

REINHARDT GROSSMANN

LA EXISTENCIA DEL MUNDO

INTRODUCCIÓN A LA ONTOLOGÍA

Traducción de
JUAN JOSÉ GARCÍA NORRO
ROGELIO ROVIRA

tec
nos

Titulo original:

The Existence of the World. An Introduction to Ontology

publicado en inglés

por Routledge, London (1992)

Diseño de cubierta:

JV, Diseño Gráfico, S. L.

All rights reserved - Reservados todos los derechos.
Traducción autorizada de la edición inglesa publicada
por Routledge, miembro del Grupo Taylor & Francis.

© Reinhardt Grossmann, 1992

© de la traducción: Juan José García Norro y Rogelio Rovira Madrid, 2007

© EDITORIAL TECNOS (GRUPO ANAYA, S. A.), 2007

Juan Ignacio Luca de Tena, 15 - 28027 Madrid

Maquetación: Grupo Anaya

ISBN: 978-84-309-4536-8

Depósito Legal: M. 11.282-2007

Printed in Spain Impreso en España por Fernández Ciudad, S. L.

ÍNDICE

	<i>Pág.</i>
PRÓLOGO DE LOS TRADUCTORES	9
CAPÍTULO I. EL DESCUBRIMIENTO DEL MUNDO: EL SER ATEMPO- RAL	
LA NATURALEZA DE LA CLASIFICACIÓN	17
LOS DOS ÁMBITOS DE PLATÓN	19
EL MUNDO FRENTE AL UNIVERSO	24
UNO EN MUCHOS	28
CAPÍTULO II. LA BATALLA POR EL MUNDO: LOS UNIVERSALES.....	
PORFIRIO, BOECIO Y LOS MEDIEVALES	31
EL PROBLEMA DE LA LOCALIZACIÓN	42
INSTANCIAS DE PROPIEDADES	49
ABSTRACCIÓN	62
CAPÍTULO III. LA ESTRUCTURA DEL MUNDO: LAS CATEGORÍAS	
LAS CATEGORÍAS	67
ESTRUCTURAS	68
RELACIONES	73
CONJUNTOS	80
NÚMEROS	86
HECHOS	97
LA CATEGORÍA DEL MUNDO	110
LA NECESIDAD	114
CAPÍTULO IV. EL SUBSTRATO DEL MUNDO: EXISTENCIA	
MODOS DE SER	117
LA EXISTENCIA CONCEBIDA COMO UNA PROPIEDAD	123
LA EXISTENCIA CONCEBIDA COMO AUTOIDENTIDAD	126
LA EXISTENCIA CONCEBIDA COMO UNA PROPIEDAD DE PROPIEDADES	128
INTENTOS DE DEFINIR LA EXISTENCIA	131
LA NATURALEZA DE LA EXISTENCIA	133
LA VARIABLE OBJETO	140
EXISTENCIALES NEGATIVOS	144
CAPÍTULO V. EL ENIGMA DEL MUNDO: NEGACIÓN	
MUCHO QUE HACER PARA NADA	149
NO-SER	151
CONOCIMIENTO DIRECTO DE HECHOS NEGATIVOS	154
LA NATURALEZA DE LA NEGACIÓN	160
BIBLIOGRAFÍA	165
ÍNDICE ANALÍTICO	169

PRÓLOGO DE LOS TRADUCTORES

El tratado filosófico que el lector de lengua española tiene ahora en sus manos condensa en pocas páginas, con brillantez y facilidad, la última versión de las prolongadas meditaciones de su autor sobre las cuestiones centrales de la ontología. Los problemas de la filosofía primera han constituido, en efecto, la principal preocupación intelectual de Reinhardt Grossmann¹.

Ya en su primer libro, *La estructura de la mente*², de 1965, dedicado sobre todo a la controversia realismo-idealismo, tuvo que ocuparse Grossmann de los problemas de la ontología general, al descubrir en los desacuerdos sobre ellos el origen de la mencionada disputa epistemológica. También en sus *Reflexiones sobre la filosofía de Frege*³, de 1969, analizó y discutió cuestiones básicas de la ontología al hilo del examen de las teorías del célebre pensador alemán, quien, a los ojos de Grossmann, es «un metafísico sin disfraz, que elaboró una ontología más completa y precisa que cualquier otra que se haya propuesto anteriormente». Asimismo, en su obra de 1973, *Reducción ontológica*⁴, nuestro autor estudió un importante problema de filosofía primera: el de la posibilidad de que una presunta clase de entidades se reduzca en realidad a otra clase ontológica. En su discusión del problema, Grossmann investigó, a título de ilustración, el estatuto de varias categorías, tales como las de

¹ Aunque nació en Berlín, Grossmann se forma filosóficamente en los Estados Unidos, donde se traslada en torno a 1950. Obtiene el doctorado en la Universidad de Iowa, de la que fue profesor antes de serlo en la Universidad de Bloomington en Indiana. Hoy vive retirado en Lago Vista, Texas.

² *The Structure of Mind*, Madison and Milwaukee, University of Wisconsin Press, 1965. De esta obra hay una versión española: *La estructura de la mente* Traducción de Juan Carlos García Borrón. Barcelona, Editorial Labor, 1969.

³ *Reflections on Frege's Philosophy*, Evanston, Northwestern University Press, 1969

⁴ *Ontological Reduction*, Bloomington-London, Indiana University Pres, 1973.

número (y cuantificador en general), propiedad, clase, individuo y estructura. A la aparición de esta obra siguió la publicación, en 1974, de algunos estudios particulares sobre las ontologías de Gustav Bergmann⁵, de Alexius Meinong⁶, de Husserl, Heidegger y Sartre⁷.

Pero el objeto fundamental de la ontología es, según la enseñanza de Grossmann, el descubrimiento de las categorías del mundo y de las leyes que las rigen. En este sentido, la tarea de establecer la lista más completa posible de las categorías, iniciada en la última parte de *Reducción ontológica*, halló un cumplimiento más perfecto en una obra aparecida en 1983, *La estructura categorial del mundo*⁸. En ese libro, en efecto, intenta Grossmann, según afirma gráficamente, «poner al día las *Categorías* de Aristóteles» examinando las innovaciones ontológicas más recientes. Y es que, al decir de nuestro autor, la sustitución que se hizo en la época moderna de la ontología de la sustancia y el accidente por una ontología en la que se concibe a los individuos como haces de propiedades, ha tenido por efecto sacar a la luz nuevas categorías, como las de relación, estructura, clase y hecho, con las que actualmente es inexcusable contar.

Para descubrir las categorías, y establecer, por tanto, las leyes que las gobiernan, el filósofo ha de seguir, según se enseña en *La estructura categorial del mundo*, un método muy preciso: ha de partir de los hechos del mundo accesibles a su conocimiento y someterlos al análisis. Este análisis se efectúa en dos etapas. En la primera se averiguan qué hechos constituyen el mundo, es decir, qué tipos de hechos hay. En la segunda se examinan los hechos que no constan de otros hechos, para descomponerlos a su vez en sus últimos elementos constitutivos. Procediendo así, se obtienen, según nuestro pensador, esos tipos especiales de entidades, imposibles de definir, que llamamos categorías.

No deja de señalar Grossmann en esa misma obra los dos supuestos epistemológicos en que descansa el método del análisis ontológico por él propuesto: el realismo perceptual y el empirismo

⁵ «Bergmann's Ontology and the Principle of Acquaintance», en M. S. Gram and E. D. Klemke (eds.), *The Ontological Turn: Studies in the Philosophy of Gustav Bergmann*, Iowa City, University of Iowa Press, 1974.

⁶ *Meinong*, Londres-Nueva York, Routledge y Kegan Paul, 1974.

⁷ *Phenomenology and Existentialism: An Introduction*, Londres-Nueva York, Routledge y Kegan Paul, 1984.

