrimonio y moral*, *Justicia en tiempo de guerra*, *Los caminos de la libertad: socialismo, anarquismo y sindicalismo*, y todo un conjunto de artículos como «Anti-Suffragist Anxieties» [«Las angustias antisufragistas»], «The place of Science in a Liberal Education» [«El lugar de la ciencia en una educación liberal»], «When Should Marriage Be Dissolved» [«Cuándo debería disolverse un matrimonio»], «Chinese Civilization and the West» [«La civilización china y Occidente»] y «A Free Man's Worship» [«El culto de un hombre libre»], se han difundido y extendido más allá de los confines de la academia. También es cierto que la mayor parte de esos trabajos no se referían en sentido estricto a lo que Russell llamaba «análisis», es decir, al tipo de tratamiento que encontramos en «On Denoting» [«Sobre la denotación»], «The Nature of Truth» [«La naturaleza de la verdad»], «The Relation of Sense-Data to Physics» [«La relación de los datos sensoriales con la física»], *Introducción a la filosofía matemática* y *The Analysis of Mind* [«El análisis de la mente»]. Estos últimos son artículos y trabajos escritos para profesionales y han tenido muy poca influencia fuera de la academia. Es posible que los críticos estén pensando en autores como John Dewey y William James cuyos trabajos tuvieron importantes implicaciones sociales. Pero ninguno de estos autores fue un filósofo analítico en el sentido habitual del término. Lo mismo que en otros muchos campos, en la filosofía hay una división del trabajo y la filosofía analítica es una de esas divisiones que no tiene relevancia social o política. Carnap es un buen ejemplo de filósofo que distinguía entre sus actividades analíticas y sus puntos de vista políticos. Pensaba que las primeras tenían muy poca pertinencia para los segundos. Los casos de Moore y Wittgenstein son otros ejemplos de lo limitada que es típicamente la preocupación de los filósofos analíticos. A

buen seguro que Moore influyó sobre un círculo literario, el grupo de Bloomsbury, y las ideas de Wittgenstein se han difundido enormemente por todos los vericuetos de la academia, como dije al principio del capítulo 5. Sin embargo, es alguien poco conocido para la mayoría de las personas. Una famosa anécdota nos sirve de ejemplo para indicar lo aislados de la opinión pública que suelen estar los analíticos. En 1951, Moore obtuvo como recompensa *The Order of Merit*, el mayor honor que un hombre de letras puede recibir en el Imperio británico. La presentación la hizo el rey Jorge VI, que conversó durante un rato con Moore y luego cerró la ceremonia. Moore volvió al taxi donde su mujer le esperaba y muy exaltado le dijo: «¿Sabes que el rey nunca ha oído hablar de Wittgenstein?». Por todo lo que sé, las contribuciones de la mayor parte de los filósofos que hemos discutido en este libro —Frege, Ryle, Austin, Carnap, Quine, Marcus, Putnam y Kripke— son totalmente académicas y tampoco las hubiera conocido el rey Jorge VI, ni ninguno de sus descendientes reales.

Sin embargo, al igual que han sido importantes las aportaciones al ámbito artístico de aquellos que han buscado el arte por el arte, lo han sido las de muchos de los autores que he mencionado al ámbito de la filosofía. Probablemente, ningún siglo anterior ha presenciado ideas tan originales como la teoría de las descripciones, la teoría de los actos de habla, el concepto de aire de familia, la designación rígida y, lo más importante, el desarrollo de la lógica matemática. Que éstas hayan interesado fundamentalmente a los filósofos no les resta un ápice de su vigor y precisión intelectual. De manera que hay cierta razón en la crítica que dice que la filosofía analítica es una actividad completamente encerrada en sí misma, sin embargo, incluso aceptando esa crítica, no deberíamos concluir por ello que no se haya producido nada significativo, desde el punto de vista intelectual, en el periodo que hemos estudiado. El hecho de que algo tenga importancia solamente para los filósofos, no le resta importancia.

Algo más se puede decir en defensa de la filosofía analítica. En un grado mayor que otras ramas de la filosofía, la filosofía analítica es una continuación de las tradiciones más profundas y arraigadas en filosofía. Desde la época de los griegos clásicos los filósofos se han preocupado por temas que son auténticos desafíos intelectuales: cómo es po-

sible el movimiento si la realidad es estática, hay o no una primera causa del universo, tiene o no fronteras el espacio, es real o no el tiempo, cómo se conecta el lenguaje con el mundo, etcétera. Los filósofos que hemos estudiado en este libro se han preocupado por buena parte de esos mismos problemas; han heredado una tradición y la han mantenido viva. Que tales asuntos puedan ser considerados como restringidos rompecabezas intelectuales, no es tanto una crítica a la filosofía del siglo XX como una exigencia en relación con la misma filosofía. Si pensamos que la tradición es importante, no está justificado sin que se critique a quienes han continuado la tradición. La metáfora del sistema de soleras nos permite separar con precisión la relación entre la tradición y sus exponentes contemporáneos. Los segundos toman el vino viejo y lo refrescan con vino nuevo. Los dos se entremezclan de manera inseparable, y si el primero es una actividad justificable, también lo será el segundo.

La cuestión de si el siglo ha producido de verdad algún peso pesado en el pensamiento filosófico es menos compleja, pero más sujeta a conjetura, porque presupone hacer predicciones sobre cómo se considerará en los siglos venideros a los personajes de los que hemos hablado, en caso de que se siga hablando de ellos. En este aspecto la historia nos enseña dos cosas: que la fama local puede verse exagerada en la propia época y que, debido a que las modas filosóficas tienden a desvanecerse una vez que el pensador ha muerto, la posibilidad de que su reputación perviva es poco probable. Tenemos bastantes datos que muestran que nuestra historia se ajusta a esos dos aspectos. En el año 1939 la colección *Library of Living Philosophers* comenzó una serie de libros dedicados al siguiente propósito: «Intentar que los grandes filósofos se confronten con sus colegas filosóficos más capaces, y pedirles que respondan», ello ayudaría a «eliminar confusiones y disputas estériles sin fin, respecto a las diversas interpretaciones». Esta serie de libros discriminaba así entre «grandes filósofos» y sus «contemporáneos más capaces» y suponía por tanto que los libros que iban a aparecer en la serie iban a ser la obra de grandes filósofos.

Desde que apareció el primer libro, dedicado a la filosofía de John Dewey, han aparecido hasta el año 1999 veinticinco volúmenes. Están anunciados los de P. F. Strawson, Donald Davidson, Jürgen Habermas, y Seyyed Hossein Nasr (de quien nunca he oído hablar) y que se-

rán temática de los nuevos volúmenes. Los veinticinco volúmenes que han aparecido en la serie son los dedicados a la obra de: John Dewey, George Santayana, Alfred North Whitehead, Ernst Cassirer, Sarvepalli Radhakrishnan, Karl Jaspers, C. D. Broad, Martin Buber, C. I. Lewis, Brand Blanshard, Jean Paul Sartre, Gabriel Marcel, Charles Hartshorne, A. J. Ayer, Paul Ricoeur, Paul Weiss, Albert Einstein (considerado como un filósofo), Hans-Georg Gadamer, Karl Popper, Rudolf Carnap, G. E. Moore, Roderick Chisholm, G. H. von Wright y W. V. O. Quine. Muchos de estos «grandes» (por ejemplo, Broad, Whitehead, Radhakrishnan, Jaspers, Lewis, Blanshard, Weiss) son muy poco citados hoy en día. Quienes lo son, por ejemplo, Gadamer, Popper, Carnap y von Wright, lo son debido a trabajos suyos sobre temas especiales, como ocurre en el caso de Russell y la teoría de las descripciones. Con el paso del tiempo, parece que la principal excepción en gran medida es Quine, y sobre ello diré algo más adelante. Gilbert Ryle y J. L. Austin ni siquiera aparecen en la colección. Bastante más interesante es el hecho de que no haya un volumen sobre Wittgenstein. Quizás la omisión sea debida a que solamente publicó en vida el *Tractatus* y un pequeño artículo sobre la forma lógica. La serie se apoya en la idea de que filósofos eminentes tenían la oportunidad de responder a sus críticos. Como los escritos más importantes de Wittgenstein solamente aparecieron póstumamente no parece que fuera un buen candidato para un volumen.

De manera que la historia maltrata la cuestión de la eminencia. ¿Cómo evaluaríamos las posibilidades de «ser inmortales» que tienen los filósofos analíticos que hemos analizado en este trabajo, tales como Frege, Russell, Moore, Carnap, Wittgenstein, Ryle, Austin y Quine? ¿Podrá considerarse a alguno de ellos como el Descartes o el Kant del siglo XXI o del XXII? Mi propia intuición me dice que el único candidato posible para alcanzar ese rango es Wittgenstein. Veamos por qué sostengo lo anterior. Considero que hay cuatro o cinco criterios para la grandeza: el filósofo debe haber contribuido a todos, o a casi todos, los campos principales de la disciplina, ser original, dejar un legado cuyo contenido y tamaño generen un *corpus* de investigación y comentarios, tener una influencia sobre las disciplinas relacionadas en el ámbito de las humanidades y que el campo hubiera sido completamente diferente si no hubiese vivido.

Es evidente que Platón, Aristóteles, Hume y Kant satisfacen todas las condiciones. Descartes no hizo contribuciones a todos los campos, aunque satisface los restantes criterios. ¿En qué grado satisfacen nuestros candidatos para el siglo XXI esos requerimientos?

Veamos las razones por las que excluimos a todos menos a Wittgenstein. Ya hemos visto las razones de la fama de Russell, Moore, Carnap y Ryle. Por tanto podemos dejarles a un lado. Nos quedan Frege, Austin, Quine y Wittgenstein. Opino que a Frege y a Austin se les seguirá recordando en el futuro pero principalmente por ciertos logros específicos: Austin por su insistencia en el lenguaje común y por la invención de la teoría de los actos de habla; desde el punto de vista histórico, a Frege por la creación de la lógica matemática y, filosóficamente, por sus teorías lingüísticas. Los trabajos de Frege han generado muchos comentarios por parte de los investigadores, pero no así Austin. Cada uno de ellos es un pensador original pero ninguno de los dos satisface el criterio de amplitud de miras. Los temas de los que se preocupan son demasiado estrechos como para ser imperecederos. Por lo tanto, me parece que ninguno de los dos alcanzará la fama de Hume o de Kant. Ser recordado por ser considerado un antecedente histórico o por ciertos logros específicos, probablemente no será suficiente para verse incluido en el panteón de los dioses filósofos. Nos quedamos así solamente con Quine y con Wittgenstein.

El futuro de Quine es por ahora difícil de evaluar, porque todavía vive \*, sigue publicando libros y artículos y pronunciando conferencias. Resulta difícil saber si su gran reputación perdurará tras su muerte. Sea como sea, hay buenas razones para pensar que no. Comencemos viendo las razones por las que podría considerársele un buen candidato para formar parte del canon filosófico. Como ya dije en el capítulo 7, Quine es uno de los pocos filósofos analíticos que ha propuesto un sistema integral completo de filosofía, quizás la única figura importante del siglo que lo ha hecho. A diferencia de Frege, Austin e incluso Russell, su trabajo será juzgado en términos globales y no de forma fragmentaria. Si acaso se le recuerda, será por haber construido tal sistema complejo.

---

\* Falleció en el año 2000. [N. del T.]

Además, Quine sin duda es el filósofo vivo más influyente de la tradición analítica. Aunque ahora se le discute menos que antes de su retiro en el año 1978, su influencia sobre la profesión sigue siendo muy grande. Otro factor es que muchos de sus estudiantes y seguidores, Davidson y otros, se han convertido ellos mismos en pensadores destacados e influyentes. Aunque con frecuencia discrepan de Quine sobre tal o cual punto específico, en general continúan representando el punto de vista cientifista que él defendía y representan tanto sus tesis como las de Quine. Es posible por tanto que las generaciones futuras de filósofos eleven a Quine al rango canónico que hemos descrito aquí. Lo mismo que las obras de Hume, Kant y Aristóteles, los trabajos de Quine han producido tratados académicos. Por último, deberíamos insistir en que vivimos en una era científica por excelencia. La influencia de la ciencia sobre los filósofos contemporáneos ha sido y sigue siendo enorme. Quine es el portavoz más destacado de ese punto de vista. En este aspecto representa el espíritu de los tiempos. Hay muchas razones para creer que en el futuro seguirá siendo importante el impacto de la ciencia sobre la sociedad. Si ocurre así, es posible prever que Quine siga siendo un portavoz autorizado. Aunque solamente fuera por eso puede que llegue a ser una figura innegablemente memorable.

Sin embargo, hay otras consideraciones que contradicen el análisis anterior. La misma generalidad del enfoque de Quine supone su vulnerabilidad ante una rápida disolución, si se encuentran deficiencias en sus tesis principales. Incluso entre quienes en general apoyan un punto de vista científico, y que consideran a Quine como una figura destacada, han surgido diversas objeciones a su holismo y a su conductismo. Ya indiqué algunas de estas críticas en el capítulo 7 y no las voy a repetir aquí. En el caso de que las generaciones futuras consideren aceptables esas objeciones, es muy probable que la reputación de Quine se reduzca notablemente. Además ocurre que Quine tampoco pasa el criterio de amplitud o alcance de su trabajo. Sus escritos, aunque son muy amplios, se limitan básicamente a temas científicos y lógicos. Cuando se los compara, por ejemplo, con Hume y Kant que analizaron todo el rango de cuestiones filosóficas, Quine parece tener mirada muy limitada. El resultado es que no ha tenido prácticamente influencia sobre otras disciplinas humanistas. Sin embargo, el obstá-

culo principal para su estimación futura se halla en la crítica que dice que su filosofía no es original. Sin duda, todos coincidiremos en que su mezcla de ingredientes es atractiva, e incluso que algunos de éstos son nuevos, pero desde el punto de vista de la eternidad es fundamentalmente una mezcla bastante común de empirismo y análisis lógico. Desde esta perspectiva, pertenece a una larga tradición que comienza con Locke y Hume y que continúa en la actualidad. Frege, Russell y Carnap también son representativos de esa tradición, pero cualquiera de ellos es más original que Quine. Todos ellos perciben en la combinación de lógica y ciencia la solución para muchos problemas filosóficos, pero sus variados enfoques son ingeniosos y nuevos de una manera en que no lo es la filosofía de Quine. Quine es un sintetizador de los diferentes ingredientes que encuentra en la tradición. De igual manera que hay un magnum de vino humeano en la obra de Russell, y en la de Carnap podemos encontrar un doble magnum del vino humeano-russelliano, en la obra de Quine hay auténticas barricas de vino humeano-russelliano-carnapiano. Esto significa que Quine es un ejemplo perfecto del sistema de soleras. Hay cantidad de ese tipo de vino en los estantes de la filosofía, lo que puede ser al final un obstáculo para que Quine entre en la lista de las deidades. Esa es mi conclusión.

En mi opinión Wittgenstein es el más potente de todos los candidatos. Ha conseguido cambiar el pensamiento de toda una generación más que cualquier otro filósofo analítico. Lo mismo que Platón, Aristóteles y Kant, él es el producto de una gran cantidad de trabajo hecho por los comentaristas, entre otros, Max Black, Garth Hallet, Eike von Savigny, Gordon Baker y P. M. S. Hacker. La cantidad de trabajo, en contraste con la pequeña cantidad de material generado por Frege y Austin, resulta enorme y comparable en volumen a la que han producido Platón y Aristóteles. Además, cubre toda la gama de la filosofía, desde la lógica hasta la filosofía de la psicología pasando por los análisis de la cultura y los valores. También ha tenido un impacto muy notable sobre las disciplinas no filosóficas del ámbito de las humanidades y las ciencias sociales. Más importante aún es que sobrepasa con mucho a Quine en inventiva y creatividad. El segundo Wittgenstein (a diferencia del autor del *Tractatus*, quien también era parte del sistema filosófico de soleras) es auténticamente original, y prácticamente sin precedente. Von Wright, a quien se considera generalmente como un

historiador de la filosofía muy juicioso y cuidadoso, dice eso de manera explícita: «Desde mi punto de vista el segundo Wittgenstein no tiene antecedentes en la historia del pensamiento. Su trabajo marca una separación radical de los caminos previamente existentes en filosofía».

La anterior es también mi opinión. Efectivamente creo que Wittgenstein puede que sea el filósofo más original desde Kant. Veamos ahora las razones que apoyan este juicio. Citaré dos párrafos de *Zettel* (1967b) para ilustrar la idea:

395. Un hombre puede pretender ser inconsciente, pero ¿consciente?

396. ¿Qué me parecería que alguien me dijera con total seriedad que él (de verdad) no sabía si estaba soñando o despierto?

Es posible la siguiente situación: alguien dice «creo que ahora estoy soñando». De hecho se despierta poco después, recuerda lo que dijo en sueños y dice: «estaba en lo cierto». Esta historia seguramente sólo puede significar: alguien soñó que había dicho que estaba soñando.

Imaginemos a un individuo inconsciente (por ejemplo, anestesiado) y que dijera «estoy consciente». ¿Podríamos decir que debería saberlo?

Y además si alguien habla en su sueño y dice «estoy despierto» ¿deberíamos decir que está en lo cierto?

¿Está alguien faltando a la verdad si me dice «no estoy consciente» (y diciendo la verdad si lo dice mientras está inconsciente? Y ¿qué pasa por ejemplo con un loro que dice «no entiendo ni una palabra», o con un gramófono que dice: «solamente soy una máquina»?).

Podría escribirse un libro entero sobre estos dos párrafos. Su originalidad es manifiesta. Quién se ha preguntado antes «¿puede una persona pretender ser consciente?» O ¿quién jamás ha planteado este ejemplo: «Imaginemos a un individuo inconsciente (por ejemplo anestesiado) y que dijera «estoy consciente». ¿Podríamos decir “él sabrá”?» ¿Quién ha dicho alguna vez: «si alguien habla en su sueño y dice «estoy despierto» ¿deberíamos decir que está en lo cierto?» La respuesta es nadie antes de Wittgenstein. Ni Descartes, ni Locke, ni Hume, ni Kant y, por supuesto, tampoco Frege, Russell, Carnap o Quine. Se trata de preguntas muy profundas y potentes que ponen de manifiesto la lógica del lenguaje mental. Y no son ejemplos aislados. La filosofía de Wittgenstein está llena de estas cuestiones y de sus respuestas implícitas. A diferencia de algunas disciplinas en las que son

las respuestas las que cuentan, en filosofía el genio con frecuencia se mide por las cuestiones que se preguntan. De acuerdo con este criterio Wittgenstein no tiene igual, plantea todo un conjunto de cuestiones que nadie se había preguntado antes y que puede que nadie se hubiera preguntado jamás si no hubiese vivido Wittgenstein.

