

ESTUDIOS DE EPISTEMOLOGÍA

VI

Old Lyme, 14.III. 35.

Lieber Herr Popper!

Ihre habe Ihre Abhandlung angesehen und stimme weitgehend überein. Nun glaube ich jedoch an die Herstellbarkeit eines „inversen Faltes“, der es erlaubt, unter, Ort und Impuls (Farbe) eines Lichtquants mit „unzulässiger“ Genauigkeit zu prognostizieren. Das Mittel (Polare mit Stromerzeugung - Verschlusskappe in Verbindung mit selektiv durchlässigen Flüssigkeit) halte ich aus dem Grunde für prinzipiell unmöglich, weil ich bestimmt glaube, dass ein solches Falte, „überverschmierend“ wirkt wie etwa ein Baumgummi.

Meine Begründung ist folgende. Denken Sie an ein kleines Lichtquant (genauer Ort). Nun die Wirkbarkeit des Absorptionsfilters beginnt zu überschauen, damit ich

“El experimento de Einstein, Podolski y Rosen”
(Facsimil reducido de dos párrafos de la carta de
A. Einstein a K. Popper)

Instituto de Epistemología

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS - UNT

ESTUDIOS DE EPISTEMOLOGÍA

Comité Académico

Jorge Estrella (UNT)
Ricardo Gómez (State Univ. of California, EE.UU.)
Víctor Rodríguez (UNCórdoba)
Roberto Rojo (UNT)
Jorge Saltor (UNT)
Jesús Zeballos (UNT)

**INSTITUTO DE EPISTEMOLOGÍA,
Facultad de Filosofía y Letras,
Universidad Nacional de Tucumán**

Graciela Gómez
(Directora)

Diseño del sitio WEB y las versiones PDF: Lic. Pablo Adrís
Edición de *Estudios de Epistemología VI*: Graciela Gómez y Alan Rush

ISSN 1851-7129

2008 Instituto de Epistemología,
Facultad de Filosofía y Letras, UNT
Av. Benjamín Aráoz 800, (4000)
iepiste@webmail.filo.unt.edu.ar

ESTUDIOS DE EPISTEMOLOGÍA VI
marzo de 2008

INDICE

| | |
|--|----|
| La filosofía analítica: pérdida y recuperación de la metafísica. Análisis de la modalidad | 4 |
| <i>María Josefina Norry</i> | |
| La transformación en metafísica modal | 23 |
| <i>José Tomás Alvarado Marambio</i> | |
| La mirada fundacionalista de Wittgenstein | 40 |
| <i>Graciela Gómez</i> | |
| El realismo científico en Carlos Astrada | 47 |
| <i>Beatriz Bruce</i> | |
| Sobre la discusión en torno a la mente y la inteligencia artificial | 56 |
| <i>Andrés Martín</i> | |
| Ventanas epistemológicas a la cuestión de la relación médico-paciente | 65 |
| <i>Ricardo T. Ricci</i> | |

LA FILOSOFÍA ANALÍTICA: PÉRDIDA Y RECUPERACIÓN DE LA METAFÍSICA. ANÁLISIS DE LA MODALIDAD

María Josefina Norry

Al fin comprendí por lo menos el motivo parcial de la vitalidad y de la atracción de la filosofía analítica. La filosofía analítica es *formalmente* neutral; sus profesores *no* se dedican a educar a sus estudiantes inculcándoles dogmas relativos a la vida, a la religión, a la raza o a la sociedad. La filosofía analítica consiste en el ejercicio de la inteligencia en un campo especial, y cuando el camino de la inteligencia se convierte en una parte de la naturaleza habitual del hombre, no puede haber doctrina ni institución que estén libres de toda revaloración crítica.

Ernest Nagel¹

Resumen

En este trabajo se pretende destacar cómo la filosofía analítica, responsable del descrédito sin precedentes de los problemas metafísicos por considerarlos carentes de todo sentido, recupera tales problemas, e incluso algunos de sus cultores consiguieron que estas cuestiones alcanzaran una inédita atención por parte del pensamiento considerado “serio”.

El estudio de la modalidad tuvo un rol protagónico en esta transformación. Se intenta mostrar cómo un pensador proveniente de la metafísica como Nicolai Hartmann proclama que la lógica debe recuperar su lugar en la filosofía mediante el estudio de las modalidades y, cómo a su vez un autor de ascendencia analítica, Saul Kripke, recupera las cuestiones metafísicas por medio del tratamiento de la lógica modal.

Analytical philosophy: loss and recovery of metaphysics. Analysis of modality

Abstract

The article shows how analytic philosophy, having severely discredited metaphysical problems as lacking meaning, recovered such issues, occasionally promoting them to the centre of attention in the supposedly most serious circles.

Discussion of modality played a leading role in this transformation. It is shown how a metaphysically oriented thinker such as Nicolai Hartmann summons logic to regain its place in philosophy by studying modalities and, in his turn, an analytical thinker such as Saul Kripke regains metaphysical problems through a modal logic approach.

Quiero destacar en este trabajo que la filosofía analítica, responsable del descrédito sin precedentes de los problemas metafísicos por considerarlos carentes de

¹ *La lógica sin metafísica*, Madrid: Tecnos, 1974, p. 171.

todo sentido, es acreedora de nuestro reconocimiento no sólo por la recuperación de tales problemas, sino porque gracias a algunos de sus cultores estas cuestiones alcanzaron una inédita atención por parte del pensamiento considerado “serio”. Quiero acentuar el rol protagónico que el tema modal tuvo en esta transformación. Para ello, señalaré brevemente la posición antimetafísica del análisis filosófico en uno de los filósofos que más influyeron en esta escuela, Ludwig Wittgenstein. Luego intentaré mostrar cómo un pensador proveniente de la metafísica, Nicolai Hartmann, proclama que la lógica debe recuperar su lugar en la filosofía mediante el estudio de las modalidades y cómo, a su vez, un autor de ascendencia analítica, Saúl Kripke, recupera las cuestiones metafísicas por medio del tratamiento de la lógica modal.

La Filosofía Analítica, también llamada “análisis filosófico”, se puede caracterizar de manera no técnica como el conjunto de tendencias (por cierto, muy variadas) de la filosofía del lenguaje producidas en las primeras décadas del S. XX, que comparten la característica de sostener que los problemas filosóficos no son sino confusiones conceptuales, derivadas de un mal uso del lenguaje ordinario y que su solución (o bien, su disolución) consiste en una clarificación del sentido de los enunciados cuando se aplican a áreas como la ciencia, la metafísica, la religión, la ética, el arte, etc. Por lo general, los autores que siguen estas tendencias entienden que la filosofía es una actividad cuyo único objetivo es esclarecer el significado de los enunciados.

El análisis del lenguaje se confía a la lógica sistematizada en los *Principia Mathematica*, esto es, a un lenguaje formal con el que Russell reduce los enunciados compuestos a enunciados atómicos a fin de descubrir en ellos los elementos simples que se corresponden con los hechos simples del mundo. También el *Tractatus* de Wittgenstein sigue la senda de descubrir la estructura lógica del lenguaje.

Esta filosofía del análisis tuvo decisivo influjo sobre el Círculo de Viena, de donde surge el neopositivismo, que añade al movimiento analítico una clara postura antimetafísica al establecer la verificabilidad como criterio de significado, considerando que todo enunciado metafísico carece de sentido (tal como sostiene Carnap en “La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje” de 1931).

Estas doctrinas son en gran medida resultado del modo como los integrantes del Círculo de Viena entendieron el *Tractatus* y, al igual que Wittgenstein, partieron del supuesto de que los enunciados con sentido son o bien analíticos o bien sintéticos. Los primeros determinan su verdad por medio de la lógica, y ésta basta para decidir sobre

las reglas que han de cumplir dichos enunciados; pero para los enunciados sintéticos (y por tanto informativos) se precisa de un criterio que determine cuáles de ellos cumplen con la exigencia de decir verdaderamente algo acerca de la realidad o experiencia: tal criterio se denominó principio de verificación, que identificaba la verificabilidad de un enunciado con el significado del mismo.

Según Ayer, principal divulgador de las ideas del Círculo de Viena en Inglaterra, un enunciado es verificable (o significativo: de él podemos saber si es verdadero o falso) “en el sentido fuerte del término si, y sólo si, su verdad puede establecerse en forma concluyente mediante la experiencia”, mientras que “es verificable en el sentido débil, si es *posible* que la experiencia lo haga probable”. Los enunciados de la metafísica no se consideraron verificables en ninguno de estos sentidos y, junto con muchas otras expresiones lingüísticas, se desecharon como no significativos o carentes de sentido. Y una de las principales tesis del neopositivismo es la superación de la metafísica por medio del análisis lógico; la filosofía no puede ser más que una actividad esclarecedora o de análisis de los problemas aparentemente filosóficos, mediante el uso de los recursos lógicos, a fin de decidir si pertenecen a la lógica, por ser tautológicos, o a alguna ciencia empírica determinada, por ser sintéticos. Por tanto, no es propio de la filosofía hablar acerca del mundo, sino constituir un conjunto de enunciados sintácticamente bien formados con el que se habla acerca de enunciados que hablan (en la ciencia correspondiente) del mundo.

Pero al filósofo que cultiva la lógica le es imposible no preguntarse qué relación tienen estos cálculos con la pregunta por el ser, por la estructura de la realidad, por el hombre, que parecen ser las cuestiones que realmente interesan a la filosofía.

El mismo Nagel confiesa, a pesar de su admiración por el espíritu de la filosofía analítica:

No estoy convencido de que toda la filosofía tradicional sea una equivocación, ni de que sea imposible obtener valiosos conocimientos importantes desde el punto de vista de los problemas actuales mediante su estudio. Creo que no cabe duda de que el mejor conocimiento de la historia que ellos condenan hubiera protegido a muchos filósofos analíticos contra los errores en que han caído, pues, como veremos más adelante, suelen discutir muchas veces acerca de los problemas tradicionales, si bien los disfrazan bajo el manto de una terminología distinta.²

Creo que el ámbito de las modalidades se ofrece como el campo ideal de estudio, puesto que lo modal aparece tanto estructurado en sistemas lógicos formales cuanto en

² E. Nagel: *op. cit.*, p. 169.

los distintos sistemas filosóficos, constituyendo muchas veces la solución a problemas metafísicos. A tal punto que Nicolai Hartmann llegó a afirmar:

Las decisiones fundamentales de la metafísica se toman siempre en el dominio de la modalidad.³

Pero fueron filósofos analíticos de la talla de Saul Kripke los que se atrevieron a eludir los prejuicios antimetafísicos para revalorizar desde el análisis la naciente lógica modal.

La Metafísica

Entendemos por “metafísica” un saber que trasciende la ciencia en busca de principios y conceptos que puedan explicar el mundo. La física de los filósofos presocráticos, del mismo modo que la metafísica posterior, intentaba hallar una explicación última del cosmos recurriendo a principios que están más allá del mundo de la experiencia. La distinción del conjunto de la realidad en dos planos lleva al pensamiento filosófico tradicional -desde Parménides hasta Hegel- a tratar de explicar la experiencia inmediata por un principio que la trasciende.

Kant fue el primero en plantear que la metafísica parece ser una empresa a la vez necesaria e imposible para la razón y sometió sus límites y sus posibilidades a un riguroso examen. El resultado fue la negación de la posibilidad de la metafísica como ciencia y la constitución de una filosofía trascendental que ocuparía su lugar como reflexión crítica sobre la capacidad de la razón humana. Este planteo, iniciado ya por Hume con su crítica a ideas tan fundamentales como la de causalidad, de sustancia y el yo, trajo como consecuencia la afirmación de que “después de Kant, la metafísica ya no es posible”.

Todo este proceso que, como vimos, culminó en el positivismo lógico con su nueva crítica y su descalificación contundente de la metafísica, muestra un alejamiento paulatino pero inexorable entre la lógica y la metafísica, al punto que en el siglo XX es la lógica misma quien se encargará de delimitar el ámbito propio de la filosofía, desterrando como sinsentido todo lo que no es empírico ni verificable.

³ N. Hartmann: *Ontología*, México: FCE, 1956, Vol. II, p. X.

La Lógica de *PM*

La concepción tradicional de la lógica como una rama de la filosofía dio un vuelco con la nueva lógica instaurada en *Principia Mathematica*, que confiere una indiscutible primacía a los aspectos formales: lo que interesa ahora es la relación sintáctica de los enunciados entre sí, la corrección formal de los razonamientos; y toda consideración acerca de su verdad o falsedad queda sistemáticamente excluida. La realidad pertenece a lo expresamente considerado como extralógico: “p” es simplemente una variable proposicional cuyo valor es una proposición cualquiera, que puede ser verdadera o falsa, pero cuya verdad no corresponde al lógico determinar. No interesa su contenido sino solamente su carácter extensional, su condición de ser verdadera o falsa.

Sin embargo, ese desapego por la realidad misma no se considera una insuficiencia ya que es el objetivo primordial de todo sistema formal, lo que le confiere precisión y aplicabilidad universal. Por eso, si bien se exige a los axiomas que sean consistentes, independientes y fértiles, se aclara expresamente que no necesitan ser evidentes, ni siquiera verdaderos. Esto hace posible que coexistan sistemas lógicos diferentes y aún contradictorios, y la ciencia natural o la filosofía hacen uso de uno u otro sistema de acuerdo a sus necesidades.

Pero hay otra lógica, la lógica modal, ya formulada por Aristóteles, que apunta a la realidad misma, ya que la primera cuestión que surge al estudiarla es: ¿Son los conceptos modales, como el de necesidad o de posibilidad, constitutivos de la realidad? ¿Tienen una dimensión ontológica?, ¿o su valor es puramente lógico, lingüístico? Analizaremos brevemente lo que opina al respecto un filósofo desde el ámbito de la metafísica.

Nicolai Hartmann afirma:

Los grados de la modalidad son las categorías más universales y fundamentales tanto del ente como también del conocimiento del ente.⁴

A fin de comprender la concepción de Hartmann sobre el problema modal, consideraremos su artículo “Realidad lógica y ontológica”⁵:

La realidad forma, junto con la posibilidad y la necesidad, una esfera lógica de la cual -haciendo abstracción de toda valoración- no puede ser separada: la esfera de la así llamada modalidad.⁶

⁴ N. Hartmann: *op. cit.*, Prólogo.

⁵ “Möglichkeit und Wirklichkeit”, en: *Kant Studien Philosophische Zeitschrift*, T. 20, Berlín, 1915. (La traducción de este artículo es mía, con la supervisión del Dr. R. Ruiz Pesce, y se elaboró como texto de uso interno para las cátedras de Lógica y de Gnoseología de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán).

Considera que la esfera de la modalidad se destaca entre el conjunto de los problemas lógicos por una cierta singularidad, pero que no siempre la investigación lógica ha profundizado en este tema. Todas las estructuras objetivas y materiales del ser, dice Hartmann, tienen un reverso modal, y la cuestión central para este autor es la esencia de la realidad, la cual sólo puede concebirse como la combinación entre la posibilidad y la necesidad. Por eso el problema se orienta a la gradación de las modalidades.

La lógica tradicional exhibe casi siempre la conocida jerarquía de tres grados: posibilidad, realidad y necesidad, con el sentido de que la posibilidad significa menos y la necesidad más que la realidad. Aquélla no la alcanza, ésta está más allá.⁷

Pero esta gradación trae muchos problemas cuando se traslada al plano gnoseológico y se concibe como “grados de conocimiento”. Es el camino que han seguido la mayoría de las teorías del conocimiento y que se encuentra en su forma más determinada en los postulados del pensar empírico de Kant:

Lo que coincide con las condiciones formales de la experiencia (según la intuición y el concepto) es posible;

lo que está unido a las condiciones materiales de la experiencia (de la sensación) es real;

aquello cuya conexión con lo real está determinado por las condiciones generales de la experiencia es necesario (existe necesariamente).⁸

Son justamente estas definiciones, que Nicolai Hartmann analiza lógicamente y critica con agudeza en su artículo, las que le servirán de base para elaborar su propia teoría modal. Pero le interesa destacar que los errores más serios en esta teoría no residen en la validez lógica del conocimiento sino que aparecen cuando se trasladan al lado ontológico, traspaso que sin embargo debe realizarse de manera inevitable mientras no se elabore una gradación ontológica de las modalidades. Y, curiosamente, para Hartmann ésta es una tarea que **la lógica** debe necesariamente asumir.

Es interesante subrayar el papel que él destina a la lógica en el diseño metafísico de la realidad: es ella quien debe trazar la gradación ontológica de las modalidades. Señala que el afán de la formalidad en lógica es sólo una defensa contra la carga de problemas que arrastran el concepto y el juicio cuando se los toma en su sentido más

⁶ *Ibid.*, p. 1.

⁷ *Ibid.*, p. 3.

⁸ *Ibid.*, p. 4.

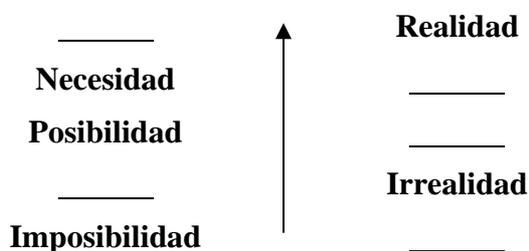
rico. Pero de ningún modo la importancia de la validez ontológica disminuye por la formalización:

En Aristóteles la lógica pudo convertirse inmediatamente en metafísica porque desde el principio fue pensada más como lógica del ser que como lógica del pensar. Y tanto los lógicos medievales como los racionalistas de la modernidad han conservado este enfoque de los problemas formales. Ellos mantuvieron en esencia las formas de la experiencia posible.⁹

La gradación ontológica de los modos no se refiere sólo a la parte formal de los juicios sino también a su valoración en la estructura del conocimiento. En el pensamiento científico estos modos se corresponden con modos de conocer: la posibilidad corresponde a la hipótesis, la realidad al hecho, al dato, y la necesidad a la comprensión del por qué, basada en el reconocimiento de las conexiones legales. Con esto hemos pasado ya, casi sin darnos cuenta, a la asimilación de los grados modales a los grados de certeza.

Sin embargo, para Hartmann los grados de certeza no necesitan ser idénticos a los grados de ser de los objetos del conocimiento, como supone el racionalismo. Sin duda, algo puede ser real, ser un hecho para el conocimiento, sin ser reconocido como necesario. A la contingencia del juicio puede corresponder perfectamente una necesidad absoluta en las conexiones del ser: los modos gnoseológicos no necesitan ser iguales a los ontológicos.

Si intentamos una gradación ontológica, la imposibilidad constituye lo mínimo en valor de ser, la necesidad lo máximo y la posibilidad un valor intermedio. Relacionada con esta escala, pero sin entrar en ella, la realidad se mostraría como lo más valioso ontológicamente y la irrealidad tendría menos ser que lo posible pero más que lo imposible:



Hartmann trata de caracterizar la realidad a partir de estas consideraciones. Si la realidad excluye de sí tanto lo imposible como lo irreal, entonces se debe incluir entre lo

⁹ *Ibid*, p. 7.

real a lo posible y a lo necesario a la vez: los implica, los contiene como sus momentos. En tanto valor de ser, la realidad es más que lo posible y lo necesario por separado, pero se agota con su síntesis. Por lo tanto, es lícito considerar la síntesis de posibilidad y necesidad como la cabal definición modal de la realidad.

Sólo en su totalidad la posibilidad se superpone totalmente con la necesidad. Y en esto consiste la realidad.¹⁰

Hartmann lo describe así: toda realidad se basa en una serie de condiciones, cada una de las cuales le son necesarias; pero ninguna es suficiente considerada aisladamente. La realidad sólo se hace efectiva cuando se han cumplido todas las condiciones, y entonces, lo condicionado no sólo es posible sino también necesario: es inevitable, está absolutamente exigido por la totalidad de sus condiciones. En este análisis se pone de manifiesto la diferencia entre la modalidad ontológica y la gnoseológica. Son cosas muy distintas la necesidad de una conexión y el reconocimiento de dicha necesidad.

Para Hartmann su tabla es puramente ontológica en el sentido que él buscaba: todos sus modos son modos de ser del objeto y no grados de certeza del conocimiento. Y piensa que debería valer como la gradación propiamente lógica, en tanto que al estudio de los grados de certeza debería asignársele una mera significación metodológica subordinada, que por cierto no se debe separar del curso del conocimiento, pero a la que no se le puede transferir el carácter de ser de los objetos. Esta nueva gradación estaría en correspondencia con el viejo enfoque de la lógica, que atendía al contenido objetivo y se mantenía indiferente a los modos de conocer.

Ahora, después de analizar brevemente la concepción modal absolutamente metafísica de un filósofo contemporáneo, atenderemos la respuesta de algunos representantes de la filosofía analítica, corriente que marcó con fuerza gran parte del pensamiento filosófico actual y se destacó principalmente, como dijimos, por el carácter científico que sus representantes pretendieron imprimir a sus estudios, su rechazo a la metafísica tradicional y la utilización del análisis lógico y lingüístico. Seleccionamos para este fin dos pensadores que dieron respuestas contrarias: L. Wittgenstein y S. Kripke, en razón de que las teorías de ambos provienen no de una especulación de corte metafísico, sino del análisis lógico de los enunciados de necesidad.