⁸ *The Categorial Structure of the World*, Bloomington, Indiana University Press, 1983.

radical. Por realismo perceptual se entiende la tesis que afirma que los objetos de la percepción no son entidades mentales ni dependen en su existencia o naturaleza de que haya mentes. En su versión radical, el empirismo es la teoría según la cual la percepción y la introspección nos dan a conocer no sólo los objetos que nos rodean y nuestros sentimientos o emociones, sino también las entidades abstractas. No sólo vemos colores, sino también números. Frente a la tradición platónica, nuestro autor afirma decididamente que no tenemos algo así como una facultad de intuición eidética. (Esta concepción del conocimiento, desarrollada por Grossmann a lo largo de sus obras, ha sido expuesta ordenadamente por el filósofo en uno de sus últimos libros: *La cuarta vía*⁹, publicado en 1990.)

La estructura categorial del mundo es un tratado sistemático y completo de ontología, fruto de varios años de investigación, en el que se estudia las principales categorías de la realidad: individuo, propiedad, relación, clase, número y hecho, así como la naturaleza de la existencia. Pero su autor, según confiesa en el prólogo, lo dio a la imprenta sabiendo que en él no se logra explicar de manera adecuada el enigma de la negación, del no-ser, de los hechos negativos. No es por ello de extrañar que, casi diez años después, en 1992, tratara Grossmann de volver a presentar lo esencial de los resultados obtenidos en ese libro liberándolos de las insuficiencias advertidas. El producto de ese esfuerzo es justamente *La existencia del mundo. Introducción a la ontología*, que ahora puede leerse en su versión castellana¹⁰.

De esta introducción a la ontología no puede dejarse de admirar su precisa estructura, la originalidad de muchas de las tesis que en ella se defienden y la amenidad del estilo con que ha sido escrita.

Es precisamente el asunto que Grossmann tiene por el problema capital de la ontología el que determina las articulaciones principales de este libro. Así, sus dos primeros capítulos están dedicados al examen de la cuestión de la existencia de entidades abstractas, esto es, de objetos inespaciales y atemporales. La tesis de Grossmann es

⁹ *The Fourth Way: A Theory of Knowledge*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1990.

¹⁰ El original inglés de este libro: *The Existence of the World: An Introduction to Ontology*, se publicó en 1992 en la editorial Routledge con sede en Londres y Nueva York. Recientemente ha aparecido también una traducción alemana: *Die Existenz der Welt. Eine Einführung in die Ontologie*. Herausgegeben und übersetzt von Rafael Hüntelmann. Frankfurt a. M.-München-Miami-Nueva York, D. Hänsel-Hohenhausen, 2002.

que efectivamente los hay y que, por tanto, no sólo existe un *universo físico*, esto es, un conjunto de entidades espacio-temporales, las únicas que el naturalista reconoce que existen, sino también un *mundo*, que abarca, junto a lo espacio-temporal, lo abstracto. Con la admisión de la existencia del mundo se supera el naturalismo y se hace posible la ontología, que no es más que el estudio de las grandes clases de entidades que pueblan el mundo. Para Grossmann la disputa entre naturalistas y aquellos que aceptan que existe el mundo, a los que, en buena ley, se denomina en este libro ontólogos, es la versión contemporánea de la gigantomaquia rememorada por Platón en el *Sofista*. El largo capítulo tercero tiene por objeto la exploración de la estructura de ese mundo o, con más precisión, la averiguación de las categorías a que pertenecen las diversas entidades abstractas del mundo. Los dos últimos capítulos se destinan a estudiar dos rasgos del mundo que, a juicio de Grossmann, trascienden las categorías, por no pertenecer a ninguna de ellas, y que tampoco forman de suyo una nueva categoría. Tales rasgos son la existencia y la negación.

La originalidad de la posición filosófica de Grossmann se manifiesta en muchas ocasiones. La categoría de estructura, por ejemplo, supone una importante innovación respecto de la ontología de Gustav Bergmann, cuya estela sigue en cierto modo la de Grossmann¹¹. La inclusión de los números en la categoría de los cuantificadores rompe también con las teorías de Husserl, que los concebía como multitudes, de Cantor, que los entendía como propiedades de propiedades, y de Frege, que los interpretaba como conjuntos. Resulta asimismo llamativa la aceptación por parte de Grossmann de lo que llama «relaciones anormales», es decir, relaciones que conectan lo que hay con lo que no hay en absoluto, entre las que cuenta a la relación de intencionalidad, rescatada, si es que no descubierta, por Brentano. Sorprende igualmente la concepción que se hace Grossmann del ser o existir, alejada de las interpretaciones ya clásicas de Kant o de Frege, según la cual la existencia es una «variable» de tipo único que se extiende a todos los existentes. Y cabe, en fin, señalar, por no alargar demasiado esta enumeración, que es novedosa respecto de la anterior posición de Grossmann la expli-

¹¹ Cf. la reseña debida a Erwin Tegtmeier de *The Categorial Structure of the World* en *Nous* 25 (1991), pp. 726-728.

ción que ahora propone de la naturaleza de la negación, que concibe como una entidad que de alguna manera se añade desde fuera a un mero estado de cosas.

La amenidad de esta introducción a la ontología se hace patente no sólo en la claridad y el rigor con que se exponen y discuten las distintas tesis y argumentos. Ni tampoco en la agilidad de su lenguaje, poblado de imágenes y ejemplos cotidianos. Ni siquiera en el uso frecuente que en ella se hace de esquemas o diagramas, que facilitan mucho la comprensión de lo tratado¹². El atractivo estilístico de *La existencia del mundo* estriba, sobre todo, en que las cuestiones de la ontología se presentan como verdaderos retos intelectuales que mueven al lector a no querer interrumpir el curso de la argumentación que se ofrece e incluso a tratar de ir más allá de los límites que el propio Grossmann, con modestia verdaderamente filosófica, reconoce a sus indagaciones.

¹² Es probable que le sobrevenga al lector cierta sorpresa al leer algunos pasajes en los que Grossmann, emulando el estilo matemático de exposición, ejemplifica su argumentación recurriendo a letras o palabras que hacen las veces de variables convertidas en constantes para designar algo determinado cuando les añade un subíndice, como puede verse, por ejemplo, en la página 41

Sócrates: Lo que veremos es algo así como una batalla que Díos y Gigantes libran entre sí por la disputa que tienen sobre la realidad.

Teeteto: ¿Cómo es eso?

Sócrates: Un bando está tratando de atraer todo hacia la tierra desde el cielo y lo invisible, asiendo literalmente rocas y árboles con sus manos, porque se aferran a cada tronco y a cada piedra y afirman vigorosamente que la existencia real pertenece sólo a lo que puede ser manipulado y ofrece resistencia al tacto. Definen la realidad como idéntica al cuerpo y, tan pronto como uno del bando opuesto afirma que algo que no tiene cuerpo es real, se muestran muy despectivos y no quieren oír una palabra más.

Teeteto: La gente que describes es realmente formidable. Ya me he topado con un buen número de ellos.

Sócrates: Sí, y del mismo modo sus adversarios son muy sagaces, defendiendo su posición desde las alturas, en algún lugar de lo invisible, y sosteniendo enérgicamente que la verdadera realidad consiste en Formas inteligibles e incorpóreas. En la contienda de los razonamientos despedazan y pulverizan aquellos cuerpos que sus oponentes esgrimen. A lo que estos consideran verdadera realidad, aquellos llaman no ser real, sino una suerte de móvil proceso de devenir. Y, por eso, una interminable batalla se está librado siempre entre los dos bandos.

(Platón, Sofista, 246 a-c)

CAPÍTULO I

EL DESCUBRIMIENTO DEL MUNDO: EL SER ATEMPORAL

La naturaleza de la clasificación

La ontología plantea y trata de responder a dos cuestiones que están relacionadas entre sí. ¿Cuáles son las *categorías* del mundo? ¿Y cuáles son las leyes que gobiernan estas categorías? Propongamos una comparación: la química busca los elementos químicos y las leyes de la química; en la física se buscan las partículas elementales y sus leyes. Las categorías son para la ontología lo que estos bloques constitutivos básicos del universo son para las ciencias naturales. Pero la ontología no es una ciencia más entre las ciencias. Su finalidad es mucho más amplia que la de cualquier otra ciencia. Y su punto de vista es totalmente diferente que el de las ciencias. Para ver cómo la ontología difiere de la ciencia, tenemos que comprender, antes que nada, la noción de categoría. Por consiguiente, nuestra primera cuestión es: ¿qué es una categoría?