«Si estamos silbando una canción y nos interrumpen ¿cómo sabemos cómo continuar?» «¿Por qué es el alfabeto parecido a un collar de perlas dentro de un cofre?» «¿Mi llamada telefónica de Nueva York fortalece mi convicción de que la Tierra existe?» «¿Estamos en condiciones de decir que el conocimiento de que hay objetos físicos aparece muy pronto o muy tarde?» «¿Cree un niño que la leche existe?, ¿sabe que existe la leche?, ¿sabe un gato que existe un ratón?», la lista es interminable.

Otro rasgo del pensamiento de Wittgenstein apoya su inclusión entre los grandes filósofos. Como ya señalé en el capítulo 5, desarrolló una nueva manera de hacer filosofía. Él mismo dijo que su contribución más importante era haber introducido un nuevo método. (Podemos en este aspecto confrontarle con Quine, quien lo que hizo fue refinar métodos viejos). Las contribuciones sustantivas de Wittgenstein a la teoría del significado, a la filosofía de la mente, la epistemología, la estética y las matemáticas son todas producto de este nuevo método. Un criterio de progreso en filosofía es ver si una nueva concepción induce a otros a reconsiderar temas clásicos de manera nueva y no anticipada, y este efecto normalmente es función de un nuevo método. Desde Platón hasta Kant ha venido ocurriendo así. En este aspecto Wittgenstein es profundamente original. Los estudiosos serios de la obra de Wittgenstein nunca enfocan los problemas filosóficos en forma *prewittgensteniana*.

Por supuesto, las diferencias en los juicios sobre los méritos de la metodología invocada es lo que con frecuencia provoca disputas en filosofía y diferencias en la estimación de unos filósofos por parte de otros. Así discurre la discusión sobre el lugar de Wittgenstein, como era de esperar. Cualquiera que sea el juicio último de la historia sobre su estilo de hacer filosofía, no hay duda alguna de que fue un investigador original y profundo, cuya manera de explorar los problemas conceptuales no tenía un precedente exacto. En este caso se satisfacen todos los parámetros para incluirlo entre los dioses filosóficos. Con-

cluyo, pues, que Wittgenstein es el único de los que hemos analizado en este libro que puede que obtenga el grado.

## PARTE SEGUNDA

Veamos ahora dos tendencias recientes de la filosofía analítica en las que se observa una fuerte influencia de los desarrollos producidos en la ciencia. La primera tiene que ver con dos teorías sobre la mente humana, la segunda se refiere a la percepción. Aunque cada una de estas tendencias tiene orígenes anteriores, los dos enfoques son bien diferentes de otros que aparecen en la tradición filosófica. Lo que me planteo aquí es si la aparente novedad que representan supone un avance auténtico o son simple maquillaje.

### *La filosofía de la mente*

El último cuarto del siglo XX ha presenciado un desplazamiento profundo en los intereses de los filósofos analíticos desde las cuestiones sobre el significado y la referencia a asuntos relativos a la mente humana. Como veremos, un cambio bastante similar se ha producido en la filosofía de la percepción. Los procesos o estados tales como pensar, juzgar, percibir, creer y tener intenciones son actividades mentales, y sus productos u objetos, las representaciones, los significados, las creencias y las imágenes visuales se encuentran estrechamente unidos a aquellas actividades mentales. En general, las creencias se expresan en términos proposicionales, por ejemplo, la de que hoy lloverá. En general se considera que las proposiciones son entidades significativas. También se supone que cuando percibo algo, por ejemplo una mesa, mi estado mental resulta ser una experiencia visual de cierto tipo. Describir lo que se cree o lo que se percibe supone, pues, un proceso global, una parte de él implica actividad mental y otra parte implica los objetos o las entidades que se conectan con tal actividad.

Tradicionalmente, la filosofía del lenguaje se ha concentrado solamente en lo que pensamos o percibimos, en el estatus de las proposi-

ciones, juicios, creencias, imágenes visuales, datos sensoriales, etcétera. Se ha visto que esa preocupación es unilateral y, en la actualidad, se reconoce que la mente siempre debe incorporarse a cualquier investigación sobre las propiedades y funciones de los objetos sobre los que pensamos o percibimos. De acuerdo con este cambio, se ha producido otro importante, que ha provocado un enorme interés en la filosofía de la mente. Este último tiene que ver con recientes desarrollos en la ciencia. De pronto la ciencia se ha hecho consciente de que la mente humana es el último misterio científico que queda. Por supuesto que, para los filósofos, esto siempre ha sido un misterio pero, actualmente, el descubrimiento de sus secretos es algo por lo que se preocupan los neurocientíficos, los biólogos, los matemáticos, los lingüistas, los expertos en computación, los científicos cognitivos y los antropólogos. El bullicio en torno a los problemas de la mente en los ámbitos intelectuales, hoy en día, es enorme y la filosofía se encuentra en el centro de esa vorágine.

Un buen número de investigadores sigue todavía pensando que la filosofía tiene un papel autónomo que jugar a la hora de abordar tales cuestiones. Suelen insistir en la naturaleza peculiar de la propia experiencia sentida, y en que cada uno de nosotros tiene acceso a su propia experiencia mental de una manera que no la tiene ninguna otra persona. Por ejemplo, el dolor y las imágenes visuales tienen un tipo característico de subjetividad que parece desafiar una explicación (científica) en términos de tercera persona. Ejemplos de ese tipo de trabajo se encuentran en: Roderick Chisholm, *The First Person* (1981), Zeno Vendler, *The Matter of Minds* (1984), el artículo de Thomas Nagel, «What It Is Like to Be a Bat» (1974), y su libro, *The View from Nowhere [Una visión de ningún lugar]* (1986), y el libro de Alastair Hannay, *Human Consciousness* (1990). Incluso algunos científicos han defendido este punto de vista, por ejemplo, Roger Penrose en *The Emperor's New Mind [La nueva mente del emperador]* (1989).

Debemos insistir en que ninguno de los enfoques anteriores es «dualista» en el sentido cartesiano clásico; ninguno mantiene que la mente y el cuerpo sean dos sustancias en último término diferentes. Por ejemplo, Vendler en un artículo de 1995, «Goethe, Wittgenstein y la esencia del color», defiende que las imágenes visuales son epifenómenos. Que tienen una causa física pero como fenómenos sentidos no

se pueden reducir a actividad neurológica. Algunos filósofos, al pensar sobre la mente a partir de esta perspectiva autónoma, defienden que el modelo conceptual, que afirma que la distinción mental-material (física) es exclusiva y exhaustiva, es una falsa dicotomía y fuente de muchas confusiones. Como en una ocasión dijo Austin, ¿por qué no hay diecinueve tipos de cosas en vez de dos? Hablando de manera general, si es que los filósofos analíticos han llegado a un consenso sobre la mente, consiste en decir que no hay una forma estrictamente cartesiana de dualismo que sea de utilidad en la investigación actual. Además se está produciendo un creciente reconocimiento de que el principal competidor tradicional de cualquier forma de cartesianismo, la llamada teoría de la identidad, también resulta profundamente inadecuada. A pesar de todo, la teoría de la identidad es parte de una vieja tradición y tiene muchos defensores, tanto entre los filósofos como entre los científicos. De manera que vale la pena hacer una pequeña digresión para describir en qué consiste y, en particular, para distinguirla de los dos nuevos enfoques con los que a veces se confunde, el funcionalismo y el materialismo eliminativo.

La teoría de la identidad, conocida también como «materialismo reductivo», afirma que los estados mentales son estados físicos del cerebro. Las primeras formulaciones de este enfoque eran teorías «tipo = tipo». Mantenían que cada tipo de estado o proceso mental resulta numéricamente idéntico a algún tipo de estado o proceso neuronal dentro del cerebro o del sistema nervioso.

Esta formulación se enfrentó rápidamente a objeciones que decían que otros seres con un sistema nervioso diferente al nuestro también podrían tener estados mentales y que dos seres humanos que mantuvieran la misma creencia pudiera ser que no estuvieran en el mismo estado fisiológico. (La idea de que los sistemas con propiedades diferentes pudieran mantenerse en alguna relación de identidad se convirtió en la idea impulsora del funcionalismo, y en parte es por lo que a veces se la confunde con la teoría de la identidad). La teoría de la identidad tipo-tipo terminó siendo sustituida por una teoría de la identidad caso-caso. Este enfoque afirma que la relación de identidad se establece entre estados mentales particulares y determinados estados neurofisiológicos, y ésta se ha convertido en la versión canónica de la teoría.

Varios argumentos sólidos apoyan esta tesis. Posiblemente, el más poderoso de ellos descansa en una analogía entre la experiencia sensorial, como el calor, y una descripción científica del fenómeno. De acuerdo con la teoría de la identidad, la ciencia ha mostrado que el calor es idéntico a un alto nivel de energía cinética molecular, lo mismo que un rayo es directamente idéntico a la descarga de electrones entre las nubes y la tierra, y que el agua es idéntica a un conjunto de moléculas de  $H_2O$ . Análogamente, los estados mentales son sencillamente ciertas configuraciones del sistema nervioso o ciertos tipos de procesos neurológicos que se producen en el cerebro. Sin embargo, como vimos en el capítulo anterior, la teoría de la identidad con respecto a las clases naturales resulta irremediablemente inadecuada. El agua no es idéntica con  $H_2O$ . Mediante un razonamiento parecido se puede plantear, como sorprendentemente ha hecho Kripke, que la sensación de calor no es idéntica a la energía cinética molecular.

Además surgen otras dificultades. La tesis, que es una variante del materialismo de Hobbes, se mantiene todavía en un estado programático. Hay coincidencia en aceptar que nadie sabe todavía lo suficiente sobre cómo funciona el sistema nervioso y el cerebro como para poder señalar las identidades relevantes pero, a medida que se acumulan los datos, los defensores de esta doctrina defienden que hay buenas razones para creer que finalmente la investigación científica futura descubrirá tales identidades. Sin embargo, este supuesto también tiene ciertas dificultades conceptuales: ¿Cómo es posible que un investigador identifique la experiencia sensorial de alguien con un determinado proceso neurológico? ¿Cuál sería la observación posible que nos revelaría tal identidad? Si nadie lo pudiera hacer, ¿cómo se podría verificar la susodicha teoría ofreciendo datos en su apoyo? Son cuestiones que plantean dudas incluso sobre si la teoría de la identidad es razonable.

Una última crítica plantea que la posibilidad inicial de la analogía, sobre la que descansa la teoría, depende de una ambigüedad en el concepto mismo de calor. Cuando se hace patente la ambigüedad, se advierte que la teoría está dando por supuesto lo que pretende demostrar; asume, en vez de probar, que la experiencia sensorial es idéntica a la actividad neurológica. Al concepto de calor se le pueden dar dos interpretaciones. Se puede pensar en él como en algo objetivo, como la

temperatura medida por un termómetro y también como una sensación subjetiva. Podemos aceptar que la primera sea idéntica con una acción molecular de cierta clase. Ahora bien, la segunda es de carácter completamente diferente. Por ejemplo, dada la misma temperatura externa, diferentes personas pueden reaccionar de manera diferente; lo que una siente como calor, puede no parecerle a la otra, etcétera. De manera que aparentemente no existe una relación biunívoca entre las experiencias sensoriales y los movimientos moleculares externos. Aceptar que el calor es idéntico a la temperatura resulta que es dar por resuelto lo que se trataba de explicar, a saber, si la experiencia sensorial es idéntica o no a un alto promedio de energía cinética molecular. Por todas estas razones, y por algunas otras, quienes se sienten atraídos por alguna teoría materialista de la mente han desarrollado algunos otros sistemas que supuestamente consiguen superar estas objeciones.

Esas propuestas son el funcionalismo y el materialismo eliminativo. Veamos ahora los argumentos a favor y en contra de cada una de ellas. Esto nos ayudará a determinar si son auténticos nuevos desarrollos en la filosofía de la mente.

*Funcionalismo.* Fue Hillary Putnam quien inventó esta doctrina a mediados de los años setenta (y él mismo la rechazó quince años más tarde). Putnam se dio cuenta de que la teoría de la identidad caso-caso está sujeta a la siguiente dificultad: «¿Qué tienen en común dos estados neurofisiológicos si ambos son el mismo estado mental?» La respuesta que daba era decir que servían a la misma función en un organismo humano. Lo que Putnam quería decir con esa referencia a la función se puede explicar mediante un ejemplo. Supongamos que una pelota de béisbol golpea al bateador, que cae al suelo quejándose. En el episodio podemos distinguir tres fases: un estímulo externo que afecta al cuerpo (el golpe de pelota que recibe el bateador), una sensación interna que siente el bateador (por ejemplo, un dolor) y, por último, una conducta corporal observable (la queja y la caída al suelo).

Putnam dice que la molestia interna, es decir el dolor, resulta de un daño que se ha provocado al cuerpo y que termina causando una reacción conductual. El dolor aparece así como un estado mental, como un intermediario entre el estímulo interno y la posterior con-

ducta corporal. El funcionalismo afirma entonces que cualquier evento que juegue un papel intermediario similar es un estado mental. Cosas tales como los miedos, las creencias y las intenciones son mentales porque juegan un papel causal mediador en la economía general del organismo humano. El funcionalismo resulta atractivo, porque reconoce la existencia de eventos mentales internos de una manera que no lo hace el conductismo. También rechaza la teoría de la identidad tipo-tipo, y por esta razón se lo interpreta normalmente como una teoría que dice que la psicología no se puede reducir a la física o a la biología. Sin embargo, la teoría acepta una forma de la teoría de la identidad caso-caso, que mantiene que cada ejemplo de estado mental dado resulta numéricamente idéntico a un estado físico de un sistema físico particular. De manera que, en último término, es una forma de materialismo que se apoya en las identidades caso-caso.

El principal argumento a favor del funcionalismo es que parece ofrecernos una descripción precisa de cómo funcionan los estados y las actividades mentales dentro del organismo considerado en su totalidad. Su papel parece ser a la vez efecto y causa. Los seres humanos se encuentran expuestos a estímulos externos que son procesados por la mente y que dan lugar a la conducta. Este análisis parece captar bien las intuiciones de los psicólogos y de las personas comunes respecto a lo que es la naturaleza de la actividad mental. Efectivamente, una gran ventaja del funcionalismo es que permite que la mente se modele por ordenador. Una vez que hemos comprendido que cualquier tipo de sistema, sea animado o no lo sea, se puede describir en términos funcionales, resulta obvio que el análisis se aplica a los ordenadores. Un ordenador es básicamente un procesador de información. Muchos filósofos aceptan que esto es lo que es un ser humano. En el ordenador el *software* (el programa) funciona como la mente humana. Reacciona a los insumos externos mediante su *hardware* y produce determinados resultados. El *hardware* resulta análogo al cerebro. El cerebro proporciona los estímulos y respuestas para la actividad de la mente. De manera que la distinción *hardware-software* nos proporciona un modelo ideal de cómo los elementos equivalentes funcionales en un nivel superior pueden estar implementados en diferentes sistemas físicos de nivel más bajo. El mismo programa puede realizarse mediante diferentes sistemas físicos; de acuerdo con esto se defendía que el mismo

conjunto de procesos mentales pueden expresarse en diversas formas de implementar el *hardware*.

El funcionalismo, como concepción filosófica, se convirtió así en la fuente de un programa de investigación en ciencia cognitiva que se llamó «programa fuerte de inteligencia artificial» (IA fuerte), que afirma que tener una mente es sencillamente tener un cierto tipo de programa. A este enfoque también se le llamó «funcionalismo de máquina de Turing» porque satisface una prueba desarrollada por el matemático Alan Turing para decidir si un determinado sistema tiene inteligencia. En el año 1938, Turing se imaginó un ordenador que pudiese replicar el pensamiento humano. Su máquina, que era un diseño matemático abstracto, en realidad no podía construirse, porque exigía una cinta infinita. Esta exigencia en la práctica ya no se sigue considerando esencial, porque las memorias de los modernos ordenadores se pueden ampliar para satisfacer cualquier demanda. Tales ordenadores se consideran máquinas de Turing, es decir, autómatas que mantienen un funcionamiento relativamente autónomo después de que se les ha puesto en movimiento. Funcionan transformando la información de una forma a otra sobre la base de instrucciones o procedimientos pre-determinados. La capacidad de razonar, descubrir significados, generalizar y aprender de las experiencias pasadas, se consideran capacidades características de los seres humanos. Como las máquinas pueden presentar muchas de estas cualidades, como adoptar decisiones y jugar al ajedrez, esto se acepta como una evidencia de que las máquinas pueden pensar. De manera, que cualquier entidad que pueda transformar insumos en resultados significativos, se dice que supera la prueba de Turing y que es inteligente. Ahora bien, no se ha desarrollado ningún ordenador capaz de replicar la inteligencia humana, pero la investigación en IA ha obtenido algunos resultados prácticos importantes en la toma de decisiones, en la comprensión del lenguaje natural y en el reconocimiento de patrones.

Los ordenadores de procesamiento en paralelo han impresionado a muchos funcionalistas por su potencia, adaptabilidad y capacidad para aprender. Que puedan pasar la prueba de Turing parece apoyar la tesis funcionalista de que son entidades pensantes (por decirlo en el lenguaje de Descartes, *res cogitantes*). Al enfrentarse con todas estas sutilezas, una persona normal inteligente se queda impresionada, pero indecisa.

El trabajo de John Searle es básico para las discusiones que se relacionan con la prueba de Turing. En una serie de artículos que inició en 1980, afirma que ha conseguido refutar la IA fuerte. El argumento se apoya en un ejemplo que se ha llamado «el argumento de la habitación china». Se imagina una situación en la que alguien se encierra en una habitación con una computadora y se le plantean preguntas escritas en chino. Searle dice que podríamos enfrentarnos con los símbolos que nos llegan mediante un programa que nos permita correlacionarlos con símbolos resultado. La prueba de Turing quedaría satisfecha y, sin embargo, la persona que realiza el procedimiento podría no saber chino. La argumentación de Searle se apoya en la distinción entre un sistema formal, sintáctico, y el contenido semántico. El programa nos permitiría satisfacer las exigencias sintácticas aunque carezca de la apropiada comprensión semántica. La cuestión se ha discutido enormemente desde que fue propuesta por vez primera. Hay acuerdo en que Searle tiene razón, pero el tema sigue discutiéndose.