¹⁰ *Ibid*, p. 18.

El concepto de necesidad en el *Tractatus Logico-Philosophicus*

Entre las múltiples interpretaciones que se hicieron de este libro, coincido con aquéllas que consideran que el *Tractatus*¹¹ es una obra que habla de metafísica utilizando el lenguaje de la lógica, o bien una metafísica de base lógica. La tesis ontológica que considero central para nuestro propósito es que la necesidad está reservada exclusivamente al ámbito de la lógica, que no hay necesidad en el mundo, que la realidad es contingente.

6.3: La investigación lógica significa la investigación de toda regularidad. Y fuera de la lógica todo es casual.

6.37: No existe una compulsión¹² de que algo deba acontecer porque otra cosa haya acontecido; hay sólo una necesidad lógica.

6.375: Lo mismo que sólo hay una necesidad lógica, así sólo hay una imposibilidad lógica.

Esta afirmación aparece repetida a lo largo de toda la obra de Wittgenstein. Como sabemos, el concepto de necesidad tiene una extensa trayectoria en la historia de la filosofía. Se han dado muchas definiciones de este término, pero podemos resumirlas en dos: **a)** “Es necesario aquel enunciado cuya negación es contradictoria”. En este sentido lo necesario alude a la necesidad lógica y se aplica a los enunciados. Es lo que Aristóteles llamó necesidad *de dicto* y se considera como un predicado de las proposiciones; **b)** “Es necesario aquello que no puede no ser, o que no puede ser distinto de como es”. En este caso lo necesario son las cosas, los hechos, y los nexos entre ellos. Se trata de una necesidad *de re*, y no pertenece al ámbito de la lógica sino de la metafísica. Cuando Wittgenstein dice que no hay necesidad fuera de la lógica, rechaza enfáticamente la posibilidad del segundo tipo de necesidad, niega que exista algún tipo de necesidad en el mundo. Y hay numerosos pasajes en el *Tractatus* (como 4.461) y en *Notebooks* que dan cuenta de esa opinión, por ejemplo cuando afirma que no existe la necesidad de que una cosa deba acontecer porque otra haya acontecido, que hay sólo una necesidad *lógica*¹³.

¹¹ L. Wittgenstein: *Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid: Alianza, 1973.

¹² Agradezco al Doctor Alberto Moreno el hacerme notar que la palabra alemana utilizada por Wittgenstein es “*Zwang*”, que debe entenderse como “fuerza”, “presión”, “obligación”, “coacción” o “compulsión” y no como traduce Tierno Galván, “necesidad”, que corresponde a “*Notwendigkeit*” y aparece en el mismo párrafo. Pears y Mc Guinness, en efecto, traducen “*Zwang*” como “compulsión”.

¹³ L. Wittgenstein: *Diario Filosófico 1914 – 1916*, Barcelona: Planeta, 1986.

6.37 es la tesis que preside y da forma a la metafísica atomista, de la que se deriva la accidentalidad de todo lo que acontece. Esta accidentalidad se da en dos formas: en primer lugar, ningún estado de cosas es necesario y en segundo lugar todo estado de cosas elemental es independiente del resto. Por lo tanto, algo que es el caso podría no serlo. Teniendo en cuenta la independencia mutua de todos los estados de cosas, dado un estado de cosas no se puede inferir si otro estado de cosas existe o no. Veamos ahora de dónde proviene esa independencia. Entre los aforismos 2.06 y 2.063, Wittgenstein expone su idea de *realidad* y analiza qué tipo de relación mantienen entre sí los ingredientes de la realidad (los estados de cosas elementales). En los aforismos que siguen expone su idea del lenguaje como figura de la realidad.

Según la concepción atomista del *Tractatus* las proposiciones elementales tienen una correspondencia de uno a uno con los hechos atómicos o estados de cosas. Los átomos, tanto del lenguaje como de la realidad, son absolutamente independientes y no hay lugar en el lenguaje natural para tautologías ni contradicciones, ya que ambas suponen la negación, tienen a la negación como elemento constitutivo: una proposición elemental no puede contradecir a otra proposición elemental. Wittgenstein presenta una ontología atomista donde se resquebrajan las leyes de inducción y de causalidad. De este atomismo “puramente afirmativo” deriva entonces la esencial accidentalidad de la realidad.

Lo que está por debajo de la convicción metafísica sobre la total contingencia de la realidad es la concepción de la bipolaridad de la proposición: no hay proposiciones con contenido informativo que sean necesariamente verdaderas, porque si las hubiera, estas proposiciones describirían aspectos, propiedades necesarias del mundo. Y el mundo no encierra necesidad alguna. El intento de esclarecer el peculiar estatuto de la lógica llevó a Wittgenstein a reconocer que no podían justificarse las cuestiones metafísicas y que lo que pueda decirse acerca de cómo es el mundo resultará siempre contingentemente verdadero.

La tesis de la contingencia de la realidad, de la “esencial accidentalidad del mundo”, es el eslabón que vincula la teoría del significado de las proposiciones con sus ideas sobre la autonomía de la lógica. Mientras que la ciencia natural es un dominio de hechos absolutamente contingentes, en lógica nada es accidental y todo es necesario. (T.L.P. 2.012, 2.0121)

Si bien Wittgenstein quita todo perfil metafísico a los conceptos de necesidad e imposibilidad, adscribe los predicados “posible” y “contingente” a la realidad misma,

con lo cual da pie a sus críticos cuando afirman que a pesar de su condena a los juicios metafísicos, el vienes no puede prescindir de hacerlos, ya que “la realidad es contingente” es un juicio metafísico.

La dimensión ontológica de la necesidad en S. Kripke

Kripke, en cambio, no tiene ningún prejuicio en asignar una significación real al concepto de necesidad, enfrentándose a múltiples filósofos y lógicos provenientes del ámbito de la filosofía analítica que, como Wittgenstein, sólo admiten una necesidad lógica¹⁴.

La lógica formulada por Russell y Whitehead en *Principia Mathematica* era exclusivamente asertórica: una lógica sin modalidades. Y la mayoría de los lógicos adhirieron a la posición negativa de Russell ante los conceptos modales porque asumieron que el sistema extensional de *PM* representaba el paradigma de la lógica.

Willard Van Orman Quine afirmaba que la lógica modal altera los presupuestos metafísicos de la lógica extensional, ya que exige una ontología fundada en una necesidad metafísica. El eje principal de sus objeciones es que en tal concepción los objetos pueden designarse por sus propiedades esenciales (necesarias) o por las accidentales (contingentes), lo que conduce irremediabilmente a la alternativa entre adoptar una semántica idealista, incompatible con la perspectiva científica, o bien admitir la tesis metafísica del “esencialismo aristotélico”, o sea la aceptación de una necesidad real y de propiedades necesarias de las cosas.

Para Quine la necesidad es equivalente a verdad lógica; niega la diferencia entre propiedades esenciales y accidentales y sólo admite que para determinados contextos algunos predicados desempeñan un papel más básico que otros. Opta entonces por rechazar toda necesidad **real** e impedir la cuantificación interna en los conceptos de necesidad, tal como se da en los sistemas de lógica modal cuantificada.

Frente al radical rechazo de Quine hacia las modalidades, Kripke elabora una interpretación semántica de la lógica modal cuantificada que lo conduce a la profundización en sus supuestos metafísicos. Admite que esta lógica efectivamente se compromete con el esencialismo, pero esto ocurre precisamente porque los objetos tienen de hecho propiedades esenciales y propiedades accidentales. Para él, los críticos

¹⁴ Sigo en este punto el excelente trabajo de Jaime Nubiola, *El compromiso esencialista de la lógica modal. Estudio de Quine y Kripke*, Pamplona: EUNSA, 1984, que constituye un minucioso análisis de las posiciones asumidas por ambos pensadores frente a la lógica modal.

de la modalidad incurren en una confusión al no deslindar cuidadosamente el sentido **epistemológico** de las nociones de necesidad y posibilidad, de su sentido **ontológico**, ya que las modalidades no se limitan a *nuestro* modo de especificar los objetos, sino que se encuentran en las cosas mismas. Y una interpretación adecuada de cómo opera la referencia en el lenguaje natural muestra precisamente el valor de tales distinciones metafísicas.

La interpretación semántica que da Kripke rehabilita en el ámbito de la filosofía analítica las nociones metafísicas de necesidad y posibilidad y la distinción aristotélica entre propiedades esenciales y accidentales. Pero en este caso no se parte de una posición metafísica previa, sino que el autor llega a los problemas clásicos de la metafísica a partir de la filosofía de la lógica, por medio de la reflexión acerca del lenguaje ordinario y de las intuiciones del sentido común. Vemos que por esta vía la filosofía analítica recupera en su plenitud problemas clásicos de la metafísica.

La semántica modal de Kripke: los mundos posibles

Kripke no propone nuevos sistemas modales, pero da una explicación teórica satisfactoria de las condiciones en las que las fórmulas modales son verdaderas. Para ello crea una semántica adecuada para tales sistemas tomando la definición leibniziana de “necesidad” como verdad en todos los mundos posibles. “Es necesario que p” será verdadero si ‘p’ es verdadero en todos los mundos posibles y “es posible que p” será verdadero si ‘p’ es verdadero al menos en un mundo posible.

Si bien Kripke utiliza la noción de mundos posibles, permanece neutral ante las múltiples interpretaciones que se hicieron acerca de la naturaleza de tales mundos. Para él los mundos posibles constituyen una metáfora que no puede ser tomada literalmente, pero que tiene eficacia en el ámbito específico de la teoría de modelos para la lógica modal. No le interesa desarrollar una metafísica “realista” de los mundos posibles a partir de su gran valor heurístico, sino mostrar la articulación de posibilidad y necesidad en el mundo efectivo y en nuestro lenguaje acerca de **este** mundo. Por ello dice Nubiola que la semántica kripkeana consiste en encontrar una estructura que funciona, y, a partir de allí, analizar la articulación de las nociones modales en nuestro lenguaje. El único sentido de “necesario” que da Kripke es el de “verdadero en todos los mundos posibles”, y no proporciona criterios estrictos para calificar un enunciado como nece-

sario o cómo determinar lo que significa para un objeto tener esencialmente ciertas propiedades¹⁵.

Un punto crucial es el uso que hace Kripke de la idea de individuo uno y el mismo en los diferentes mundos posibles. El criterio de identidad -¿qué propiedades de un objeto pueden cambiar y cuáles no para que en diferentes mundos sea el mismo objeto?- no es un problema de la lógica modal sino un genuino problema metafísico que no puede ser dejado de lado. Las propiedades de los objetos pueden cambiar de un mundo posible a otro, pero es evidente que no pueden cambiar todas si se pretende que el objeto siga siendo el mismo. Esto sin duda conduce a algún tipo de esencialismo, pues las propiedades que permanecen en todos los mundos posibles serán las denominadas “esenciales”, y las que cambian de un mundo a otro serán las “accidentales”.

David Lewis¹⁶, en cambio, sostiene una posición realista acerca de los mundos posibles: no sólo hablamos de mundos posibles, éstos existen efectivamente. Nuestro mundo efectivo es sólo **un** mundo entre otros, al que llamamos “real” sólo porque es el mundo que nosotros habitamos, y sostiene que ningún individuo es idéntico a otro en mundos diferentes. Reemplaza el criterio de identidad a través de los mundos por la tesis de las réplicas basadas en la similaridad; no es lícito hablar de lo que sería Nixon en otro mundo posible, sino sólo de lo que serían allí sus “réplicas”.

Kripke considera extrema la concepción de Lewis, ya que cuestiona la noción metafísica de **realidad**. Él distingue radicalmente entre posibilidad y realidad y afirma que los razonamientos como el de Lewis “parecen haberse tomado demasiado en serio la metáfora de los mundos posibles, como si un mundo posible fuera un país extranjero o un planeta lejano”¹⁷. Los mundos posibles son estipulados, no descubiertos por poderosos telescopios: hay que atenerse al mundo real, el único en que se conjugan actualidad y posibilidad. Y si lo que provoca problemas es la expresión “mundos posibles”, hay que sustituirla por una más inocua como “situación contrafáctica”. La semántica del lenguaje modal proporciona una explicación lógica para enunciados contrafácticos del tipo “Si Nixon hubiera ofrecido esto o lo otro al senador X, hubiera ganado las elecciones en California”, que puede ser verdadera o falsa a condición de que nos estemos refiriendo a Nixon y no a sus réplicas en otros mundos. Por eso

¹⁵ Jaime Nubiola, *op. cit.*

¹⁶ D. Lewis: “Counterpart Theory and Quantified Modal Logic”, *Journal of Philosophy* (1968), p.114.

¹⁷ S. Kripke: “Identity and Necessity” en *Identity and Individuation*, New York University Press, 1971.

Nubiola señala que la semántica de los mundos posibles de Kripke se basa en una teoría de la referencia.

Hay un ejemplo que es muy esclarecedor: cuando lanzamos dos dados, obtenemos uno de los treinta y seis resultados posibles, y ello es perfectamente observable, no requiere ni la existencia de los otros treinta y cinco estados posibles ni un criterio para identificarlos. Las treinta y seis posibilidades (incluida la única efectiva) son estados abstractos de los dados, pero no entidades físicas complejas.

No obstante, el análisis en términos de mundos posibles sólo trata de facilitar el tratamiento de la lógica modal con el mismo conjunto de técnicas teóricas de la teoría modelo, tan eficaz en su aplicación a la lógica extensional. Pero, como hace notar Nubiola, la noción de mundos posibles no puede lógicamente explicar la naturaleza metafísica de los conceptos de necesidad, esencia e identidad, ya que de algún modo los presupone.

Para interpretar la semántica kripkeana de los mundos posibles hay que establecer un recurso que garantice la referencia del lenguaje a los individuos efectivos. Por eso Kripke introduce la distinción entre designadores rígidos y no rígidos. Y para él la rigidez de un designador es una cuestión estrictamente referencial, esto es, depende de que en toda situación contrafáctica el referente sea de hecho el mismo. Por ello está fuera de lugar la objeción de que un designador podría designar un objeto diverso si el lenguaje hubiera sido utilizado de una manera distinta.

Lo necesario y lo *a priori*

El problema de la identidad es insoslayable en cualquier teoría del significado. Kripke no sólo no lo elude sino que inicia su trabajo planteando las paradojas que se siguen de las distintas teorías de la identidad. Lo que me interesa para nuestro tema es que la idea que preside toda su investigación consiste en una radical división entre las nociones que pertenecen a la epistemología y las que son propias de la metafísica. Un enunciado es necesario cuando es verdadero y no habría podido ser de otra manera. Algo es contingente cuando, aunque sea verdadero de hecho, podría no haberlo sido. Esta distinción pertenece a la metafísica.

Por otro lado, las verdades *a priori* son aquellas que pueden ser conocidas independientemente de toda experiencia, en oposición a los conocimientos empíricos, que sólo son accesibles *a posteriori*, es decir, por experiencia. Esta noción no pertenece a la metafísica sino a la epistemología. Puede ser el caso, sin duda, que todo lo que sea

necesario pueda ser conocido *a priori*, pero Kripke insiste, como Hartmann, en que las nociones de *a priori* y necesidad no son trivialmente equivalentes: pertenecen originalmente a dominios distintos de la filosofía. Esta distinción, propia de la tradición filosófica, ha significado la rehabilitación de la noción de necesidad ontológica o metafísica, que no depende de nuestro conocimiento sino de la constitución misma de la realidad.

Sin embargo, para Kripke, a diferencia de Aristóteles, el conocimiento humano no tiene un acceso privilegiado a la necesidad metafísica, de modo que habrá enunciados metafísicamente necesarios pero cognoscibles sólo contingentemente, es decir, empíricamente. La independencia de las nociones de necesidad y aprioricidad constituye el eje fundamental de la explicación de Kripke. Considera un error de Kant la asignación del carácter *a priori* a toda proposición necesaria y sugiere algunos contraejemplos propios del aprendizaje empírico de la ciencia: una verdad matemática se puede aprender *a posteriori*; por ejemplo, la conjetura de Goldbach, cualquiera sea su valor de verdad, no puede ser contingente, pero, en ausencia de una prueba matemática, nadie tiene conocimiento *a priori* de su correcta solución.

La necesidad y la posibilidad se encuentran en nuestra experiencia del mundo efectivo: si algo es verdadero, ¿podría haber sido de otra manera? ¿es posible que, en este aspecto concreto, el mundo hubiera sido de modo diferente de como es? Si la respuesta es “no”, entonces tal hecho acerca del mundo es necesario. Si la respuesta es “sí”, entonces es contingente. Es la noción de mundos posibles el recurso intuitivo que permite dar cuenta de esta modalidad real. Para Kripke las cosas que existirían en todos los mundos posibles son necesarias; las propiedades que un objeto no puede dejar de tener en todo mundo posible son necesarias; los enunciados verdaderos en todos los mundos posibles son también necesarios.

Quine rechaza como irracional la idea de modalidad *de re* y sólo admite la necesidad de la lógica, la necesidad que pertenece a toda inferencia verdadera, independientemente del modo en que nos refiramos a los objetos. Por eso para él todo lenguaje modal carece irremediabilmente de sentido, pues las supuestas propiedades necesarias son necesarias o contingentes según el modo de designar los objetos.

Kripke, partiendo al igual que Quine del lenguaje ordinario, rehabilita los nombres propios como designadores rígidos, independientemente de los contenidos descriptivos que puedan tener asociados. Así, la designación rígida elimina la ambigüedad *de dicto - de re* que las descripciones introducen en los contextos modales.

Los designadores rígidos se refieren a los objetos mismos, de forma que las propiedades que se predicen como necesarias se dicen también del objeto. La causa de la violación del principio de substitutividad en los conocidos ejemplos de Quine está en la fluctuación de la referencia de las expresiones descriptivas en los diversos mundos posibles, pero no en una supuesta irracionalidad de la noción de propiedad necesaria. El modo natural de referirse a individuos particulares son los designadores rígidos.

Obviamente, la necesidad metafísica es indemostrable racionalmente, pero para Kripke, como para Aristóteles, lo necesario son primariamente las propiedades de las cosas, y en un sentido derivado, son también necesarios aquellos enunciados verdaderos en todos los mundos posibles, como los enunciados de identidad formulados mediante designadores rígidos. Términos como “el vencedor” o “el ganador” no designan los mismos objetos en todos los mundos posibles, pero el término “Nixon” es justo el nombre de este hombre.

Otra originalidad en el planteo de Kripke es que acepta la existencia de enunciados de identidad contingentes. Lo que él sostiene es que si el enunciado “ $a=b$ ” es verdadero y “ a ” y “ b ” son designadores rígidos, entonces la verdad del enunciado es necesaria, mientras que si “ a ” y “ b ” no son designadores rígidos, el enunciado no es necesario, aunque sea verdadero. Por eso la tesis de la necesidad de la identidad y la doctrina de la designación rígida son dos caras de la misma moneda.

Podemos concluir que:

- 1) Los objetos idénticos son necesariamente idénticos *de re*.
- 2) Los enunciados de identidad entre descripciones definidas, si son verdaderos, son necesarios *de re*, pero contingentes *de dicto*¹⁸.
- 3) Los enunciados de identidad entre nombres, si son verdaderos, son necesarios *de re* y *de dicto*.

Toda identidad es necesaria, pero como no todo enunciado de identidad se formula mediante dos términos que tienen la misma referencia, hay enunciados de identidad que son contingentes.

Kripke propone demostrar que el uso habitual de los nombres propios como designadores rígidos es un uso intuitivamente esencializador, que remite a la esencia última del objeto y que tal esencia es descubierta empíricamente. Pero, a diferencia de Aristóteles, no reconoce a las propiedades esenciales ningún estatus epistemológico

¹⁸ Esta afirmación recuerda a la vertida por Mario Bunge de que las Leyes₁ (pautas objetivas) son fácticamente necesarias pero lógicamente contingentes.

privilegiado. Estas interesan solamente por el hecho de que determinan que un individuo permanezca siendo el mismo a través de los distintos cambios de sus propiedades accidentales.

En cuanto a los nombres generales, como los de las especies naturales, para Kripke expresan que los objetos de los cuales se predicen pertenecen a tales clases; no señalan una propiedad sino que expresan lo que los objetos son. Esa caracterización le permite concebir la investigación científica como el descubrimiento de la esencia de las cosas; la descripción del oro como la sustancia que tiene el número atómico 79 es una penetración en la naturaleza del oro. Acá vemos una nueva conexión entre Kripke y la concepción aristotélica: la ciencia intenta encontrar las propiedades básicas estructurales, la naturaleza esencial de la especie. De este modo justifica su teoría de que las leyes de la ciencia, si son verdaderas, son necesarias, porque expresan lo que la materia realmente es. Como señala Nubiola, tesis como éstas significan “la recuperación en el contexto de la filosofía angloamericana de la noción de esencia, que ya no puede ser tratada como una noción medieval crepuscular”¹⁹.