Los filósofos griegos, como Empédocles (en el siglo V antes de Cristo), propusieron la teoría de que todo está hecho de cuatro elementos: tierra, agua, fuego y aire. Estas cuatro clases básicas de cosas se combinan en distintas proporciones para constituir, por ejemplo, la silla en la que estoy sentado, un cabello de mi cabeza y el sol que brilla al otro lado de la ventana. ¿Cómo se distinguen estos elementos entre sí? Bien, el fuego es, sin duda, caliente y el agua es húmeda. Todo lo que es caliente, todo lo que tiene esta *propiedad*, es fuego; y todo lo que es húmedo, es una masa de agua. El caso del aire y de la tierra no es intuitivamente tan claro. Pero, puesto que estos filósofos también creyeron que los cuatro elementos

formaban opuestos, la respuesta aceptada fue que el aire, que es lo opuesto al agua, es seco, y que la tierra, lo opuesto al fuego, es fría. Con independencia de lo que ahora podamos pensar sobre este fragmento rudimentario de especulación química, quedan patentes dos cosas. Primero, estamos realmente considerando una teoría química, por simplista que nos pueda parecer hoy. Y, segundo, los cuatro elementos se distinguen por *las propiedades características* que supuestamente tienen: el fuego, por ser caliente; el agua, por ser húmeda; el aire, por ser seco; y la tierra, por ser fría.

La química ha recorrido un largo camino desde la época de Empédocles. La última vez que eché una ojeada a un libro de química, había 106 elementos. Estos elementos no se distinguían entre sí por propiedades tales como ser caliente o húmedo, sino por propiedades muy diferentes. El hidrógeno, por ejemplo, es un gas a temperaturas ordinarias, pero se licua a temperaturas más bajas; y tiene una determinada densidad a una presión y una temperatura dadas. El *principio* de la clasificación de los elementos es, sin embargo, el mismo que en la época de Empédocles: *las cosas se distinguen unas de otras por medio de las propiedades que tienen*. Llamemos a esto el «principio de clasificación». Este principio no se restringe a la química. Cualquier clasificación de cosas individuales, sean elementos químicos, partículas elementales, plantas, animales, personas o lo que se quiera, se funda en la distinción entre estas cosas individuales, por una parte, y sus propiedades, por otra. Las ballenas, por ejemplo, no se clasifican entre los peces, sino entre los mamíferos a causa de la propiedad de alumbrar ballenatos.

Alguien tuvo que darse cuenta de que el fundamento de todas las clasificaciones de las cosas individuales, a saber, la distinción entre estas cosas y sus propiedades, es en sí misma una clasificación. Pero es una clasificación, no de *cosas individuales* —masas individuales de agua o tierra, o fragmentos individuales de oro o hierro, o ballenas o carpas individuales—, sino de *entidades* en general. Es una clasificación de *cualquier clase* de existentes. Divide todo lo que hay en dos grandes grupos de existentes, a saber: cosas individuales, por un lado, y sus propiedades, por otro. Toda clasificación «ordinaria» descansa en esta clasificación más fundamental de las cosas en individuos y sus propiedades. Para distinguir esta clasificación de todas las otras, hablaremos de una «categorización». Las *entidades*, diremos, se *categorizan*. Las clases de cosas que la

categorización distingue se llaman, pues, «categorías». Sabemos que hay, al menos, dos categorías, esto es, dos clases de entidades (existentes), a saber, *cosas individuales* y *propiedades* de cosas individuales.

Algunas cosas individuales —realmente pequeñas— se clasifican como electrones, positrones, neutrones, etc. Otras se clasifican como hierro, hidrógeno, oxígeno, etc. Aun otras se clasifican como mamíferos, reptiles, aves, etc. Y así sucesivamente. Estas, como acabamos de subrayar, son clasificaciones de cosas individuales por medio de sus propiedades. Pero podemos también clasificar, en vez de cosas individuales, cosas en general —lo que he llamado «existentes» o «entidades»— en los dos grupos de cosas individuales y propiedades de cosas individuales. Para distinguir esta clasificación fundamental de aquellas que se construyen sobre ella, he hablado de una categorización. Pero esta categorización invita inmediatamente a una importante cuestión: puesto que todas las clasificaciones se apoyan en el principio de clasificación, nuestra categorización tiene que apoyarse en este principio, y tenemos que preguntar: ¿mediante qué propiedad (o propiedades) se distingue la categoría de las cosas individuales de la categoría de las propiedades de las cosas individuales? ¿Cómo difieren en general las cosas individuales de las propiedades de las cosas individuales? A esta cuestión otro filósofo griego dio la más sorprendente respuesta.

Los dos ámbitos de Platón

Platón (en tomo al 427-347 a.C.) hizo de la distinción entre cosas individuales y sus propiedades una piedra angular de su filosofía. Distinguió dos ámbitos: el ámbito de las cosas individuales, *que cambian*, y el ámbito de las propiedades, *que no cambian*. No utilizó estos términos, pero su concepción viene a decir lo mismo: los individuos se distinguen de las propiedades por el hecho de que aquellos pueden cambiar, pero estas, no. Consideremos una manzana, comprada ayer y guardada en la nevera. Hace más o menos un mes, era mucho más pequeña que ahora. Desde entonces su tamaño ha cambiado. También ha cambiado su color: hace algún tiempo, cuando todavía no estaba madura, era verde; ahora es roja. Aquí tenemos una cosa individual que cambia. Pero consideremos ahora

un cierto matiz de color, un cierto matiz de rojo que es justamente el que ahora tiene la manzana. ¿Ha cambiado alguna vez este matiz de rojo? No veo cómo puede haber cambiado, ni siquiera cómo podría cambiar. Naturalmente, el color de la manzana puede cambiar: primero la manzana era verde, ahora es roja. Pero este es un cambio en el color de la manzana, no un cambio del color rojo mismo. ¿En qué consistiría cambiar para el matiz de color? Bien, este particular matiz de rojo es un color. Tiene la propiedad de ser un color. Para cambiar, podría cambiar esta propiedad de ser un color por otra propiedad, de la misma manera que la manzana cambió de ser verde a ser roja. Por ejemplo, el matiz de color podría dejar de ser un color, podría dejar de tener esta propiedad y podría adquirir la propiedad de ser una figura. Tan pronto como lo ponemos de esta manera, vemos que el color no podría cambiar. Este matiz de rojo de ninguna manera podría cambiar de ser un color a ser una figura.

Permitaseme que cite dos pasajes del *Fedón* de Platón en los que hace la distinción entre cosas individuales y sus propiedades, y en los que sostiene que las propiedades, a diferencia de las cosas individuales, no cambian. El contexto del primer pasaje es este: Sócrates, por cuya boca habla Platón, argumenta que el alma es inmortal y que conoce las cosas antes de que hubiéramos nacido. Para argüir en su favor, Sócrates compara cosas iguales con la propiedad de la igualdad, y prosigue sosteniendo que el alma conoce la propiedad antes de nacer:

—Ahora veamos si esto es verdad, prosiguió. ¿No creemos en la existencia de la igualdad, no la igualdad de los trozos de madera o de las piedras, sino algo más allá de eso: la igualdad en abstracto? ¿No diremos que hay tal cosa?

—Sí, ciertamente —dijo Simmias, más enfáticamente de lo que nosotros lo habríamos hecho.

—Y ¿conocemos qué es esta igualdad abstracta?

—Ciertamente —replicó.

—¿Dónde obtenemos el conocimiento de ella? ¿No es al ver trozos iguales de madera, piedras y cosas así de las que estábamos hablando ahora mismo? ¿No formamos a partir de ellas la idea de la igualdad abstracta, que es diferente de ellas? ¿O crees que no es diferente? Considera la cuestión de este modo. ¿No nos aparecen trozos iguales de madera y piedras iguales a veces iguales y a veces desiguales, aunque de hecho permanezcan las mismas todo el tiempo?

—Sin duda que sí.

—Pero lo absolutamente igual, ¿alguna vez se te aparece como desigual, o la igualdad abstracta como desigual?

—No, nunca, Sócrates.

—¿Entonces las cosas iguales —dijo— no son lo mismo que la igualdad abstracta?