Otras varias objeciones se plantean al funcionalismo. Quizás la más potente sea el contraejemplo del «espectro invertido». De acuerdo con esta objeción, resulta totalmente comprensible que dos seres humanos pudieran tener espectros de color invertidos sin que lo supieran. Podrían utilizar consistentemente el lenguaje de la misma manera, por ejemplo, emplear la palabra «rojo» para describir el mismo objeto. Sin embargo, los colores que cada uno siente podrían ser diferentes. De acuerdo con el funcionalismo, debido a que las dos sensaciones juegan el mismo papel causal en el organismo, tendrían que tener los individuos la misma sensación. El contraejemplo demuestra que la similitud de funciones no garantiza la similaridad o identidad de la experiencia sensorial y que el funcionalismo resulta insatisfactorio como análisis del contenido mental. Los funcionalistas han tratado de responder a estas y otras objeciones con irregular suerte. A pesar de todo, debido a su atractivo para los investigadores en ciencias cognitivas, y aunque Putnam lo haya rechazado, sigue siendo una teoría ampliamente sostenida entre los filósofos, los psicólogos cognitivos y los investigadores en inteligencia artificial. Por lo que sé, no hay un enfoque parecido en toda la historia de la filosofía. Cualesquiera que sean sus méritos, sin duda es una doctrina nueva y sustantiva en relación con la mente humana. Representa una alternativa seria a las teorías

as tradicionales como el cartesianismo, la teoría de la identidad y el epifenomenalismo.

*Materialismo eliminativo.* El materialismo eliminativo es un enfoque más radical y está profundamente comprometido con el cientisimo. Sus representantes principales son Paul Churchland y Patricia Churchland. Las formas más desarrolladas y elaboradas de la teoría aparecen en: Paul Churchland, *A Neurocomputational Perspective*, publicado en 1989, y *The Engine of Reason*, (1995); Patricia Churchland, *Neurophilosophy* (1986), ella misma con Terry Sejnowski, *The Computational Brain*, publicado 1992; y en la obra conjunta de los Churchland, *On the Contrary* (1998). Lo que todos ellos plantean es que una teoría científica suficientemente elaborada no necesita de cosas tales como pensamientos, creencias e intenciones sino exclusivamente de la actividad neurológica del cerebro. Este enfoque difiere de la teoría de la identidad en cualquiera de sus formas, incluso de la versión «caso-caso». Esta última presupone que la investigación científica comienza con descripciones diferentes del mismo fenómeno, una de ellas elaborada mediante un vocabulario mental procedente de la psicología corriente y la otra descripción realizada mediante un vocabulario fisicalista, que es el que corresponde con el ámbito de la ciencia.

La cuestión para los teóricos de la identidad consiste en demostrar que el primer nivel de discurso se puede reducir al segundo. Los eliminativistas dan un paso más. Afirman que no hay ningún dato científico observable de que existan entidades como los pensamientos o las creencias. Por lo tanto, una teoría científica madura no necesita para nada ser reduccionista. No hay nada que tenga que ser reducido a proceso físico. Los reduccionistas estarían intentando hacer algo imposible, reducir la nada a algo. De la misma manera que la teoría química no trata de reducir el flogisto a lo observable, sino que simplemente se ahorra cualquier referencia a él, así los pensamientos, las creencias, y de hecho todo el repertorio mentalista de la psicología común pueden eliminarse. En lugar de ese repertorio proponen una teoría totalmente materialista que describa la actividad neurológica del cerebro.

Los defensores del materialismo eliminativo defienden su teoría enérgica e ingeniosamente. Sin embargo, sigue siendo un enfoque

minoritario. Hay varias objeciones serias a la teoría y una gran mayoría de filósofos consideran que son objeciones significativas. Mencionaré dos.

Primero. Es difícil dar una interpretación de la teoría que sea compatible con la teorización científica. Los eliminativistas proponen una teoría. Ocurre que todas las teorías tienen propiedades semánticas: son verdaderas o falsas, consistentes o inconsistentes, se apoyan en datos observacionales, etcétera. ¿Qué quiere decir, por ejemplo, que la actividad neurológica sea lógicamente inconsistente? Debido a que toda actividad neurológica se puede describir mediante proposiciones contingentes, ¿cómo podríamos mostrar que dos ocurrencias diferentes de actividad neurológica son lógicamente inconsistentes? Es más, ¿qué podría significar en este caso «proposición» y «lógicamente»? Si una proposición no es más que actividad neurológica, ¿cómo puede describir algo? Parece imposible traducir conceptos semánticos tales como significado, verdad y denotación en el vocabulario de la zona neurológica. En resumen, la objeción plantea que se trata de un error categorial la adscripción de verdad o falsedad, o de cualquier noción semántica, a los procesos cerebrales.

En segundo lugar, está el problema de los «qualia». Los qualia, las experiencias sensoriales que tenemos, no tienen un estatuto tan problemático como el flogisto. Evidentemente existen y cada ser humano sabe lo que son. Negar que existan es tanto como decir que no hay cosas tales como los sonidos, sino exclusivamente vibraciones físicas de diversa frecuencia. Lo mismo que las personas saben que oyen sonidos, saben que experimentan fenómenos mentales. Desde luego es posible defender que los qualia se correlacionan con estados neurológicos o físicos, pero eso es presuponer que existen los qualia. Que cualquier teoría científica debe comenzar con tales datos indudables se plantea contra los eliminativistas. Si no se hace así, se ignoran los hechos a los que se debe adaptar cualquier teoría empírica. Si esta objeción es correcta, el eliminativismo no puede ser una teoría filosófica que ofrezca una explicación satisfactoria de la ciencia de la mente.

El eliminativismo se ha hecho popular entre los neo-quineanos. La teoría parece estar prefigurada en el rechazo de Quine a entidades mentales como, por ejemplo, los significados. Si damos un paso más que Quine y rechazamos su conductismo en favor de la actividad neu-

rológica, vemos que nos acercamos fácilmente al eliminativismo. En este caso, y por lo que conozco, tampoco parece que haya existido una teoría como ésta en el pasado. Aparece como algo auténticamente nuevo en filosofía. Pero decir que es nuevo no quiere decir necesariamente que sea correcto. Las objeciones que se le plantean son bastante fuertes, pero su persistencia entre cierto grupo de filósofos y científicos cognitivos nos plantea que no podemos descartarla sin más. En este caso habrá que esperar al veredicto de la historia.

### *Percepción*

La teoría de los datos sensoriales tiene una larga historia. Se puede considerar a Descartes como el antecedente de su forma moderna; además juega un papel fundamental en las filosofías de Locke, Berkeley y Hume. Durante el siglo XX tuvo un tratamiento más elaborado por parte de Russell, Moore, Broad y Price, pero debido a los ataques de G. A. Paul, W. H. F. Barnes y John Austin ha desaparecido prácticamente del actual escenario filosófico. Aunque, en arreglo al sistema de soleras, se ha revitalizado y ha adquirido cierto frescor en la forma algo diferente que ha adoptado durante las décadas de 1980 y 1990.

La cuestión central en todas las versiones de la teoría de los datos sensoriales es analizar si la percepción humana del mundo externo es directa o indirecta. Se trata de un problema que brota principalmente de las diversas formas del realismo metafísico, que mantienen que el mundo contiene entidades independientes de la mente. La cuestión es si el acceso visual a esas entidades es mediato o inmediato, es decir, si está condicionado por la intervención de las entidades mentales o por ciertos factores físicos. El modelo que se utiliza en estas discusiones no es necesariamente cartesiano, pero presupone la existencia de mentes. El término «externo» quiere decir «fuera de la mente humana», de manera que, en tales análisis, está funcionando una distinción entre mental/no mental. Lo que resulta interesante de las discusiones contemporáneas, en particular las que destacan los trabajos más recientes que se hacen en psicología y neurología, es que construyen la distinción directo-indirecto de una manera bien diferente de como lo hacían sus predecesores de los datos sensoriales. Estamos tratando

aquí con un viejo problema revitalizado. Los filósofos han sido sensibles a los desarrollos científicos más recientes y se ha producido una creciente literatura que afronta la cuestión.

Comencemos con algunas cuestiones procedentes de la psicología. En el capítulo 9 de *The Ecological Approach to Visual Perception* (1979), J. J. Gibson plantea que la percepción normal de los objetos físicos (por ejemplo, las cataratas del Niágara) es directa. Con el término «directo» quiere decir que no está mediado por los datos sensoriales, ni por imágenes de ningún tipo, que son simples «masas planas». Contrasta estas simples formas planas con los objetos tridimensionales cuyas propiedades, incluida su tridimensionalidad, se ven en una percepción normal. Gibson acepta que hay algo como una percepción indirecta. Ver una fotografía de las cataratas del Niágara es ver indirectamente las cataratas del Niágara. Es decir, las vemos mediante una fotografía. Ahora bien, las personas en general ven los objetos mismos, no ven imágenes o fotografías de ellos, y por tanto, ven directamente. Aunque estas precisiones en parte se dirigen a los anteriores teóricos de los datos sensoriales, su auténtico objetivo son los científicos cognitivos contemporáneos, que afirman que toda percepción está mediada por «representaciones mentales». La teoría de Gibson se opone a cualquier forma de realismo representativo.

Gibson defiende que todas esas teorías dan una interpretación incorrecta de determinados hechos científicos. De acuerdo con la teoría óptica, la luz sale reflejada de los cuerpos opacos, se mueve en el aire y la recibe el sistema visual humano, que incluye el ojo, el nervio óptico, la retina y el cerebro. Según esta teoría, todos los pasos entre el estímulo original y el efecto final, son pasos causales, y Gibson lo acepta. Lo que rechaza es una determinada explicación científico-filosófica del hecho. Según él, los realistas representativos plantean que cada paso en ese proceso causal es un intermediario que condiciona el carácter de la señal que se transmite desde la fuente original al observador. Según ellos el último suceso en el proceso se percibe de manera directa y por este medio se percibe la fuente original en el mundo externo. El último acontecimiento es lo que se llama representación mental, es decir, algún tipo de estructura en el cerebro que reconstruye el objeto externo a partir de los mensajes que proceden de esa secuencia causal.

Gibson rechaza la inferencia de que los elementos en la secuencia causal median en la percepción normal. Por el contrario, defiende que estos factores causales deben considerarse como elementos facilitadores, no como intermediarios. Su función es análoga a lo que ocurre cuando encendemos la luz eléctrica. La luz no condiciona (no afecta ni distorsiona) nuestra percepción, sino que hace posible que veamos los objetos que están en la habitación. No hay razón alguna para creer que la manera en que aprehendemos las mesas o las sillas se vea afectada porque encendamos la luz. La analogía se aplica a todos los casos de percepción normal. Normalmente vemos a los objetos tridimensionales sin distorsiones y no vemos representaciones de ellos a partir de las cuales inferimos su tridimensionalidad. Literalmente vemos la dimensionalidad de esos objetos, tal como ellos existen.

Los puntos de vista de Gibson han producido una enorme literatura, buena parte de ella crítica. La principal objeción a su enfoque es que ha ignorado nuevos descubrimientos sobre los mecanismos cerebrales que se producen en la percepción, incluidas experiencias perceptivas tan extrañas como el fenómeno del miembro fantasma. Trabajos recientes de V. S. Ramachandran sobre el fenómeno del miembro fantasma (véase, por ejemplo, «Blind Spots» y «Perceptual Correlates of Massive Cortical Reorganization» publicados en 1992, y *Phantoms in the Brain: Probing the Mysteries of the Human Mind*, 1998, escrito conjuntamente con Sandra Blakeslee) se apoya en una cantidad impresionante de datos sobre cómo quienes han perdido un miembro sienten complejas sensaciones en «él». Esos individuos dicen que sienten calambres o que no consiguen extender bien algunos de sus dedos, o que tienen un dolor en una zona determinada de ese miembro perdido. Las investigaciones de Ramachandran han conseguido localizar el lugar de tales sensaciones en zonas específicas del cerebro, y ha demostrado que en las personas normales la estimulación de esas zonas puede producir sensaciones comparables a las que se dan en individuos que han perdido un miembro. Lo que se deduce de toda esta acumulación de datos recuerda a la hipótesis del demonio de Descartes. Defiende que todas las sensaciones humanas se dan exclusivamente en el cerebro y que, por tanto, lo que se llama percepción del mundo externo se produce siempre por medio de tales representaciones.

Los filósofos se han metido en este debate en muy diversos planos, normalmente apoyando a una u otra de las dos posiciones. Han producido una enorme cantidad de argumentos a favor y en contra, unos más novedosos y otros más tradicionales. Permítaseme hacer algunas indicaciones relacionadas con mis propios trabajos, en particular: *Surfaces* (1988) y *Sketches of Landscapes: Philosophy by Example* (1998). Me parece que arrojan nueva luz sobre estos temas, aunque desde luego es algo que queda abierto a la discusión. En esos dos trabajos propongo alternativas a todas las teorías tradicionales de la percepción, ya sea el realismo directo o el realismo representativo. Estos enfoques son holísticos y omnicomprendivos, plantean una tesis única sobre la percepción: o bien toda percepción es mediada o se produce sin mediación. Mi planteamiento es que tales doctrinas son excesivamente simples para hacer justicia a la gran variedad de datos perceptivos que suministra la experiencia, y defendiendo esta propuesta mediante diversos argumentos y ejemplos. Veamos uno de esos ejemplos.

En la primera mitad del siglo XX, los filósofos elaboraron teorías de la percepción que resultaban muy atractivas. Una de ellas terminaba por sostener la tesis de que, si quien percibe está mirando un objeto opaco, desde un punto determinado y en un momento dado, lo más que puede ver el observador es la parte de la superficie que tiene ante sí.

Las razones en apoyo de ese punto de vista sostienen que todo objeto opaco tiene un exterior y que su exterior es su superficie. Debido a que el objeto es opaco, el observador no puede ver parte de él desde su perspectiva, por ejemplo, su parte posterior. Se sigue de aquí que, desde una determinada perspectiva y en un momento determinado, nunca podemos percibir directamente la totalidad de ningún objeto opaco, como una manzana. El hecho perceptivo se consideraba una refutación del realismo directo e implicaba alguna forma de realismo representativo. El argumento también implica que cualquier juicio sobre el objeto en su totalidad trasciende la evidencia perceptiva disponible y, por tanto, deja la puerta abierta a los ataques del escepticismo. Sin embargo, en mi opinión, el argumento es falaz, y deben rechazarse las implicaciones escépticas. Defiendo que los ejemplos que aducen los filósofos para apoyar este punto de vista son muy restringidos en su variedad topológica y espacial. Al considerar bolas de billar, toma-

tes, dados, tinteros, mesas, personas y planetas, se está eligiendo un conjunto limitado de objetos para apoyar la conclusión de que no podemos ver la superficie completa de ningún objeto opaco.

Sin embargo, con un simple cambio de ejemplos se echa abajo esa teoría holística y sus consecuencias escépticas. Las pistas de tenis, los campos de golf, las carreteras y los espejos son opacos; sin embargo, y dependiendo de las circunstancias contextuales, se puede ver toda su superficie. Cualquier teoría adecuada de la percepción debe tener en cuenta las diferencias entre los diversos objetos opacos que tienen diferentes características topológicas: distinguir entre esferas, cubos, romboides y rectángulos (como los tomates, los dados, etcétera) y otros que llamo «extensiones» (campos de golf, pistas de tenis, láminas, lagos y carreteras). Dependiendo de su tamaño, y de las condiciones visuales, se puede ver toda la superficie de una extensión (por ejemplo, de un espejo o de un estanque de agua).

Cuando añadimos a estas diferencias otras constricciones contextuales, por ejemplo, que muchos objetos se están moviendo, que pueden o no tener superficies aunque sean opacos, que el observador también puede estar en movimiento, que los juegos de luz en los objetos producen formas diferentes, que las partículas en suspensión en el aire provocan toda una variedad de efectos, que la capacidad visual del observador y la distancia a la que está del objeto condiciona lo que la persona ve, resulta imposible aceptar una teoría que afirme que existe una cosa única, una superficie o parte de una superficie, que invariablemente es lo que se ve en cada uno de estos casos o que nunca vemos un objeto completo. Una descripción, orientada por los ejemplos y contextualizada, del amplio rango de situaciones perceptivas puede tener en cuenta todos estos factores variados, de manera que no lo puede hacer ninguna teoría holística. Mi concepción, basada en los ejemplos, muestra que ningún tipo de realismo directo o representativo nos da una descripción precisa del mundo perceptible. También es una alternativa a las explicaciones científico-psicológicas como la que propone Gibson y a cualquiera de las explicaciones filosóficas que encontrábamos a principios de siglo en Russell, Moore, Broad y Price.

No afirmo que mi planteamiento resuelva todos los temas de la percepción. Es bien claro que algunos problemas relacionados con la

visión (y con otras modalidades de sentidos) no solamente presuponen consideraciones conceptuales y lingüísticas, sino toda una gama de factores psicológicos, neurológicos, biológicos, e incluso computacionales. Pero me parece que he planteado una alternativa a la dicotomía corriente, entre directo e indirecto, con la que se había obsesionado la tradición. Si estoy en lo cierto, se trata de un caso de vino nuevo que se mezcla y revitaliza el viejo.

### PARTE TERCERA

A finales del siglo XX cierto número de filósofos destacados anunciaban que la filosofía como modo de investigación se había terminado. En filosofía no quedaba ya nada por hacer. La tarea de resolver los problemas filosóficos tenía que dejarse en manos de la ciencia. Como decía Hilary Putnam en *Representation and Reality* [*Representación y realidad*]: «La manera de resolver los problemas filosóficos consiste en construir un mejor cuadro científico del mundo [...]. Todo lo que el filósofo tiene que hacer es, básicamente, ser un buen “futurólogo”, anticipar cómo la ciencia resolverá nuestros problemas filosóficos» (1989: 107).

La observación de Putnam resulta interesante por varias razones. La primera es que mi análisis de la filosofía analítica sugiere una evaluación completamente diferente. El siglo XX ha sido un periodo de invención y desarrollo filosófico muy dinámico. Como muestra el modelo del sistema de soleras, la práctica filosófica a lo largo de buena parte del siglo ha abordado obsesivamente problemas que tenían orígenes antiguos. También es cierto, como reflejan los propios comentarios de Putnam, que el cientismo sigue con nosotros en las formas posquineanas. Por tanto, debemos reconocer que la creación de la lógica matemática, la invención de la teoría de las descripciones y las contribuciones de la lógica modal han arrojado nueva luz sobre viejos asuntos. Incluso en ámbitos en los que los filósofos han interactuado con los científicos y con los científicos sociales, los enfoques filosóficos han seguido y siguen manteniendo su autonomía y haciendo contribuciones fructíferas a los temas que analizan. Esta observación es cierta

incluso si nos referimos a pensadores científicamente orientados como Russell, Carnap, Quine. Más evidente resulta incluso en el trabajo del segundo Wittgenstein y en Austin. El concepto de juego de lenguaje y su importancia para las instituciones sociales, así como el papel de los actos de habla en la comunicación humana, han iniciado programas de investigación en algunas ciencias sociales. El trabajo en filosofía de la mente ha influido en las ciencias cognitivas y la investigación filosófica ha tenido reflejo en la explicación científica de la percepción. A medida que nos adentramos en el siglo XXI se ve con claridad que los filósofos continuarán generando nuevas ideas. No hay ninguna razón para creer que todas las mejores ideas pertenecen al pasado.