La clave decisiva para el importante aporte de Kripke a la semántica de la lógica modal está en la incorporación a la teoría lógica de la intuición prefilosófica de que el curso de los hechos no está determinado unívoca y necesariamente. Esta intuición lo llevó a la introducción de la noción de mundos posibles en la teoría lógica.

La noción leibniziana de mundos posibles ha sido utilizada ampliamente por Saúl Kripke para desarrollar una interpretación semántica. Esta noción se ha mostrado operativa y fecunda en diversos ámbitos: lógica, metafísica analítica, semántica de la lógica modal e incluso teoría de la lingüística; pero, sin embargo, se han hecho pocos intentos de dilucidar su naturaleza y clarificar sus fundamentos metafísicos y ontológicos, y eso hace aún más interesante la delimitación kripkeana de mundos posibles.

Partiendo de la lógica modal y con el recurso de los mundos posibles -según la interpretación que él les da- Kripke configura toda una ontología. Superando el *dictum* de Quine, que reduce el ser al valor de una variable, recupera el sentido metafísico del ser al enfrentarse con las cosas mismas y con nuestro lenguaje acerca de ellas.

El problema es que, aunque Kripke insista en su caracterización de las propiedades esenciales sólo desde el punto de vista ontológico, el criterio para distinguir tales propiedades será siempre de algún modo gnoseológico: una propiedad es esencial si

¹⁹ J. Nubiola, *op. cit.*, p. 310.

pertenece al individuo en toda situación contrafáctica. Esto es ontológico. Pero ¿cómo lo determinamos? El recurso es la intuición: consideramos esencial una propiedad cuando “no podemos imaginar” ninguna situación contrafáctica en la que el individuo no la posea. Aunque el autor trate de mantener separados los ámbitos ontológico y gnoseológico, esta separación es siempre artificial y es imposible lógicamente mantenerlos aislados.

El puente que tiende para solucionar el viejo problema de la separación entre el lenguaje y la realidad es el de los mecanismos referenciales de los nombres, que señalan rígidamente las cosas mismas. Pero este interesantísimo recurso a los nombres como designadores rígidos sólo es eso, un recurso teórico, ya que los nombres y el lenguaje entero pertenecen a la órbita del conocimiento, que no puede “tocar” las cosas del mundo.

Reflexión final

El tema de la lógica modal nos remite sin duda al más general acerca del origen de todas las tesis de la lógica. Y la pregunta más importante que se plantea aquí es la pregunta por la relación entre la lógica y la realidad. En esta cuestión hay dos grandes vertientes contrapuestas: la teoría que nace con Aristóteles y la que tiene su origen reconocido con la publicación de *Principia Mathematica*. Ambas difieren mucho más radicalmente de lo que a veces se ha querido aceptar.

Tal vez en el caso de la lógica modal este problema adquiere una focalización mayor, ya que por su carácter mismo ella tiene connotaciones esencialistas. Siguiendo la línea aristotélica, la lógica modal podría definirse como el estudio de los modos de ser de la realidad. Creo que esta definición es sin duda aceptada por sus detractores y que por esta misma razón ha sido rechazada con tanta energía.

Es posible que un lenguaje extensional pueda ser apropiado para los propósitos científicos, pero, indudablemente, nuestro lenguaje ordinario, lleno de intensiones y modalidades, no puede ser abandonado en beneficio de una extensionalidad estricta. Por lo tanto es evidente que desde la lógica, concebida como la elaboración sistemática, formal y axiomática del lenguaje corriente, no se puede prescribir la inexistencia en el orden entitativo de propiedades contingentes y necesarias. Este problema debe retrotraerse a su nivel metafísico, y la discusión en torno a la lógica modal no puede ser resuelta de espaldas a la metafísica.

En la historia de la filosofía lógica y realidad estuvieron íntimamente conectadas. Luego se separaron absolutamente y la lógica se convirtió en un apéndice de las matemáticas. Pero desde distintos ámbitos se elevan voces que reclaman la reconciliación y creo que el ámbito en que esta discusión podría desarrollarse es el de la lógica modal, porque en ella se conjugan las técnicas de deducción en su estado más puro con una apelación a la realidad que no puede ser discutida.

Por eso es muy prometedor que dentro de la filosofía analítica, la misma corriente que de algún modo proscribió la metafísica, se intente restaurar la conexión de la lógica con la realidad, y con ello su inclusión nuevamente como disciplina filosófica. El hecho de que su principal preocupación es la formulación del **método** para realizar el análisis filosófico, fue lo que llevó Nagel a afirmar, después de su visita a la Europa de principios del S. XX:

Creo que éste es el motivo por el cual casi nunca he tropezado con ningún dogmatismo, ni intolerancia intelectual. En todo momento experimenté la sensación de encontrarme más en una auténtica república de las letras que en una comunidad de profetas. Nunca vi que se estableciera una conclusión por decreto ni con carácter definitivo, y todas las dudas que se planteaban acerca de las mismas hallaban un público de pacientes oyentes.²⁰

La Filosofía Analítica enseñó a nuestra generación a someter a una crítica implacable a todos los sistemas filosóficos, aún los más venerados. Si bien muchos no compartimos sus aseveraciones más radicales, a ella le debemos el hábito de un modo de pensar más riguroso, ya que nos proveyó de las herramientas necesarias para detectar irracionalismos y divagaciones, a la vez que nos demostró que la sana razón puede encarar los problemas humanos y a veces, hasta encontrar su explicación.

No podemos dejar de considerar a Aristóteles como parámetro de lo que debe hacer la filosofía. Y parece que esta filosofía analítica, depurada de su inquina hacia la metafísica, reflota aquella problemática aristotélica y desde su perspectiva busca, al igual que el estagirita, ligar a la lógica con la metafísica, reintroduciéndola entre las disciplinas filosóficas.

²⁰ E. Nagel, *op. cit.*, p. 168.

LA TRANSFORMACIÓN EN METAFÍSICA MODAL

José Tomás Alvarado Marambio

Resumen

Este trabajo presenta algunas de las ideas cruciales defendidas por Kripke y otros filósofos en relación con la modalidad desde los comienzos de la década de 1970. Estas ideas han transformado la filosofía analítica y han constituido un poderoso factor en el interés renovado que muchas de las cuestiones más tradicionales han ganado para las nuevas generaciones de filósofos. Para todos ellos las contribuciones kripkeanas han sido -en general- una especie de liberación. El artículo presenta finalmente algunas consecuencias de este nuevo enfoque para el argumento ontológico para la existencia de Dios.

Transformation in modal metaphysics

Abstract

The article presents some of the crucial ideas defended by Kripke and others concerning modality from the beginning of the 70s in the last century. Ideas which have transformed Analytical Philosophy and have been a powerful factor in the renewed interest that some of the most traditional topics have gained in the minds of new young generations of philosophers. For all of them the work of Kripke has been a sort of liberation. The paper finally presents some consequences of this new approach in respect to the modal ontological argument for the existence of God.

Este trabajo tiene por objeto presentar algunas de las ideas fundamentales sobre la naturaleza de la modalidad en el pensamiento filosófico contemporáneo y algunas de las dificultades y discusiones que estas ideas han suscitado. Desde la década de 1970 la filosofía analítica ha sufrido una profunda transformación que se ha debido en gran medida a las contribuciones de una pléyade de pensadores a la clarificación de muchas cuestiones sobre lo necesario, lo posible y lo contingente. Entre estos pensadores cabe destacar de manera especial a Saul Kripke, Hilary Putnam y Alvin Plantinga, pero son muchos otros.

Es más, gran parte de las ideas que van a ser expuestas aquí han llegado a ser rápidamente algo así como la *philosophia perennis* que todo graduado en Filosofía en un Departamento anglosajón debe conocer y asimilar. Estas ideas han sido especialmente liberadoras pues se ha producido un profundo acercamiento de la llamada filosofía analítica a la discusión de los temas más tradicionales que siempre fueron el objeto de la Metafísica. Si en los años 40 y 50 del siglo pasado el nombre de “metafísica” era un sinónimo de especulación sin fundamento (o sin sentido) hoy día

existe toda una joven generación de filósofos que no tienen ningún prurito en definirse como cultivadores de “metafísica analítica”¹.

En la primera sección de este trabajo se van a exponer algunas de las líneas fundamentales de la nueva concepción sobre la modalidad defendida fundamentalmente por Saul Kripke y su conexión con la llamada teoría de la “referencia directa” en este autor y en Hilary Putnam. En segundo lugar se va a considerar con un poco más de detención una aplicación particular de estas ideas en una cuestión metafísica de lo más tradicional y de gran relevancia: el argumento ontológico para justificar la existencia de Dios.

1. Modalidad, aprioridad y designación rígida

En los influyentes trabajos de Saul Kripke se ha defendido la idea de que existen proposiciones necesarias cuya justificación es a posteriori². Estas proposiciones necesarias a posteriori están constituidas por identificaciones como aquella por la que se ha dicho que el Lucero de la Mañana es el Lucero de la Tarde. Toda identidad, con independencia de la fuente por la que es justificada, debe ser necesaria. También son proposiciones necesarias a posteriori las identificaciones teóricas que son el resultado de la investigación empírica ordinaria y por las que, por ejemplo, se llega a decir que el calor es energía cinética molecular promedio. Estas identificaciones requieren justificación a posteriori –si es que están justificadas– por lo que presuponen la separación entre modalidad y las nociones epistemológicas de a priori o a posteriori. También son ejemplos de proposiciones necesarias de una especial significación porque la identificación de, por ejemplo, la luz con los fotones o de dos cuerpos celestes como el mismo planeta son los típicos logros que se consideran como el objetivo central de la investigación científica. La concepción de la modalidad que aparece en los escritos de los filósofos defensores de la teoría de la referencia directa muestra que la ciencia está ordinariamente tratando de conocer las “esencias” o “naturalezas” de las entidades del mundo físico y que el éxito de la ciencia natural es también el éxito en el descubrimiento y en la descripción de estas estructuras modales del mundo. Para esto no se pretende de la ciencia ningún tipo de poder cognoscitivo desmesurado o sobrenatural.

¹ Véase, por ejemplo, la introducción al volumen de M. J. Loux & D. Zimmerman (eds.), *The Oxford Handbook of Metaphysics*, Oxford: Oxford U.P., 2003, 1-7; o D. Zimmerman “Prologue: Metaphysics after the Twentieth Century” en D. Zimmerman (ed.), *Oxford Studies in Metaphysics*, Volume 1 (Oxford: Clarendon Press, 2004), ix-xxii.

² Cf. S. Kripke, *Naming and Necessity*, Oxford: Blackwell, 1980; “Identity and Necessity” en J. Kim & E. Sosa (eds.), *Metaphysics. An Anthology*, Oxford: Blackwell, 1999, 72-89.

La investigación empírica ordinariamente está ocupada en establecer proposiciones de carácter modal mediante los recursos teóricos y experimentales usuales. La “revolución” provocada, entonces, por estos filósofos consistió en convencer a sus pares que para la justificación de modalidades metafísicas no se requería otra cosa que sencillamente ser realistas sobre la ciencia.

Será útil hacer aquí un contraste con las concepciones reinantes sobre la modalidad con anterioridad. Las concepciones modales pre-kripkeanas identificaban la necesidad con la analiticidad y con la justificación a priori. Una proposición se decía necesaria cuando su verdad estaba garantizada no importa cómo es que sea el mundo y la única forma en que pudiera darse tal cosa –para esta concepción de la primera mitad del siglo XX- es cuando tal situación acaece dado el significado de los términos que se emplean para formular proposiciones sobre el mundo³. La necesidad surge, por lo tanto, sólo de las convenciones por las que decidimos instaurar ciertos significados para las palabras que empleamos y nada más. Por supuesto, existen aquí muchos problemas que fueron objeto de una ardua discusión por décadas, pero las discusiones no eran motivo para rechazar la identificación fundamental entre las nociones modales y las nociones epistemológicas. Kripke, en cambio, disipa de entrada esta confusión de lo ontológico con lo epistémico. En efecto, mientras que el carácter a priori o a posteriori de cierta proposición tiene que ver con el hecho de si tal proposición ha de ser justificada con independencia de la experiencia o haciendo apelación a ella, las nociones de ‘necesidad’ y ‘posibilidad’, en cambio, tratan sobre lo que los entes son o podrían ser objetivamente con independencia de lo que alguien pueda conocer o creer. Señala Kripke:

A veces [el concepto de necesidad] se usa en un sentido epistemológico y puede entonces significar simplemente *a priori*. También, por supuesto, a veces se lo usa en un sentido físico cuando la gente distingue entre necesidad física y necesidad lógica. Pero lo que me ocupa aquí es una noción que no es una noción de la epistemología sino de la metafísica, en algún sentido no-peyorativo (espero). Preguntamos si algo podría haber sido verdadero o podría haber sido falso. Bien, si algo es falso, obviamente no es necesariamente verdadero. Si es verdadero, ¿podría haber sido de otro modo? ¿Es posible que en este respecto el mundo hubiese sido diferente de la forma en que es? Si la respuesta es ‘sí’, entonces este hecho del mundo es contingente. Esto en y por sí mismo no tiene nada que ver con el conocimiento de nadie sobre nada. Es ciertamente una tesis filosófica, y no una cuestión de equivalencia definicional obvia, si todo lo *a priori* es necesario o todo lo necesario es *a priori*. Ambos conceptos pueden ser vagos. Esto puede ser otro problema. Pero, en todo caso, tratan de dos dominios diferentes, dos áreas diferentes, la epistemológica y la metafísica.⁴

³ Cf. por ejemplo, A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, London: Penguin, 1936, 64-83.

⁴ S. Kripke, *Naming and Necessity*, 35-36; cf. “Identity and Necessity”, 79-80.

No hay ninguna objeción de principio para que se den casos de proposiciones necesarias cuya justificación sea a posteriori, o bien de proposiciones contingentes cuya justificación sea a priori. Kripke cree ver casos de ambos tipos de combinaciones, en especial, en el caso de identidades que no pueden ser justificadas a priori y en el caso de identificaciones teóricas en la ciencia natural⁵. En primer lugar, toda identidad entre dos individuos cualquiera ‘a’ y ‘b’ debe ser necesaria. El razonamiento para esta conclusión es sencillo. Sea por hipótesis que:

$$(1) \quad a = b$$

Por otro lado, es obvio que la identidad de ‘a’ consigo misma es necesaria, pues esto no sería disputado por quien quiera identificar la necesidad con la aprioricidad.

$$(2) \quad \Box(a = a)$$

La ley de la indiscernibilidad de los idénticos sostiene que dos objetos idénticos han de poseer las mismas propiedades, esto es:

$$(3) \quad \forall x \forall y ((x = y) \rightarrow \forall P (Px \leftrightarrow Py))$$

Pero sucede que ‘a’ posee la siguiente propiedad:

$$(4) \quad \lambda x \Box(a = x)$$

Por lo tanto, dado (3), ‘b’ debe poseer también la misma propiedad. Así:

$$(5) \quad \Box(a = b)$$

Por lo tanto, si ‘a’ y ‘b’ son idénticos deben ser necesariamente idénticos. Esto choca con el hecho de que frecuentemente las identificaciones de objetos como el Lucero de la mañana con el Lucero de la tarde son descubrimientos empíricos y, por ello, son identidades que se justifican a posteriori. Esto, sin embargo, sólo indica que la necesidad de una proposición debe tomarse como una cuestión diferente del modo como tal proposición ha sido justificada. Los filósofos antes de Kripke habían visto aquí una suerte de “paradoja” pues parecía obvio que existen identidades contingentes como decir que, por ejemplo:

⁵ El caso de proposiciones contingentes a priori viene dado por casos en los que una descripción es utilizada para fijar la referencia de un término (aunque no se trate de casos en los que el significado del término es una descripción). Por ejemplo, se dice que el nombre “Perico Los Palotes” se impone a quienquiera que haya inventado la rueda. Sucede aquí que la proposición “Perico Los Palotes inventó la rueda” resulta a priori, dada la forma en que se ha fijado el referente para el nombre propio “Perico Los Palotes”. Pero también sucede que la proposición “Perico Los Palotes inventó la rueda” es contingente, pues otra persona podría haber inventado la rueda o bien podría haber sucedido que nunca se hubiese inventado la rueda. Algo semejante sucede cuando se utiliza una barra de metal para fijar la magnitud física “metro”. Sea esa barra S. Como se ha fijado qué es un metro por la longitud de S, sucede que sostener “S mide un metro” es a priori, pero no es un hecho necesario pues S podría haber sido más larga o más corta y no exactamente de un metro (cf. S. Kripke, *Naming and Necessity*, 53-57).

(6) (El inventor del silogismo) = (el tutor de Alejandro Magno)

Esta proposición (6) parece contingente pues el inventor del silogismo podría no haber sido el tutor de Alejandro Magno. Aristóteles podría no haber inventado el silogismo o podría no haber sido el tutor de Alejandro Magno. El que de hecho el mismo sujeto haya inventado el silogismo y haya sido el tutor de Alejandro Magno es algo contingente. Kripke, sin embargo, introduce la distinción crucial entre un designador rígido y un designador accidental. Un designador rígido refiere al mismo objeto en todos los mundos en los que ese objeto existe. Un designador accidental no refiere al mismo objeto en todos los mundos posibles (en los que la expresión refiere). La cuestión aquí, como es bien conocido, es que un nombre propio como Aristóteles es un designador rígido, mientras que una descripción como “el inventor del silogismo” es un designador accidental. Aún así, la intuición de que las identidades son necesarias puede adecuarse perfectamente a los casos en que aparecen descripciones definidas que son, tal como se ha indicado, designadores accidentales, si es que se distingue entre los alcances de los respectivos cuantificadores y operadores modales. Es contingente, en efecto, que un mismo individuo sea quien actualmente reciba estas dos determinaciones (inventor del silogismo y tutor de Alejandro Magno), pero no es contingente que el individuo denotado actualmente por la descripción “el inventor del silogismo” sea tal que sea idéntico con el individuo que es denotado actualmente por la descripción “el tutor de Alejandro Magno”, pues no es contingente que Aristóteles sea idéntico consigo mismo. Este contraste puede ser presentado como un contraste entre expresiones *de re* y *de dicto*. Así, es de hecho verdadero que:

(7) $\exists x \exists y ((x \text{ es el inventor del silogismo}) \ \& \ (y \text{ es el tutor de Alejandro Magno}) \ \& \ (x = y))$

Pero éste es un hecho contingente, pues:

(8) $\diamond \neg \exists x \exists y ((x \text{ es el inventor del silogismo}) \ \& \ (y \text{ es el tutor de Alejandro Magno}) \ \& \ (x = y))$

Esto es, hay mundos posibles en los que la persona que inventa el silogismo no coincide con el tutor de Alejandro Magno. En cambio:

(9) $\exists x \exists y ((x \text{ es el inventor del silogismo}) \ \& \ (y \text{ es el tutor de Alejandro Magno}) \ \& \ \Box(x = y))$

Esto es, en el mundo actual el individuo que inventó el silogismo y el individuo que fue el tutor de Alejandro Magno son el mismo individuo y *este* individuo es necesariamente idéntico consigo mismo.

Kripke luego desarrolla líneas de argumentación análogas para sostener que las identificaciones teóricas por las que se sostiene que, por ejemplo, el agua es H₂O, el calor es energía cinética molecular promedio o el oro es el elemento de número atómico 79 son necesarias y no contingentes⁶. También en este caso fue necesario introducir ciertas precisiones para despejar las dudas que se presentaban de inmediato a los críticos embebidos del punto de vista tradicional. En particular, la idea de que el agua es necesariamente H₂O parecía sospechosa pues esto es un descubrimiento empírico y no se trata de una proposición que haya sido justificada a priori. La distinción kripkeana entre lo ontológico y lo epistémico apacigua esta duda, pero subsiste otra cuestión u otra familia de cuestiones. En efecto, ¿no hubiera sido posible que el agua fuese una sustancia diferente que una masa de moléculas de H₂O? ¿Cuál es el significado del término “agua”? Aquí es donde se introduce una poderosa analogía entre el modo de operar los nombres “comunes” que hacen denotación a clases naturales y el modelo semántico de los nombres propios como designadores rígidos conectados por una cadena histórica de usos a un objeto en particular al cual designan en todos los mundos posibles. El punto es que un término como “agua” designa cierta clase natural de sustancia con la que tenemos contacto en el mundo actual (contacto “causal” si se quiere) y que queda determinada como poseyendo una idéntica naturaleza. Es “agua” todo aquello que posea la misma naturaleza o esencia que las entidades con las que de hecho poseemos contacto en el mundo y al que hemos hecho denotación mediante, por ejemplo, una indicación deíctica. Es “agua” todo lo que posea la misma naturaleza que *este* líquido que llena nuestros mares, ríos y lagos y que cumple las funciones metabólicas que cumple el agua en nuestros organismos.