—No, ciertamente que no, Sócrates (*Fedón*, 74)

En este caso el ejemplo de Platón es la «propiedad» de la igualdad y distingue claramente entre las cosas iguales y la «igualdad abstracta», esto es, la *propiedad* de la igualdad. En la siguiente cita, Platón asegura que las propiedades abstractas no cambian, mientras que las cosas individuales cambian:

—¿Admite algún tipo de cambio la igualdad absoluta, la belleza absoluta y todas las otras existencias absolutas? O ¿por ser esencialmente uniforme, permanece la existencia absoluta en cada caso la misma y es inmutable y jamás admite ningún tipo de cambio?

—Tiene que permanecer la misma e inmutable, Sócrates —dijo Cebes.

—Y ¿qué ocurre con la multitud de cosas bellas tales como hombres y caballos y vestidos y cosas similares, y con todas las cosas que llevan el nombre de las ideas, ya sea igual, bello o cualquier otro? ¿Permanecen lo mismo u ocurre exactamente lo opuesto con ellas? Brevemente, ¿permanecen esas cosas sin cambiar jamás tanto en sí mismas o en sus relaciones?

—Estas cosas —dijo Cebes— nunca permanecen las mismas. (*Fedón*, 78)

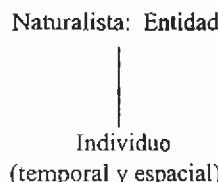
A fin de captar la diferencia más fundamental entre las cosas individuales que cambian y las propiedades que no cambian, tenemos que considerar la naturaleza del cambio. La manzana de nuestro ejemplo anterior cambió su color de ser verde a ser roja. Esto significa que en un momento del tiempo es verde, mientras que en otro momento del tiempo (un momento posterior) es roja. Para que una cosa individual cambie, tiene que tener diferentes propiedades en diferentes momentos de su existencia. El cambio presupone, pues, que una cosa dura en el tiempo, que existe en el tiempo, que tiene duración. Sólo las cosas que existen en el tiempo pueden cambiar. Se sigue que todas las cosas individuales tienen que existir en el tiempo. Han de ser, como me gusta decir por brevedad, *temporales*. Si una cosa es temporal, ¿tiene que sufrir cambio? Platón parece haber pensado que sí. Parece haber mantenido no sólo que las cosas individuales son temporales, sino también que las propiedades tienen que ser atemporales. Si es así, entonces se sigue que todas las propiedades son atemporales; no están en el tiempo; no existen en el tiempo; no tienen duración. Supondré que Platón está en lo cierto: *todas las cosas individuales son temporales, mientras que todas las propiedades son atemporales*.

Como hemos visto, según Platón hay dos ámbitos: el ámbito de las cosas temporales, de las cosas que existen en el tiempo, y el ámbito de las cosas atemporales, de las cosas que no existen en el tiempo. Al primer ámbito pertenecen las cosas individuales que nos rodean; al segundo, sus propiedades.

Es natural que surja la cuestión de si también es verdad que todas las cosas individuales están en el *espacio*, de si son espaciales, mientras que ninguna propiedad existe en el espacio, no es espacial. En otras palabras, ¿la distinción entre cosas temporales y atemporales coincide con la distinción entre cosas espaciales e inespaciales? Es totalmente obvio que la manzana, que es el ejemplo que hemos puesto de individuo, existe en el espacio: está localizada en diferentes momentos del tiempo en diferentes lugares, primero en el árbol, tres millas al sur de mi casa, y ahora en la nevera, unas doscientas millas al sudeste de Chicago. Tiene también ciertas propiedades espaciales. Por ejemplo, era de tamaño pequeño cuando era verde y todavía crecía en el árbol, mientras que ahora es mucho mayor. Tiene también ahora una determinada figura; es aproximadamente esférica. Dicho brevemente, en un momento dado, la manzana está localizada en el espacio y tienen una figura y un tamaño. ¿Son todas las cosas individuales en este respecto como la manzana? ¿Están localizadas en el espacio y todas ellas tienen figura y tamaño? Hay muchos filósofos, y yo soy uno de ellos, que creen que hay cosas individuales que no son espaciales. Un ejemplo sería un pensamiento. Por ejemplo, el pensamiento de que he olvidado traerme el almuerzo al despacho. Ahora bien, este pensamiento se me ocurre a mí en un momento dado; está localizado en el tiempo. Ocurrió a las doce menos cinco, justo cuando estaba disponiéndome a almorzar. Está localizado en el tiempo, pero no en el espacio. Es evidente que no tiene forma ni tamaño. El pensamiento de que olvidé traer mi almuerzo no es redondo ni cuadrado. Tampoco tiene una determinada longitud ni un determinado diámetro. ¿Está localizado en el espacio? Creo que no. Este pensamiento no está «en mi cabeza» ni ocurre muchas millas al sur de Chicago. Hablando con rigor, lo que está «en mi cabeza» no es mi pensamiento, sino mi cerebro y todo lo que ocurre en mi cerebro, todos los procesos químicos o de otras clases. Sólo cabe concluir que el pensamiento mismo está localizado «en mi cabeza» si se acepta que mi pensamiento es *idéntico a* algo que ocurre en mi cerebro. Por tanto, pende de un

gran y eternamente mito filosófico. Ahora no podemos discutir el asunto. Sólo deseo señalar que, según algunos filósofos, las cosas temporales son de dos clases: algunas cosas, como la manzana, son espaciales, mientras que otras, como mi pensamiento, no son espaciales. Otros filósofos han mantenido que todas las cosas temporales son también espaciales, de modo que lo que es temporal coincidiría con lo que es espacial.

Naturalmente, esta coincidencia existe sólo si aceptamos también que ninguna cosa atemporal es espacial. Creo que esta es una afirmación verdadera: todas las cosas atemporales son no espaciales. Un ejemplo me permitirá una vez más aclarar esta tesis. Consideremos el matiz de color de la manzana en mi nevera, un cierto matiz del rojo. ¿Tiene este matiz tamaño o figura? Obviamente no. El matiz de color no es redondo o cuadrado, ni tiene una cierta extensión o una cierta circunferencia. Por supuesto que la manzana tiene una figura y un tamaño, como observábamos antes, pero la manzana no es el color que la manzana tiene. Mientras que es obvio, creo, que el color no tiene figura o tamaño, no es tan obvio que no esté *localizado* en el espacio. ¿No está «donde está la manzana», justo ahí, en la nevera? La cuestión de si las propiedades están localizadas en el espacio nos ocupará durante varias páginas. Es uno de los temas más importantes de la ontología. Por el momento, me contentaré con decir que algunos filósofos, y especialmente Platón, han mantenido que todas las propiedades son inespaciales, mientras que otros han mantenido que son espaciales. Según los primeros, el color de la manzana no está localizado en ningún sitio del espacio, mientras según los últimos, está localizado «ahí donde está la manzana». Según la primera concepción, todas las propiedades son tanto atemporales como inespaciales. Según la segunda, las propiedades son espaciales. Puesto que son espaciales, tienen también que ser temporales. Expongamos mediante un diagrama estas dos concepciones:



Recapitulemos. Hemos visto que toda clasificación presupone una distinción entre la categoría de las cosas individuales y la de las propiedades de una cosa individual. Platón cree que estas dos categorías difieren en que las cosas individuales cambian, mientras que las propiedades no cambian. Pero esto significa que las cosas individuales son temporales, mientras que las propiedades no son temporales. A continuación, hemos considerado el papel del espacio. Los filósofos, como es usual, difieren en este punto. Algunos creen que la distinción entre las cosas temporales y las cosas atemporales coincide con la distinción entre las cosas espaciales y las cosas inespaciales. Otros creen que mientras que es verdad que todas las cosas atemporales son también inespaciales, algunas cosas temporales, cosas tales como los pensamientos, son inespaciales.