También vale la pena insistir en que el comentario de Putnam refleja una tradición inicial del siglo XX y que no describe ni se ajusta a los cambios radicales que han tenido lugar en la actividad filosófica en la última época. La escena filosófica con la que entramos en el nuevo milenio es diferente, al menos en dos aspectos importantes, a la que se vivió en anteriores décadas del siglo XX. En primer lugar, porque desde la desaparición de Quine la filosofía analítica no ha tenido ninguna figura dominante. Hoy no tenemos Wittgensteins, Russells, Carnaps o Austins. Nicholas Rescher, en su libro de 1997, *Profitable Speculations: Essays on Current Philosophical Themes*, ha reunido una impresionante cantidad de datos sobre la diversidad de la práctica filosófica a finales del siglo XX. Sintetiza la situación de la manera siguiente:

Érase una vez cuando el mundo filosófico se veía dominado por un puñado de figuras señeras y la filosofía del momento era lo que ellos producían. Consideremos la filosofía alemana en el siglo XIX, por ejemplo. La escena filosófica, lo mismo que el país, era un agregado de principados, presididos por figuras que gobernaban el ambiente como Kant, Fichte, Hegel, Schelling, Schopenhauer y un grupo de otros principitos. Hoy en día esta «época heroica» de la filosofía es cosa del pasado. No se ha reconocido todavía suficientemente la amplitud en que se producen normalmente trabajos significativos, importantes e influyentes por parte de académicos que están fuera del candelero. Para bien o para mal, a fines del siglo XX, hemos entrado en una nueva era filosófica donde lo que cuenta no es precisamente una élite dominante, sino una gran variedad de simples mortales. Es notable la ausencia de grandes

reinos y el panorama se parece más a la Europa medieval, un conjunto de pequeños territorios regidos por condes palatinos y príncipes de la iglesia. Dispersos aquí y allá, en castillos separados, un caballero filósofo prominente gana una legión local de amigos que le siguen lealmente o puede que gane enemigos. Pero ninguno de los filósofos académicos de hoy consigue imponer su plan de trabajo, sino en el seno de una pequeña fracción, mínima dentro de una comunidad más amplia e internamente muy diversificada. Teniendo en cuenta que solamente en los Estados Unidos de América trabajan algunas decenas de miles de filósofos académicos, incluso el más influyente de los filósofos norteamericanos modernos es simplemente otro pez en un mar poblado, aunque sea un pez mayor. Si existe al menos un dos o un tres por ciento de colegas que prestan atención al trabajo de un filósofo, éste se puede considerar afortunado. (P. 20.)

Las razones por las que se haya producido esta «democratización» de la filosofía no son nada claras. Pero que se ha producido un fenómeno de ese tipo resulta evidente. La explicación que da Rescher es, sin duda, muy precisa y está muy claro que la disciplina, hoy en día, nos presenta un rostro muy diferente del que tuvo en épocas muy anteriores. Por otra parte, debido a esta democratización y diversificación de intereses, se ha producido una auténtica revolución en las cuestiones que ahora se discuten entre los filósofos. En particular, el tipo de cientismo que motivaba a Putnam y a sus predecesores, Frege, Russell, Carnap y Quine, es ahora menos notable que hace un cuarto de siglo. Podemos darnos cuenta de este cambio echando una mirada a los números recientes de *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*. Esta revista recoge los programas de las reuniones anuales de la American Philosophical Association. En el número dedicado al encuentro de la Pacific Division que se realizó en Berkeley, California, del 31 de marzo al 3 de abril de 1999, los temas que se discutieron incluyen: «Raza y derechos», «Rawls, marxismo, feminismo y posmodernismo», «Los nuevos nacionalismos», «Los dilemas entre comunidad e identidad: un encuentro filosófico africano», «Voces indígenas y visiones del mundo filosóficas», «La locura del “porro”»: cuestiones legales y morales en torno a la prescripción médica de la marihuana», «Filosóficamente feministas y radicalmente heterosexuales: una reconsideración de la política sexual subversiva», «Mujeres maltratadas, intervención y autonomía», «Las preferencias del consumidor y el

efecto Ratchet», «Una nueva perspectiva sobre la humildad», «Orgullo, modestia y esnobismo», «La violencia en la sociedad contemporánea», «Género y artes marciales», «¿Identidad intersectorial y un yo auténtico? Opuestos que se atraen», «¿Es posible y necesaria una ética respecto a los animales?», «Moral feminista y filosofía política». El listado presenta exclusivamente algunos de los temas poco usuales que se abordaban en el congreso, aunque la totalidad de estos temas representa un porcentaje importante de las comunicaciones que se presentaron.

Hablo de estas cuestiones como poco usuales desde la perspectiva de la observación de Putnam. Es imposible ver cómo cualquiera de ellos se puede resolver mediante un «mejor panorama científico del mundo» o cómo el filósofo puede «anticipar» lo que la ciencia resolverá. Por supuesto que la información científica puede ser pertinente para abordar temas relacionados con el uso médico de la marihuana o con las consecuencias de la clonación, por ejemplo. Pero es ingenuo pensar que la ciencia es la disciplina que puede resolver los temas conceptuales, morales o políticos que surgen en esos temas poco usuales.

Al reflexionar sobre ese grupo de ponencias, me pregunto si no ha cambiado recientemente incluso la misma concepción del papel de la filosofía. Esto me plantea si los problemas clásicos, que presupone el modelo de soleras, están siendo abandonados o desatendidos por muchos de los filósofos norteamericanos contemporáneos, quizás incluso por parte de la mayoría de aquellas decenas de miles de profesionales de la filosofía a los que se refería Rescher. La preocupación de éstos no parece que sea la de los problemas clásicos del pasado, sino más bien los temas de actualidad. Sin duda, existe un creciente sentimiento, particularmente entre los académicos más jóvenes, de que el campo debería tratar de abordar las dificultades morales, políticas y sociales del presente. Si finalmente se produce un análisis más profundo de estos temas que conduzcan a los dilemas tradicionales sobre la causalidad, la existencia, la identidad y lo no existente, es algo que queda abierto.

Muchos analistas piensan que así ocurrirá, que estos intereses inmediatos constituyen exclusivamente una superestructura, algo superficial que cubre los problemas más profundos identificados por la tradición. Ahora bien, si los analistas están equivocados y si estos problemas más recientes continúan desplegando su propia autonomía, la filosofía se moverá hacia una dimensión nueva y más aplicada y en

ese sentido se podría observar el progreso en el campo. Sin embargo, si estos problemas terminan siendo simplemente una pátina que cubre finalmente los temas clásicos, puede que incluso tenga interés mostrar cómo los problemas inmediatos, prácticos y urgentes descansan sobre consideraciones tradicionales más profundas. En ningún caso es probable que la ciencia ofrezca una solución a estas preocupaciones. La perspectiva para el futuro de la filosofía entendida como una disciplina humanista, con importantes cosas que decir sobre el mundo inanimado y sus criaturas, es, a mi juicio, la de un futuro excelente. Como Moritz Schlick dijo en una ocasión, «el método de verificación» es el de esperar. Tendremos, pues, que esperar y ver lo que nos depara el futuro.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### FUENTES CITADAS

- Austin, J. L. (1962a), *How to Do Things with Words*, J. O. Ursom (comp.), Oxford, Clarendon [*Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona, Paidós, 1990].
- (1962b), *Sense and Sensibilia*, Oxford, Clarendon [*Sentido y percepción*, Madrid, Tecnos, 1981].
- (1970a), «Intelligent Behavior», pp. 45-52 en Ryle, O. P. Wood y George Pitcher (comps.), New York, Doubleday.
- (1970b), *Philosophical Papers*, J. O. Ursom y G. J. Warnock (eds.), Oxford, Oxford University Press [*Ensayos filosóficos*, Madrid, Alianza, 1986].
- Ayer, Alfred J. (1948), *Language, Truth, and Logic*, London, Gollancz [*Lenguaje, verdad y lógica*, Barcelona, Planeta de Agostini, 1994].
- Bartley, W. W. (1973), *Wittgenstein*, New York, Lippincott [*Wittgenstein*, Madrid, Cátedra, 1987].
- Blumberg, Albert, and Herbert Feigl (1931), «Logical Positivism: A New Movement in European Philosophy», *Journal of Philosophy* 28, pp. 281-296.
- Broad, C. D. (1924), «Critical and Speculative Philosophy», pp. 77-100 en *Contemporary British Philosophy*, J. H. Muirhead (comp.), London, Allen and Unwin.
- (1959), «Autobiography», pp. 3-68 en *The Philosophy of C. D. Broad*, P. A. Schilpp (comp.), Chicago, Open Court.
- Carnap, Rudolf, 1928, *Der Logische Aufbau Der Welt*, Berlin-Schlachtensee, Weltkries-Verlag [*La construcción lógica del mundo*, México, UNAM, 1988].
- (1937), *The Logical Syntax of Language*, London, Kegan Paul.
- (1947), *Meaning and Necessity: A Study in Semantics and Modal Logic*, Chicago, University of Chicago Press.
- (1963), «Intellectual Autobiography», pp. 2-84 en *The Philosophy of Ru-*

- dolf Carnap, P. A. Schilpp (comp.), Chicago, Open Court [*Autobiografía intelectual*, Barcelona, Paidós, 1992].
- Chisholm, Roderick M. (1981), *The First Person: An Essay on Reference and Intentionality*, Brighton, Sussex, UK, Harvester Press.
- Churchland, Patricia S. (1986), *Neurophilosophy*, Cambridge, Mass., MIT Press.
- Churchland, Patricia S. y Paul M. Churchland (1998), *On the Contrary*, Cambridge, Mass., MIT Press.
- Churchland, Paul M. (1995), *The Engine of Reason*, Cambridge, Mass., MIT Press.
- Creath, Richard (comp.) (1990), *Dear Carnap, Dear Van*, Berkeley, University of California Press.
- Darwall, Stephen, Allan Gibbard y Peter Railton (1992), «Toward Fin de Siècle Ethics», *Philosophical Review*, 101, pp. 115-189.
- Donnellan, Kenneth (1977), «Speaking of Nothing», pp. 216-244 en *Naming, Necessity, and Natural Kinds*, S. P. Schwartz (comp.), Ithaca, NY, Cornell University Press.
- Dummett, Michael (1981), *Frege: Philosophy of Language*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- (1993), *Origins of Analytic Philosophy*, London, Duckworth.
- Fann, K. T. (1969), *Symposium on J. L. Austin*, New York, Humanities Press.
- Frege, Gottlob (1949), «On Sense and Nominatum», pp. 85-102 en *Readings in Philosophical Analysis*, Herbert Feigl y Wilfred Sellars (comp.), New York, Appleton-Century-Croft.
- Garver, Newton y Seung-Chong Lee (1994), *Derrida and Wittgenstein*, Philadelphia, Temple University Press.
- Gibson, J. J. (1979), *The Ecological Approach to Visual Perception*, Boston, Houghton Mifflin.
- Hacker, P. M. S. (1996), *Wittgenstein's Place in Twentieth Century Analytic Philosophy*, Oxford, Blackwell.
- Hampshire, Stuart (1970), «Review of Ryle's *The Concept of Mind*», pp. 17-44 en Ryle, O. P. Wood y George Pitcher (comps.), New York, Doubleday.
- Hannay, Alastair (1990), *Human Consciousness*, London, Routledge.
- Kripke, Saul (1980), *Naming and Necessity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press [*El nombrar y la necesidad*, México, UNAM, 1985].
- Lichine, Alexis (1971), *Encyclopedia of Wines and Spirits*, New York, Knopf [*Enciclopedia de vinos y alcoholes de todos los países*, Barcelona, Omega, 1987].
- Malcolm, Norman (1984), *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*, New York, Oxford University Press.

- (1989), «Wittgenstein on Language and Rules», *Philosophy* 64 (247), pp. 5-28.
- Marcus, Ruth B. (1993), *Modalities*, New York, Oxford University Press.
- Martinich, A. P. (1984), *Communication and Reference*, New York, De Gruyter.
- Mates, Benson (1981), *Skeptical Essays*, Chicago, University of Chicago Press.
- (1996), *The Skeptic Way*, New York, Oxford University Press.
- McGuinness, Brian (1988), *Wittgenstein: A Life-The Ludwig, 1889-1921*, Berkeley, University of California Press [*Wittgenstein: el joven Ludwig (1889-1921)*, Madrid, Alianza, 1991].
- Mendelsohn, Richard L. (1996), «Commentary», *Inquiry* 39, pp. 303-305.
- Monk, Ray (1990), *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*, New York, Free Press [*Ludwig Wittgenstein: el deber de un genio*, Barcelona, Anagrama, 1997].
- Moore, G. E. (1903), *Principia Ethica*, Cambridge, UK, Cambridge University Press [*Principie Ethice*, Barcelona, Laia, 1982].
- (1922), «The Refutation of Idealism», *Philosophical Studies*, pp. 1-30 [*Refutación del idealismo*, Madrid, U. Complutense, 1991].
- (1959), *Philosophical Papers*, London, Allen and Unwin [*Defensa del sentido común y otros ensayos*, Madrid, Taurus, 1972].
- (1965), «Visual Sense-Data», pp. 130-137 en *Perceiving, Sensing, and Knowing*, R. J. Swartz (comp.), Berkeley, University of California Press.
- (1968), «An Autobiography», pp. 3-39 en *The Philosophy of G. E. Moore*, P. A. Schilpp (comp.), Chicago, Open Court.
- Nagel, Thomas (1974), «What It Is Like to Be a Bat», *Philosophical Review* 83, pp. 435-450.
- (1986), *The View from Nowhere*, New York, Oxford University Press [*Una visión de ningún lugar*, México, FCE, 1996].
- Pascal, Fania (1984), «A Personal Memoir», pp. 12-49 en *Recollections of Wittgenstein*, Rush Rhees (comp.), New York, Oxford University Press.
- Penrose, Roger (1989), *The Emperor's New Mind*, Oxford, Oxford University Press [*La nueva mente del emperador*, Barcelona, Grijalbo-Mondadori, 1996].
- Putnam, Hilary (1977), «Meaning and Reference», pp. 119-132 en *Naming, Necessity, and Natural Kinds*, S. P. Schwartz. Ithaca (comp.), NY, Cornell University Press.
- (1989), *Representation and Reality*, Cambridge, Mass., MIT Press [*Representación y realidad*, Barcelona, Gedisa, 1990].
- Quine, W. V. O. (1934), *A System of Logistic*, Cambridge, Mass, Harvard University Press.

- (1940), *Mathematical Logic*, New York, Norton [*Lógica matemática*, Madrid, Rev. de Occidente, 1972].
- (1941), *Elementary Logic*, Boston, Ginn.
- (1950), *Methods of Logic*, New York, Holt [*Los métodos de la lógica*, Barcelona, Ariel, 1980].
- (1953), *From a Logical Point of View*, New York, Harper and Row [*Desde un punto de vista lógico*, Barcelona, Ariel, 1962].
- (1960), *Word and Object*, Cambridge, Mass., MIT Press [*Palabra y objeto*, Barcelona, Herder, 2001].
- (1969), «Epistemology Naturalized», pp. 60-90 en *Ontological Relativity and Other Essays*, compilado, New York, Columbia University Press [«Naturalización de la epistemología», pp. 94-119 en *Relatividad ontológica y otros ensayos*, Madrid, Tecnos, 1974].
- (1970), *Philosophy of Logic*, Englewood, NJ, Prentice-Hall [*Filosofía de la lógica*, Madrid, Alianza, 1998].
- (1974), *The Roots of Reference*, Chicago, Open Court [*Las raíces de la referencia*, Madrid, Alianza, 1988].
- (1985), *The Time of My Life*, Cambridge, Mass., MIT Press.
- (1986), «Autobiography of W. V. Quine», pp. 3-46 en *The Philosophy of W. V. Quine*, L. E. Hahn y P. A. Schilpp (comps.), Chicago, Open Court.
- (1991), «Two Dogmas in Retrospect», *Canadian Journal of Philosophy* 21, pp. 265-274.
- Ramachandran, V. S., y Sandra Blakeslee (1998), *Phantoms in the Brain: Probing the Mysteries of the Human Mind*, New York, Oxford University Press [*Fantasmas en el cerebro*, Madrid, Debate, 1999].
- Rescher, Nicholas (1997), *Profitable Speculations: Essays on Current Philosophical Themes*, Landham, Md., Rowman and Littlefield.
- Rhees, Rush (1984), *Recollections of Wittgenstein*, New York, Oxford University Press.
- Russell, Bertrand (1919), *Introduction to Mathematical Philosophy*, London, Allen and Unwin [*Introducción a la filosofía matemática*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1988].
- (1956), *Logic and Knowledge: Essays, 1901-1950*, editado por R. C. Marsh, London, Allen and Unwin [*Lógica y conocimiento*, Madrid, Taurus, 1966].
- (1963), «My Mental Development», pp. 3-20 en *The Philosophy of Bertrand Russell*, P. A. Schilpp (comp.), New York, Harper and Row.
- (1969), *The Autobiography of Bertrand Russell: The Middle Years (1914-1944)*, Boston, Bantam [*Autobiografía de Bertrand Russell*, Barcelona, Edhasa, 1999].

- Ryle, Gilbert (1949), *The Concept of Mind*, London, Hutchinson [*El concepto de lo mental*, Paidós, 1967].
- (1970), «Autobiographical», pp. 1-15 en Ryle, O. P. Wood y George Pitcher (comps.), New York, Doubleday.
- (1971), *Gilbert Ryle: Collected Papers*, London, Hutchinson.
- San Agustín (1960), *Confessions*, John K. [traducción, introducción y notas de John K. Ryan], New York, Doubleday [*Las confesiones*, Madrid, Akal, 1986].
- Schilpp, P. A. (1968), *The Philosophy of G. E. Moore*, Chicago, Open Court.
- Schlick, Moritz (1918), *Allgemeine Erkenntnislehre*, Berlin, Springer.
- Searle, J. R. (1969), *Speech Acts*, Cambridge, UK, Cambridge University Press [*Actos de habla*, Madrid, Cátedra, 1986].
- (1995), *The Construction of Social Reality*, New York, Free Press [*La construcción de la realidad social*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1997].
- Sluga, Hans (1993), *Heidegger's Crisis: Philosophy and Politics in Nazi Germany*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- (1998), «What Has History to Do with Me? Wittgenstein and Analytic Philosophy», *Inquiry* 41, pp. 119-121.
- Smart, J. J. C. (1962), «Sensations and Brain Processes», pp. 160-172 en *The Philosophy of Mind*, V. C. Chappel (comp.), Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall.
- Stebbing, Susan (1968), «Moore's Influence», pp. 515-532 en *The Philosophy of G. E. Moore*, P. A. Schilpp (comp.), Chicago, Open Court.
- Stevenson, Charles L. (1945), *Ethics and Language*, New Haven, Conn., Yale University Press [*Ética y lenguaje*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1984].
- Strawson, P. F. (1960), «On Referring», en *Essays in Conceptual Analysis*, Antony Flew (comp.), London, Macmillan.
- Stroll, Avrum (1988), *Surfaces*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- (1994), *Moore and Wittgenstein on Certainty*, New York, Oxford University Press.
- (1998), *Sketches of Landscapes: Philosophy by Example*, Cambridge, Mass., MIT Press.
- Szabados, Béla (1999), «Was Wittgenstein an Anti-Semite? The Significance of Anti-Semitism for Wittgenstein's Philosophy», *Canadian Journal of Philosophy* 29, pp. 1-28.
- Vendler, Zeno (1967), *Linguistics in Philosophy*, Ithaca, NY, Cornell University Press.
- (1984), *The Matter of Minds*, Oxford, Clarendon.
- (1995), «Goethe, Wittgenstein, and the Essence of Color», *Monist* 78, pp. 391-410.