Así como en el caso de un nombre propio como Aristóteles uno se podría sentir inclinado a pensar que el significado del nombre viene dado por una descripción o por un conjunto de descripciones, en el caso de un nombre común de aquellos que designan clases naturales podríamos sentirnos inclinados a pensar que su significado pudiera venir dado por cierto conjunto de “notas” que se atribuyen usualmente a las entidades de

⁶ Cf. S. Kripke, *Naming and Necessity*, 115-144. Las consideraciones de Kripke aquí son muy semejantes a las de H. Putnam en “The Meaning of ‘Meaning’”, *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers Volume 2*, Cambridge: Cambridge U.P., 1975, 215-271.

la clase natural en cuestión. Así, uno podría sentirse inclinado a pensar que el oro tiene como significado “metal amarillo y brillante” o que el agua tiene como significado “sustancia inodora, incolora e insípida”. La cuestión es que si éste fuese el significado de “oro” o de “agua” entonces sucede que sería un hecho contingente que el oro es el elemento con número atómico 79 y sería un hecho contingente que el agua es una molécula de H₂O. En efecto, las mismas apariencias de color amarillo brillante podrían ser producidas en otros mundos posibles para seres racionales como nosotros por otras sustancias que no son sustancias con número atómico 79, como asimismo las mismas apariencias de un líquido inodoro, incoloro e insípido podrían ser producidas por una sustancia de composición química diferente de H₂O. El famoso experimento mental de Putnam pone precisamente esto de relieve. Nuestras intuiciones en estos casos son que sustancias con número atómico diferente de 79 no serían oro y que sustancias que no sean H₂O no serían agua⁷.

Resulta, por lo tanto, o parece resultar, que así como es necesario que el Lucero de la tarde sea idéntico al Lucero de la mañana, pues se trata de nombres propios que designan al mismo objeto en todos los mundos posibles, es también necesario que el agua sea H₂O pues se trata de formas de designar entidades que poseen exactamente la misma naturaleza o esencia en todos los mundos posibles. El nombre común “agua” funciona como un designador rígido de la propiedad de ser agua y que es responsable explicativamente de las apariencias usuales del agua para nosotros, esto es, de su carácter inodoro, incoloro e insípido, así como de las funciones metabólicas que cumple el agua en los organismos de seres vivos terrestres. Es exactamente esta propiedad la

⁷ Estas ideas son demasiado bien conocidas como para insistir en ellas. El experimento mental propuesto por Putnam consiste en suponer que fuese descubierto un planeta en la galaxia casi completamente idéntico a la Tierra, sea la Tierra-Gemela. En la Tierra-Gemela todos los sucesos históricos acaecen exactamente igual que en la Tierra. Puede incluso suponerse que cada uno de nosotros posee un “doble” en la Tierra-Gemela que posee exactamente las mismas propiedades intrínsecas que posee cada uno de nosotros y que posee también exactamente la misma historia personal y exactamente los mismos estados intencionales que posee cada uno de nosotros. En la Tierra-Gemela se habla el mismo idioma (o los mismos idiomas) que en la Tierra, así es que ellos hablan español (quizás sea mejor hablar de español-gemelo). La expedición reporta todo esto pero luego se percató de que lo que los hablantes de la Tierra-Gemela denominan agua en su lenguaje y que llena los mares, ríos y lagos, etc. de la Tierra-Gemela es una sustancia que no es H₂O sino, por ejemplo, Arsénico. ¿Cuáles son las intuiciones en este caso sobre la identidad o diferencia de significado? Lo que puso de relieve Putnam es que en este caso nuestras intuiciones nos indican que el término “agua” en el idioma de la Tierra-Gemela tendría un significado *diferente* del término “agua” en nuestro lenguaje. Nótese que, además, la diferencia de significado se produciría aún cuando se hiciese un paralelo en los estados intencionales de los hablantes de la Tierra y la Tierra-Gemela en el siglo XVI, por ejemplo (se entiende que en el siglo XVI de la historia de la Tierra-Gemela, que es un paralelo exacto de la historia de la Tierra) y no habría ni una sola diferencia entre tales estados intencionales en lo que se refiere a lo que unos y otros denominan “agua” (cf. H. Putnam, “The Meaning of ‘Meaning’”, especialmente 223-227; también “Explanation and Reference” en *Mind, Language and Reality*, 196-214).

que denominamos también como la que corresponde a ser una sustancia compuesta de moléculas de H₂O y en cualquier situación contrafáctica el nombre “agua” va a estar designando tal tipo de sustancia en esa situación, así como el nombre propio “Aristóteles” va a estar designando a Aristóteles en cualquier situación contrafáctica que se considere como relativa a Aristóteles. Kripke ha enfatizado que esta cuestión no tiene que ver con el modo en que podrían ser “identificados” individuos, objetos o propiedades en diferentes mundos posibles. Los mundos posibles se especifican como situaciones contrafácticas (situaciones “completas” en un sentido peculiar) en las que se considera si un cierto individuo, Aristóteles por ejemplo, podría haber poseído o no cierta propiedad o relación, por ejemplo, si es que Aristóteles podría no haber inventado el silogismo, aunque en el mundo actual Aristóteles sí fue el inventor del silogismo. Parece que un presupuesto para la inteligibilidad de considerar semejante situación contrafáctica es que se haga referencia al mismo individuo que se designa como Aristóteles en el mundo actual y se haga referencia a la misma propiedad de ser el inventor del silogismo que se instancia en el mundo actual. El hecho de que en estos mundos posibles o situaciones contrafácticas completas sea difícil desde un punto de vista epistémico “reconocer” a un individuo o a una propiedad no impide de ninguna manera que la situación contrafáctica considerada sea una situación contrafáctica que envuelve lo que le hubiese acaecido a tal individuo poseyendo o no poseyendo tal propiedad.

Se ha hecho notar que la estrecha conexión que parece existir entre el esencialismo defendido por Kripke y la semántica de nombres propios y nombres comunes no implica que esta semántica obligue a aceptar tesis esencialistas fuertes. Kripke y otros autores han defendido diferentes tesis esencialistas, como la de la identidad de un objeto consigo mismo, el origen de un objeto, la propiedad “sortal” de un objeto que lo determina como un tipo de objeto o, en el caso de un conjunto, los elementos que lo componen⁸. Esto, sin embargo, no debe tomarse como si se tratase de una posición filosófico-semántica compacta. La idea de que los nombres propios y los nombres comunes tienen como significado un de indicación a una entidad o a una clase natural de entidades con la que existe una conexión ininterrumpida de usos lingüísticos desde el bautismo inicial hasta el uso presente, no tiene que tomarse como sencillamente equivalente a la idea de que tales entidades individuales o tales clases naturales poseen

⁸ Cf. las obras citadas de Kripke y también D. Wiggins, *Sameness and Substance Renewed*, Cambridge: Cambridge U.P., 2001, 107-138 sobre la necesidad de un sortal.

una esencia o una naturaleza con las propiedades modales usualmente contempladas por los defensores del esencialismo. Esto es, no se trata de que *deba* existir un conjunto de propiedades poseídas por todo objeto x al que se haga referencia en todos los mundos posibles en que ese objeto x exista –una esencia de x - para que sea inteligible hacer referencia a x en el mundo actual de la forma en que lo hacemos. Mucho menos es necesario que, por ejemplo, el origen del objeto x en cuestión sea esencial a x , o la propiedad sortal de x sea esencial a x . La cuestión de si existe o no una “esencia” de x es una cuestión independiente del modelo semántico para comprender el significado de los nombres propios que podemos emplear para hacer referencia a ese objeto x . La cuestión ulterior de si el origen de x y su propiedad sortal deban ser consideradas como parte de esa esencia son también cuestiones independientes. El núcleo de la llamada teoría de la “referencia directa” defendida por Kripke y por Putnam tiene que ver con que el significado de un nombre propio está constituido por la referencia a un objeto particular y no por las descripciones que los hablantes puedan creer que son verdaderas de ese objeto. De la misma manera, el núcleo de esta teoría en lo que respecta a nombres comunes consiste en que el significado de tales nombres se constituye por la referencia a ciertas clases naturales con independencia de las descripciones que los hablantes puedan creer que son verdaderas de las entidades que pertenecen a tales clases naturales⁹.

Lo que sí se debe hacer notar a este respecto es que, aunque no se pueda derivar ninguna tesis esencialista no trivial a partir de la teoría de la referencia directa¹⁰, las argumentaciones de Kripke y de Putnam han puesto de relieve que nuestras intuiciones ordinarias sobre cómo está constituido el mundo son, generalmente, esencialistas.

⁹ Una exposición ya clásica de la independencia entre esencialismo y la teoría de la referencia directa se encuentra en N. Salmon, *Reference and Essence*, Oxford: Blackwell, 1982; “How *Not* to Derive Essentialism from the Theory of Reference” *The Journal of Philosophy* 76 (1979), 703-725.

¹⁰ Existen infinitas propiedades esenciales triviales que pueden ser atribuidas a cualquier objeto. Estas propiedades consisten en propiedades extrínsecas que tienen que ver con las leyes lógicas que valen en todos los mundos posibles. Así, por ejemplo, comoquiera que sea el objeto ‘ a ’, en todos los mundos posibles en los que ‘ a ’ existe posee la propiedad de ser tal que no cae en la propiedad de caer al mismo tiempo bajo P y no caer bajo P , para una propiedad P cualquiera. También en todos los mundos posibles es tal que cae bajo la propiedad de caer bajo la propiedad P si es que cae bajo la propiedad P , para una propiedad P cualquiera, etcétera. Otras propiedades esenciales triviales de ‘ a ’ es ser idéntico a ‘ a ’. Y otra clase de propiedades esenciales triviales son las propiedades indexadas a un mundo. Esto es, si ‘ a ’ posee la propiedad P en el mundo posible w_1 , entonces en todos los mundos posibles en los que ‘ a ’ existe posee la propiedad de ser P -en- w_1 , para todas las predicaciones verdaderas de ‘ a ’ en w_1 . Es obvio que no se está hablando aquí de estas esencias triviales (cf. R. Stalnaker, “Anti-Essentialism” en *Ways a World Might Be. Metaphysical and Anti-Metaphysical Essays*, Oxford: Clarendon Press, 2003, 71-85, especialmente 73; la idea de propiedades indexadas a un mundo proviene de A. Plantinga, *The Nature of Necessity*, Oxford: Clarendon Press, 1974, 62-65).

Precisamente lo que permite hacer el contraste entre, por ejemplo, un designador rígido y un designador accidental, por lo tanto, aquello en lo que apoya la diferencia intuitiva entre una descripción definida y un nombre propio es que parece razonable para nuestras intuiciones comunes pensar que Aristóteles podría haber tenido muchas propiedades que de hecho no posee en el mundo actual o que podría haber carecido de muchas propiedades que de hecho posee en el mundo actual sin que por esto deje de ser Aristóteles, el mismo individuo. Sólo es inteligible la identidad de Aristóteles en todos los mundos posibles en los que existe y en los que debe poseer propiedades diferentes si es que hay algo que hace que Aristóteles sea Aristóteles en cada uno de tales mundos. Por supuesto, también podría alguien sostener que hablar de situaciones contrafácticas en las que pudiese verse envuelto Aristóteles, esto es, el mismo individuo que designamos como Aristóteles en el mundo actual no tiene sentido, mientras al mismo tiempo acepta la teoría de la referencia directa para la semántica del nombre propio “Aristóteles”, pero precisamente la teoría de la referencia directa adquiere para nosotros verosimilitud por el contraste que provocan nuestras intuiciones modales entre el nombre propio “Aristóteles” con una descripción contingente de Aristóteles. Si no hay identidad de Aristóteles en diferentes mundos posibles este contraste entre designadores rígidos y accidentales no puede hacerse. De la misma manera, lo que hace plausible el modelo semántico propuesto para los nombres comunes es que se contempla lo que podría suceder en mundos posibles en los que una sustancia diferente de H₂O posee la misma apariencia que tiene para nosotros el agua en el mundo actual. Nuestras intuiciones nos indican que eso *no es* agua aunque lo parezca externamente y, por lo tanto, tales intuiciones indican que la esencia del agua es para nosotros ser un compuesto de H₂O. Por supuesto, estas intuiciones no son sacrosantas e intocables, pueden ser gravemente incoherentes o pueden ser sencillamente falsas, pero debemos suponer, sin embargo, que el hecho de que parezcan recomendadas por nuestros juicios espontáneos hace que deban ser consideradas como gozando de cierta presunción a su favor mientras no aparezca razones de peso en contra.

Interesa destacar aquí que el acceso epistemológico que se posee a estas verdades modales sobre la esencia o naturaleza de clases naturales no parece ser diverso del acceso ordinario desplegado en la ciencia natural para la comprensión de las estructuras del mundo físico. No se está postulando ninguna capacidad cognoscitiva especial y supernatural para “captar” esencias. Tampoco se está pretendiendo una suerte de intuición “infalible” sobre tales esencias que fuese patrimonio exclusivo del filósofo.

Si se llega a conocer, por ejemplo, que el Lucero de la mañana es el Lucero de la tarde, es mediante investigación empírica. Si se llega a conocer que el agua es H₂O es también investigación empírica que no está sujeta a ningún tipo de objeciones epistemológicas. Interesa, sin embargo, destacar lo que se encuentra ya implícito en ese conocimiento empírico. La cuestión, es que el carácter empírico de la justificación de estas proposiciones no alcanza a su carácter específicamente modal, que es lo que está en discusión aquí. En un pasaje señala Kripke, discutiendo la tesis de la necesidad del material de que está compuesto un objeto:

Si la visión esencialista es correcta, sólo puede serlo si es se distingue radicalmente entre las nociones de verdad a posteriori y a priori, por una parte y verdad contingente y necesaria, por otra parte, pues aunque el enunciado que esta mesa, si es que existe, no fue hecha de hielo, es necesario, esto ciertamente no es algo que conozcamos a priori. Lo que sabemos es que, primero, las mesas no están usualmente hechas de hielo, ellas están usualmente hechas de madera. Esto parece de madera. No se siente frío y probablemente se sentiría frío si estuviese hecho de hielo. Por lo tanto, concluyo, probablemente esto no está hecho de hielo. Aquí todo mi juicio es a posteriori (...) Por lo que debemos decir que aunque no podemos conocer a priori si esta mesa fue hecha de hielo o no, dado que no está hecha de hielo, *necesariamente* no está hecha de hielo. En otras palabras, si *P* es el enunciado que la mesa no está hecha de hielo, uno conoce por análisis filosófico a priori algún condicional de la forma “si *P* entonces necesariamente *P*.” Si esta mesa no está hecha de hielo, es necesario que no esté hecha de hielo. Por otro lado, entonces, conocemos por investigación empírica que *P*, el antecedente del condicional, es verdadero –que esta mesa no está hecha de hielo. Podemos concluir por *modus ponens*:

$$\begin{array}{l} P \supset \Box P \\ \underline{P} \\ \Box P \end{array}$$

La conclusión –“ $\Box P$ ”- es que es necesario que la mesa no esté hecha de hielo, y esta conclusión es conocida a posteriori, pues una de sus premisas en las que se basa es a posteriori.¹¹

Esta distinción es relevante para todos los casos en que se presentan o pueden presentarse proposiciones necesarias a posteriori. Existe un componente a posteriori en tales verdades que se determina mediante percepción sensible o mediante las investigaciones empíricas usuales que efectúa la ciencia natural para la determinación de un hecho. Luego hay un condicional según el cual se conecta a ese hecho como antecedente una consecuencia de carácter modal. Es este condicional, donde se introduce lo específicamente modal, el que se justifica mediante “análisis filosófico a priori”. Siguiendo el estilo del ejemplo kripkeano, se puede considerar cómo es que se

¹¹ S. Kripke, “Identity and Necessity”, 81.

sabe que el agua es necesariamente H_2O . Existe un conjunto de información sobre qué sustancia es la que llena los mares, ríos y lagos, qué sustancia es la que bebemos ordinariamente y por qué es que necesitamos beberla para sobrevivir. Esta información se determina mediante una indagación totalmente a posteriori. Se constata en condiciones experimentales tales y cuales cosas que indican la presencia de un compuesto molecular de dos átomos de hidrógeno y un átomo de oxígeno. Es una verdad a posteriori que el agua es H_2O . Luego debe postularse un condicional de esta forma:

$$(9) \quad (\text{el agua es } H_2O) \rightarrow \Box(\text{el agua es } H_2O)$$

Dado el antecedente determinado como una proposición a posteriori se sigue el consecuente modal según el cual el agua es necesariamente H_2O . Como puede notarse, la conclusión de que el agua es necesariamente H_2O depende de una fuente a posteriori, por lo que debe decirse que la proposición ha sido justificada mediante el recurso de la experiencia. El punto, sin embargo, es que la premisa de la que depende el carácter específicamente *modal* de la conclusión tiene una fuente independiente de la experiencia, esto es, a priori. Respecto de las proposiciones contingentes sucede exactamente lo mismo. Considérese, por ejemplo, esta proposición:

$$(10) \quad \text{Micifuz cazó un ratón}$$

Si se estima que (10) es contingente, esto es que:

$$(11) \quad \Diamond(\text{Micifuz cazó un ratón}) \ \& \ \Diamond\neg(\text{Micifuz cazó un ratón})$$

Se sigue que hay mundos posibles en los que Micifuz caza un ratón y mundos posibles en los que Micifuz no caza un ratón. Consta en el mundo actual que Micifuz cazó un ratón por conocimiento a posteriori, por lo que podría considerarse justificado a posteriori el primer término de la conjunción, pero la justificación del segundo término de la conjunción depende de cierta concepción sobre lo que podría o no podría haberle acaecido al gato Micifuz y, por lo tanto, requiere cierta concepción sobre la esencia del gato Micifuz. Nuevamente aquí debe suponerse que existe un componente estrictamente modal cuando se juzga la contingencia de la proposición (11), un componente cuya justificación específica no es a posteriori sino a priori. Se trata de cierto conocimiento de lo que podría acaecer en una situación contrafáctica (el que Micifuz no haya cazado un ratón en esos mundos) que no es dada a nuestro conocimiento empírico.

Las ideas de Kripke y Putnam sobre la semántica de nombres propios y comunes y, luego, las ideas sobre proposiciones necesarias a posteriori han resultado cruciales

para comprender la autonomía del dominio ontológico de lo modal. Han contribuido también poderosamente para aceptar el carácter generalizado de los presupuestos modales en nuestra comprensión más básica de la realidad. Los juicios sobre lo necesario y lo posible no son un resabio de oscurantismo escolástico, sino que se encuentran firmemente imbricados en lo más profundo de nuestra comprensión de la naturaleza por leyes, sin mencionar nuestra comprensión de nosotros mismos como seres humanos para quienes el mundo se despliega como un horizonte de posibilidades abiertas que exigen de nosotros decisiones libres.

2. El argumento ontológico modal

Quisiera ahora considerar una cuestión en la que podrá apreciarse la importancia de las nuevas concepciones sobre la modalidad que se han puesto en circulación en el pensamiento analítico contemporáneo. El llamado argumento ontológico para justificar la existencia de Dios ha sido objeto de controversias por siglos y casi todos los más grandes filósofos de nuestra tradición cultural han tomado posición sobre él. En su forma original el argumento parte por constatar que se concibe la idea del ente perfecto (mayor que pueda pensarse). Considérese por hipótesis que este ente no exista. Sucede, sin embargo, que si el ente perfecto no fuese existente realmente, entonces no sería el ente perfecto, pues la existencia es una perfección (es más, muchos sostendrían que se trata de la máxima perfección). Entonces, la hipótesis es contradictoria, y se debe concluir que el ente perfecto existe. Las críticas usuales a este argumento han puesto de relieve que se trata de un salto ilícito del orden del concepto al orden de la existencia. Del mero hecho de poder “concebir” un ente perfecto no puede desprenderse la existencia real de ese ente perfecto. También se ha sostenido, la perfección de la idea de Dios, esté o esté tal idea instanciada, es idéntica, pues la existencia no es un predicado “real”. Es especialmente clara la crítica de Russell¹². En efecto, “concebir” un ente perfecto como existiendo es concebir que todo ente perfecto es existente. Se puede aceptar tranquilamente esta premisa sin necesidad de aceptar la conclusión del argumento ontológico, pues todo lo que se está afirmando es un condicional cuantificado de esta forma:

$$(12) \quad \forall x ((x \text{ es perfecto}) \rightarrow (x \text{ existe}))$$

¹² Cf. B Russell, “On Denoting” en A. P. Martinich (ed), *The Philosophy of Language*, Oxford: Oxford U.P., 2001, 212-220, especialmente 218.