El tiempo ha introducido nuestra distinción terminológica más importante. Como vimos, Platón habla de «igualdad abstracta». Yo hablaré de *cosas abstractas* (entidades, existentes) en general. Una cosa abstracta es una cosa que no es temporal ni espacial. Una *cosa concreta*, por otra parte, es una cosa que es temporal y/o espacial. El «y/o» es necesario a causa de la posibilidad de que haya cosas temporales, como los pensamientos, que no son espaciales. En función de esta distinción, la cuestión más importante de la ontología es la cuestión: *¿hay cosas abstractas?*

El mundo frente al universo

Volvamos ahora desde el *mundo* de Platón de los dos ámbitos al *universo* físico. El universo (o cosmos) es la totalidad de la materia y de la energía que existen. Consiste en todas las partículas elementales que hay. Estas partículas forman todos los átomos existentes. Los átomos, a su vez, se combinan en moléculas y estas moléculas constituyen las cosas que nos rodean: la manzana de nuestro ejemplo, nuestros cuerpos, las plantas y animales sobre la tierra, las montañas y los ríos. Pero el universo contiene no sólo la Tierra y todo lo que hay sobre ella, sino también la Luna, el Sol y los demás planetas del sistema solar. Hay muchos soles y sistemas planetarios. Forman galaxias de estrellas. Nuestro sistema solar, por ejemplo, es miembro de la galaxia llamada Vía Láctea. E incluso las galaxias forman cúmulos

más grandes de galaxias. Entre las estrellas, hay gigantes rojas, novas en explosión, enanas blancas y estrellas de neutrones. Dicho en pocas palabras, el universo es un todo espacio-temporal gigantesco que consta de partículas elementales y de todas sus configuraciones. Se estima que tiene unos diez mil millones de años luz de diámetro y que ha existido durante unos ocho a trece mil millones de años. Es claro, creo, que el universo pertenece al ámbito platónico de las cosas concretas; pues es una entidad espacio-temporal. Es también claro que todo lo que pertenece al universo, que todo lo que es una parte del universo es una cosa concreta, pues es una parte espacio-temporal del universo y, por tanto, ella misma es espacio-temporal. *El universo es una cosa concreta, y lo es también cada parte suya.*

Pero las propiedades, como hemos admitido en la última sección, son cosas abstractas; no son espacio-temporales. De ello se sigue que no pertenecen al universo. No son parte del universo. Por ejemplo, el matiz de rojo del que hablábamos, por sorprendente que esto suene, no es una parte (espacio-temporal) del universo. Y lo que se ha dicho de esta determinada propiedad es verdad de cualquier otra: ninguna de estas cosas es una parte del universo. Pero esto significa que hay cosas que no son partes del universo. Acordemos en decir que todo lo que hay, que todo existente, pertenezca o no al universo, pertenece al *mundo*. Por tanto, las propiedades pertenecen al mundo, pero no pertenecen al universo. Platón, al descubrir que las propiedades son abstractas, descubrió que hay cosas que no pertenecen al universo. *Descubrió que hay un mundo y no sólo un universo.*

Desde la época de Platón, siempre ha habido filósofos que pretendieron que no hay nada más que el universo. Argumentaron que no hay algo como el mundo. Mantuvieron que no hay cosas abstractas. Los llamaré filósofos «naturalistas». Estos, naturalmente, son los gigantes del pasaje de Platón. Por otro lado, ha habido también filósofos que han defendido la existencia de entidades abstractas. Han afirmado que el universo es sólo una parte del mundo. El mundo, en su opinión, es mucho más rico que el universo. *Aseguran que la estructura del mundo es el tema propio de estudio del filósofo, mientras que el universo es el tema propio de estudio del científico.* No ha de sorprender que llame a estos filósofos «ontólogos». Estos son, por supuesto, los dioses de Platón. Durante más de dos mil años, se ha entablado una sin par batalla intelectual en la historia del pensamiento humano entre los natura-

listas y los ontólogos. Ninguno de los dos ha logrado una victoria decisiva. Tampoco hay que esperar que una victoria así se alcance en el futuro. Los temas son demasiado complejos para una resolución definitiva. Más importante, la batalla entre los naturalistas y los ontólogos es, en gran parte, una batalla entre dos temperamentos. Hay, por una parte, el temperamento científico que favorece una concepción de la filosofía que, en el peor de los casos, la convierte en hermana de la poesía, y, en el mejor, en una sirviente de la ciencia. Por otra parte, existe el talante ontológico, para el cual la ontología tiene una perspectiva totalmente diferente de la de la ciencia y ofrece vislumbres de verdades con las que los científicos jamás han podido soñar. Para el naturalista, todo lo que no es científico tiene un cierto olor a misticismo. La ontología no puede ser otra cosa que poesía disfrazada. Abandonar la ciencia es viajar a través de una noche sin estrellas, a través de la oscuridad sin luz. Para el ontólogo, abandonar la ontología es dejar un campo donde crecen las más fascinantes flores de verdad. Describo la batalla en estos términos emocionales porque es una batalla emocional. En tales batallas, la elección nunca se da meramente entre dos posiciones racionales.

El descubrimiento del mundo nos invita inmediatamente a la cuestión de si hay o no hay otras cosas abstractas. Recordemos el ejemplo platónico de la igualdad abstracta. Traté la igualdad como si fuera una propiedad, pero no lo es. Es una *relación* entre cosas. Hay muchas otras relaciones así. Hay relaciones espaciales: a la izquierda de, entre, dentro de, etc. Hay también relaciones temporales: después de, antes que, simultáneo a, etc. Hay relaciones entre personas: padre de, tío de, cónyuge de, etc. Y así podríamos continuar. Mucho más importante, hay la relación que conecta las cosas individuales con sus propiedades. La llamaré «ejemplificación». Esta relación se representa por la cópula en la oración: «Esta manzana es roja». En inglés tenemos tiempos verbales: «Esta manzana *fue* verde hace un mes». Pero siempre que atribuimos una propiedad a una cosa individual, afirmamos que la propiedad está relacionada con el individuo mediante la relación de exemplificación. Hay que subrayar que Platón vio la importancia de la exemplificación. Sin ella, estos dos ámbitos no formarían un mundo único unificado, sino que permanecerían separados. Sin la exemplificación, el mundo de Platón se escindiría en el universo y en un ámbito de propieda-

des. Pero, naturalmente, las cosas individuales del universo *tienden* esas propiedades. ¿Cuál es la naturaleza de la exemplificación? Platón no logró tomar una decisión definitiva en este asunto (véase su *Parménides*). Ni nadie tampoco lo pudo hacer hasta muy recientemente. Pero no debemos perdernos en divagaciones. Lo que en este momento nos interesa es si las relaciones son abstractas o no lo son. Creo que lo son. Consideremos la relación *entre* que se da entre tres puntos trazados con el lápiz, *a*, *b*, y *c*, situados en una línea dibujada con ese lápiz. Ahora bien, los puntos son cosas individuales; están localizados en el espacio (y en el tiempo). Pero la relación no está en ningún sitio. Ciertamente que no está donde está ninguno de los tres puntos. Tampoco está, por ejemplo, entre *a* y *b*. No está localizada en el espacio. Tampoco está localizada en el tiempo: es atemporal. Concluimos, por tanto, que es abstracta.

Yo añadiría que Platón intentó demostrar que no hay relaciones. Trató de argumentar que las afirmaciones relacionales son realmente afirmaciones sobre las propiedades de las cosas. Por ejemplo, el hecho de que Tomás sea más alto que Enrique es realmente la conjunción de dos hechos, a saber: del hecho de que Tomás tiene una determinada altura y del hecho de que Enrique tiene otra determinada altura. Veremos después que esto no funciona. Lo que deseo señalar aquí es que un naturalista tiene buenas razones para seguir las huellas de Platón respecto de las relaciones. Tendrá que tratar de «reducir» las relaciones a propiedades, y luego tratar de mostrar que las propiedades no son abstractas.

Acabo de hablar del *hecho* de que Tomás tiene una determinada altura. ¿Son los hechos concretos o abstractos? Bien, hay toda clase de hechos. Consideremos el hecho de que la manzana de nuestro ejemplo es roja en un determinado momento del tiempo, *t*. ¿Dónde está este hecho? Un naturalista puede sentirse tentado a decir que está donde está la manzana, pero esto sería un poco ingenuo. Equivalentría sólo a la arbitrariedad convención de localizar un hecho donde está situada la cosa individual del hecho. Además, hay hechos sobre cosas que no son individuales. Es un hecho, por ejemplo, que el azul marino es más oscuro que el amarillo limón. En este caso, el naturalista tiene que encontrar una localización para estos matices de color antes de que pueda invocar la regla antes mencionada. Hay incluso hechos sobre relaciones, por ejemplo, el hecho de que la relación de ser cónyuge de alguien es simétrica: si se da entre *a* y *b*,

entonces se da entre *b* y *a* (a diferencia de la relación de ser padre de alguien, que no es simétrica, es asimétrica). ¿Dónde está la relación de ser cónyuge de? ¿Veinte millas al sur de Chicago? ¿En la Luna? El naturalista tendrá que pretender que se encuentra cerca de donde están los seres humanos. Pero ¿qué hay sobre el hecho de que dos más dos sean cuatro? Seguramente este hecho no depende de los seres humanos. La relación de suma se da entre cuatro, dos y dos, «en la Luna» lo mismo que «en la Tierra».