- von Wright, G. H. (1984), «A Biographical Sketch», pp. 1-20 en *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*, Norman Malcolm (comp.), New York, Oxford University Press.
- Warnock, G. J. (1969), «John Langshaw Austin: A Biographical Sketch», pp. 3-21 en *Symposium on J. L. Austin*, K. T. Fann (comp.), New York, Humanities Press.
- Wasserman, Gerhard D., (1990), «Wittgenstein on Jews: Some Counter-Examples», *Philosophy* 65, pp. 355-365.
- Whitehead, Alfred North, y Bertrand Russell (1910-1913), *Principia Mathematica*, Cambridge, UK, Cambridge University Press [*Principia Mathematica*, Madrid, International Thompson Editores Spain, Paraninfo, 1981].
- Wittgenstein, Hermine (1984), «My Brother Ludwig», pp. 1-11 en *Recollections of Wittgenstein*, Rush Rhees (comp.), New York, Oxford University Press.
- Wittgenstein, Ludwig (1922), *Tractatus Logico-Philosophicus*, London, Routledge and Kegan Paul [*Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Tecnos, 2002].
- (1958), *Philosophical Investigations*, Oxford, Blackwell [*Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 1988].
- (1960), *The Blue and Brown Books*, Oxford, Blackwell [*Los cuadernos azul y marrón*, Madrid, Tecnos, 1984].
- (1967a), *Letters from Ludwig Wittgenstein, with a Memoir by Paul Engelmann*, Oxford, Blackwell.
- (1967b), *Zettel*, Oxford, Blackwell [*Zettel*, México, UNAM, 1997].
- (1969), *On Certainty*, Oxford, Blackwell [*Sobre la certeza*, Barcelona, Gedisa, 1987].
- (1973), *Letters to C. K. Ogden from Ludwig Wittgenstein*, Oxford, Blackwell.
- (1974), *Letters to Russell, Keynes, and Moore by Ludwig Wittgenstein*, Ithaca, NY, Cornell University Press.
- (1980), *Culture and Value*, Oxford, Blackwell [*Aforismos: cultura y valor*, Madrid, Espasa Calpe, 1996].
- Woolf, Leonard (1960, *Sowing*, New York, Harcourt-Brace.

## LECTURAS COMPLEMENTARIAS

- Arrington, Robert, and H. J. Glock (comps.) (1996), *Wittgenstein and Quine*, London, Routledge.
- Ayer, Alfred J. (comp.) (1960), *Logical Positivism*, Glencoe, NY, Free Press [*Positivismo lógico*, Madrid, FCE, 1977].

- Barnes, W. H. F. (1950), *The Philosophical Predicament*, London, Blackwell.
- Bergmann, Gustav (1954), *The Metaphysics of Logical Positivism*, London, Longman.
- Biletzki, Anat y Anat Matar (comps.) (1997), *The Story of Analytical Philosophy*, London, Routledge.
- Broad, C. D. (1923), *Scientific Thought*, London, Kegan Paul.
- Casati, Roberto, and Achille C. Varzi (1994), *Holes*, Cambridge, Mass., MIT Press.
- Caton, C. E. (comp.) (1963), *Philosophy and Ordinary Language*, Urbana, University of Illinois Press.
- Chisholm, Roderick M. (1957), *Perceiving: A Philosophical Study*, Ithaca, NY, Cornell University Press.
- (1997), *The Philosophy of Roderick M. Chisholm*, Lewis Edwin Hahn (ed.), Chicago y La Salle, Open Court.
- Churchland, Paul M. (1988), *Matter and Consciousness*, Cambridge, Mass., MIT Press [*Materia y conciencia*, Barcelona, Gedisa, 1992].
- Cremaschi, Sergio (1997), *Filosofia Analitica e Filosofia Continentale*, Florencia, La Nuova Italia.
- D'Agostini, Franca (1970), *Analitici e Continentali*, Milano, Cortina.
- Davidson, Donald (1980), *Essays on Actions and Events*, Oxford, Clarendon [*Ensayos sobre acciones y sucesos*, Barcelona, Crítica, 1995].
- (1984), *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon [*De la verdad y de la interpretación*, Barcelona, Gedisa, 2001].
- Donnellan, Kenneth (1977), «Reference and Definite Description», pp. 42-65 en *Naming, Necessity, and Natural Kinds*, S. P. Schwartz (comp.), Ithaca, NY, Cornell University Press.
- Dreyfus, H. L. (1979), *What Computers Can't Do: A Critique of Artificial Reason*, New York, Harper and Row.
- Egidi, Rosaria (comp.) (1995), *Wittgenstein: Mind and Language*, Dordrecht, Kluwer.
- Feigl, Herbert y Wilfred Sellars (comps.) (1949), *Readings in Philosophical Analysis*, New York, Appleton-Century-Crofts.
- Feyerabend, Paul (1987), *Farewell to Reason*, London, Verso [*Adiós a la razón*, Barcelona, Altaya, 1995].
- Frege, Gottlob (1950), *The Foundations of Arithmetic*, Oxford, Blackwell [*Fundamentos de la aritmética*, Barcelona, Laia, 1973].
- (1960), *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, Oxford, Blackwell.
- (1964a), *The Basic Laws of Arithmetic* [edición, introducción y traducción de Montgomery Furth], Berkeley, University of California Press.

- (1964b), «On the Scientific Justification of a Conceptual Notation», *Mind* 73, pp. 155-160.
- (1996), «*Nachgelassene Schriften* (Posthumous Writings)», *Inquiry* 39, pp. 308-342.
- Garvaso, Pieranna (1998), *Filosofia della matematica*, Milano, Guerini.
- Garver, Newton (1994), *This Complicated Form of Life: Essays on Wittgenstein*, Chicago, Open Court.
- Gibson, Roger F. (1982), *The Philosophy of W. V. Quine: An Expository Essay*, Tampa, University Press of Florida.
- Glock, H. J. (comp.) (1997), *The Rise of Analytic Philosophy*, Oxford, Blackwell.
- Goodman, Nelson (1951), *The Structure of Appearance*, Indianapolis, Ind., Bobbs-Merrill.
- Grice, H. Paul (1989), *Studies in the Way of Words*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Haller, Rudolf (1988), *Questions on Wittgenstein*, Lincoln, University of Nebraska Press.
- Hannay, Alastair (1971), *Mental Images - A Defense*, London, Allen and Unwin.
- Hempel, Carl G. (1996), «Problems and Changes in the Empiricist Criterion of Meaning», pp. 26-38 en *The Philosophy of Language*, A. P. Martinich (comp.), New York, Oxford University Press.
- Hintikka, M. B. y Jaakko Hintikka (1988), *Investigating Wittgenstein*, Oxford, Blackwell.
- Jackson, Frank (1977), *Perception: A Representative Theory*, Cambridge, Mass., Cambridge University Press.
- Janik, Allan y Stephen Toulmin (1973), *Wittgenstein's Vienna*, Cambridge, Mass., MIT Press [*La Viena de Wittgenstein*, Madrid, Taurus, 1998].
- Kneale, William, and Martha Kneale (1962), *The Development of Logic*, Oxford, Clarendon [*El desarrollo de la lógica*, Madrid, Tecnos, 1972].
- Kraft, Victor (1953), *The Vienna Circle*, New York, Philosophical Library [*El Círculo de Viena*, Madrid, Taurus, 1986].
- Kripke, Saul (1977), «Identity and Necessity», pp. 66-101 en *Naming, Necessity, and Natural Kinds*, S. P. Schwartz (comp.), Ithaca, NY, Cornell University Press [«Identidad y necesidad», México, UNAM, 1978].
- (1982), *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Cambridge, Mass., Harvard University Press [*Wittgenstein: reglas y lenguaje privado*, México, UNAM, 1990].
- Kuhn, T. S. (1962), *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press [*Estructura de las revoluciones científicas*, Madrid, FCE, 2000].

- Lazerowitz, Morris (1964), *Studies in Metaphilosophy*, New York, Humanities Press.
- Lehrer, Keith y J. C. Marek (1997), *Austrian Philosophy Past and Present: Essays in Honor of Rudolf Haller*, Dordrecht, Kluwer.
- Linsky, Leonard (comp.) (1952), *Semantics and the Philosophy of Language*, Urbana, University of Illinois Press.
- Lycan, W. G. (1987), *Consciousness*, Cambridge, Mass., MIT Press.
- Malcolm, Norman (1977a), *Memory and Mind*, Ithaca, NY, Cornell University Press.
- (1977b), *Thought and Knowledge*, Ithaca, NY, Cornell University Press.
- (1986), *Nothing Is Hidden: Wittgenstein's Criticism of His Early Thought*, Oxford, Blackwell.
- Martinich, A. P. (1996), *The Philosophy of Languages*, New York, Oxford University Press.
- Meinong, Alexius (1960), «The Theory of Objects», pp. 76-117 en *Realism and the Background of Phenomenology*, Roderick M. Chisholm (comp.), New York, Free Press.
- Mill, John S. (1843), *System of Logic*, London, Longman, Green [*Sistema de lógica*, Madrid, Pueyo, 1917].
- Naess, Arne (1968), *Scepticism*, New York, Humanities Press.
- Nozick, Robert (1974), *Anarchy, State, and Utopia*, New York, Basic [*Anarquía, Estado y utopía*, México, FCE, 1988].
- Pap, Arthur (1949), *Elements of Analytic Philosophy*, New York, Macmillan.
- Paul, G. A. (1965), «Is There a Problem About Sense-Data?», pp. 271-287 en *Perceiving, Sensing, and Knowing*, R. J. Swartz (comp.), Berkeley, University of California Press.
- Pears, David (1987), *The False Prison*, Oxford, Clarendon.
- Popkin, R. H. (comp.) (1999), *The Columbia History of Western Philosophy*, New York, Columbia University Press.
- Popper, Karl R. (1945), *The Open Society and Its Enemies*, London, Kegan Paul [*La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Planeta de Agostini].
- (1958), *The Logic of Scientific Discovery*, London, Hutchinson [*La lógica de la investigación científica*, Madrid, Tecnos, 1962].
- Putnam, Hilary (1977), «Is Semantic Possible?», pp. 102-118 en *Naming, Necessity, and Natural Kinds*, S. P. Schwartz (comp.), Ithaca, NY, Columbia University Press.
- Quine, W. V. O. (1966), *The Ways of Paradox and Other Essays*, New York, Random House.
- Ramsey, William, Stephen Stich y David Rumelhart (comps.) (1991), *Philosophy and Connectionist Theory*, Hillsdale, NY, Erlbaum.

- Russell, Bertrand (1903), *The Principles of Mathematics*, Cambridge, UK, Cambridge University Press [*Los principios de la matemática*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1996].
- (1912), «Knowledge by Description and Knowledge by Acquaintance», pp. 46-59 en *The Problems of Philosophy* [*Los problemas de la filosofía*], compilado. London, Oxford University Press.
- Searle, J. R. (1983), *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge, UK, Cambridge University Press [*Intencionalidad en la filosofía de la mente*, Barcelona, Altaya, 1999].
- Smythies, J. R. (1994), *The Walls of Plato's Cave*, Aldershot, UK, Avebury.
- Strawson, P. F. (1952), *Introduction to Logical Theory*, London, Methuen [*Introducción a la teoría de la lógica*, Buenos Aires, Nova, 1963].
- (1959), *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*, London, Methuen.
- Stroll, Avrum (1999), «Twentieth-Century Analytic Philosophy», pp. 604-666 en *The Columbia History of Western Philosophy*, R. H. Popkin (comp.), New York, Columbia University Press.
- Swartz, R. J. (comp.) (1965), *Perceiving, Sensing, and Knowing*, London, University of California Press.
- Tarski, Alfred (1944), «The Semantic Conception of Truth», *Philosophy and Phenomenological Research* 4, pp. 341-375 [«La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica», en L. Valdés, ed., *La búsqueda del significado*, Madrid, Tecnos, 1991].
- (1956), *Logic, Semantics, Meta-Mathematics*, Oxford, Clarendon.
- Urmson, James (1956), *Philosophical Analysis*, Oxford, Clarendon [*El análisis filosófico*, Barcelona, Ariel, 1978].
- Wisdom, John T. (1952), *Other Minds*, Oxford, Blackwell.
- (1957), *Philosophy and Psychoanalysis*, Oxford, Blackwell.
- Wittgenstein, Ludwig (1929), «Some Remarks on Logical Forms», *Proceedings of the Aristotelian Society* supp. vol. 9, pp. 162-171.
- (1966), *Lectures and Conversation on Aesthetics, Psychology, and Religious Belief*, editado por Cyril Barrett, Berkeley, University of California Press [*Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, Barcelona, Paidós, 1996].
- (1981 y 1992), *Last Writings on the Philosophy of Psychology*, Oxford, Blackwell [*Últimos escritos sobre filosofía de la psicología*, Madrid, Tecnos, 1987].
- Wright, Edmond (comp.) (1993), *New Representationalisms*, Aldershot, UK, Avebury.

# ÍNDICE ANALÍTICO Y ONOMÁSTICO

- acción, filosofía de la, 211
- actividades conceptuales frente a empíricas, 3
- actividades empíricas frente a conceptuales, 3
- Actos de habla* (Searle), 210, 266
- Aforismos: cultura y valor* (Wittgenstein), 135, 141
- «agua»: como homónimo, 272, 274; el aprendizaje del uso de, 287, 289; véase también el argumento de la Tierra Gemela
- Agustín, San: sobre el aprendizaje del lenguaje, 156, 157; sobre el tiempo, 149-153
- aire de familia (Wittgenstein), 160, 161, 293
- alcance, en la lógica de la cuantificación, 13, 14
- Allgemeine Erkenntnislehre* (Schlick), 65
- Amas, K. O., 138
- ambigüedad y vaguedad, el lenguaje ideal como remedio de la (Russell y Whitehead) 13-15, 20
- Ambrose, Alice, 155
- análisis: definición del, 7-9; la filosofía como, 6-8; y Moore, 6, 9, 105, 119, 124, 127, 128; paradoja del, 97
- Analysis of Matter, The* (Russell), 58
- Analysis of Mind, The* (Russell), 58, 292
- Anscombe, G. E. M., 74, 139, 173
- Anselmo de Canterbury, San, 21
- «Anti-Suffragist Anxieties» (Russell), 292
- «Are There *A Priori* Concepts?» (Austin), 196
- argumentación de la incompatibilidad sintética, 115, 131
- argumento de la fusión, 279-281
- argumento de la habitación china, 308
- argumento de la Tierra Gemela, 271-274; y argumento de la fusión, 279-281; críticas al, 274-279, 281-286
- argumento de los isómeros, 282, 285, 286
- argumento del isótopo, 282
- argumento funcional (significado), 283-285
- argumento lingüístico sobre las clases naturales, 280, 281
- argumento ontológico, 20, 21; y las teorías del significado y la referencia, 248, 249
- Aristóteles, 3, 4, 41, 195, 234; como criterio para la estimación, 296-298
- Aristotelian Society*, 172
- «atomismo lógico, El» (Russell), 7, 41, 156
- atomismo lógico, 1, 10, 13, 35-53; y Moore, 123; y la teoría de las descripciones, 51; la versión de Russell del, 39-53; y Wittgenstein (*Tractatus*), 35, 36, 38, 68, 74, 75, 143
- Austen, Jane, 4, 179, 266

- Austin, J. L. (John Langshaw), 2, 173, 194-197; y el análisis, 8, 9; biografía de, 187-194; críticas a, 207-211; sobre la diversidad de entidades, 194, 195, 302, 303; sobre las excusas y el libre albedrío, 197-202; como filósofo analítico, 9; limitaciones de, 293; en *The Library of Living Philosophers*, 295; el lugar futuro de, 296; el método filosófico de, 196, 197; sobre Moore, 103; sobre «objeto material» y «dato sensorial», 244; y Quine, 213, 214; y los realizativos, 199, 204-207; y su relación con la filosofía de la ciencia, 316, 317; y Ryle, 176-178, 188, 189; y la teoría de los actos de habla, 101, 102, 195, 202-204, 207, 210, 211; y la teoría de los datos sensoriales, 131, 311; volumen de su producción, 298
- Autobiografía de Bertrand Russell*, 55  
«Autobiography of W. V. Quine», 213-219
- axioma de infinitud, 17  
axioma de reductibilidad, 17  
axioma de la referencia, 265-268, 270
- Ayer, Alfred, J. 66; y Austin, 210; y los datos sensoriales, 84, 116; sobre los juicios morales, 111, 112; en *The Library of Living Philosophers*, 295; y el lugar de la filosofía (Ryle), 176, 177; y el principio de verificación, 81-84, 101
- Baker, Gordon (G. P.), 162, 298  
Barnes, Albert, 57  
Barnes, W. H. F., 130, 311  
barra de Sheffer, 17  
Bartley, W. W. III, 138  
*Bedeutung vs. Sinn*: según Frege, 29, 31-33, 87, 88, 255, 271; según Wittgenstein, 69  
Behmann, Heinrich, 215
- Bennett, Jonathan, 210  
Bergmann, Gustav, 66  
Berkeley, George, 58, 60, 112, 117, 151, 311  
Berlin, Isaiah, 173  
Berry, George, 216  
Berzelius, Jöns Jacob, 285  
«Biographical Sketch» (von Wright), 134  
Black, Max, 298  
Blackwell, Keneth, 57  
Blakeslee, Sandra, 313  
Blanshard, Brand, 295  
«Blind Spots» (Ramachandran), 313  
Blumberg, A. E., 67  
Boole, George, 172  
Bosanquet, Bernard, 108, 112  
Bouwisma, O. K., 2, 10, 107, 177  
Boynton, Marjorie, 215  
Bradley, F. H., 40, 78, 109, 112, 172  
Braithwaite, R. B., 171  
Broad, C. D.: sobre la filosofía analítica, 7; y la filosofía de Cambridge, 171; en *The Library of Living Philosophers*, 295; y Moore, 103, 106, 107; y la percepción, 315; y el problema del mundo externo, 59; y la teoría de los datos sensoriales, 116, 130, 131, 311; y Wittgenstein, 167  
Brouwer, Luitzen Egbertus Jan, 17, 137  
Buber, Martin, 295
- cálculo proposicional (de enunciados), 18  
Carnap, Rudolf, 85-88, 92-100; autobiografía de, 174; cientismo de, 318; sobre el Círculo de Viena y el *Tractatus*, 71, 72; distinción entre análisis y política, 292; distinción entre analítico y sintético, 84, 96, 223-225; y los dos dogmas del empirismo, 84, 85; la fama de, 295, 296; y la filosofía científica, 54,