No se presume aquí que exista realmente un ente perfecto, pero es eso lo que se quiere probar. En la proposición (12) se está diciendo simplemente que si existiese un ente perfecto, entonces ese ente existiría. Sólo podría derivarse que existe el ente perfecto a partir de (12) si es que suponemos, de manera adicional, que:

$$(13) \quad \exists x (x \text{ es perfecto})$$

Pero, dada esta premisa, la supuesta conclusión es trivial, pues lo que dice la proposición (13), esto es, que hay un ente perfecto, *es* exactamente la conclusión. El argumento ontológico aparece en esta presentación como un grueso error lógico que proviene de la confusión sobre el importe existencial de una proposición universal afirmativa. Cuando se dice, en general, todo A es B, no necesariamente se debe suponer que existe algo que instancia A. Así, cuando se dice que todo ente perfecto es existente (por ejemplo, porque la existencia es una perfección), la expresión puede tomarse como suponiendo implícitamente que existe algo perfecto o como no suponiendo tal cosa. De la primera forma, la conclusión del argumento ontológico es trivial y ociosa. De la segunda forma, la conclusión no puede obtenerse de ninguna manera.

Considérese ahora, sin embargo, este otro argumento que utiliza de manera explícita recursos modales¹³. Hay dos premisas de la forma:

$$(14) \quad \Box((\text{Dios existe}) \rightarrow \Box(\text{Dios existe}))$$

$$(15) \quad \Diamond(\text{Dios existe})$$

La primera premisa señala que es necesario que si Dios existe, entonces Dios existe de manera necesaria¹⁴. La segunda premisa señala que es posible que Dios exista. Una proposición necesaria es una proposición verdadera en todos los mundos posibles. Una proposición posible es una proposición verdadera en al menos un mundo posible. Pues bien, la proposición (15) dice que es posible que Dios exista, por lo que se debe

¹³ Cf. Para esta presentación A. Plantinga, *The Nature of Necessity*, Oxford: Clarendon Press, 1974, 196-221. Una presentación y discusión detallada de la posición de Plantinga en E. Moros, *El argumento ontológico modal de Alvin Plantinga*, Pamplona: Eunsa, 1997.

¹⁴ Nótese aquí que resulta, por lo tanto, que Dios es tal que satisface la siguiente propiedad necesaria *de re*:

$$\Box x \Box((x \text{ existe}) \rightarrow \Box(x \text{ existe}))$$

Esta propiedad esencial de Dios podría tomarse como una expresión de la esencia individual de Dios si es que es el único ente que la satisface. Se trata de la propiedad de ser necesariamente existente. Esto es, de cierta esencia en la que está inscrito –por decirlo de alguna manera– que el ente que instancia tal esencia *debe* existir o, dicho en otros términos, se trata de una esencia consistente en existir, de un caso en el que la respuesta a la pregunta de qué es un cierto ente (la pregunta por la esencia de ese ente) coincide con la pregunta sobre si ese ente existe (su existencia). Un ente semejante sería el único que podría contestar a la pregunta por *quién* es sencillamente diciendo que *es*.

postular que hay al menos un mundo posible en el que Dios existe. Sea este mundo posible w_1 . En w_1 es verdadero también que:

$$(16) \quad (\text{Dios existe}) \rightarrow \Box(\text{Dios existe})$$

Pues, la proposición (14) señala que es necesario que si Dios existe entonces Dios existe de manera necesaria. Esto es verdadero en todos los mundos posibles, incluyendo, naturalmente w_1 . En ese mismo mundo posible es verdadera la prótasis del condicional (16):

$$(17) \quad \text{Dios existe}$$

Luego, por *modus ponens* se sigue que es verdadera la apódosis de ese mismo condicional (16), esto es:

$$(18) \quad \Box(\text{Dios existe})$$

Recuérdese que esta proposición es verdadera pero en el mundo posible w_1 . ¿Es éste un motivo para pensar que Dios existe en el mundo actual? El mundo posible w_1 es un mundo posible accesible desde el mundo actual. Al decir que es verdadera (18) en ese mundo posible w_1 se está sosteniendo que en todos los mundos posibles accesibles a w_1 Dios existe. La cuestión, finalmente viene a ser si entre esos mundos accesibles desde w_1 se encuentra el mundo actual, sea w_A . La concepción usual sobre los mundos posibles (no la única) es que todos los mundos posibles son accesibles unos respecto de los otros. Existe una lógica modal específica que recoge las proposiciones lógicamente válidas bajo este supuesto que se denomina la lógica modal S5. En S5 se sigue que Dios *debe* existir en el mundo actual y, lo que es más, que Dios no puede sino existir de manera necesaria en el mundo actual. Pues en S5 vale que:

$$(19) \quad \Diamond\Box(\text{Dios existe}) \rightarrow \Box(\text{Dios existe})$$

Y sucede que las premisas anteriores han garantizado exactamente que es posible que sea necesario que Dios exista (pues hay al menos un mundo posible en el que Dios es necesario). No es posible entrar aquí a una justificación detallada de la validez de los sistemas del tipo S5 para capturar las relaciones lógicas entre proposiciones que tratan de modalidades metafísicas. Por el momento, se pedirá simplemente que se asuma esto para lo que sigue¹⁵. La cuestión es que –dada una lógica del tipo S5, respecto de la que hay buenos motivos para pensar que se trata de la lógica

¹⁵ Una defensa en J. T Alvarado, “Necesidad de origen y metafísica modal” *Diánoia* 50 N^o 54 (2005), 3-32, especialmente 27-32.

adecuada- este argumento es válido. De las dos premisas iniciales se sigue que Dios existe.

¿Por qué razón entonces este argumento ha sido tan resistido a lo largo de la historia? Existe la sensación de que se trata de una especie de “pase de magia”, una falacia sutil, pero falacia al fin. Pareciera que gran parte de lo que se encuentra bajo esa “sensación” de falacia y de “truco” es que no puede ser que nuestro mero pensamiento sea capaz de engendrar entidades en el mundo, por creativo que sea este pensamiento. El problema aquí es que las premisas (14) y (15) *no* están diciendo algo así como que es “concebible” o “imaginable” que Dios exista, aún cuando la formulación original de san Anselmo haya sido exactamente esa. Las modalidades tomadas en su sentido ontológico no dependen de nuestras capacidades de concepción, no son criaturas de la imaginación de ningún ser humano. Hay estados de cosas posibles que pueden ser perfectamente no imaginables por nosotros como hay también estados de cosas imaginables que son realmente imposibles. Es este sentido de modalidad el que debe utilizarse para la interpretación adecuada del argumento.

Es efectivo que tradicionalmente los filósofos han visto una conexión estrecha entre la necesidad y la posibilidad, por un lado, y las nociones epistemológicas de a prioridad y a posterioridad, por otra, pero es precisamente esa conexión la que ha sufrido las críticas de Kripke. El carácter necesario o posible de un estado de cosas es una cuestión ontológica que no depende de cómo es que llegamos a enterarnos de que ese estado de cosas es necesario o posible. Considérese de nuevo la situación que presentan las premisas del argumento ontológico modal. Se dice que Dios es el ente a cuya esencia le corresponde ser de manera necesaria y se dice que ese ente es posible. ¿Qué quiere esto decir? Quiere decir que al menos una de las formas en las que podría estar constituida la realidad contendría a esa entidad, a Dios. Esto no es afirmar que podemos imaginar o concebir que Dios exista. Uno puede, en efecto, imaginar o concebir cualquier cosa, de las más disparatadas e inverosímiles. Esto no es relevante y no viene aquí al caso. Lo único que interesa es que si es que alguna de las formas posibles en que podría haber estado constituida la realidad contiene a Dios y si Dios es como lo concebimos un ente cuya esencia es existir de manera necesaria, entonces Dios *debe* existir.

Esta situación tiene también sus costos. Si la posibilidad de Dios es una tesis ontológica tanto más fuerte que sencillamente decir que Dios puede ser concebido por nosotros, entonces no podemos justificar la posibilidad de Dios sencillamente apelando

a las ideas que tiene el “insensato” en su mente. Esas ideas no vienen al caso. La justificación de la posibilidad de Dios deberá ser una argumentación mucho más detallada para convencer a quien no acepte la existencia de Dios. Quien niegue a Dios va a negar, naturalmente que Dios sea posible (es lo único que puede hacer). Llegados a este punto, sin embargo, se constatan otro tipo de limitaciones del argumento ontológico. No se trata de las limitaciones que se han apuntado de manera tradicional, pero son limitaciones al fin. El ateo no aceptará la conclusión del argumento ontológico mientras no le sean justificadas las premisas y, en especial, la premisa según la cual Dios es posible. No conozco, sin embargo, ninguna argumentación plausible para esta tesis más que las típicas argumentaciones a posteriori con las que, después de todo y paradójicamente, el argumento ontológico se torna ocioso.

Resulta, por lo tanto, que un argumento que había sido frecuentemente considerado como inválido y falaz aparece de una forma completamente nueva cuando se lo aprecia desde la nueva metafísica modal desarrollada a partir de las ideas puestas inicialmente en circulación por Saul Kripke y Hilary Putnam. El argumento ontológico aparece ahora como válido pero, también, como un argumento que está afincado no en nuestros poderes de concebir o de imaginar situaciones contrafácticas sino en los modos objetivos en que el mundo podría haber estado constituido. Se trata de un ejemplo elocuente de la potencia sistemática de las nuevas ideas al que, muy probablemente, seguirán otros desarrollos igualmente sorprendentes¹⁶.

¹⁶ Una primera versión de este trabajo fue leído conferencia en el Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso el 25 de agosto de 2005. Agradezco los comentarios y sugerencias que recibí en aquella ocasión de los asistentes.

LA MIRADA FUNDACIONALISTA DE WITTGENSTEIN

Graciela Gómez

Resumen

Me interesa analizar y discutir la postura que sostiene Wittgenstein frente a los argumentos de Moore y los escépticos, en relación al problema de la justificación del conocimiento. Con ello pretendo destacar la particularidad de su enfoque, que presenta rasgos de una singular visión fundacionalista en la cual la verdad y la falsedad, el conocimiento y la justificación, se dan dentro del juego del lenguaje. Fuera del mismo subyacen los fundamentos en un nivel que responde a categorías distintas de aquellas que rigen el juego. Y veremos que la certeza, entonces, aparece distanciada del conocimiento, afincada en ese suelo no racional que subyace a lo proposicional, sin ser susceptible de prueba ni de justificación.

Wittgenstein's foundational stance

Abstract

Wittgenstein's stance vis-à-vis Moore's and the skeptics' arguments concerning justification of knowledge is discussed. His peculiar foundationalist point of view is thus highlighted: truth and falsity, knowledge and justification, take place in a language game. Outside it, foundations lie at a level where categories different from those of the language game apply. Consequently, as will be shown, certainty appears at a distance from knowledge, rooted in the non-rational pre-propositional ground, and not susceptible of proof or justification.

Las notas de Wittgenstein que dieron lugar a su escrito *Sobre la certeza* no escapan al desconcierto al que nos tiene acostumbrados ya desde las primeras líneas del *Tractatus*. En el caso de su última obra, en la cual nos vamos a centrar, nos sorprende porque critica tanto a los que ponen en duda la posibilidad de un conocimiento seguro, como a la parte contraria, representada por Moore, que abraza la certeza. Pero además, nos sorprende también porque mezclados con rasgos innegables de contextualismo, se perfilan claramente en la postura que defiende, rasgos propios del fundacionalismo.

Me interesa analizar y discutir la posición que sostiene el autor frente a los argumentos de Moore y los escépticos, en relación al problema de la justificación del conocimiento. Con ello pretendo destacar la particularidad de su enfoque, que presenta rasgos de una singular visión fundacionalista en la cual la verdad y la falsedad, el conocimiento y la justificación, se dan dentro del juego del lenguaje. Fuera del mismo subyacen los fundamentos en un nivel que responde a categorías distintas de aquellas que rigen el juego. La certeza, entonces, va a aparecer distanciada del conocimiento,

afincada en ese otro suelo no racional que subyace a lo proposicional, sin ser susceptible de prueba ni de justificación. Pero a la vez, ese sustrato constituye el suelo último de toda significatividad y conocimiento.

El tema que nos interesa surge a medida que discute con Moore y los escépticos. Cuando un antiguo alumno suyo, Norman Malcolm, le leyó un ensayo donde sostenía que Moore había empleado mal las expresiones “yo sé que”, o “conozco con certeza”, o “es cierto que”, porque se había desviado de su uso ordinario, Wittgenstein quedó fuertemente impresionado. Eso lo llevó a ir anotando observaciones, en su estilo característico, acerca del uso correcto de tales expresiones, y extendió sus reflexiones, además, a la cuestión de la certeza. Eso constituye el contenido de su última obra, que actualmente está recibiendo muchísima atención, y donde comenta y discute sobre temas tratados por Moore en sus tres escritos más importantes (*Una defensa del sentido común*, *Prueba de un mundo externo* y *La certeza*). Sólo digamos acá que es notoria la influencia de Moore en los planteos e indagaciones de Wittgenstein respecto de los temas que ahora nos ocupan.

Al igual que Moore, y en contra del escéptico, Wittgenstein apoya la idea de que hay certezas fundantes y sólidamente plantadas; pero, como veremos, -y como apuntara Malcolm-, hay un uso inapropiado del “saber” y del “dudar”, cuando se aplican a esas expresiones que constituyen para Moore el punto de vista del sentido común.

Una particularidad de la crítica de Wittgenstein dirigida tanto a la postura de Moore como a la de los escépticos es que apunta a la forma misma de la argumentación, al procedimiento que ponen en práctica cuando defienden o bien que hay proposiciones ciertas, o bien que la duda prende por todas partes. Y por ello podemos decir que se amplifica el alcance de su crítica a otros autores que sigan ese mismo procedimiento, independientemente de la postura que ataquen o defiendan. Aunque rescata ciertas afirmaciones que presenta cada una de las partes, insiste en señalar lo errado del planteo. Desde su concepción pragmática del lenguaje como forma de vida, su argumentación apunta a mostrar que la cuestión de la duda, el conocimiento y la certeza ha sido mal planteada y carece de sentido. Hay una equivocación de base. El modo como los dos bandos en pugna presentan el problema le quita legitimidad. En definitiva, están discutiendo un pseudo-problema, al que no corresponde entonces -como ya lo estableciera en las *Investigaciones filosóficas*- buscarle una solución, sino disolverlo. El

lenguaje del escéptico pierde toda significatividad cuando se lo usa en un juego que supone la duda absoluta. El eje de la argumentación de Wittgenstein es su defensa del uso normal de nuestras expresiones, del empleo de las palabras dentro de determinados juegos de lenguaje que legitiman su significatividad.

Porqué piensa que Moore también se equivoca: no sólo porque está convencido de haber dado una prueba inobjetable de la existencia de objetos externos (con la conocida prueba de las manos), sino, y éste es el punto que enfatiza Wittgenstein, porque cree que *sabe* lo que afirma saber. Como él mismo dice, *sabe* todas esas proposiciones del sentido común, *sabe* que la gente muere, *sabe* que se llama George Edward Moore, *sabe* que la Tierra no ha empezado a existir ayer, *sabe* que tiene dos manos. Wittgenstein no va a decir que estas proposiciones son falsas, pero tampoco va a aceptar que de ellas pueda predicarse la verdad. Es su pretensión de conocimiento lo que falla, lo que está de más. Porque carecen de sentido; saltaron fuera del juego, y al hacerlo perdieron toda posibilidad de inteligibilidad. Hay un uso incorrecto del *saber que*, *dudar que*, *es cierto que*, porque estas expresiones han sido aisladas de su contexto.

Lo mismo pasa con el escéptico, que yerra en su forma de argumentar al pretender dudar de todo, presentando una duda “vacía” y “ociosa”, ficticia porque, dirá Wittgenstein, el juego mismo de la duda ya supone la certeza. Moore no cayó en la cuenta de que lo está usando fuera de su sentido ordinario. Porque en el lenguaje corriente usamos ‘saber’ cuando la duda es posible, cuando se pueden presentar evidencias a favor del pretendido saber, y entonces, sobre estas proposiciones sí tiene sentido ejercer el juego de la duda. No puedo dudar de que estoy acá sentada o de que tengo dos manos. Si alguien ahora, parado frente a mí, me preguntara ¿está Ud. sentada frente a mí? No sólo yo, todos nos quedaríamos pasmados. El contexto no permite esa duda, la vuelve ininteligible, del mismo modo que en otros contextos bien podría ser totalmente pleno de sentido el dudar acerca de si tengo dos manos (después de un accidente, por ejemplo). Por eso dirá Wittgenstein que separadas del contexto donde se las usa, las proposiciones se “fossilizan”, porque su significado está en función de su uso y éste se da siempre ligado a un contexto, no es algo que se adjudique de manera arbitraria a un juego de lenguaje particular.

Acabo de hacer un análisis excesivamente breve de la discusión que en *Sobre la certeza -On Certainty*, OC de aquí en adelante- mantiene Wittgenstein, sin citar siquiera alguno de sus ricos aforismos, para llegar al punto en el que me quiero detener. Y no la he podido obviar porque me parece que es justamente esa discusión, con los puntos que a propósito he destacado, la que lo lleva a repensar el problema de la certeza que hace las veces de horizonte donde se despliega su mirada fundacionalista.

Wittgenstein no rechaza todo lo que sostienen Moore y los escépticos.

Está de acuerdo con el primero en que hay una clase especial de proposiciones que no necesitan justificarse (“tengo un cuerpo”, “la Tierra existía antes de que yo naciera”). Pero no necesitan fundamentarse, porque ya lo están. Forman parte de nuestras creencias básicas que se sostienen unas a otras y constituyen el trasfondo de todas las demás. Por eso no tiene sentido probarlas ni ponerlas en duda. Más aún, son ellas las que posibilitan el juego de la duda; constituyen el “trasfondo” o “andamiaje” sobre el que distinguimos lo verdadero de lo falso y que se ha consolidado en las etapas iniciales de nuestro entrenamiento lingüístico. Y el mismo argumento esgrime frente a la duda del escéptico, el cual cuestiona lo que el juego no permite; falla porque desde dentro del lenguaje, usándolo, practicándolo, intenta ponerlo en duda. Duda de lo que no se puede dudar.

Acá Wittgenstein está trazando una distinción entre dos tipos de proposiciones o dos usos diferentes de las expresiones “yo sé que ...” o “yo dudo que...”, y el pasarla por alto es lo que conduce a las confusiones en las que quedaron atrapados Moore y los escépticos.

Por un lado, están las proposiciones -ordinarias- que usamos respetando las reglas del juego, tal como lo aprendimos a través de nuestra actuación en el mundo. Si alguien me pregunta si la puerta del frente de mi casa está abierta, le voy a contestar que no, que sé que está cerrada; acabo de cerrarla. Así hemos aprendido a usar el “sé que”, empleando la expresión en un juego donde afirmamos contar con razones a favor de nuestra aseveración o de nuestra duda. Esa es la regla.

Pero en el caso de que ahora uno de Uds. me diga “Sé que Ud. está sentada”, ese uso del verbo saber causará confusión. Sólo en circunstancias especiales puede tener sentido ese juicio, si no, nos perturbará. Lo mismo respecto a la duda acerca de “esto es

mi mano”. Estas pertenecen a un segundo tipo de proposiciones donde la duda no es aplicable, no pertenece al juego o, como dice Wittgenstein, lo anula.

Estas son las proposiciones que nos interesan para la cuestión del fundamento. Las caracteriza como gramaticalmente análogas a las proposiciones empíricas ordinarias, aunque se comportan más como reglas que como afirmaciones acerca del mundo. De modo que aparentan ser empíricas, pero en realidad son *especiales*, de orden lógico: indican los límites dentro de los que se puede decir con sentido lo que se sabe (es decir, lo que se puede justificar) o lo que puede ser puesto en duda. Y de ellas no cabe decir ni que se las conoce ni que se las pone en duda, ni que sean verdaderas o falsas; no están justificadas ni son justificables mediante razones a su favor. Constituirían una especie de certeza primaria que tiene su origen en la práctica misma del entrenamiento lingüístico. Y esa certeza es la que posibilita el error o la duda. Además, están entrelazadas en un sistema, en una red.

Lo que sea la certeza, hay que buscarlo por el lado de estas proposiciones. Porque a ellas cabe atribuirles o bien que son relativamente ciertas, o que lo son de una manera absoluta.

Las dos maneras de concebir estas proposiciones-bisagra (*hinge-propositions*) equivalen a sus dos modos de describir la certeza: uno relativo y otro absoluto. En varios aforismos nos dice que en algún momento una *hinge-proposition* puede ser cuestionada. Pero mientras está funcionando como tal, no es parte del juego sino que le sirve de apoyo desde afuera. Las compara con instrumentos como un telescopio, al que consideramos confiable hasta que pasamos a ponerlo bajo sospecha si en la observación algo sale mal y, en tal caso, pasaremos a examinar el telescopio mismo. Acá se destaca la idea de que lo que se mantiene firme es relativo al contexto.

Esta idea que apunta al modo de ser relativo de tales proposiciones especiales se destaca en la rica metáfora del río (OC, #96): hay proposiciones que se solidifican y otras que fluyen, y esto con el tiempo puede cambiar: “Podríamos imaginar que algunas proposiciones, que tienen la forma de proposiciones empíricas, se solidifican y funcionan como un canal para las proposiciones empíricas que no están solidificadas y fluyen; y también que esta relación cambia con el tiempo, de modo que las proposiciones que fluyen se solidifican y las sólidas se fluidifican.”