Si las relaciones y los hechos son abstractos, como he argumentado brevemente, entonces no pertenecen al universo, sino que pertenecen al mundo, y el mundo es incluso «mayor» de lo que podíamos haber pensado al principio. No sólo contiene propiedades, sino también relaciones y hechos. El universo contiene, naturalmente, muchas *clases* diferentes de *individuos*, desde partículas elementales hasta galaxias y la ciencia se interesa por todos ellos. El mundo, por otro lado, es el coto de las *clases de existentes*, y acabamos de ver que hay al menos tres de tales clases: propiedades, relaciones y hechos. Estas no son todas, como veremos posteriormente. Hay, además, números, conjuntos y estructuras (todos).

Uno en muchos

Hay otra manera de mirar el descubrimiento platónico del mundo. También en este caso se contrastan las propiedades con las cosas individuales. Sin embargo, lo que las hace especiales no es que sean atemporales, sino que pueden pertenecer a muchas cosas individuales. Varios individuos pueden *compartir* la misma propiedad. Consideremos dos bolas de billar blancas. Vamos a llamarlas A y B. Son *dos* cosas individuales, pero su color, el matiz de blanco, es el mismo: comparten *un único* matiz de blanco. Y puesto que las bolas tienen la misma figura, hay también una sola figura: ambas bolas son esféricas. La propiedad blancura es una en varios. Es un *universal*. Las bolas de billar individuales, por otro lado, son llamadas *particulares*.

A veces se introduce la distinción entre universales y particulares en términos de tipos y casos. Miremos las siguientes palabras: rojo, rojo. Aquí tenemos dos casos del mismo tipo, a saber, de la palabra «rojo». La palabra, como se puede ver, tiene una figura complicada y cualquier inscripción particular con esta figura es un caso del tipo

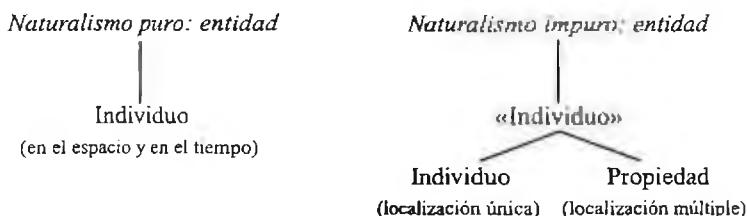
«rojo». En este caso, la figura es la propiedad que comparten todos los casos del tipo «rojo». En pocas palabras, los tipos son los universales y los casos son los particulares del mismo tipo.

¿Es la blancura de las dos bolas de billar literalmente la misma? ¿Hay sólo una entidad que es ejemplificada por las dos bolas? ¿O tiene cada bola su propia blancura? Este es el llamado problema de los universales. Para nuestro ejemplo de la palabra «rojo», la cuestión crucial es esta: ¿es la forma de una inscripción la misma que la forma de la otra? A los filósofos que creen que el color de la bola de billar A es justamente el mismo que el de la bola de billar B, se les llama *realistas*. A los que niegan esto se les llama *nominalistas*.

Podemos y tenemos que distinguir entre estas dos cuestiones bastante diferentes aunque íntimamente relacionadas: (I) ¿son las propiedades abstractas? y (II) ¿son las propiedades universales? Tal como expliqué, la primera cuestión pregunta: ¿están las propiedades localizadas en el espacio y en el tiempo? La segunda plantea una cuestión bastante diferente: ¿puede una y la misma propiedad ser una propiedad de varias cosas? Ahora bien, puede parecer que un naturalista no puede evitar ser un nominalista. Pues si el color blanco está localizado en el espacio, por ejemplo, entonces no puede ser el mismo para las dos bolas de billar. Cada bola debe tener su propia blancura: La bola A es blanca, y la bola B es blanca; y blanco, está localizado en un lugar, donde está A, mientras que blanco, está localizado en otro lugar, donde está B. Pero esta apariencia es un error: un naturalista puede ser un realista, pues le es posible mantener que hay cosas que, aunque están localizadas en el espacio, pueden existir en muchos lugares diferentes simultáneamente. Según esta posibilidad, A tiene la misma blancura que B. No existen dos blancuras. Pero esta una y la misma blancura está, sin embargo, localizada en el espacio: existe simultáneamente donde está A y también donde está B (y también donde están otros individuos con este matiz de color).

Según esta concepción, las propiedades están localizadas en el espacio y en el tiempo. Son concretas. No existe nada aparte del universo. Pero se rompe el modelo monolítico de puro naturalismo; incluso aunque todo lo que haya sea un individuo en el sentido que hemos definido, hay, no obstante, dos clases de individuos, a saber: aquellos que sólo pueden existir en un lugar en un momento dado y aquellos que pueden tener múltiples localizaciones al mismo tiempo. Los primeros son las «cosas individuales» de nuestro conocimiento.

miento común, los últimos son las propiedades. Digo que el modelo se ha roto porque admitir que *hay* cosas que pueden existir en muchos lugares al mismo tiempo es admitir una categoría de cosas bastante diferente que los individuos ordinarios de la experiencia común. Sea lo que fuera, hemos aprendido que hay al menos dos clases de naturalismo, a saber: el naturalismo puro y el naturalismo impuro. El primero es una combinación de naturalismo con nominalismo, mientras que el segundo consiste en el naturalismo unido con el realismo. He aquí el esquema de las dos concepciones.



Lo que separa el naturalismo puro del impuro es una tesis fundamental. Puesto que esta tesis es muy importante, le daré un nombre y la llamaré el «axioma de la localización»:

Ninguna entidad puede existir en diferentes lugares a la vez o en intervalos interrumpidos de tiempo.

Al naturalismo impuro se ve abocado el naturalista a causa del problema nominalismo-realismo. Un naturalista que se da cuenta de que el nominalismo es insostenible no tiene más elección que abandonar el axioma de la localización y, por tanto, abrazar el naturalismo impuro. Esta es la conexión esencial entre el problema nominalismo-realismo, por una parte, y la disputa naturalismo-ontologismo, por otra: un rechazo del nominalismo lleva o a una quiebra del naturalismo o a un abandono del axioma de la localización. Esto muestra cuán importante es el problema nominalismo-realismo tanto para el naturalista como para el ontólogo. Un naturalista puede creer que renunciar al axioma de la localización es renunciar a su concepción del universo. Por consiguiente, defenderá el nominalismo con toda la fuerza que pueda. El ontólogo, por su parte, al darse cuenta de la íntima conexión entre los dos problemas, atacará la posición del naturalista, no directamente, sino por su flanco más vulnerable, atacando el nominalismo.

CAPÍTULO II

LA BATALLA POR EL MUNDO: LOS UNIVERSALES

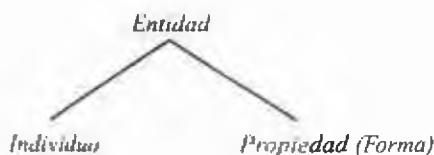
Porfirio, Boecio y los medievales

La batalla por el mundo se libra entre los ontólogos y los naturalistas: ¿Hay cosas atemporales e inespaciales? Pero raras veces se ha planteado el problema de este modo. Por lo general, en la historia de la filosofía la cuestión ha sido: ¿Hay universales? La lucha ha tenido lugar por lo general entre los realistas y los nominalistas. Pero, como acabo de señalar, el resultado de esta lucha decide, en mayor o menor medida, aquella batalla. Debemos, por tanto, considerar más detenidamente el problema nominalismo-realismo.