- 316, 317; como filósofo analítico, 9; y Frege, 87-91; en *The Library of Living Philosophers*, 295; lógica y ciencia en el enfoque de, 11; y el lugar de la filosofía (Ryle), 175, 176; y Moore, 102; como positivista lógico, 66, 67; y Quine, 213, 214, 221-225, 230, 231; Ryle sobre, 99; y la tradición empirista, 298; y Wittgenstein, 91-93, 102, 137
- «Carnap and Logical Truth» (Quine), 223
- Carroll, Lewis, 172
- Cassirer, Ernst, 295
- causalidad, según Hume, 7
- «Certainty» (Moore), 118
- certidumbre: y el conocer, 132; defensa de Moore de la, 113, 122, 126, 127; según Hume, 80
- «Chinese Civilization and the West» (Russell), 292
- Chisholm, Roderick, 10, 210, 295, 302
- Chomsky, Noam, 240
- Churchland, Patricia S., 1, 10, 67, 309
- Churchland, Paul, 10, 67, 309
- ciencia: de acuerdo con Wittgenstein (*Tractatus*), 72; y las cuestiones filosóficas actuales, 319, 320; y la filosofía contemporánea, 1, 2; y la filosofía postrera de Wittgenstein, 145, 316, 317; y el lenguaje corriente según Frege, 14; y la lógica simbólica, 10, 11; la mente como objeto de la, 302, 303; como modelo para la filosofía (Wittgenstein), 147; la pérdida de importancia de la, 102; y el positivismo lógico 64, 65; las teorías holistas en la, 231, 232; en cuanto probabilista, 80; y los problemas filosóficos según Putnam, 316; y Quine, 2, 54, 221, 232-236, 247, 296-298, 317, 318; y Russell, 41, 57; y Ryle, 175, 176
- cientismo, 1, 2, 82; el positivismo lógico en cuanto, 64; de Quine, 236, 239, 240, 244, 245, 247; de los seguidores de Quine, 297, 316; y Wittgenstein, 73, 74, 76
- Círculo de Viena, 36, 39, 65-67; asistencia de Quine al, 222; y la distinción analítico-sintético, 225; y el *Tractatus* de Wittgenstein, 67-76, 92, 93
- colapso del universo, el ejemplo del, 83
- Collingwood, R. G., 176
- Communication and Reference* (Martinich), 210
- Cómo hacer cosas con palabras* (Austin), 194, 196, 203, 204, 207
- Computational Brain, The* (Sejnowski), 309
- Concepto de lo mental, El* (Ryle), 173, 178-187; y la concepción de Ryle de la filosofía, 176; y la lógica como lenguaje ideal, 175; reseña de Austin a, 194
- conductismo, el: frente al funcionalismo, 305, 306; de Quine, 220, 226, 236-241, 297; en *The Concept of Mind* de Ryle, 186, 187
- Confesiones* (San Agustín), 149-153, 156
- conocimiento: Austin sobre 'yo sé', 202; y la certeza, 132; y la dificultad del egocéntrico, 161; usos de 'yo sé' (Wittgenstein), 157
- conquista de la felicidad, La* (Russell), 292
- construcción de la realidad social, La* (Searle), 210
- construcción de teorías como objetivo de la filosofía, 2, 3
- construcción lógica del mundo, La* (Carnap), 93-96
- contraejemplo del espectro invertido, 308

- Cox, H. M., 172  
 Craig, William, 214  
 Crawshay-Williams, Rupert, 55  
 Creath, Richard, 224  
 creencias: y el materialismo eliminativo, 309, 310; y el atomismo lógico de Russell, 41-45  
*Cuaderno azul* (Wittgenstein), 138, 155, 159  
*Cuaderno marrón* (Wittgenstein), 138, 150, 155, 156, 159, 165
- Darwall, Stephen, 110  
 Darwin, Charles, 234  
 datos primarios, según Russell, 60, 61  
 Davidson, Donald, 10, 11, 213, 294, 297  
 De Morgan, Augustus, 172  
*Dear Carnap, Dear Van* (Creath, comp.), 224  
 «Defense of Common Sense, A» (Moore), 42, 117-128  
 definición, Quine sobre la, 228, 229  
 Demócrito, 40  
*Derrida and Wittgenstein* (Garver y Lee), 266  
 Descartes, René: como criterio de evaluación, 291, 295; y la dicotomía mente-cuerpo, 43; dualismo de, 302; y El Fantasma dentro de la Máquina, 179, 180; el fundacionalismo de, 164; la hipótesis del demonio de, 313; y el problema del mundo externo, 117; como racionalista, 78; y Russell, 62; y la teoría de los datos sensoriales, 311; Wittgenstein sobre el modelo cartesiano, 158, 161-164  
*Desde un punto de vista lógico* (Quine), 220  
 designadores rígidos: como logros importantes, 293; y nombres de ficción, 259-261; según Kripke, 35, 253-256
- «Designation and Existence» (Quine), 219  
 deuterio y el argumento del isótopo, 282  
 Dewey, John, 292, 294, 295  
 dicotomía: la crítica de Austin a la, 194; del positivismo lógico (Ryle), 175  
 dificultad egocéntrica, 161  
*Dilemmas* (Ryle), 178  
 distinción analítico-sintético, la, 77-81; discusión entre Carnap y Quine sobre la, 84, 85, 96, 222-225; posibilidad como criterio de, 292; y el positivismo lógico, 77, 100; Quine a propósito de la, 78, 96, 223, 226-230, 234-236  
 dogma del reduccionismo radical, según Quine, 230-232  
 Donnellan, Keith, 31, 258  
 «Dos Dogmas del empirismo» (Quine), 220, 222, 223, 226, 232, 235, 236, 242, 244  
 Dreben, Burton, 213  
 dualismo: y filosofía de la mente, 302; en Russell, 43; véase también modelo cartesiano  
 Duffy, Bruce, 138  
 Dummett, Michael, 7, 10, 88, 173
- Ecological Approach to Visual Perception, The* (Gibson), 312  
 «Effects, Results, and Consequences» (Vendler), 192  
 Einstein, Albert: y Carnap, 85; y el Círculo de Viena, 65; en *The Library of Living Philosophers*, 295; Newton superado por, 233, 234; como portavoz del desarme nuclear, 55; y Schlick, 65; y la simultaneidad, 232  
 ejemplo 'gavagai' de Quine, 238, 239  
*Elementary Logic* (Quine), 219

- Eliot, T. S., 56, 261  
 Eliot, Vivien, 56  
 Ely, D. M. (posteriormente Mrs. George Edward Moore), 106  
 emotivismo ético, 111, 112  
 Empédocles, 41  
 empirismo: de Carnap y los positivistas, 84; de Carnap y Quine, 96, 222-225; de Quine, 84, 220, 232-236, 244, 297, 298; Quine y los dos dogmas del, 84, 85, 226, 227 (*véase también* «Two Dogmas of Empiricism»); de Russell, 58  
 Engelmann, Paul, 136, 139  
*Engine of Reason, The* (Churchland), 309  
 enunciados atómicos, 49, 50  
 Epifenomenalismo, 302, 303, 309  
 Epiménides, 177  
 epistemología: los enfoques de Russell sobre la, 57-64; y Moore, 110, 113-118; naturalizada (Quine), 1, 36, 75, 85, 225, 226; y realismo, 114, 115 (*véase también* percepción  
 «¿Es posible la semántica?» (Putnam), 270  
 escepticismo: de acuerdo con el modelo cartesiano, 161, 162, 165; y las afirmaciones de inexistencia, 29; ataque de Moore al, 113, 118, 119, 122, 125-129; en la ciencia, 80; la defensa de Mates del, 244, 246; de Hume, 80; y Russell, 58, 62, 63; según Wittgenstein, 166; *véase también* problema del mundo externo  
 error categorial, según Ryle, 180-185  
 ética: emotivismo ético, 111, 112; y Moore, 111, 112; Wittgenstein sobre la, 71  
*Ética y lenguaje* (Stevenson), 112  
 etiquetas, los nombres propios como (Marcus), 35, 252-256, 264, 265, 268; y los designadores rígidos, 255, 256, 261; y la doctrina de la referencia directa, 269; y los nombres de ficción, 256, 259-261  
 excusas, Austin sobre las, 197-202  
 existencia, como una propiedad frente a la cuantificación, 21, 22  
 extensión, 32, 33  
 falacia descriptiva, Austin sobre la, 205  
 falacia naturalista, 111  
 Fann, K. T., 210  
 Fantasma dentro de la Máquina, 179, 180, 184  
*Fantasmas en el cerebro* (Ramachandran y Blakeslee), 313  
 fenomenalismo, 60, 63, 120  
 Feigl, Herbert, 31, 39, 65-67, 92, 137  
 Fichte, Johann Gottlieb, 317  
 filosofía: como análisis, 6-8; según Austin, 188, 189; y la ciencia, 1-4, 316-319; según el Círculo de Viena, 6; cuestiones comunes tratadas por la, 318-320; «democratización» de la, 318; la «época heroica» de la, 317; el futuro de la, 319, 320; los problemas como una medida de la, 300; problemas recurrentes en, 3-5; según Russell, 7, 40; según Ryle, 175, 176; en sentido restringido, 294; y el sistema de soleras, 4-6, 319 (*véase también* sistema de soleras); la teoría de las descripciones como, 29; según Wittgenstein, 2, 3, 39, 65, 74-76, 94, 147-149, 153; *véase también* filosofía analítica  
 filosofía analítica, 1, 3, 290-292; candidatos a la excelencia en, 294-301; y construcción de sistemas, 221; y cuestiones tradicionales, 4, 5, 290, 293, 294; definición de la, 6, 8, 9; y

- filosofía de la mente, 301-311; y filosofía de la percepción, 311-320; y lógica simbólica, 10, 11; logros académicos o sociales de la, 291-294
- «filosofía científica», 4; de Russell, 54
- filosofía de Cambridge, el fin de sus días gloriosos, 171
- Filosofía de la lógica* (Quine), 219
- filosofía del sentido común, la, 10; de Moore, 105, 106, 118-128, 136; de Quine, 221, 239, 247
- filosofía lingüística de Ryle y Austin, 173, 210
- First Person, The* (Chisholm), 302
- Fletcher, W. M., 108
- «flujo de la vida», el, 133, 152, 156
- Follesdal, Dagfinn, 214
- Foundations of Empirical Knowledge, The* (Ayer), 84
- «Four Forms of Skepticism» (Moore), 109, 118
- «fragmentos», percepción de, 314, 315
- «fragmentos de un paisaje», la filosofía de Wittgenstein como, 146
- Frank, Philipp, 65, 67
- Franks, Oliver, 172
- Frazer, Sir James George, 158
- «Free Man's Worship, A» (Russell), 292
- Frege, Gottlob, 9; y el axioma de la referencia, 266; y Carnap, 85, 87-91; cientismo de, 318; y cuestiones tradicionales, 4; como desconocido, 87, 88, 172; sobre la enunciación como vehículo del significado, 231; y los hechos, 45; sobre la identidad, 30-35, 249; y el lenguaje corriente, 14, 71; y el lenguaje ideal, 68; limitaciones de, 293; el lugar futuro de, 296; materiales producidos por, 298; sobre los nombres propios, 51; y los objetivos de Whitehead y Russell, 13-15; y Quine, 214-221; sobre *Sinn* y *Bedeutung*, 29, 31-33, 87, 88, 255, 271; y la tradición empirista, 298; y Wittgenstein, 37, 68, 69, 74, 144
- Frege: *Philosophy of Language* (Dummett), 88
- Freud, Sigmund, 158
- From Stimulus to Science* (Quine), 220
- funcionalismo (filosofía de la mente), 303, 305-309
- Gadamer, Hans-Georg, 295
- Galileo, 3
- Garver, Newton, 266
- geografía lógica de los conceptos mentales, Ryle sobre la, 182, 186
- Gibbard, Allan, 110, 112
- Gibbon, Edward, 4
- Gibson, J. J., 312, 313, 315
- Gibson, Roger, 223
- Gilbert Ryle: Collected Papers*, 104
- Gödel, Kurt, 19, 20, 66; primer teorema de, 19, 85; segundo teorema de, 19
- «Goethe, Wittgenstein, and the Essence of Color» (Vendler), 302
- Goodman, Nelson, 67
- gramática profunda, 29
- Green, T. H., 112
- Grice, Paul, 173, 177, 211, 214, 260
- Grunbaum, Adolf, 67
- Grundgesetze der Arithmetik* (Frege), 87
- Grupo de Bloomsbury, 107, 293
- Habermas, Jürgen, 294
- Hacker, P. M. S., 7-9, 162, 298
- Hahn, Hans, 39, 65
- Hahn, Olga, 65
- Hallet, Garth, 298
- Hampshire, Stuart, 173, 178, 188
- Hannay, Alastair, 302

- Hardie, W. F. R., 172  
 Hardy, G. H., 55  
 Hare, R. M., 173  
 Hart, Herbert, 173, 188  
 Hartreck, Paul, 282  
 Hartshorne, Charles, 295  
 hechos: y el atomismo lógico de Russell, 39-47; en el *Tractatus* de Wittgenstein, 69  
 hechos atómicos, 50, 52, 69, 70  
 hechos negativos, según Russell, 45  
 Hegel, G. W. F., 78, 291, 317  
*Heidegger's Crisis: Philosophy and Politics in Nazi Germany* (Sluga), 89  
 Hempel, Carl G., 66, 83, 101  
 Herbrand, Jacques, 215  
 Hermes, Hans, 88  
 heurístico, el principio de verificación como principio, 100  
 Hilbert, David, 65  
 Hintikka, Jaakko, 212  
*Historia de la filosofía occidental* (Russell), 57  
 Hiz, Henry, 214  
 Hobbes, Thomas, 148  
 Holismo de Quine, 220, 221, 234, 235, 239, 240, 242-244, 297  
 «How to Talk: Some Simple Ways» (Austin), 196, 202  
*Human Consciousness* (Hannay), 302  
*Human Knowledge: its Scope and Limits* (Russell), 58, 171  
 Hume, David, 7; como criterio de evaluación, 291, 296-298; la declaración del moribundo, 174; y la distinción analítico-sintético, 77, 78; como empirista, 224; escepticismo de, 118, 246; sobre la inducción, 80; y el mundo externo, 245, 246; y la observación, 84; y el positivismo lógico, 64, 77; y el reduccionismo, 231, 232; y la teoría de los datos sensoriales, 58, 311
- Hungerland, Isabel, C., 191
- idealismo, 1; ataque de Moore al, 112, 113, 117-119, 122-125, 130; frente a atomismo, 40; la explicación sinóptica como objetivo del, 40; holismo de Quine como, 240; y la influencia de Moore sobre Russell, 107
- identidad, 30, 31; Frege sobre la, 30-34, 249, 250; y la lógica, 16; ; y los objetos ficticios (Marcus), 256, 257; Russell sobre la, 30, 33, 34, 51, 52, 249, 250; (teoría de la) en la filosofía de la mente, 303, 304, 306
- identidad personal, 30, 31  
 «Identidad y necesidad» (Kripke), 270  
 «If and Cans» (Austin), 195
- inexistencia: y los nombres propios, 268, 269; según Quine, 212; y la teoría de las descripciones, 21-23, 29, 257, 258; y las teorías del significado y la referencia, 249
- infortunios, Austin sobre los, 177, 206  
*Inquiry into Meaning and Truth, An* (Russell), 58
- inteligencia artificial: programa fuerte de, 307; y el teorema de Gödel, 19, 20
- «Intelligent Behavior» (Austin), 194
- intensión, 33, 34
- interpretación fiscalista del positivismo, 84
- Introducción a la filosofía matemática* (Russell), 55, 69, 292
- Introducción a la teoría de la lógica* (Strawson), 214
- Introduction to Wittgenstein's Tractatus* (Anscombe), 74
- Investigación sobre el conocimiento humano* (Hume), 64
- Investigaciones filosóficas* (Wittgenstein), 3, 135, 145-164; y *Concept of*

- Mind* (Ryle), 185, 186; la dinámica global en, 169; y Ryle, 176, 182
- «Is Goodness a Quality?» (Moore), 113
- isomorfismo intensional de Carnap, 99
- Jackson, Henry, 107
- jade, y el argumento de la Tierra Gemela, 283, 285
- James, William, 62, 292
- Jaspers, Karl, 295
- jerez, sistema de soleras para hacer, 5, 290
- Jevons, W. S., 172
- Joergensen, Joergen, 66
- Johannessen, K. J., 138
- «John Langshaw Austin: A Biographical Sketch» (Warnock), 188
- Johnson, W. E., 172
- Jorge VI (rey de Inglaterra) y Wittgenstein, 293
- «juego», la discusión de Wittgenstein sobre, 159-161
- juegos de lenguaje: importancia de, 317; Wittgenstein sobre los, 133, 152, 155-157, 164, 165
- Juhos, Bela, 66
- Justice in Wartime* (Russell), 292
- Kant, Inmanuel, 41; y Austin sobre la falta de sentido, 208; bibliografía secundaria de comentaristas sobre, 297, 298; como criterio de evaluación, 291, 295-298; y la distinción analítico-sintético, 78; como figura dominante, el primer Wittgenstein como neokantiano, 39; 317; y la tala de Wittgenstein, 299
- Kaplan, David, 11, 31, 34
- Kepler, Johannes, 234
- Keynes, J. M., 172
- Kneale, W. C., 172
- «Knowledge by Description and Knowledge by Acquaintance» (Russell), 25, 61, 84
- Kraft, Victor, 65
- Kripke, Saul, 10; y el alcance, 14; y las cuestiones tradicionales, 4; y la filosofía científica, 54; y la identidad, 30, 31, 35; y las intensiones, 34, 256; las limitaciones de, 293; y la lógica simbólica, 11; y los nombres propios, 35, 253-257, 261, 262; y los términos de clase natural, 270, 271, 274, 279, 286, 288, 289
- Larsen, Rolf, 138
- Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa* (Wittgenstein), 143
- Lectures on the Foundations of Mathematics* (Wittgenstein), 135
- Lee, Seung-Chong, 266
- Leibniz, Gottfried: y la distinción analítico-sintético, 78; sobre la sinonimia, 229
- lenguaje: privado, 162-164; la sintaxis lógica del, 93; Strawson sobre el, 52, 53; el uso del, 52, 53, 144, 145, 204; Wittgenstein sobre el, 144, 162-163; Wittgenstein sobre el embrujo del, 153; véase también teoría de los actos de habla
- lenguaje, aprendizaje del: y la crítica a la doctrina de la referencia directa, 287-289; y Quine, 240; San Agustín sobre el, 156
- lenguaje, filosofía del, 210-211, 252, 301
- Lenguaje, Verdad y Lógica* (Ayer), 66, 81, 82, 101, 111
- lenguaje corriente: y Austin, 173, 188, 196, 197, 201, 202, 209; la concepción tradicional de (Austin), 204; filosofía del, 10, 210; según Frege,