E inmediatamente, en el párrafo que sigue (#97), nos dice “... Pero distingo entre la agitación del agua en el lecho del río (el lecho rocoso) y el desplazamiento de este último, por mucho que no haya una distinción precisa entre una cosa y la otra.”

La diferencia que hace entre las aguas del río y su lecho de roca firme ilustra otro modo de considerar lo fundacional (en otro nivel), un modo no-proposicional y, además, su carácter absoluto.

Es muy probable que Wittgenstein no tuviese en mente este modo o punto de vista al comienzo de su último escrito, porque parecía sobre todo interesado en los textos de Moore, con su énfasis en lo proposicional. Pero este otro tratamiento de la cuestión, más hacia el final, va emergiendo gradualmente hasta volverse dominante en los últimos pasajes. Sin embargo, la cosa no es tan simple, porque también hacia el final del texto (por ej. OC #653) reaparece el punto de vista proposicional.

En esta segunda consideración de la certeza lo fundacional aparece no ya con un carácter relativo ni proposicional o intelectual, sino como absoluta y no-intelectual: ahora pasa a ser caracterizada como algo primitivo, instintivo, animal; como nuestro actuar, y como aquello que surge de nuestro entrenamiento rutinario en prácticas comunitarias.

Entonces sí, ahora podemos ver la diferencia de fondo, entre Wittgenstein y Moore, respecto de la certeza: ambos la aceptan, pero en planos distintos. Para Wittgenstein, no depende de pruebas o evidencias, no está sujeta a justificación; es lo que se mantiene firme, pero fuera del juego, como su soporte o andamiaje. Es lo que lo hace posible, permite que el juego se despliegue. El escéptico también sale del juego, pero se relaciona con éste de una manera distinta: al dudar de todo, se eliminaría el juego porque ni siquiera podríamos hablar, negaríamos el uso ordinario a nuestras expresiones.

Hay intérpretes que ven en Wittgenstein un autor preocupado por el fundamento del lenguaje y el significado, mientras otros, como Rorty *-La filosofía como espejo de la naturaleza-* piensan que trazó un corte, una ruptura, con esta cuestión. También es un hecho que sus últimos escritos fueron etiquetados como posturas extremas de relativismo o convencionalismo (Trigg, por ejemplo).

Gertrude Conway *-Wittgenstein on Foundations-* estaría dentro del primero de estos grupos de intérpretes y hace un esclarecedor y detallado análisis del itinerario que

siguió Wittgenstein en cuanto a su preocupación por los fundamentos, y cómo fue cambiando su perspectiva en esta búsqueda a medida que modificaba notablemente su propia concepción del lenguaje.

Ella no considera que Wittgenstein dé un tiro de gracia a la cuestión de los fundamentos, sino que lo ve comprometido en continuar esta discusión filosófica, apreciación con la cual coincidimos, como puede verse en el hilo de nuestra argumentación.

En cuanto a *Sobre la certeza*, es indudable que el asunto del fundamento está entrelazado con la actividad de los usuarios del lenguaje comprometidos en una forma de vida, donde el contexto, el sujeto y sus prácticas enmarcan la búsqueda de la roca firme que sostiene las corrientes del río. Pero también es cierto que, en el fondo, nada asegura que alguna erosión pueda o no modificar ese lecho rocoso.

No podemos negar, aunque nos sorprenda -por los giros revolucionarios a los que nos tiene acostumbrados Wittgenstein- que está presente en su obra -específicamente en *Sobre la certeza*, texto al cual nos hemos circunscripto- la búsqueda de un fundamento sólido; y lo encuentra en nuestra forma de vida, la cual proporciona o modela nuestro modo de ver el mundo, nos provee de una base, del término para toda investigación y justificación.

Bibliografía

Conway, Gertrude: *Wittgenstein on Foundations*; New Jersey: Humanities Press International, 1989.

Kenny, Anthony: *Wittgenstein*; España: Revista de Occidente, 1973.

Stroll, Avrum: *Moore and Wittgenstein on Certainty*; Oxford, New York, etc.: Oxford University Press, 1994.

Tomasini Bassols, Alejandro: *El pensamiento del último Wittgenstein. Problemas de filosofía contemporánea*; México: Trillas, 1988.

Wittgenstein, Ludwig: *Sobre la certeza*; Barcelona: Gedisa, 1988.
Investigaciones filosóficas; Barcelona: Crítica, 1988.

EL REALISMO CIENTÍFICO EN CARLOS ASTRADA

Beatriz Bruce

Resumen

Las dos formas de la controversia entre realismo-antirrealismo, preocupación principal de la epistemología contemporánea, estaban ya presentes en los desarrollos epistemológicos de principios del siglo XX. La primera de las polémicas se ocupaba del problema de la existencia de entidades referidas por los términos teóricos. La segunda, la del realismo acerca de las teorías, se centraba en el objetivo de la ciencia.

En nuestro país, el filósofo Carlos Astrada defiende la orientación realista en sus dos dimensiones. La exposición argumental del filósofo cordobés está dirigida más bien a refutar las posiciones antirrealistas que a fundamentar su propio enfoque. A pesar de esta limitación, encontramos sistematizados sus desarrollos fundamentalmente en dos textos: en un trabajo temprano, que le valió ganar una beca de estudio en Alemania en 1927 denominado “El problema epistemológico en la filosofía actual” y en *Dialéctica y positivismo lógico*, ensayo publicado en 1961.

Scientific realism in Carlos Astrada

Abstract

The two forms of the realism-antirealism controversy, a central concern of contemporary epistemology, were already present from the early twentieth century onwards. The first controversy concerns the existential problem of entities referred by theoretical terms. The second one concerns the realism of theories, and focuses on science's goal.

In our country, philosopher Carlos Astrada supports realism in both senses. His arguments are more aimed at refuting anti-realistic positions than at adopting a positive stance. In spite of this limitation, some of his systematized ideas can be found in the following two texts: an early piece, “The epistemological problem in current philosophy” -which won Astrada a German study grant in 1927- and in *Dialectics and logical positivism*, an essay published in 1961.

Uno de los tópicos de mayor presencia en la filosofía de la ciencia actual es la discusión sobre el realismo científico. La hegemonía de esta preocupación es empíricamente contrastable al revisar los títulos y los contenidos argumentales de la producción más reciente en este campo disciplinar³⁷. En la génesis del proceso de

³⁷ Cf. entre otros: Leplin, Jarrett: *A novel defense of scientific realism*; New York: Oxford University Press, 1997; Maxwell, Grover: “The Ontological Status of Theoretical Entities”, en Th. Schick Jr.: *Readings in the Philosophy of Science. From Positivism to Postmodernism*; London-Toronto: Mayfield, 2000; Putnam, Hilary: “What is Realism?” en Jarrett Leplin (ed.) *Scientific Realism*, Berkeley, etc.: University of California Press, 1984; Hacking, Ian: *Representar e intervenir*; México: Paidós/UNAM, 1996; Cartwright, Nancy: *The Dappled World*, Resumen y traducción Ricardo Gomez, Mimeo; Hellman, Geoffrey: “Realist Principles” en *Philosophy of Science* N° 50, 1983; Fine, Arthur: “The Natural Ontological Attitude” en Th. Schick, Jr.: *Readings in the Philosophy of Science. From Positivism to*

reintroducción de la controversia entre posiciones realistas y antirrealistas, han jugado un papel fundamental los planteos esbozados y abiertos por el libro de Kuhn³⁸, *La estructura de las revoluciones científicas* pero es, sin lugar a dudas, la publicación de Bas Van Fraassen, *La imagen de la ciencia*³⁹, el hecho que señala la instalación de un abordaje polémico de la temática. Como reconoce Ricardo Gómez, el llamado “empirismo constructivo” produce un nuevo quiebre en los estudios epistemológicos, al focalizar su interés en el intento de responder a la pregunta acerca de qué información nos dan las teorías científicas sobre el mundo.

Desde el momento señalado, el problema ha quedado centrado en intentar dilucidar el status cognitivo de las leyes y teorías. Pero en esta discusión se entremezclan aspectos epistemológicos -qué conocimiento nos brinda la ciencia- y ontológicos -acerca de qué es ese conocimiento-. Esta bidimensionalidad problemática la podemos identificar, con palabras de Hacking, en dos formas de presentarse la polémica sobre el realismo: “El realismo acerca de las entidades nos dice que muchas entidades teóricas realmente existen. El antirrealismo niega esto, y dice que son ficciones, construcciones lógicas, o partes de un instrumento intelectual para razonar acerca del mundo ... El realismo acerca de las teorías nos dice que las teorías científicas son verdaderas o falsas independientemente de lo que sabemos: la ciencia cuando menos aspira a la verdad, y la verdad es como es el mundo. El antirrealismo nos dice que las teorías son a lo mucho legítimas, adecuadas, buenos instrumentos de trabajo, aceptables pero increíbles, o qué sé yo”⁴⁰.

Con anterioridad a estos nuevos nombres y planteos, las dos formas de la controversia entre realismo-antirealismo estaban presentes en los desarrollos teóricos desde fines del siglo XIX y principios del siglo XX, aunque no fueran centrales en el territorio epistemológico. La animadversión de la tradición positivista, en sus múltiples apariciones, por la metafísica, había excluido de la preocupación epistemológica

Postmodernism; op. cit.; Mc Mullin, Erman: “Selective Anti-realism”, *Philosophical Studies* 61, 1991, etc..

³⁸ El libro de Thomas Kuhn sienta las bases para la introducción de la discusión realismo/antirrealismo, a través de algunas afirmaciones contrastantes acerca del alcance del concepto de “mundo”. V.g. “cuando cambian los paradigmas el mundo mismo cambia con ellos” o “aunque el mundo no cambie con un cambio de paradigma, el científico después trabaja en un mundo diferente”. Cfr. Kuhn, Th.: *La estructura de las revoluciones científicas*; Bs. As.: FCE, 1988, en especial el capítulo X “Las revoluciones como cambios del concepto de mundo”.

³⁹ Van Fraassen, Bas: *La imagen de la ciencia*; México: Paidós/UNAM, 1996.

⁴⁰ Hacking, Ian: *Representar e intervenir*; México: Paidós, 1996, p.46.

problemas que en cierto grado tuvieran vinculación con aquella disciplina. Pero, aunque fuera marginal o secundaria, la discusión ontológica se presentaba.

La primera de las polémicas, la que trata sobre entidades, se presentaba a su vez, en dos niveles. En el nivel de la base empírica, se circunscribía a discutir el referente de los enunciados singulares, enunciados observacionales, enunciados protocolares. La respuesta a la pregunta ¿de qué hablan estos enunciados? dividía las aguas entre los realistas -hablan de objetos independientes a los sujetos- y fenomenalistas -hablan de estados preceptuales-. Pero ninguna teoría científica importante se agota en lo observacional, sino que, por el contrario, incorpora un conjunto de términos teóricos. La propuesta realista en este nivel se resuelve sosteniendo la existencia de las entidades referenciadas que tendrían presencia ontológica aunque no hubiera una teoría que se refiriera a ellas.

La segunda polémica, la del realismo acerca de las teorías, se centraba en el objetivo de la ciencia. Se separaban acá las posiciones realistas -la ciencia es búsqueda de la verdad- de la de los instrumentalistas, quienes agotan el objetivo en la predicción exitosa. Las teorías científicas no son entonces verdaderas o falsas, sino modelos hipotéticos más o menos útiles para descubrir la naturaleza.

En nuestro país, el filósofo Carlos Astrada defendió una orientación realista en las dos dimensiones. Se opone tanto al fenomenalismo y al nominalismo como al instrumentalismo, posturas que encuentra representadas en las perspectivas de Mach, Duhem, Poincaré, filósofos que a pesar de presentar profundas discrepancias entre sí, tienen, a este respecto, un fuerte aire de familia. Estos autores representan, además, un hito importante porque se constituyen en puntales para la formación de la generación inmediatamente posterior en filosofía de la ciencia, la generación del neopositivismo. Dentro de esta última escuela y en relación a la posición antirrealista, es Carnap uno de los principales focos en los que se concentra la crítica astradiana.

La exposición argumental del filósofo cordobés está dirigida más bien a refutar las posiciones antirrealistas que a fundamentar su propio enfoque. A pesar de esta limitación, encontramos sistematizados sus desarrollos fundamentalmente en dos textos. En un trabajo temprano, que le valió ganar una beca de estudio en Alemania en 1927, denominado “El problema epistemológico en la filosofía actual”, examina las posiciones de Poincaré, Mach, Duhem y Meyerson para finalizar abordando otras formulaciones como el neokantismo y la fenomenología. El segundo trabajo en que discute el tema es *Dialéctica y positivismo lógico*, ensayo publicado en 1961, en el cual

emprende un examen de las tesis del neopositivismo, tradición que entiende continuadora del machismo o positivismo crítico de finales del siglo XIX⁴¹. Cabe aclarar, dado el desconocimiento en que ha caído el corpus filosófico de Astrada, que ninguno de los dos textos agota su intención y su contenido en la discusión que acá abordamos; por el contrario, ambos dirigen su atención hacia otros problemas y autores que no serán explicitados por exceder la temática propuesta.

Volviendo a nuestro asunto, lo primero que tendríamos que mencionar es que para Carlos Astrada, filósofo que ubicamos en un sector de la fuerte y disímil reacción al positivismo de las primeras décadas del siglo pasado en nuestro país, la filosofía de la ciencia no puede agotarse en el estudio de los objetos, leyes y métodos del quehacer científico, sino que tiene como tarea fundamental el examen de los supuestos básicos o fundamentos de esa actividad. Avanzando en esta dirección, considera que el supuesto ontológico de la existencia del mundo está siempre presente y permanece latente en todas las leyes científicas.

Apoyándose en Meyerson, comparte la afirmación de que “la ciencia no es positiva y tampoco contiene datos positivos, en el sentido preciso que ha sido dado a éste término por Augusto Comte y sus secuaces, datos ‘despojados de toda ontología’. La ontología forma cuerpo con la ciencia misma y no puede ser separada de ésta”⁴². Desde esta convicción adhiere a lo que Hellman considera como una tesis ontológica del realismo, que plantea que gran parte de la ciencia investiga un mundo independiente de la mente. La relativización en la formulación permite dar cabida a disciplinas como psicología y lingüística, que pueden ser controversiales a este respecto. Esta tesis que pretende demarcar claramente el realismo de las variadas versiones del empirismo, conlleva al sostenimiento de objetos como referentes del vocabulario teórico.

Se opone así fuertemente a la posición de Mach, quien consideraba que lo único que nos es inmediatamente dado son las sensaciones. A partir de allí, a ciertos conjuntos de sensaciones, que se nos presentan con relativa constancia, los designamos con el nombre de cosas. Dicho de otro modo, un hecho físico o psíquico no es nada más que un conjunto relativamente persistente de elementos simples: colores, sonidos, espacio,

⁴¹ El ensayo de 1927 fue publicado como “En torno a la Wissenschaftslehre de Husserl. El problema epistemológico en la filosofía actual”, en Astrada, Carlos: *Ensayos filosóficos*; Bahía Blanca: Universidad Nacional del Sur, 1963, p. 11-54. La referencia del otro texto de Astrada, es: *Dialéctica y positivismo lógico*, Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, 1961.

⁴² Citado por Astrada, Carlos: “En torno a la Wissenschaftslehre de Husserl. El problema epistemológico en la filosofía actual”, en *op. cit.*, p.19. Esta obra es la que se sigue en adelante, para los desarrollos críticos a Poincaré, Mach y Duhem.

tiempo, presión, etc.. No son los cuerpos externos los que engendran las sensaciones, sino que son los complejos de sensaciones los que forman los cuerpos. En definitiva, los conceptos de los que se vale la ciencia son entonces simples signos que resumen e indican las posibles reacciones del organismo humano ante un conjunto persistente de sensaciones.

Esta posición fenomenalista lleva a Mach a formular que “La ciencia puede ser considerada como una especie de colección de instrumentos que nos permiten completar por el pensamiento hechos que no nos son dados más que en parte, o limitar, tanto como sea posible, nuestra expectación en los casos que se ofrecerán en el porvenir”⁴³. Sólo persigue, el conocimiento científico, un fin de previsión y de acción.

También para Henri Poincaré, el conocimiento científico está constituido por un conjunto de fórmulas convencionales, con las cuales se opera. El investigador las adopta porque le son cómodas; no se pregunta si son verdaderas o falsas, sino que las juzga por el valor instrumental que puedan poseer. “Las leyes científicas son convencionalismos, símbolos, pero si las recetas científicas tienen un valor, como regla de acción, es porque en general, como sabemos, tienen éxito”⁴⁴. Estas convenciones que la ciencia utiliza, no son arbitrarias sino que son construidas bajo ciertos límites que le impone la experiencia. Pero la experiencia no alcanza las cosas mismas, sino solamente las relaciones entre las cosas. “Fuera de estas relaciones, no hay realidad cognoscible”⁴⁵.

En el mismo sentido, Pierre Duhem entendía que no cabe científicamente preguntarse si existe una realidad distinta de los fenómenos, de las apariencias sensibles, porque tal cuestión no puede ser resuelta por el método experimental y sería del todo trascendente a la física, concerniendo únicamente a la metafísica. La función de la ciencia es construir hipótesis teóricas, postuladas con función heurística, para “abrir avenidas a nuevas teorías”. Sólo sus derivaciones empíricas -predicciones de fenómenos- pueden ser susceptibles de contrastación, pero la falsación de la consecuencia observacional no regula de manera concluyente la aceptación teórica. Para Duhem “la única prueba experimental de una teoría física que no es ilógica consiste en comparar el sistema entero de la teoría física con la totalidad del grupo de leyes

⁴³ Citado en Astrada, p. 16.

⁴⁴ Poincaré, Henri: *El valor de la ciencia*, p. 219.

⁴⁵ Citado en Astrada, *op. cit.*, p. 14.

experimentales y juzgar si este último es representado por el sistema teórico de manera satisfactoria”⁴⁶. Las teorías son, así, solamente útiles instrumentos de predicción.

Posteriormente, el positivismo lógico con sus tendencias sintactistas y semantistas, produce una mezcla del sensorialismo del positivismo vienés de fines del siglo XIX con el formalismo lógico de Frege y Russell. Su interés central es reducir la epistemología a un análisis lógico-lingüístico de la ciencia. Astrada acepta los aportes del simbolismo lógico para el logro de la exactitud en el campo de la ciencia contribuyendo a la eliminación de la ambigüedad, plurivocidad y vaguedad, pero critica la exageración semantista que les impide ver los límites del lenguaje formal, que en última instancia tiene que sostenerse en saberes previos y en cierto lenguaje objeto preconstituido. Se puede apelar al lenguaje simbólico como herramienta auxiliar, pero no sustituir el discurso por él. Como asevera Astrada: “No es posible aplicar y comprender designaciones simbólicas, sean de la clase que fueran, sin palabras y sin oraciones”⁴⁷.

El Neopositivismo, en una meritoria pero estrecha reacción contra las posturas irracionistas de ataque al campo científico presente después del desastre europeo de la primera guerra mundial, deslinda la ciencia de los discursos metafísicos implementando lo que se denominó el criterio verificacionista del significado. Para el programa del positivismo lógico, el ámbito del conocimiento es el ámbito de lo lingüístico; dicho de otro modo, el conocimiento se agota en el saber proposicional y los problemas de conocimiento se resuelven en términos semánticos. El significado de un enunciado está constituido por su relación con la experiencia sensorial. Ahora bien, desde esta concepción empirista, disuelven la distinción entre esencia y fenómeno y sólo podemos registrar el producto de nuestra experiencia sensible. Estos presupuestos permiten caracterizar un criterio de demarcación: el conocimiento científico es un conjunto de enunciados cognitivamente significantes en virtud de su relación lógica con la experiencia sensorial.

Al no poder aceptar términos que no tuvieran referente empírico se ven obligados a despreocuparse por la existencia de los referentes, típico problema metafísico. Los átomos, los electrones, las moléculas eran considerados como entidades teóricas creadas para sintetizar y simplificar los datos del laboratorio. Muchos de los

⁴⁶ Duhem, Pierre: *The aim and structure of physical theory*; New York: Atheneum, 1972, p. 200.

⁴⁷ Astrada, Carlos: *Dialéctica y positivismo lógico*, p. 14. Esta obra es la que se sigue para la crítica al neopositivismo.

positivistas eran fenomenalistas: todas las proposiciones que significaban datos de los sentidos debían ser traducibles a afirmaciones sobre impresiones. También por la implementación de este criterio de demarcación estaban condenados a ser instrumentalistas. Concebían las teorías científicas como artificios de cálculo para hacer predicciones. Así, los enunciados de la ciencia son importantes para predecir; son instrumentos de predicción, pero no refieren a una realidad.