El problema lo planteó en el siglo III el filósofo sirio Porfirio. Escribió una introducción a las *Categorías* de Aristóteles (384/3-322 a.C.) en la que dijo que evitaría discutir algunas de las cuestiones más difíciles que presenta la obra de Aristóteles:

De momento no discutiré la cuestión de si los géneros y las especies existen realmente o son sólo meras nociones; y, si existen, si son cosas corpóreas o incorpóreas; y si están separadas o existen en las cosas percibidas por los sentidos y en relación con ellas. Pues estas cuestiones son profundas y exigen un examen distinto y más agudo. (AARON 1967: 1)

Para entender el punto de vista de Porfirio, tenemos que echar una rápida ojeada al sistema de Aristóteles. Todo existente, según Platón, es o bien una cosa individual (temporal) o bien una propiedad o forma (atemporal). En un esquema:



También Aristóteles divide todo lo que hay en dos grandes grupos de cosas, a saber, *sustancias* (primeras) y sus *propiedades accidentales*. Una sustancia primera es, hablando aproximadamente, una cosa individual, de modo que podríamos decir que Aristóteles sostiene que hay cosas individuales y sus propiedades accidentales. Pero, a diferencia de Platón, sostiene también que las sustancias primeras *constan de materia y esencias* (propiedades esenciales). En otras palabras, las cosas individuales son complejas; constan de dos ingredientes: materia y esencia. De esta manera, pues, el sistema de Aristóteles conoce tres clases de cosas: materia, esencia y accidente. Pero debemos tener presente que la materia y la esencia no existen nunca separadas una de otra en un individuo, de modo que la unidad básica que encontramos es siempre una sustancia que consta de ambas. Permitaseme proponer este esquema del sistema de Aristóteles:



Aquí la línea recta y la línea ondulada representan dos relaciones completamente diferentes. Todo lo que hay es o una sustancia o una propiedad accidental, pero una sustancia *consta* de materia y una propiedad esencial. Es el momento de un ejemplo. Porfirio es una cosa individual, una sustancia primera. Como tal, consta de materia y de una propiedad esencial. Lo que es, esencial-

mente, es humano. Ser humano, pues, es la propiedad esencial que, combinada con la materia, lo hace la clase de cosa individual que es. Pero Porfirio tiene también muchas propiedades que no le son esenciales, sus así llamadas propiedades accidentales. Por ejemplo, tiene, en un momento del tiempo, una cierta altura, tiene, en un momento del tiempo, un cierto color de piel, nació en Tiro, etc., etc. Estas propiedades accidentales, a diferencia de la propiedad esencial de ser humano, pueden variar de una persona a otra e incluso, para una persona, de un momento del tiempo a otro. Por ejemplo, en diferentes momentos del tiempo, Porfirio es de diferente altura. De niño, es pequeño, más tarde, mide un metro y setenta centímetros. Además, mientras que algunos seres humanos son rubios, otros son morenos. El color de pelo de una persona es, por tanto, una propiedad accidental de la persona.

Las sustancias primeras, según Aristóteles, se clasifican según *especies y géneros*. Porfirio, por ejemplo, pertenece a la especie humana y al género animal. Para nuestro propósito podemos expresarlo de esta manera: Porfirio tiene la propiedad esencial de ser humano, y tiene también la propiedad esencial de ser un animal; además, tiene multitud de propiedades accidentales (en diferentes momentos del tiempo). Lo importante para nuestro propósito es el hecho de que las formas platónicas (propiedades) se dividen en el sistema de Aristóteles en dos clases, a saber: en propiedades accidentales y propiedades esenciales. Algunas formas, las propiedades esenciales, están firmemente unidas a los individuos de los que son sus esencias; otras formas, las propiedades accidentales, se añaden «desde fuera» a la combinación de materia y esencia que es la cosa individual. Desde este punto de vista, la afirmación platónica de que las formas son abstractas se traduce en la tesis de que las esencias y los accidentes son abstractos. Por ejemplo, se traduce en la concepción según la cual la propiedad de ser humano y la propiedad de ser blanco son cosas abstractas que no existen en el tiempo o el espacio.

Volvamos ahora a Porfirio. En el párrafo citado, habla solamente de géneros y especies, pero supondremos que la cuestión que plantea concierne también a las propiedades accidentales. La primera cuestión es: ¿existen realmente estas propiedades o son meramente nociones? Adviértase que esta no es la cuestión de si estas cosas son concretas o abstractas. No, se refiere a la existencia de

estas propiedades. Naturalmente, si no hay una propiedad tal como la de ser humano o si no hay una cosa tal como el color blanco, entonces no puede siquiera surgir la cuestión sobre su carácter abstracto. Algunos filósofos han tratado, en verdad, de evitar la difícil tarea de tener que decidir si las propiedades son o no son abstractas negando su existencia. Han rechazado tomar parte en la batalla entre los dioses y los gigantes. Pero no creo que esta sea una posición filosófica respetable. Que el color blanco (o cualquier otro color, figura o tono, etc.) existe, es una de las premisas fundamentales de nuestra investigación. Si alguien niega este supuesto, no existe fundamento común alguno para una ulterior discusión filosófica.

Aquellos que intentan escapar de la cuestión negando la existencia de las propiedades tratan a menudo de ocultar la locura de su posición afirmando que, aunque no hay propiedades, hay, no obstante, ciertas nociones (¿de tales propiedades?) en nuestras mentes. Esto explica la referencia de Porfirio a «sólo meras nociones». Esto hace alusión a cierta concepción sobre los universales llamada «conceptualismo». Según esta concepción, todas las cosas *no-mentales* son particulares (no universales, no generales), pero hay también universales. Sin embargo, todos estos universales son mentales; son nociones (ideas, conceptos) en las mentes. El conceptualismo es una solución de compromiso: toma el partido del nominalista en lo que se refiere al mundo no-mental: no hay universales en ese mundo. Pero toma también el partido del realista: hay, en verdad, universales; sólo que son meras ideas en las mentes. Volveremos a esta concepción más tarde, y trataremos entonces de mostrar que el conceptualismo, como la mayor parte de las compendias filosóficas, no constituye una opción viable frente al realismo hecho y derecho.

Porfirio pregunta, en segundo lugar, si las propiedades esenciales y accidentales son corpóreas o incorpóreas. Desde un punto de vista aristotélico, es obvio que una propiedad no puede ser una sustancia primera. Por tanto, una propiedad no puede ser corpórea si por «corpóreo» entendemos el ser una sustancia primera. Pero podemos dar una interpretación diferente a las dos expresiones de Porfirio. Por corpóreo podríamos entender algo que se asemeja a un cuerpo en el hecho de que está en el espacio y en el tiempo. Ser corpóreo y ser concreto es, pues, lo mismo. Con esta interpretación, la segunda cuestión de Porfirio da precisamente en el blanco.

En efecto, lo que Porfirio pregunta es si las propiedades son concretas o abstractas.

Finalmente, Porfirio plantea la cuestión de si las propiedades existen separadas de las cosas que las tienen o *en* esas cosas. Tan pronto como lo expresamos de este modo, vemos que tenemos que ser más precisos. En la medida en que las cosas *tienen* propiedades, las propiedades no pueden existir, por definición, como si dijéramos, *separadas* de sus cosas. Pues decir que las cosas *tienen* las propiedades que hay es indicar algún tipo de conexión entre las cosas y las propiedades. Creo que la cuestión de Porfirio es en realidad una cuestión epistemológica más que ontológica: ¿podemos percibir las propiedades *en* las cosas que las tienen, o se requiere todavía un acto especial de contemplación, alguna facultad distinta de la percepción, para conocerlas directamente? En la respuesta a esta cuestión, algunos comentadores advierten una nítida diferencia entre Platón y Aristóteles. Mientras que Platón sostiene que las propiedades no se dan a los sentidos, Aristóteles mantiene que pueden ser percibidas. Sea de ello lo que fuere, nosotros debemos distinguir en todo caso esta cuestión epistemológica de la muy diferente cuestión ontológica de si las propiedades existen totalmente divorciadas de las cosas que las tienen.