- 14, 71; y Moore, 188, 196; según Russell y Whitehead, 14, 15, 17; y Ryle, 173, 196; y los términos de ficción, 269, 270; según Wittgenstein, 70, 71, 152-154, 196
- lenguaje ideal: y Carnap, 95-97; la definición de (Russell), 20; y los hechos frente a los particulares, 43-46; la lógica matemática como, 10, 11, 13-15; y Russell, 20-23, 39, 69; y Ryle, 175; y la teoría de las descripciones, 26-29; y Wittgenstein, 11, 68-70, 75, 76, 92, 93, 133
- lenguaje natural, *véase* lenguaje corriente
- lenguaje privado, 162-164
- lenguaje y realidad, conexión entre: Russell sobre, 44, 48; y el teórico de la referencia directa, 251; Wittgenstein sobre, 69-71
- lenguajes simbólicos, y Wittgenstein, 76
- Letters from Ludwig Wittgenstein, with a Memoir by Paul Engelmann*, 188
- Letters to C. K. Ogden from Ludwig Wittgenstein*, 188
- Letters to Russell, Keynes, and Moore by Ludwig Wittgenstein*, 188
- Lewis, C. I., 236, 295
- Lewis, C. S., 172
- Lewis, David, 10, 11
- Ley de Leibniz, 278
- Library of Living Philosophers, The*, 294-296
- libre albedrío, Austin sobre el, 197-202; y el Círculo de Viena, 65, 66
- Lichine, Alexis, 5
- Liebig, Justus von, 285
- Linguistics in Philosophy* (Vendler), 192
- Linsky, Leonard, 99
- Locke, John, 58, 84; y la distinción analítico-sintético, 77, 78; como empirista, 224; y el mundo externo, 245, 246; y el positivismo, 77; y el realismo representativista, 106; y el reduccionismo, 231, 232; y la teoría de los datos sensoriales, 311
- lógica: como lenguaje ideal (Russell), 20-23; modal, 11, 248, 258; Wittgenstein sobre la ausencia de simplicidad en, 105
- lógica escolástica frente a los *Principia*, 18
- lógica filosófica: atomismo lógico, 35-53; la identidad de oraciones y descripciones según Frege, 30-35; la lógica como lenguaje ideal, 20-23; y los *Principia Mathematica* (Whitehead y Russell) 13-15; la teoría de las descripciones, 23-30 (*véase también* teoría de las descripciones); tesis logicista, 15-20
- lógica matemática (simbólica), 10, 11; como logro importante, 293; movimientos que surgen de, 35, 36; los positivistas sobre, 36, 37; y viejas cuestiones, 316; Wittgenstein sobre, 71
- Lógica matemática* (Quine), 216, 219
- lógica modal, 11; y la teoría de la referencia, 249, 250; y los teóricos de la referencia directa, 258
- lógica simbólica, *véase* lógica matemática
- Lógica y conocimiento* (Russell), 58
- «Logical Positivism: A New Movement in European Philosophy» (Blumberg y Feigl), 67
- Logical Syntax of Language, The* (Carnap), 84, 176
- Logische Syntax der Sprache* (Carnap), 96
- Ludwig Wittgenstein: el deber de un genio* (Monk), 107, 138

- Mabbott, J. D., 172  
 Maclagan, W. G., 172  
 Mahler, Gustav, 158  
 Malcolm, Norman, 2, 106, 132, 134, 162, 163, 177  
 Malleson, Lady Constance («Colette»), 56  
 máquina de Turing, 19, 307  
 Marcel, Gabriel, 295  
 Marcus, Ruth Barcan, 10; y el alcance, 14; y la concepción de la referencia directa, 211; y la filosofía científica, 54; y la identidad, 30, 31, 35; limitaciones de, 293; y la lógica simbólica, 11; y los nombres propios, 34, 35, 253-259, 262; y los objetos ficticios, 259, 268  
*Marriage and Morals* (Russell), 292  
 Martinich, A. P., 177, 210, 260  
 Marx, Karl, 54  
 Maslow, Alexander, 74  
 matemáticas, tesis logicistas sobre las, 13, 15-20  
 materialismo, 291; eliminativo, 305, 309-311; reductivo, 303-305  
 Mates, Benson, 99, 117, 244-246  
*Matter of Minds, The* (Vendler), 302  
 máxima de la mutilación mínima de Quine, 235, 236  
 McColl, H., 172  
 McGuinness, Brian, 138-140, 173  
 McTaggart, J. M. E., 40, 107, 112  
*Meaning and Necessity* (Carnap), 87, 97-99, 229  
 «Meaning and Reference» (Putnam), 270, 271  
 «Meaning of a Word, The» (Austin), 192  
*Meditaciones* (Descartes), 43  
 Meinong, Alexius, 23, 24, 30  
*Memoir, A* (Malcolm), 134  
 Mendelsohn, Richard, L., 88-90  
 Mendelssohn, Felix, 158  
 Menger, Karl, 66  
 mente, filosofía de la, 211, 301-311, 317; y las ciencias cognitivas, 317; la expansión de la, 211  
 mente-cuerpo, la relación: según Carnap, 95; según Ryle, 178-185; véase también mente, filosofía de la  
 mentes ajenas, el problema de las, 173  
 metafísica: y el ataque del Círculo de Viena a la, 225; y el atomismo lógico, 39, 40, 43, 51, 52; y la distinción analítico-sintético, 80, 81; y el holismo de Quine, 235; y el positivismo lógico, 52, 81, 175, 176; y el principio de verificación, 81; y el *Tractatus*, 38, 68, 71, 74, 75, 81, 91, 92, 143  
*Methods of Logic* (Quine), 215, 219  
 método axiomático, limitaciones del (Gödel), 19, 20  
 método de enseñanza: de Austin, 191, 192; y la necesidad de discusión según Wittgenstein, 146  
 método dialéctico, 6  
 Metz, Rudolf, 103, 104  
 microestructura: y el argumento de la Tierra Gemela, 277-279; y el argumento funcional, 284, 285  
 Mill, John Stuart, 78  
 Mind Association, 172  
 Mises, Richard von, 66  
 místico, lo, en Wittgenstein, 71-73, 92, 135  
*Moore and Wittgenstein on Certainty* (Stroll), 146  
*Modalities* (Marcus), 248, 256  
 modelo cartesiano: frente a los enfoques contemporáneos de la mente, 302; Ryle sobre el, 179; crítica de Wittgenstein al, 158, 161-164; véase también El Fantasma dentro de la Máquina  
 monismo, 39, 40

- monismo neutral, 162
- Monk, Ray, 55, 57, 107, 138, 140, 141, 187
- Moore, George Edward, 2, 9, 102-110; y los acontecimientos de 1903, 110; sobre el análisis, 6, 9, 105, 119, 124, 127, 128; y Austin, 103, 188, 189, 193; autobiografía de, 107, 108, 174; y Carnap, 102; críticas a, 128-132; las críticas de Wittgenstein a, 129-132, 157; «Defensa del sentido común», 42, 117-128; y la epistemología, 110, 113-118; y la ética, 110-113; el final de la carrera de, 171; formación clásica de, 188; y el idealismo, 112, 113, 117-119, 122-125, 129, 130; la influencia de Wittgenstein sobre, 102; la influencia sobre Wittgenstein, 105; en *The Library of Living Philosophers*, 295; limitaciones de, 292, 293; y el lenguaje corriente, 188, 196; y la percepción, 59, 110, 315; y el realismo, 57, 110, 113-118; la reputación de, 295; y Russell, 40, 57, 102, 107, 110, 123, 134; y Ryle, 104-106, 172, 177; y la teoría de los datos sensoriales, 48, 106, 110, 114-117, 120, 130, 131, 311; el título de *Tractatus* sugerido por, 38; las «verdades obvias» según, 42, 118, 121; y Wittgenstein en Cambridge, 107, 108, 137, 145; y «Yo sé», 157
- Moore and Wittgenstein on Certainty* (Stroll), 146
- Morell, Lady Ottoline, 56
- Morris, C. W., 66
- My Philosophical Development* (Russell), 58
- Myphil, John, 213, 214
- Mysticism and Logic* (Russell), 58
- Naess, Arne, 66
- Nagel, Thomas, 302
- Naming of Cats, The* (Eliot), 261
- Nasr, Seyyed Hossein, 294
- naturalismo, 1
- «Naturalización de la epistemología» (Quine), 220, 226
- «Nature of Truth, The» (Russell), 292
- neo-quineanos, 310
- Neurath, Otto, 39, 65, 84, 176
- Neurocomputational Perspective, A* (Churchland), 309
- Neurophilosophy* (Churchland), 309
- New, C. G., 210
- Newton, Sir Isaac, 3, 147, 232, 234
- nombrar y la necesidad, El* (Kripke), 270
- nombres, véase nombres propios
- nombres de ficción, 267-270; y el axioma de la referencia, 265-268, 270; y Frege sobre *Sinn* y *Bedeutung*, 32, 33; y Kripke, 256, 257; Marcus sobre los, 256, 258; y Russell sobre los nombres propios, 46, 47; y la teoría de la referencia directa, 35, 251, 258-261, 267-271; y la teoría de Russell sobre la descripción, 26, 257
- nombres propios, 33-35, 261-265, 267-270; a través de la referencia polifacética, 269; y el axioma de la referencia, 265-268, 270; y las descripciones, 24-29, 48, 49, 250, 253-257, 268; y las entidades de ficción, 258-261, 267-270; como etiquetas, 252, 256, 265, 270 (véase también etiquetas, los nombres propios como); según Frege, 14, 15, 254; y la identidad, 34; según Russell, 33, 34, 46-49, 69; en la teoría de las descripciones, 23-30; y las teorías de la referencia directa, 248, 251-258, 261, 264

- «Nominalism and the Substitutional Quantifier» (Marcus), 256  
*nueva mente del emperador, La* (Penrose), 302
- observación: y la ciencia según Carnap, 224, 225; según los positivistas, 78, 79, 82-85, 100; y las sensaciones según Ryle, 182-185
- observancia de reglas, y Austin, 191
- Oliphant, M. L., 282
- «On Carnap's Views on Ontology» (Quine), 223
- «On Denoting» (Russell), 175, 292
- «On Empirically Equivalent Systems of the World» (Quine), 220
- «On Natural Deduction» (Quine), 219
- «On Referring» (Strawson), 52, 260
- On the Contrary* (Churchland), 309
- «On the Logic of Quantification» (Quine), 215, 219
- «On the Scientific Justification of a Conceptual Notation» (Frege), 14
- «On What There Is» (Quine), 212, 219
- Ontological Relativity and Other Essays* (Quine), 220
- ordenador, la mente comparada con un, 306, 307
- «Other Minds» (Austin), 173, 196, 202
- Our Knowledge of the External World* (Russell), 58, 95
- Outline of Philosophy, An* (Russell), 58
- Oxford, filosofía de: la explicación de Ryle de la, 171-173; revitalización de la, 172, 173; véanse también Austin, Ryle, Gilbert
- Palabra y objeto* (Quine), 220, 235, 236
- paradoja: del análisis, 97; cómo evitarla según Wittgenstein, 152; y Moore, 105
- particulares en el atomismo lógico de Russell, 43-45, 47, 48
- Pascal, Fania, 136, 140, 142
- Paton, H. J., 178
- Paul, G. A., 130, 311
- Pauling, Linus, 55
- Peano, Giuseppe: desconocido en el panorama de Oxford, 172; los postulados de, 15-19
- Pears, David, 173, 188
- Peirce, C. S., 11
- Penrose, Roger, 302
- percepción: según la concepción de Gibson, 312, 313; y los datos de los sentidos, 114-117, 120, 130, 131, 311 (véase también teoría de los datos sensoriales); distinción directo-indirecto en la, 131; el enfoque dirigido a ejemplos de la, 313-316; ; y los enfoques tradicionales frente a los nuevos, 291; según Russell, 57, 130, 315; teorías de la, 59, 60
- «Perceptual Correlates of Massive Cortical Reorganization» (Ramachandran), 313
- «Performative-Constatative» (Austin), 196
- «Performative Utterances» (Austin), 196, 202, 204
- Philosophical Papers* (Moore), 118, 125
- Philosophy and Logical Syntax* (Carnap), 96
- Philosophy of G. E. Moore, The*, 107, 112, 113, 127
- «Philosophy of Logical Atomism, The» (Russell), 25, 36, 37, 44
- Philosophy of Rudolf Carnap, The*, 85
- Philosophy of W. V. Quine (The Library of Living Philosophers)*, 213
- Philosophy of W. V. Quine, The* (Gibson), 223
- Pinsent, David, 140

- «Place of Science in a Liberal Education, The» (Russell), 292
- Platón, 4, 78, 111, 251, 296, 298, 300
- Platonismo, crítica de Wittgenstein al, 158-161
- Plato's Progress* (Ryle), 178
- «Plea for Excuses, A» (Austin), 195-198, 208, 209
- Popper, Karl, 10, 66, 67, 295
- Por qué no soy cristiano* (Russell), 292
- positivismo, véase positivismo lógico
- positivismo lógico, 1, 10, 13, 36, 52, 64-67, 76-85, 100-102; los aspectos políticos de la difusión del, 66, 67; y el atomismo lógico, 52; y Austin, 189; y el Círculo de Viena, 65; y *Lenguaje, Verdad y Lógica* de Ayer, 66; y la lógica simbólica, 10, 11, 64, 78; y Moore sobre la bondad, 111; y Ryle, 175, 176, 186; y los significados no cognitivos, 83, 84, 203, 204; y el *Tractatus*, 38, 68
- «Possibilia and Possible Worlds» (Marcus), 257
- pragmatismo, 1, 10; en Oxford, 171; de Quine, 221, 235, 236
- «Pretending» (Austin), 195
- Price, H. H., 59, 116, 130, 172, 311, 315
- Prichard, H. A., 171, 189
- Principia Ethica* (Moore), 6, 110, 111
- Principia Mathematica* (Whitehead y Russell), 13-17, 20, 26, 50; y la barra de Scheffer, 17; y la dicotomía ciencia-sinsentido según Ryle, 175, 176; y *Los Principios de la matemática* (Russell), 110; metodología reconstructora, 94, 95; y Quine, 216, 216; y Wittgenstein, 39, 69-71
- principio de aplicabilidad ontológica, 196, 197
- principio de la primera palabra, de Austin, 196, 197, 201, 202
- Principios de la matemática, Los* (Russell), 110, 172, 175
- problema del mundo externo: Austin sobre el, 196; y la discusión contemporánea sobre la percepción, 311-316; y el fenomenalismo, 59, 60, 120; y Moore, 112-120, 129-131; y Quine, 244-247; y el realismo directo, 59, 60 (véase también, realismo representativista); y el realismo representativista, 59, 60 (véase también realismo representativista); en relación con el modelo cartesiano, 58, 59, 161; y Russell, 59-64; Wittgenstein sobre el, 166
- problemas, talento de Wittgenstein para los, 298-300
- problemas filosóficos: precedentes clásicos, 3-5, 290; según Putnam, 316; y Ryle, 178; teorías del significado y de la referencia desarrolladas a partir de, 248, 249; según Wittgenstein, 146
- «Problems and Changes in the Empiricist Criterion of Meaning» (Hempel), 101
- Problems of Philosophy, The* (Russell), 58
- Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 318
- Profitable Speculations: Essays on Current Philosophical Themes* (Rescher), 317
- «Proof of an External World» (Moore), 118, 129
- proposiciones: en la filosofía de la mente, 301; según Russell, 44-47; el uso de Ayer de las, 82, 83; según Wittgenstein, 69-71
- proposiciones bisagra, Wittgenstein sobre las, 165
- Ptolomeo, 234

- Pursuit of Truth, The* (Quine); 220
- Putnam, Hilary, 10, 54; el cientismo de, 318; y la identidad, 30, 31, 34; y el funcionalismo, 305, 306, 308; limitaciones de, 293; la lógica y la ciencia en las concepciones de, 11, 54; los términos de clase natural según, 270-279, 286, 288, 289; sobre la resolución de los problemas filosóficos, 316, 317, 319
- qualia, 310
- Quenton, A. M., 173
- Quine, W. V. O., 9, 212, 219, 222; y el alcance, 14; Austin según, 209; autobiografías de, 174, 212-219; y la ciencia, 2, 54, 221, 232-236, 247, 296-298, 317, 318; y Carnap, 213, 214, 221-225, 230, 231; las críticas a, 240-247, 297, 298; el conductismo de, 236-239, 241, 242; como constructor de sistemas, 221, 296; y la distinción analítico-sintético, 77, 78, 84, 85, 96, 223-230, 234-236; los dos dogmas del empirismo según, 84, 85; y el eliminativismo, 310; y el empirismo sin dogmas, 232-236; la epistemología naturalizada de, 1, 36, 75, 85, 225, 226; la identidad según, 30, 31, 254; las intensiones según, 34; y el lenguaje ideal, 175; en *The Library of Living Philosophers*, 295; las limitaciones de, 293; y la lógica simbólica, 11, 211; el lugar futuro de, 296-298; y el positivismo lógico, 67; y el problema del mundo externo, 244-247; y los problemas tradicionales, 4; el reduccionismo según, 230-232; como la última personalidad dominante, 317; Wittgenstein en contraposición a, 299, 300
- «Quine on Who's Who» (Hintikka), 212
- racionalismo: ataque del Círculo de Viena al, 225; y la distinción analítico-sintético, 78-81; de Platón, 159
- Radhakrishnan, Sarvepalli, 295
- raíces de la referencia, Las* (Quine), 220
- Railton, Peter, 110
- Ramachandran, V. S., 313
- Ramsey, Frank Plumpton, 17, 29, 107, 134, 137
- «Realism and Positivism» (Schlick), 82
- realismo: defensa de Moore del, 110, 113-117; directo (ingenuo), 59, 60, 113-115, 120, 314-316; de Moore y Russell, 59; moral, 111; representativista (causal), 59, 60, 63, 106, 114, 115, 120, 131, 314, 315
- realizativos, 101, 102; Austin sobre los, 199, 204-207
- reconstrucción racional, de Carnap, 94-96, 100, 101, 224, 225
- reduccionismo, 1; el dogma según Quine, 230-232; en ética, 11; en la metodología de la reconstrucción, 94
- referencia: y conducta, 241, 242; frente a significado (Frege), 31-33
- referencia, axioma de la, 265-267, 270
- Refutación del idealismo* (Moore), 103, 110, 112
- Regan, Tom, 106
- reglas, según Wittgenstein, 162-164
- Reichenbach, Hans, 67
- Reid, Thomas, 106
- Reidemeister, Kurt, 65
- «Relation of Sense-Data to Physics, The» (Russell), 292
- Remarks on Colour* (Wittgenstein), 135
- Representación y realidad* (Putnam), 316