Quien representa paradigmáticamente todas estas posturas antirrealistas es Rudolf Carnap, constituyéndose por ello en foco de las críticas de Carlos Astrada. Según el filósofo del Círculo de Viena, la construcción lógica del mundo tiene lugar a partir de la línea fundamental de vivencias elementales y amorfas. Sobre éstas emerge el estrato de los objetos psíquicos propios, al que se superpone luego el de los objetos físicos, sobre el cual surge el estrato de los objetos psíquicos extraños y por último se levanta el estrato de los objetos espirituales. Así, el dominio de las vivencias individuales es primario respecto a todos los otros objetos y las relaciones sintácticas de los enunciados se refieren a ellas.

Carnap es subsidiario de una teoría semántica de la verdad, en la que ésta no depende de la correspondencia con el objeto mentado sino de la posibilidad de confirmarla mediante la experiencia. Por ejemplo, “el lápiz es rojo” es verdadero si se comprueba empíricamente el color rojo del lápiz. Pero esta comprobación se queda en los datos sensoriales sin llegar al objeto. Las teorías son así estructuras lingüísticas convencionales, son maneras de hablar sobre el mundo y no nos llevan, de ningún modo, a aserciones sobre su naturaleza o existencia.

Astrada coincide con Ernst Bloch en que el positivismo lógico es el arte de no pensar jamás dialécticamente, de no aprender a filosofar. Las principales críticas, enumeradas, son: a) supone una distinción, para él inadmisibles al ser planteados los términos como independientes entre sí, entre lo formal y lo material; b) convierte en lógica lo que no es nada más que logística, es decir, un recurso auxiliar; c) eleva a verdad de última instancia la simple certeza, la cual, por el contrario, era el arranque del análisis hegeliano. Esta actitud, concluye, “rechaza desdeñosamente como carente de sentido todo concepto que pretenda ser algo más que formalmente exacto, que aspire a ser materialmente verdadero”⁴⁸.

⁴⁸ Citado por Astrada, *op. cit.*, p. 30. La cita corresponde al texto de Bloch, Ernst: *El pensamiento de Hegel*; México:F.C.E., 1949, pp. 80-81.

A diferencia de lo que enunciaba Poincaré, que “lo que llamamos realidad objetiva es, en último análisis, lo que es común a muchos seres pensantes y lo que podría ser común a todos”, según el filósofo cordobés, “de acuerdo a las conquistas actuales de la ciencia y la filosofía ..., tenemos que invertir la frase y enunciar: *Lo que es común a muchos seres pensantes y podría ser común a todos es el resultado del conocimiento científico de la realidad objetiva*”⁴⁹.

Astrada condensa así la oposición a todas estas posiciones en el sostenimiento de la existencia de un nivel ontológico real, al cual pertenecen las entidades referenciadas por las leyes y teorías científicas, que posibilita, inclusive, la posibilidad del conocimiento. La hipótesis de la existencia del mundo subrepticamente penetra la teoría de la ciencia y el supuesto ontológico está latente en ella. En este sentido nos dice que teniendo presente Hiroshima, el resolver problemáticas acerca de los electrones nos vincula mucho más a hechos que al lenguaje. Se coloca así en la misma línea argumental que en la actualidad ha seguido Ian Hacking al centrar la discusión del realismo científico sobre la práctica. La frase de Hacking, también refiriéndose a los electrones, es: “*Hasta donde a mí concierne, si se puede rociar algo con ellos, entonces son reales*”⁵⁰. La conclusión final de *Representar e intervenir* es que “no es pensar acerca del mundo, sino cambiarlo, lo que al final tiene que hacernos realistas científicos”⁵¹.

Astrada critica la concepción atomística, formalista y estática del lenguaje sostenida por la filosofía neopositivista, en donde se elimina el sujeto hablante y, como consecuencia de este componente fuertemente antirrealista y a-historicista, se descuida el problema del descubrimiento en ciencias. La tendencia a atomizar el mundo en sentencias significativas nos priva de la posibilidad de conocerlo. El positivismo lógico se asemeja así a esos seres de dos dimensiones descritos en uno de los cuentos fantásticos de Apollinaire, que viven pegados a las paredes. Las fórmulas tautológicas que engendra quedan confinadas al papel impreso, a una distancia astronómica de la realidad.

Al ser la de realismo/antirrealismo una polémica inscripta en el campo filosófico, se hace imposible presentar argumentos simples, claros y convincentes que diriman de manera conclusiva la cuestión. Según Astrada, todas las posiciones que

⁴⁹ *Ibidem*, p. 67. Las cursivas están en el original.

⁵⁰ Hacking, Ian: *op. cit.*, p. 41. Las cursivas corresponden al original.

⁵¹ *Ibidem*, p. 16.

niegan la realidad de las entidades referenciadas por leyes y teorías como así también las que discuten como finalidad del conocimiento la búsqueda de la verdad, anulan la tesis explicacionista, ponderando los méritos pragmáticos de los enunciados sólo en base a su éxito predictivo. Pero el más importante argumento reiterado a favor del realismo científico en estos últimos años justamente se ha centrado en el éxito observacional de algunas teorías científicas. El razonamiento que se sigue es que dicho éxito sería inexplicable -sería un milagro, dice Putnam- si no se admitiera que las teorías exitosas son por lo menos parcialmente verdaderas.

Esta línea de desarrollo también está presente en el filósofo cordobés, quien entiende que el éxito y el crecimiento teórico sólo pueden ser explicados desde la premisa de que las teorías dicen algo de verdad. Por ello, retoma un escrito de Dunham que dice: “Los avances de cada día contradicen a los escépticos; el éxito hace que los cínicos dejen de serlo; los que buscan el placer dejan de lado la cautela y los estoicos cambian la paciencia, que necesitaban para la adversidad, por el anhelo que trae la esperanza. Hay una luz que ilumina todas las perspectivas y nunca se le ocurriría a nadie pensar que la filosofía cerniéndose sobre un mundo renaciente, es sólo un soplo de la palabra acerca de la palabra”⁵².

Podemos concluir el trabajo refiriendo que para Carlos Astrada una posición antirrealista sólo puede ser recomendable para aquél que principia a filosofar como contraparte al realismo ingenuo de la actitud natural. De los escépticos puede decirse: “en filosofía todo buen principiante es escéptico, pero si queda siendo escéptico no es nada más que un principiante”⁵³. De idéntica manera, la paráfrasis dictaría que en filosofía de la ciencia todo buen principiante es antirrealista, pero si queda siendo antirrealista no será nada más que un principiante.

⁵² Astrada, Carlos: *op .cit.*, p. 89.

⁵³ *Ibidem.*, p. 88.

SOBRE LA DISCUSIÓN EN TORNO A LA MENTE Y LA INTELIGENCIA ARTIFICIAL

Andrés Martín

“Los animales estudiados por los americanos se precipitan frenéticamente, de forma increíblemente apresurada y vigorosa, y al final alcanzan por azar el resultado deseado. Los animales estudiados por los alemanes se sientan tranquilamente y piensan, y por fin obtienen la solución a partir de su conciencia interna”

Bertrand Russell

Resumen

La aparición de máquinas procesadoras de información, capaces de realizar actividades complejas, nos ha arrojado el planteo sobre la posibilidad de programarlas de tal suerte que alcancen un comportamiento inteligente, idéntico al humano. En este trabajo se analizan ciertos problemas en torno a esta posibilidad.

El terreno en el que se desarrolla la argumentación es el de la significación y, como no podía faltar, también hay un experimento mental.

Concerning a debate on mind and artificial intelligence

Abstract

When information processing machines capable of complex performance appear, there emerges the question of the possibility of their being programmed for intelligent, humanlike behaviour. This paper considers some problems concerning such a possibility.

The argument is deployed at the level of meaning and, as usual, mental experiments are involved.

Este trabajo consiste en el análisis de ciertos problemas suscitados a raíz de la hipotética posibilidad de conseguir un comportamiento inteligente, similar o idéntico al de un humano, pero llevado a cabo por una máquina (una computadora, por ejemplo). Para realizar mi cometido, utilizaré como introducción al tema dos artículos enfrentados: “Materia, mente y semiosis”¹, de Samuel Schkolnik y “A propósito de ‘Materia, mente y semiosis’ ”², de M. Natalia Zavadvker. Espero que de la síntesis de sus posiciones consiga al menos dar el marco general para mi análisis.

¹ Samuel Schkolnik: “Materia, mente y semiosis”, *Estudios de Epistemología* II, Rev. del Instituto de Epistemología de la Fac. de Fil. y Letras, UNT, San Miguel de Tucumán, 1995.

² M. Natalia Zavadvker: “A propósito de ‘Mente, materia y semiosis’ ”, *Estudios de Epistemología* V, (2004).

I

Las tesis sostenidas por Schkolnik se encuentran muy bien expuestas por Zavadivker, sólo sintetizaremos un poco más algunas de ellas:

- “El fenómeno de la significación emerge en la psiquis humana como consecuencia de la aplicación de ciertas reglas de correspondencia entre signos pertenecientes a distintos niveles jerárquicos, cuya construcción está gobernada a su vez por reglas pertenecientes a cada uno de los niveles de la jerarquía (fonológicas, morfológicas, lexemáticas, etc.)”.

- “Para comprender el contenido semántico de un mensaje no sería eventualmente necesario ‘acudir a la experiencia’ en busca de su referente extralingüístico, puesto que en el sistema de la lengua los significados no son los referentes externos sino ciertas entidades abstractas existentes en la mente misma”. El lenguaje, por lo tanto, “comienza a operar no sobre la experiencia concreta, sino sobre combinaciones posibles derivadas de las operaciones realizadas por el lenguaje mismo”.

- “La relación entre el significante y el significado sería análoga a la relación entre la mente y la materia (*relación de semiosis*), desde el momento en que el significante puede materializarse, ya sea a través de ondas sonoras o de trazos en un papel, y por lo tanto se nos aparece como un dato físico cuya emisión o recepción suscita un efecto mental o psíquico en el sujeto”. (Cursivas mías).

- “Los significados, en tanto estados mentales, no están causados por una entidad exterior al lenguaje mismo..., sino por los significantes, es decir, por signos fónicos o gráficos cuyo sentido es enteramente dependiente de un sistema lingüístico que los contiene”.

Por su parte, Zavadivker opone dos objeciones a estas tesis tendientes a mostrar que un computador, en tanto dispositivo capacitado únicamente para realizar operaciones sintácticas, es incapaz, por esto mismo, de comprender el contenido semántico de un mensaje³.

1. La primera de estas objeciones critica la intrascendencia asignada a la realidad exterior al sujeto que realiza el acto semiótico. Para Zavadivker, el fenómeno de la significación emerge como consecuencia de la interacción del hombre con su entorno, sumado a la facultad (innata) que poseemos para orientar nuestros comportamientos de una manera “inteligente”. La semiosis sería, por tanto, “la capacidad de utilizar correctamente” ciertas reglas (pragmáticas, semánticas y sintácticas) pero con adecuación a los sucesos del mundo.

2. La segunda objeción consiste en afirmar que todo el proceso de codificación lingüística ocurre de manera “*consciente y voluntaria*”, características que un computador no posee “y parece escapar por completo

³ Estas objeciones se encuentran en sintonía con las argumentaciones de Searle; de hecho, la autora así lo expresa.

a la posibilidad de simulación” debido a la forma sintáctica de las órdenes que es capaz de ejecutar.

Hasta aquí, las posturas contrapuestas. Ahora analizaremos la discusión, para ver si podemos encontrar algún elemento o concepto al que podamos atribuirle el origen del problema.

Lenguaje y realidad

No caben dudas de que la significación es un proceso mental que ocurre de una manera determinada y no de cualquier manera, y por lo tanto nos es lícito decir que ocurre de acuerdo a ciertas *leyes*. Volver explícitas esas leyes es y ha sido el trabajo de lingüistas, lógicos, psicólogos y muchos otros investigadores. Pero adviértase que este trabajo es, o pareciera ser, posterior al hecho de estar convencidos de que realmente hay ciertas leyes a explicitar.

De ser esto así, podríamos decir igualmente que la referencialidad, en tanto uno de los (supuestos) procesos que conducen a la significación, ocurre de acuerdo a ciertas *leyes*. La forma que adopten éstas no nos interesa aún; lo importante en este momento es su *necesaria* relación con los objetos “exteriores”, es decir, con la sensación de esos objetos reales.

Podemos estar de acuerdo con las *reglas de correspondencia entre signos de diferentes niveles jerárquicos* postuladas por Schkolnik, siempre y cuando alguno (al menos uno) de ellos haga referencia a la realidad. La inclusión de este nuevo nivel referencial requiere algo más que un aparato manipulador de símbolos: nos hacen falta dispositivos que informen sobre la realidad exterior, de tal suerte que sus informaciones se proyecten sobre los otros niveles. Y esto, antes que una dificultad teórica, es un inconveniente técnico, que al parecer puede ser superado: son muchísimos los artefactos que hoy en día perciben el entorno y relacionan esta información con productos de su actividad “interna” (robots que caminan y hasta dirigen una orquesta, jugadores de ajedrez, “conversadores” electrónicos, etc.).

Las reglas que determinen la manera de proyectarse este nivel sobre los otros serán justamente las reglas de referencia que deberíamos introducir en nuestra máquina, previa adquisición de los dispositivos “sensoriales” antes mencionados.

Según lo expuesto, el resultado de esta primera objeción resulta contundente respecto al contenido “idealista” de la postura sostenida por Schkolnik, pero no invalida de ninguna manera la posibilidad de alcanzar la dimensión semántica a través de un

conjunto de reglas. En todo caso, postula que para conseguirlo es imprescindible un registro “sensorio-motriz” del entorno.

Conciencia y voluntad

¿Qué es la conciencia? Por lo general se entiende por conciencia aquella actividad del psiquismo por la cual el sujeto “sabe que sabe, o sabe que percibe” algo. En un principio se pensó en la conciencia como la característica fundamental de la actividad psíquica humana, pero con el descubrimiento (umbrales de sensación, por ej.) o el postulado (el inconsciente freudiano, por ej.) de procesos inconscientes, la extensión y la autonomía de la conciencia se redujo notablemente.

Por otro lado, se considera también a la conciencia como la depositaria de la intencionalidad, esto es, la encargada de *representar fines para las acciones* que luego la voluntad ayuda a poner en práctica.

Los estados intencionales (estados mentales) son sobre algo, se dirigen a un objeto, se *refieren a* y de esta manera condicionan la referencia al relacionarla con la intención que tengamos⁴, lo que nos indica que las reglas de referencia deben incluir algo más que las informaciones aportadas por los “sentidos”.

Actualmente sigue siendo un problema la dimensión ontológica que se debe asignar a la conciencia y sobre todo la relación que ésta mantiene con los fenómenos físico-químicos desarrollados en el cerebro. Y, como era de esperarse, la voluntad no se encuentra exenta de estas imprecisiones.

Frente a los fines de nuestro trabajo, es imprescindible tomar una posición en estos temas. Y no se trata de definir precisamente qué sea la conciencia y la voluntad, sino de concebirlas cognoscibles y por lo tanto sujetas al imperio de alguna ley que, en principio, puede ser reconstruida conceptualmente. Si, en cambio, se piensa que la conciencia y la voluntad son propiedades privativas del hombre cuyo conocimiento es imposible, no queda nada más por decir.

El punto que discutimos aquí es si la programación de una máquina con nuestras reconstrucciones conceptuales de las leyes que rigen la conciencia y la voluntad (entre otras), produce o puede producir la simulación o la réplica de nuestro comportamiento semántico (aquél que conduce a la comprensión). Como puede advertirse, el problema no radica en si hay o no leyes para nuestro comportamiento semántico, (se presupone

⁴ Un ejemplo servirá para aclarar esto: según la intención que poseamos, un mismo objeto referido puede ser tenido por un arma o por una inofensiva herramienta, como puede suceder con un destornillador.

que las hay y que pueden ser conocidas), sino en las cualidades de esas leyes, o mejor dicho en las cualidades de las reconstrucciones que de ellas hacemos, ya que de dichas cualidades dependerá si pueden o no ser introducidas en una computadora.

Tendríamos entonces varios grupos de reglas de las cuales depende nuestro comportamiento semántico y a las que podríamos englobar como: de relación con los objetos exteriores, de combinación de símbolos, de conciencia y voluntad⁵.

¿Cuál sería el impedimento para construir una máquina capaz de ejecutarlas? Como ya lo anticipamos, el problema, si lo hay, se encuentra en la naturaleza de estas reglas y en los tipos de reglas que una computadora es capaz de “entender”.

Reglas y computadoras

Comencemos por lo más fácil, que es el tipo de reglas que una máquina se encuentra capacitada para ejecutar: sólo reglas de carácter sintáctico definidas algorítmicamente. Pero ¿acaso hay reglas que no posean estas características? Responder esto no es tarea sencilla.

Los dos apartados anteriores recurren al principio de legalidad para sortear sus dificultades⁶. Dicho principio establece que «todo ha de estar explicado por alguna ley (sea causal o no)», y la pregunta recientemente formulada interpela acerca de si todas estas leyes pueden ser descritas algorítmicamente. Además, ya que los conceptos de reglas y leyes han mostrado tener una importancia capital para nuestro asunto, vamos a explayarnos un poco más sobre ellos.

La presuposición de que todos los fenómenos están regidos por una ley es condición *sine qua non* para iniciar su conocimiento, y ese “conocimiento” no es otra cosa que la expresión, bajo la forma de un enunciado nomológico, de esa ley. Mario Bunge⁷ propuso para estos dos significados los nombres de *ley₁* y *ley₂* (*ley₁* es la ley presupuesta y *ley₂* la expresada). Por último, aparece una tercera manera de ser de estos enunciados, que es ya la *regla* mediante la cual puede predecirse o retrodecirse algún acontecimiento. Ellas son las leyes₃ o enunciados nomopragmáticos.

⁵ Nos referimos a las reglas sintácticas, pragmáticas, semánticas, lexemáticas, etc., pero consideradas como reductibles a las que mencionamos.

⁶ Se recordará que la pregunta clave para ambos apartados era si podíamos sostener la existencia de alguna ley, ya sea de referencia y/o de conciencia, a la que el fenómeno estuviera sujeto, conjuntamente con la posibilidad de conocerla.

⁷ M. Bunge: *La ciencia, su método, su filosofía*, Buenos Aires: Siglo XX, varias ediciones. En este trabajo de Bunge se distinguen cuatro significados de ley; nosotros sólo tomaremos tres.

Para nuestro propósito, lo más relevante surge de la distinción que hacemos entre ley_1 y ley_2 , es decir, entre la realidad y nuestros modelos ideales acerca de ella, modelos que se adecuan con diferentes grados de precisión.

En efecto, las $leyes_2$ se refieren perfecta e inmediatamente a modelos teóricos (claros y evidentes, como le gustaba a Descartes) y sólo aproximadamente a la realidad “verdadera”. Estos enunciados nomológicos se expresan generalmente como ecuaciones, pero siempre (y aquí nos salimos de los límites del trabajo de Bunge) pueden ser definidos algorítmicamente para la representación de casos particulares, en tanto indican la aplicación de ciertos procedimientos (bien precisos) para representar dichos casos.

Con esto presente, volvamos a preguntar ¿qué impide programar una máquina simuladora de nuestro comportamiento semántico? Según lo expuesto, no habría motivos para dudar sobre la posibilidad de conseguir dicha simulación. Y no los habría por las mismas razones que no los hay para dudar de la posibilidad de simular computacionalmente cualquier otro proceso descrito a través de enunciados nomológicos.

El problema está en aquello que obtendremos durante la simulación. Nadie cree que una simulación sea la cosa *real*. Nadie, como dice Searle⁸ “supone que la simulación computacional de una tormenta nos deje a todos mojados”; pero entonces, “¿por qué diablos va a suponer alguien que esté en sus cabales que una simulación computacional de procesos mentales tiene, efectivamente, procesos mentales?”

Con el fin de aclarar lo que hasta ahora venimos diciendo, vamos a recurrir a la formulación de unos ya obligados “experimentos” sobre estos temas, pero bajo la promesa de dejar tranquilos a los chinos y sus símbolos.

Los experimentos

Hablaremos esta vez de los planetas, las moléculas de agua y sus componentes.

Para armar nuestro primer experimento vamos a suponer que contamos con un dispositivo similar a lo que hoy es el telescopio Hubble, pero capaz de informarnos sobre la posición de todos los planetas de nuestro sistema solar al mismo tiempo. Dicha información es transmitida a una computadora que utiliza los datos para producir una imagen donde se puede apreciar el movimiento de los astros.

⁸ J. Searle: *Mentes, Cerebros y Ciencia*, Madrid: Cátedra, 1985.

Imaginemos ahora que al lado de esa pantalla se encuentra otra, conectada a una computadora que fue programada según las reglas del movimiento planetario formuladas por Newton, y que sus imágenes han sido sincronizadas.

Pasado poco tiempo comenzarían a notarse diferencias entre las imágenes, sobre todo en aquellos planetas cuyo movimiento se aleja más de la descripción newtoniana (Mercurio por ejemplo). Por lo tanto, un observador sin demasiada preparación identificaría cuál de los monitores muestra la realidad y cuál la simula (recurriendo, claro está, a sus propias observaciones).