- Rescher, Nicholas, 317, 318
- revolución estudiantil (de los sesenta)  
y Quine, 214
- Rhees, Rush, 140, 145
- Richards, Ben, 140
- Ricoeur, Paul, 295
- riqueza, 19
- Roads to Freedom: Socialism, Anarchism, and Syndicalism* (Russell), 292
- Rousseau, Jean Jacques: y el aprendizaje del lenguaje, 240
- Ruja, Harry, 57
- Russell, Bertrand, 9, 54-58; ataque de Strawson a, 52, 53; el atomismo lógico de, 39-53; autobiografía, 174; y Carnap, 85, 87, 91, 102; cientismo de, 318; y la concepción de la referencia directa, 248, 257, 258; concepción filosófica de, 54, 316, 317; concepciones epistemológicas de, 58-63; críticas a las concepciones epistemológicas de, 63, 64; y los datos de los sentidos, 48, 58, 59, 116, 311; la filosofía según, 7, 40; el final de la carrera de, 171; y Frege, 87, 214; frente al idealismo, 240; y la identidad, 30, 33, 34, 51, 52, 249, 250; y el lenguaje ideal, 20-23, 39, 69; y Moore, 40, 57, 102, 107-110, 123, 134; la observación según, 84; y la percepción, 57, 60, 130, 131, 315; preocupaciones cívicas de, 55, 292; y los *Principia Mathematica*, 13-15 (véase también *Principia Mathematica*); y los problemas tradicionales, 4; y Quine, 213, 214, 222; la reputación de, 295; y Ryle, 174; el significado según, 33, 48, 49, 156, 255; y la teoría de las descripciones, 13-15, 23-30 (véase también teoría de las descripciones); y la tesis logicista, 15-20; y la tradición empirista, 298; y Wittgenstein, 13-15, 23-30
- Russell, Lord John, 55
- Rutherford, Ernest, 282
- Ryle, Gilbert, 2, 9, 178-185; y Austin, 176-178, 188, 189; biografía de, 174-178; Carnap según, 99, 100; conductismo de, 186, 187, 241; críticas a, 185-187; y el lenguaje corriente, 173, 196; limitaciones de, 293; y *The Library of Living Philosophers*, 295; y Moore, 104-106, 172, 177; el panorama de Oxford según, 171-173; en la renovación de la filosofía de Oxford, 172, 173; reputación, 173, 296; y Wittgenstein, 167, 172, 177, 182
- Santayana, George, 295
- Sartre, Jean-Paul, 295
- Savigny, Eike von, 298
- Schelling, F. W. J., 317
- Schiller, F. C. S., 171
- Schlick, Moritz I., 1; y Carnap, 85; en el Círculo de Viena, 1, 39, 65; y la filosofía científica, 54; el «método de verificación» según, 320; y la posición de la filosofía (Ryle), 175, 176; y el principio de verificación, 82, 83; y Wittgenstein, 67, 92, 137; y Wittgenstein según Carnap, 91, 92
- Schopenhauer, Arthur, 317
- Searle, John, 10, 31, 177, 210, 211, 260, 265, 266
- Sejnowski, Terry, 309
- Selected Logic Papers* (Quine), 219
- sensaciones, según Ryle, 182-185
- Sentido da Nova Lógica*, O (Quine), 219
- Sentido y percepción* (Austin), 192, 194, 196
- «Set-Theoretical Foundations for Logic» (Quine), 219

- Set Theory and Its Logic* (Quine), 216, 219
- Shakespeare, William, 4
- Sheffer, H. M., 17, 214
- Sidgwick, Henry, 107
- significado: en el aprendizaje lingüístico (el ejemplo de 'agua'), 287-289; argumento funcional sobre, 283-285; y el argumento de la Tierra Gemela, 271-274 (*véase también* argumento de la Tierra Gemela); y conducta, 241; los enunciados como vehículo primario del, 231; frente a fuerza (Austin), 207; frente a referencia (Frege), 31-34; frente a uso (Strawson), 52, 53; frente a uso (Wittgenstein), 144; no cognitivo (positivistas), 82, 204, 205; y teoría de la verdad como correspondencia (Russell), 50; y la teoría de Russell sobre las descripciones, 48, 49; la teoría 'Fido'-Fido del, 144; Quine sobre el, 236, 239; Russell sobre el, 33, 49, 156, 255
- Simons, Peter, 11
- Sinn vs. Bedeutung*: para Frege, 29, 31-33, 87, 88, 255, 271; para Wittgenstein, 69
- sinonimia, según Quine, 228, 229, 236, 237
- sistema de soleras, 5, 6, 251, 290, 294, 315, 316, 319; y Quine, 298
- sistemas de lenguajes artificiales, Wittgenstein frente a Carnap sobre los, 92, 93
- Skeptical Way, The* (Mates), 244
- Skeptical Essays* (Mates), 117
- Sketches of Landscapes: Philosophy by Example* (Stroll), 314
- Skinner, Francis, 140, 155
- Sluga, Hans, 7-9, 89
- Smart, J. J. C., 276
- Sobre la certeza* (Wittgenstein), 105, 129, 131, 132, 135, 154, 155, 158, 162, 164-166; dinámica global en, 169; en «Proof of an External World», 118
- Sócrates, 6; Moore comparado con, 104; Wittgenstein comparado con, 134, 146
- solipsismo: a partir del modelo cartesiano, 161, 162; y Quine, 218
- «Some Remarks on Logical Form» (Wittgenstein), 38, 134
- Sowing* (Woolf), 107, 109
- «Speaking of Nothing» (Donnellan), 258
- Spinoza, Baruch, 78
- Stevenson, Charles, L., 112
- Stonborough, Margarete Wittgenstein, 136
- Stout, G. F., 106, 107
- Strachey, Lytton, 107
- Strawson, P. F., 10, 52, 53, 173, 214, 260, 265, 266, 294
- Study in Wittgenstein's Tractatus, A* (Maslow), 74
- Surfaces* (Stroll), 314
- sustitución, principio de, 229, 249, 250
- Symposium on J. L. Austin* (ed. Fann), 188, 210
- System of Logistic, A* (Quine), 219
- «Systematically Misleading Expressions» (Ryle), 175
- Szabados, Béla, 141, 143
- Tales, 41
- Tarski, Alfred, 10; y Carnap, 85, 93, 96; y el Círculo de Viena, 66; y la concepción semántica de la verdad, 6, 96; las proposiciones analíticas según, 78; y Quine, 213
- tautologías, las oraciones analíticas como, 76
- teoría causal de la percepción, 60
- teoría de conjuntos y los *Principia*, 16

- teoría de la apariencia, 131
- teoría de la cuantificación, 18, 19; y Quine, 219, 220; y la teoría de las descripciones, 13, 14
- teoría de la explicación histórica, 258
- teoría de la percepción como copia, 59, 60
- teoría de la percepción representadora, 131
- teoría de la presuposición, 105
- teoría de la referencia y la lógica modal, 249
- teoría de las descripciones, 13, 14, 23-30; y el argumento ontológico, 20-22; y el atomismo lógico, 51; e inexistencia, 21-23, 29, 30, 257; como el logro distintivo de Russell, 295; como un logro importante, 293; y los nombres de ficción, 26, 258-260; y los nombres propios frente a las descripciones, 24, 25, 27-29, 48, 250, 257, 258; y Ryle, 175; y el significado de los nombres propios, 33, 34; y el significado ubicado en el enunciado y no en el término, 231; como símbolos incompletos, 30; y la teoría de la referencia directa, 252, 253, 257, 258
- teoría de las formas, 158, 159
- teoría de los actos de habla: de Austin, 101, 102, 195, 202-204, 207, 210; como logro importante, 293, 317; Moore como origen de la, 105
- teoría de los datos sensoriales, 1, 131, 311; y Carnap, 96; en el fenomenalismo, 60, 63, 119, 120; de Moore, 48, 106, 110, 114-117, 120, 130, 131, 311; y Russell, 48, 58, 59, 116, 311
- teoría de números, en cuanto derivada de la lógica (Russell y Whitehead), 13, 15
- teoría pictórica, 69
- teoría semántica de Carnap, 96-99
- teorías de la referencia directa, 35, 248, 251-258; distinciones, en lenguaje ordinario (Austin), 196; y las entidades ficticias, 34, 35, 251, 257-261; y etiquetado, 252-256, 269 (*véase también* etiquetas, nombres propios como); evaluación de las, 261-265; y la identidad de las clases naturales, 276; y los nombres propios, 251-258, 264; y los términos de clase natural, 248, 270-289
- términos de clase natural, 35; en el argumento de Putnam de la Tierra Gemela, 273; como designadores rígidos, 255; y teorías de la referencia directa, 248, 270-289
- términos modales: y analiticidad, 229; Carnap, 97
- tesis logicista, 13, 15-20; y el lenguaje ideal, 14, 15
- tesis reductiva, 84, 100; de la percepción, 61; según Quine, 224
- «texto quebrado», el método de Wittgenstein como un, 146
- Thost-Carnap, Hanna, 222
- «Three Ways of Spilling Ink» (Austin), 8, 195
- tiempo, según San Agustín, 149-153
- Time of My Life, The* (Quine), 212
- Tractatus Logico-Philosophicus* (Wittgenstein), 38, 67-76, 134; y el cientismo, 3; y el Círculo de Viena, 65, 67, 68, 71-74, 92; como culminación del primer periodo, 136; y la dicotomía ciencia-sinsentido según Ryle, 175, 176; la filosofía según el, 2; y el lenguaje, 43, 156; números de párrafo en el, 46; y la metafísica, 38, 68, 71, 74, 75, 81, 92, 143; y la obra de Russell, 36,

- 37; y las oraciones atómicas, 49; y el positivismo lógico, 36, 38; según Ryle, 174, 175; y el solipsismo, 218; como tesis en Cambridge, 108; como traducción inglesa de, 188; y Wittgenstein según von Wright, 144; véase también Wittgenstein, Ludwig, primera época de traducción, según Quine, 239
- Tratado de la naturaleza humana* (Hume), 118
- «Truth» (Austin), 192, 195
- Tucídides, 4
- Turing, Alan, 307, 308
- «Two Dogmas in Retrospect» (Quine), 220, 235
- Últimos escritos sobre filosofía de la psicología* (Wittgenstein), 135
- «Unfair to Facts» (Austin), 195
- Urey, Harold, 282
- Urmson, James, 173, 188, 194, 202
- vaguedad y ambigüedad, el lenguaje ideal como remedio (Russell y Whitehead), 13, 20
- validez y conducta, 241, 242
- valor, Wittgenstein sobre el, 72
- Vendler, Zeno, 10, 177, 192, 211, 302
- Venn, John, 172
- Venus, la estrella matutina, ejemplo de, 31-34
- verdad: según Austin, 199; concepción semántica de, 6, 10, 96, 97; y la conducta, 241, 242; lógica, 77, 227, 228, 242; según Quine, 230; teoría de la correspondencia, 22, 50, 65; según Wittgenstein, 44, 45
- verdad lógica: concepción positivista de, 78, 79; y la conducta, 241, 242; Quine sobre, 227, 228
- verificabilidad, 176
- verificación, principio de, 81-84, 100; críticas al, 100-102; según Quine, 231; y Ryle, 186; y el *Tractatus*, 77
- visión de ningún lugar, Una* (Nagel), 302
- «Visual Sense-Data» (Moore), 106, 117
- Voltaire, y Russell, 55
- von Wright, G. H., 134, 135, 144, 166, 171, 295, 298
- Wahreitsbegriff in den formalisierten Sprachen, Der* (Tarski), 6, 7
- Waismann, Friedrich, 65, 67, 92, 137, 176
- Wang, Jao, 214
- Ward, James, 107
- Warnock, G. J., 173, 188-190, 193, 194
- «Was Wittgenstein an Anti-Semite? The Significance of Anti-Semitism for Wittgenstein's Philosophy» (Szabados), 141
- Wasserman, Gerhard D., 141
- «Wee Teas» en Oxford, 172
- Weininger, Otto, 143
- Weiss, Paul, 295
- Wettstein, Howard, 34
- «What It Is Like to Be a Bat» (Nagel), 302
- «When Should Marriage Be Dissolved» (Russell), 292
- White, Morton, 78
- Whitehead, Alfred North, 13-17; en *The Library of Living Philosophers*, 295; y Quine, 213, 214
- Wisdom, John, T., 107, 127, 171, 177
- Wittgenstein* (Bartley), 38
- Wittgenstein, Helen, 134
- Wittgenstein, Hermine, 37, 38, 134, 137, 142
- Wittgenstein, Karl, 134
- Wittgenstein, Ludwig, 2, 9, 133-136; la biografía de, 37, 38, 134-143; y Carnap, 85, 87, 91-93, 102; las crí-

- ticas a Moore, 128-132, 157; y el Círculo de Viena, 67-76, 92, 93; escritos de, 38, 134, 135, 158; escritos sobre, 138, 141; fama de, en contraposición a la de Ryle y Austin, 173; la filosofía según, 2, 3, 65, 93; el final de la carrera de, 171; los fragmentos autobiográficos de, 187, 188; las importantes contribuciones de Moore para, 105; las influencias en, 17, 18; las influencias de Moore en, 104; las influencias sobre Moore, 102; las limitaciones de, 293; el lugar futuro de, 298-301; y *The Library of Living Philosophers*, 295; con Moore en Cambridge, 107, 108, 137, 145; y las teorías comunes sobre el mundo, 246, 247
- Wittgenstein, Ludwig, primera época de: el atomismo lógico de, 35, 36, 38, 68, 74, 75, 143; los enunciados atómicos según, 49; y la filosofía científica, 54; y el lenguaje corriente, 70, 71, 152-154, 196; y el lenguaje ideal, 11, 68-70, 75, 76, 92, 93, 133; y Russell, 35-37, 45, 46, 71, 74, 108, 134, 137, 144, 167, 168; y el solipsismo, 218; la verdad según, 44, 45; las verdades lógicas según, 78, 79; véase también *Tractatus Lógico-Philosophicus*
- Wittgenstein, Ludwig, filosofía última de, 133, 136, 145-164; el ámbito de los casos utilizados por, 153-156; aprendizaje de la lengua según, 240, 287, 288; críticas a, 166-170; críticas al modelo cartesiano, 158, 161-164; crítica al platonismo, 158-161; como descripción y no como explicación, 148, 149, 152, 155, 156; y la experiencia interna, 187; juegos de lenguaje en, 133, 152, 155-157, 164, 165; y el lenguaje corriente, 70, 71, 152-154, 196; y el lenguaje ideal, 11, 68-70, 75, 76, 92, 93, 133; y el método del análisis, 9; como «método nuevo», 93, 144-149, 300; y la primera época de LW, 143-145; la originalidad de, 298-300; y la relación filosofía-ciencia, 145, 316, 317; y Quine, 222; según Russell, 167, 168; y Ryle, 167, 172, 177, 182; *Sobre la certeza*, 164-166; la vena positiva de, 170
- Wittgenstein, Paul, 134
- Wittgenstein: A Life-Young Ludwig* (McGuinness), 138
- «Wittgenstein: A Personal Memoir» (Pascal), 140
- Wittgenstein and Moore on Certainty* (Stroll), 247
- Wittgenstein in Norway* (ed. Johannesen, Larsen, Amas), 138
- «Wittgenstein on Jews: Some Counter-Examples» (Wasserman), 141
- Wittgenstein's Place in Twentieth-Century Analytic Philosophy* (Hacker), 7
- Wöhler, Friedrich, 285
- Wood, Alan, 55
- Woolf, Leonard, 107, 109
- Woolf, Virginia, 107
- World as I Found It, The* (Duffy), 138
- Zettel (Wittgenstein), 135, 299
- Ziff, Paul, 255, 262
- Zilsel, Edgar, 66

## NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

Súmese como voluntario o donante, para promover el crecimiento y la difusión de la Biblioteca



Para otras publicaciones visite  
[www.lecturasinegoismo.com](http://www.lecturasinegoismo.com)  
Referencia: 3461

La filosofía analítica no es una doctrina específica, sino un conjunto de formas parecidas de enfocar los problemas. Mantiene vínculos estrechos con el cientismo, así como vínculos humanísticos con los grandes pensadores y con los problemas filosóficos del pasado. Es más, no hay un único rasgo que caracterice las actividades de los filósofos analíticos. Sin amilanarse por estas dificultades, Avrum Stroll investiga el «aire de familia» existente entre ese amplísimo grupo de pensadores. Al hacerlo se enfrenta con el propósito mismo del filosofar. ¿Qué es la filosofía? ¿Cuáles son sus preguntas? ¿Qué tipo de información, aclaración y comprensión se supone que suministra la filosofía en el caso de que no sea la que produce la ciencia natural?

Mostrando una gran claridad, agilidad y profundidad filosófica, *La filosofía analítica del siglo XX* nos presenta un cuadro sinóptico de los principales desarrollos que se han producido durante el pasado siglo en lógica, filosofía del lenguaje, epistemología y metafísica. Para ello, el autor se centra en aquellos pensadores cuyas ideas han sido de mayor influencia: Frege, Russell, Wittgenstein, Moore, Austin, Carnap, Quine, Ryle, Putnam, Kripke o Searle. El ámbito extraordinariamente complejo de la filosofía analítica aparece así menos abstracto, más como un espacio en el que actúan y compiten diversas personalidades, sus métodos y argumentos. De esta forma, Avrum Stroll presenta la filosofía analítica del siglo XX como un texto de fácil lectura a pesar de su complejidad analítica.

**Avrum Stroll** es Profesor de Investigación en Filosofía en la Universidad de California, San Diego. Es un filósofo e investigador destacado en los campos de la epistemología, la filosofía del lenguaje y la filosofía analítica del siglo XX. Es autor de un buen número de libros, entre los que destacan: *Surfaces*; *Moore and Wittgenstein on certainty* y *Sketches of Landscapes: Philosophy by Example*.

ISBN 84-323-1107-3



9 788432 311079

SIGLO  
VEINTIUNO  
DE ESPAÑA  
EDITORES