Ahora bien, si reprogramamos la máquina simuladora introduciéndole las reglas de Einstein, obtendremos como resultado una réplica más difícil de descubrir. Quizás pasados los años salten a la vista algunas diferencias entre las imágenes, sobre todo por la aparición de elementos que no se tuvieron en cuenta⁹: por ejemplo, la cercanía de un agujero negro, la aparición de un nuevo cometa de grandes dimensiones, y cualquier otro hecho *nuevo*, no registrado hasta la programación. Pero entonces podríamos incluir nuevas reglas y parámetros de tal suerte que vayan corrigiendo los desfasajes entre las imágenes. Frente a la dinámica de los acontecimientos nos topamos con que la cantidad de información que necesitamos para una *buena* simulación (algo así como soportar el test de Turing a lo largo de mucho tiempo), parece tener un carácter indefinido. Sucede esto sencillamente porque para lograr una simulación perfecta, necesitamos conocerlo todo de antemano y, por supuesto, habérselo “dicho” a la máquina. Lo cual muestra lo que sucede en esta simulación y en todas las demás: la máquina desarrolla lo que tiene incorporado, lo que ya sabía, y nada más.

El caso análogo del comportamiento semántico y sus reglas reproduce estas limitaciones.

Imaginemos que hemos programado una computadora con nuestras reglas para el comportamiento semántico. Supongamos ahora que alguien mantiene una conversación con la máquina a través del chat. No sabe con quién está escribiéndose, y en un principio no encuentra nada *raro*. Pero pasado el tiempo, la conversación comenzará a volverse monótona debido a que nuestra máquina no conocería temas de actualidad o palabras nuevas que el uso fue modificando. Tendría que intervenir entonces un programador para actualizar los contenidos.

⁹ Elementos que, de haber sabido que aparecerían, se habrían adaptado perfectamente al modelo teórico.

Habr  advertido el lector a lo largo de ambos experimentos que la distancia entre la realidad y la *realidad simulada* nunca disminuye, a pesar de la precisión de las reglas y de que las imágenes se conserven idénticas y, durante bastante tiempo, no podamos discernir cuál es cuál.

Insistamos en esto: nadie piensa que los planetas, mientras giran, van ejecutando cálculos que determinan su trayectoria. Sólo lo hacen. Las reglas que rigen los fenómenos reales, pertenecen a ellos. Nosotros concebimos *otras* leyes (leyes₂) que describen o tan sólo explican¹⁰ estos fenómenos y sus regularidades.

Es posible complicar más aún las cosas.

II

A través de los ejemplos anteriores creo haber dejado en claro cuál es la distancia que separa la realidad de los modelos teóricos que de ella tenemos, al menos en lo que at ne a la simulación computacional.

Sin embargo, sucede algo desconcertante cuando aplicamos esos modelos fuera del ámbito de la simulación computacional: gracias a ellos podemos construir y colocar, entre otras muchas cosas, satélites artificiales. Y no caben dudas de que esos satélites giran (mejor dicho, se comportan) sujetos a las mismas leyes que rigen el movimiento de los astros, *exactamente las mismas leyes*. No creo que nadie se atreva a defender la ridícula posición de que nuestro satélite, por ser *artificial*, se encuentra gobernado por *nuestras* leyes y no por las *naturales*. Sin embargo,  c mo saberlo?

De manera idéntica, gracias a nuestros modelos atómicos, podemos identificar, aislar y finalmente combinar átomos de hidrógeno y oxígeno, y no tengan dudas de que este uso de nuestros conocimientos s  que nos dejaría a todos mojados. Pero  es realmente agua lo que conseguimos? Nuevamente,  c mo saberlo?

 Qu  ha sucedido?,  aquello que fue concebido *teóricamente* se comporta *naturalmente* una vez echado a andar?;  es pura casualidad que nuestros modelos teóricos ayuden a que construyamos complicados artefactos?

Comprenderá el lector la comprometida situación a la que hemos llegado en el tema que nos convoca. Si consiguiéramos armar un modelo teórico de nuestro cerebro,  qu  nos impedirá consumir un cerebro “artificial” que echado a andar se comporte

¹⁰ La escuela de Copenhague, de donde provienen físicos como Heisenberg, sostiene justamente que las teorías son un puro formalismo matemático que explica los fenómenos pero sin atribuirle a esta explicación el rango de descripción de lo real.

“naturalmente”? Si alcanzáramos a diseñar un modelo de la mente ¿qué nos impediría hacerlas artificiales?

Y lo que es más importante todavía, si resultara cierta la hipótesis aquella de que lo único que hace nuestro cerebro es procesar información, nos encontraríamos más cerca de lo que imaginamos de alcanzar el tan ansiado modelo teórico de nuestro cerebro.

Claro que son demasiados condicionales, pero y si ...

VENTANAS EPISTEMOLÓGICAS A LA CUESTIÓN DE LA RELACIÓN MÉDICO-PACIENTE

Ricardo T. Ricci

Resumen

El presente artículo pretende abordar la cuestión de la Relación Médico–Paciente, nuclear en la práctica médica, desde algunas perspectivas a mi juicio pertinentes.

El tema ha sido meditado frecuentemente desde el “deber ser” de la RMP, no es frecuente un intento de descripción epistemológica del mismo. Creo que la epistemología tiene algo que aportar en este sentido, con el fin de estudiar el fenómeno de la interacción médica tratando de desentrañar sus particularidades distintivas dentro del marco de los encuentros humanos.

Physician – Patient Relationship: epistemological windows

Abstract

This essay addresses the physician – patient relationship (PPR) question, central to medical practice, from some perspectives I consider relevant.

The matter has frequently been reflected upon from a normative standpoint -what the PPR “ought to be”-. Contrarily, the attempt to describe the PPM epistemologically is rare. I think epistemology has something to contribute here, in order to study the medical interaction phenomenon, trying to unravel its distinctive features in the framework of human encounters.

La cuestión de la relación médico-paciente (en adelante RMP) es un asunto de gran importancia, pues en torno a esta díada cuasientológica gira todo lo que se conoce con el nombre genérico de acto médico. Históricamente, los médicos han tenido en cuenta esta realidad; sin embargo, tanto en la práctica profesional cuanto en la formación de los futuros médicos, su consideración ocupa un lugar periférico de escasa importancia en comparación con los denominados aspectos científicos y tecnológicos de la profesión. Ocurre que la RMP tiende a ser menospreciada en el contexto del paradigma biomolecular imperante.

Cuando los médicos o los estudiantes de medicina tienen la oportunidad de comparar sus prácticas con las de los sanadores no canónicos, advierten que los éxitos terapéuticos y la popularidad de los mismos resulta frecuentemente explicada por la proximidad relacional que éstos logran con las personas que a ellos recurren. Esta proximidad, que a la vez es lejanía respecto de los planes científicos de salud, está fundada en una instrumentación aparentemente más adecuada de la relación humana y en prácticas de interacción más eficaces. Dada esta realidad, que por otra parte no

resulta novedosa, creo que la epistemología de la medicina está llamada a decir algo al respecto. Una visión desde la filosofía de la ciencia aplicada a la medicina y, en particular, al acto médico, resulta novedosa pues puede intentar efectuar esa visión mediante algunas ventanas que, a la vez, permitan ver con otros ojos esta vieja cuestión de la RMP y faciliten la entrada de nuevas luces y nuevos aires que refresquen la actividad diaria del médico.

Ahora bien, creo que las perspectivas desde las cuales se puede observar esta cuestión que nos convoca son innumerables, acaso infinitas. Mi propósito es proponer tres, a mi juicio importantes, que de ninguna manera pretenden iluminar definitiva ni concluyentemente el tema. Brevemente voy a intentar desarrollar las siguientes perspectivas, que denomino a propósito del presente trabajo: 1) Ventana Formal, 2) Ventana Fenomenológica y 3) Ventana Semiótico- hermenéutica.

Ventana Formal

Denomino de este modo a la mirada de las ciencias formales, en particular la lógica. ¿Puede ayudarnos la lógica a otear la realidad de la RMP de la manera que ha ayudado a conocer los fenómenos de la física?

Tanto la lógica como la matemática, ciencias formales, han brindado generosamente su metodología para desentrañar los misterios del macro y del microcosmos físico. En las ciencias biológicas y en las sociales su aporte ha sido de menor significación. En medicina, en particular en el aspecto interaccional que nos ocupa, aparentemente tienen poco que decir. Sin embargo, nos aportan un elemento significativo, la noción de función y de funtores.

La noción de función destaca la importancia de considerar partes en relación. A su vez, los signos matemáticos y los signos lógicos definen de qué se está hablando cuando ellos aparecen. El signo + (más) determina que la operación en cuestión es una suma, de igual modo los funtores lógicos determinan la negación, la conjunción, la disyunción, la implicación, etc. Los signos unen operativamente y esencialmente los factores que intervienen. Por ejemplo: “Llueve, si y solo si cae agua desde una nube”.

En el caso de la RMP el signo no convencional (-), el guión, denota la existencia de una díada inseparable. En “Médico-Paciente”, el guión esta funcionando a modo de ligadura. Ligadura que de no existir directamente nos dice que estamos hablando de cualquier otra cosa menos de la RMP. “Médico, Paciente”, “Médico: Paciente” o “Médico; Paciente” son modos que están expresando relaciones distintas, que nada

tienen que ver con nuestro tema. El pequeño guión tiene tanta importancia como para hacer que dos palabras representativas de dos modos humanos de estar, se vinculen constitutivamente en una relación. Lo que intento decir es que la lógica, en este caso elemental, nos sirve para afirmar indubitablemente que los componentes M y P de la RMP están ligados de tal modo que si el guión no existiera tampoco existiría la relación médico-paciente misma y lo que es más importante no existirían tampoco “médico” ni “paciente” como tales. Tanto “médico” como “paciente” adquieren existencia en la relación, uno está en función del otro.

Quizá lo dicho pueda ser tomado como una torsión extrema de la cuestión; se podría decir: “la cosa es más sencilla”, “no es necesaria una reducción de ese tipo”, etc. Es cierto; sin embargo, la presencia del functor (guión) pone en evidencia la relación en toda su magnitud e importancia y define el modo en el que la cuestión de marras va a ser tratada en lo sucesivo en el presente trabajo.

Ventana fenomenológica

Vamos pues a las cosas. Esta premisa, típica del pensar y decir fenomenológicos, nos permite asomarnos a otra ventana, esta vez intentando ver directamente cómo se puede describir la cuestión de la RPM. Es propio de esta perspectiva el intento de mirar directamente las cosas, sin hacer demasiadas consideraciones metafísicas ni históricas al respecto. La RMP es eso que vemos cuando se da que un ser humano recurre a otro en busca de ayuda o consejo médicos.

Podemos decir, en primer término, que se pone de manifiesto un sistema humano. La RMP se patentiza en un tiempo/lugar determinados, constituida por los individuos interactuantes, con una finalidad expresa.

Como en cualquier sistema, el todo representa más que la suma de las partes, la RMP se muestra como una entidad fugaz en la que se lleva a cabo una interacción bilateral y recíproca, en la que los fenómenos de retroalimentación son frecuentes y esenciales. La interdependencia y el diálogo son moneda corriente. Toda manifestación conductual en este contexto tiene características comunicacionales. No resulta posible que se haga o se deje de hacer algo que resulte intranscendente, todo tiene importancia en mayor o menor medida. Los aspectos interaccionales que se ponen de manifiesto de modo consciente o inconsciente, se expresan mediante el lenguaje hablado y mediante el lenguaje corporal. Consecuentemente, todos los ingredientes de la razón y de la

pasión humana se ponen en juego en la interacción del binomio, a saber: vanidad, comodidad, prestigio, dolor, lucha por el poder, paciencia, mezquindad, generosidad, egoísmos, en fin, las grandezas y bajezas de los hombres.

No se puede entrar al mundo de los sistemas humanos sin considerar que con ello se entra al mundo de la causa imprecisa y de la consecuencia aproximada y aleatoria, al mundo de la probabilidad y de la indeterminación. Se conforma un espacio común de libertad condicionada y de responsabilidad punible que adopta las características de una intrincada y polifacética trama. Esta compleja red de relaciones se recicla y actualiza en cada encuentro del médico con el paciente de modo que la narración de la historia común permite y enmarca a la vez el renovado vínculo. En definitiva, podríamos aceptar que este modo de interacción humana, como todos, posee características de aprendizaje compartido y bipolar.

No decimos nada nuevo; lo descrito es la realidad, claro que diferente de la consideración paternalista y de unilateralidad compasiva con que tradicionalmente se aborda la RMP.

En segundo lugar, la RMP es un fenómeno de “acción comunicativa” al estilo de lo descrito, en otro contexto, por el filósofo Jürgen Habermas. Dentro de ese marco se afirma que la posibilidad de una descripción cabal de la misma sólo se puede efectuar desde dentro. Lo que para un observador externo es un simple rumor o un juego de intercambios comunicativos con sentido incierto, es para los constituyentes la trama y el drama real que los compromete. Sólo entre las cuatro paredes de un consultorio, un quirófano o una habitación de internación, se tiene noción cierta de las características particulares de cada interacción. Lo dicho implica que sólo siendo un participante activo del vínculo médico-enfermo podemos ser capaces de efectuar una descripción de cada encuentro.

Podemos postular que toda RMP puede ser mejor entendida desde una posición de metacomunicación. Esto es, comunicando los participantes acerca de su propia comunicación.

¿Qué significado puede tener tal observación? Uno de gran importancia para el médico, a saber: es él mismo quien puede reflexionar acerca de las características de cada encuentro con los pacientes, quien puede sopesar los aciertos y los fracasos en la relación. A la pregunta de un médico acerca de qué es la RMP se podría responder: eso que usted con su paciente dicen/hacen cuando se encuentran. En el acto metacomunicativo está la clave de la optimización de la RMP.

El acto médico podría considerarse en realidad un espacio vedado al observador externo que no comparte los códigos, los modos, las alianzas, las complicidades, los enfrentamientos. Todo esto carece de sentido completo desde fuera.

Quien se dedica a la profesión y está acostumbrado a los encuentros fugaces, muchos de ellos de pasillo de hospital, quienes se encuentran habituados a la consulta rutinaria de patología repetida con terapéutica reglada o protocolizada, naturalmente dejan de lado y menosprecian a menudo lo que venimos considerando. Es comprensible que enfrascados en el ajeteo de la actividad diaria, cuestiones como las que venimos considerando parezcan arabescos y retruécanos delirantes de pensadores con tiempo. Es verdad. Sin embargo, lo dicho en este trabajo tiene plena vigencia y las características de la RMP compartidas hasta ahora son absolutamente reales.

En cada encuentro entre un médico y un paciente sean cuales sean las coordenadas de espacio-tiempo, se hace patente este sistema humano de características tan particulares que hemos dado en llamar RMP. Podrán haber consideraciones acerca de la calidad de los encuentros que los médicos hemos sido llamados a compartir con nuestros pacientes, pero que las características de los mismos expresadas mediante esta ventana llamada fenomenológica se producen, es una cuestión incontrovertible. Los médicos debemos hacernos cargo de eso.

Ventana semiótico-hermenéutica

El hombre es un signo, su estar en el mundo forma parte de un proyecto; sus acciones y omisiones son siempre portadoras de sentido. Desde el mismo momento en que el hombre ingresa al mundo éste se le presenta como un lugar significativo. El hombre ingresa simultáneamente al mundo y a la cultura. Podría decir directamente que el mundo del hombre es la cultura. El primer grito del ser humano no sólo está dado en el contexto físico de una sala de partos, sino en el medio cultural que esa misma sala de partos representa. El hábitat del hombre no sólo es el mundo, sino el mundo de los hombres.

En ese contexto significativo es en el que también se produce la relación médico-paciente con sus peculiaridades, así como todas las otras relaciones de las que participamos.

Cuando el médico y el paciente se comunican están siempre haciendo realidad esto de transmitirle algo a alguien. Se conforma una tríada de significación compuesta por ese algo a que se hace referencia (la enfermedad), comunicada por quien la padece y

la interpreta a un alguien predisposto a la consulta que a su vez efectúa una nueva interpretación, es decir, le da su significado. En la interacción humana esa cadena de significación es interminable; se conforma de este modo una espiral ascendente de interpretación que, en el caso particular de la RMP intentaría una aproximación y sólo eso, a la univocidad interpretativa del relato del paciente. El objetivo de la comunicación en la RMP es que ambos participantes hablen lo más aproximadamente posible de lo mismo.

Cada ser humano es un intérprete privilegiado de su propia enfermedad. Los procesos morbosos son reinterpretados por quien los padece. La enfermedad es en realidad la interpretación de la misma por parte de su portador. El médico debe estar advertido de esto si pretende que su diagnóstico y sobre todo la terapéutica instituida sean acertadamente personales. Las personas interpretan sus signos, los resignifican. Sucede, no está de más aclararlo, que el médico es asistente de personas, no de síntomas, síndromes o enfermedades.

La perspectiva semiótica incluye considerar los aspectos sintácticos, semánticos y pragmáticos de la RMP. A pesar de compartir generalmente, ambos participantes, los rasgos de la misma cultura, son frecuentes los malentendidos y los errores básicos de interpretación. El aspecto sintáctico focaliza su atención en la gramática, es decir en el respeto de las leyes que permiten la buena construcción de las frases dichas. El semiótico atiende las cuestiones relativas al sentido de las palabras y los discursos. Finalmente, la pragmática tiene que ver con el uso práctico de las sentencias en un momento/lugar determinado. Los tres son aspectos de la comunicación que deben ser tenidos en cuenta a la hora de intentar efectuar la interpretación. Acaso sea el médico el que deba poseer fundamentos de semiótica que lo capaciten a generar entre él y su paciente el ámbito de saludable entendimiento esencial para un buen diagnóstico y una eficaz terapéutica.

Todo lo que se encuentra involucrado en la RMP tiene carácter simbólico, todo está cargado de sentido. Es conveniente aclarar, por lo tanto, lo que quiero significar con “todo”. Con esa expresión digo: la vestimenta, el entorno edilicio, el lenguaje utilizado, el tiempo empleado, las posturas corporales, los énfasis, la camilla, el tensiómetro, la higiene, los ruidos, para nombrar sólo algunos aspectos a ser considerados. El paciente, y eso lo sabemos bien por nuestra semiología (la médica, no la lingüística), es un signo; pues bien, nosotros también lo somos para él.

La hermenéutica es la ciencia de la interpretación. Mediante ella nos aproximamos al mundo despojados de la pretensión de conocer la verdad última. Acaso logremos conseguir, con sentido, una aproximación útil a una verdad operativa. No significa esto la renuncia escéptica al logro de la verdad; por el contrario, se trata de rigurosidad científica, de humilde reconocimiento de la falibilidad y provisoriedad de nuestros conocimientos, de apertura a la intersubjetividad, en fin, de fidelidad al modo humano de conocer. Estoy convencido que mediante el transitar genuino por esta senda seremos sorprendidos por la verdad.

Es evidente que tenemos que vérnosla con nuestra interpretación de la enfermedad y del paciente, no con la verdad. Nuestros propios conceptos referidos a la enfermedad, al enfermo y a nosotros mismos son interpretaciones más o menos verosímiles. Debemos ser conscientes que ejercemos nuestra profesión con recursos cognitivos que responden a modelos instituidos, carecemos casi por completo de originalidad. Asumir la RMP como ocasión reinterpretativa, como novedad, puede ayudar a que descorramos el velo de la cotidianidad que nos ciega y rutiniza. Nuestra mayor aspiración hermenéutica consiste en un ir despojándonos de prejuicios para lograr la mejor interpretación posible de la necesidad propia y la de nuestros pacientes.

Concluyendo

La RMP, quizás como toda interacción humana, se encuentra en el terreno común de la necesidad humana. Los hombres vivimos en el imperio de la necesidad, es una muestra de honestidad aceptarlo. Nuestros pacientes concurren a nosotros en necesidad, de manera similar nuestra placa en la puerta del consultorio anuncia nuestra propia necesidad. ¿Cuáles fueron los genuinos motivos que nos llevaron a elegir esta bendita profesión? Es posible que no podamos responder en verdad esta pregunta.

El ser humano está sediento de completud, sus carencias acaso puedan sintetizarse en una: su imperiosa necesidad de encontrarle un sentido cabal a su vida, de lograr satisfacer esta especie de orfandad que siente mientras transita este mundo. Nuestra cultura nos protege a modo de tienda de campaña mientras somos impelidos por nuestra insaciable apetencia de una casa, de nuestro hogar.

La RMP es uno de los modos que tenemos de no sentirnos tan solos, quizá uno de los más explícitos y por lo tanto más dramáticos. La RMP intenta ser una respuesta balsámica a nuestra necesidad, acaso sea uno de los modos en los que logramos respirar ese aire de familia que tanto necesitamos.

Amar es compartir la tienda de campaña. Amar es escucharte hoy porque escuchándote me escucho, amar es abrirte la puerta porque de ese modo me la abro. Amar es dártelo todo porque nada es mío.

Quizás después de mirar por estas ventanas las próximas anginas nos resulten algo diferentes a las que vimos anteriormente. Que así sea.