Dos siglos después de Porfirio, el filósofo romano Boecio (480-524) tradujo del griego al latín la introducción a Aristóteles de Porfirio. Su comentario al problema de Porfirio se convirtió en la fuente principal de las discusiones medievales posteriores sobre el llamado problema de los universales. Estas disputas no son sino una lucha por la existencia de las cosas abstractas y, por ello, por la existencia del mundo. Boecio presenta el siguiente argumento contra la existencia de los universales:

Si un género es uno en número, no podrá ser común a muchos. Pues una única cosa, si es común, o bien es común por partes, y entonces no es común como un todo, sino que sus partes pertenecen a las cosas individuales; o bien pasa a uno de los que la tienen durante tiempos diferentes, de tal manera que es común como lo es un siervo o un caballo; o bien se hace común a todos a la vez, pero no de tal modo que constituya las sustancias de aquellos a los que es común, sino como un teatro o espectáculo, que es común a todos los que lo miran. Pero el género no puede ser común a la especie de ninguno de estos modos; pues tiene que ser común de tal manera que tanto el todo esté en los individuos, y a la vez, como también que sea capaz de constituir y formar las sustancias de las cosas a las que es común. (McKEON 1929 I: 14)

En este pasaje Boecio trata de mostrar que la propiedad de ser humano no puede ser una y la misma cosa compartida por muchos seres humanos. Supone que hay sólo tres modos en los que una cosa puede ser común a muchas cosas. En primer lugar, una cosa puede tener partes y muchas cosas pueden tener cada una de estas partes. Piénsese en la propiedad de ser humano como si fuera una pizza. En este caso muchas personas pueden compartir esta única pizza teniendo cada una un trozo de ella. Pero esta no puede ser la manera en que la propiedad de ser humano pertenece a muchas personas diferentes. Pues esta propiedad tiene que estar presente como un todo en cada persona, puesto que cada persona es un ser humano completo. O todavía, en segundo lugar, la pizza puede ser compartida por diferentes personas en el sentido de que al comienzo pertenece a una persona, más tarde a otra, todavía más tarde a otra y así sucesivamente. En una palabra, puede pertenecer como un todo a personas diferentes en momentos diferentes. Pero, de nuevo, este no puede ser el modo en el que personas diferentes comparten la propiedad de ser humano. Pues muchas personas tienen esta propiedad al mismo tiempo. Finalmente, supongamos que varias personas «comparten» la pizza en el sentido de que simplemente la miran al mismo tiempo. Están entonces relacionados con ella de la manera más tenue. Pero la propiedad (esencial) de ser humano no puede relacionarse con la persona individual de este modo tan superficial. La humanidad es verdadera y completamente *una parte* de cada ser humano, y no algo que se halla completamente fuera de las personas. En una palabra, por ser la esencia de las personas, la propiedad de ser un ser humano es parte de cada persona.

Lo que resulta digno de consideración en el argumento de Boecio es que trata la propiedad de ser humano como si fuera una sustancia primera. Esto se hace claro a partir de las tres relaciones que considera, pues estas son, como es obvio, relaciones que una cosa, en el sentido de una sustancia primera, puede tener con otras cosas. Esta es la razón por la que es tan apropiada nuestra ilustración con el caso de la pizza. Como resultado del supuesto implícito de Boecio, lo que prueba, si prueba algo, no es que la propiedad de ser humano no puede ser una cosa, sino más bien que no es una sustancia primera.

Pero debemos distinguir claramente dos cuestiones por completo diferentes. En primer lugar, ¿es la propiedad de ser humano

(o cualquier accidente o género) una «cosa» independiente como se supone que es una sustancia primera? Podemos conceder sin más que no es una cosa en este sentido de la palabra. En segundo lugar, ¿existe la propiedad de ser humano, aun cuando no es en absoluto, como es claro, una cosa en el sentido mencionado? Y respecto de esta cuestión la respuesta me parece que es afirmativa. Así, cuando discutimos la existencia de las propiedades, daremos siempre por supuesto que ya está establecido que las propiedades no son cosas individuales, esto es, sustancias primeras. Cuando leo a ciertos filósofos medievales y a alguno de sus comentaristas, tengo la impresión de que no distinguen claramente estas dos cuestiones por completo diferentes. Por el contrario, parecen confundir ambas preguntas; pues a menudo dan por sentado que han mostrado que las propiedades no tienen una existencia extramental cuando en realidad han argumentado a favor de la conclusión completamente distinta de que las propiedades no son cosas individuales (sustancias primeras). Iré más lejos y afirmaré que la mayoría de las discusiones medievales están viciadas por este tipo de confusión.

Tan pronto como suprimimos el supuesto de Boecio según el cual la especie humanidad, si existe, tiene que comportarse como una sustancia primera, su argumento contra ella se vuelve irrelevante. Podemos admitir alegremente que la relación entre la propiedad de ser humano, por una parte, y Platón, por otra, no es la relación que una pizza tiene con las varias personas que la comparten. Ni es la relación entre la pizza y los sucesivos propietarios. Ni es igual, finalmente, que la relación entre una pizza y sus hambrientos admiradores. No, puesto que la propiedad no es una sustancia primera en absoluto, no puede tener en modo alguno ninguna de estas relaciones con las cosas que tienen la propiedad. ¿Qué relación tiene entonces la propiedad con las diferentes personas? Bien, es precisamente esa relación única que en general tienen las propiedades con las cosas que las *tienen*. A esta relación indefinible la he llamado, de un modo más o menos arbitrario, *ejemplificación*. Platón es un ser humano, esto es, Platón *ejemplifica* esta propiedad; Aristóteles es un ser humano, y esto significa que Aristóteles, también, *ejemplifica* la mismísima propiedad.

La confusión de algunos pensadores medievales se hace muy patente si echamos una mirada a lo que habrían pensado de nuestra concepción. Es de presumir que Guillermo de Champeaux (1070-1120)

sostuvo una concepción similar a la nuestra al mantener que la misma naturaleza esencial (humanidad) está totalmente presente al mismo tiempo en todos y cada uno de los seres humanos. Su discípulo Abelardo (1079-1142) objetó que entonces de la posición de Champeaux se seguiría que Sócrates es idéntico a Platón; puesto que ambos son idénticos a la misma especie humanidad (véase COBLESTON 1962 II: 168). Pero esta objeción se basa en el supuesto de que Platón es *idéntico* a la esencia *humanidad* y que Aristóteles es también *idéntico* a esta esencia. Pero ¿cómo puede reconciliarse este supuesto con la práctica que se acaba de criticar, a saber, la práctica de probar que no hay esencias universales mostrando que las esencias no son (lo mismo que) sustancias primeras? Además, ¿cómo concuerda este supuesto con el axioma aristotélico básico de que Platón es una combinación de esencia y *materia*? No se supone que Platón es idéntico a su esencia, sino que es idéntico a una *combinación* de esta esencia y la materia.

Quizás se da por supuesto que la materia de Platón es la misma que la materia de Aristóteles. Pero entonces aparece un problema diferente: si la materia no distingue entre Platón y Aristóteles, ¿qué los distingue? La inevitable respuesta es que sólo pueden ser sus esencias. Platón y Aristóteles, se ve uno forzado a concluir, aunque ambos son esencialmente seres humanos, tienen, sin embargo, esencias diferentes. Esto significa que mientras que Platón consiste en *humanidad*₁, Aristóteles consiste en *humanidad*₂. Creo que la objeción de Abelardo conduce inevitablemente a esta conclusión. Conduce al nominalismo. La esencia única *humanidad* se rompe separadamente en miles de millones de «esencias individuales», una para cada ser humano.

Pero esta forma de nominalismo puede refutarse fácilmente. La refutación la describió ya Boecio:

Si hay género y especie, pero son múltiples y no uno en número, no habrá género último, sino que habrá otro género superpuesto que encierre aquella multiplicidad en la palabra de su único nombre. Pues así como muchos animales tienen algo semejante y, sin embargo, no son lo mismo, y por esta razón se busca el género de ellos, así también puesto que el género, que está en muchos y es por ello múltiple, tiene la semejanza de sí mismo que es el género, pero no es uno, porque está en muchos, hay que buscar otro género de este género, y cuando se haya encontrado, por la misma razón que se acaba de aducir, habrá que buscar nuevamente un tercer género. Y así es necesario que la razón proceda al infinito, puesto que no encuentra término alguno del proceso (MCKEON 1929 I: 15)

Considero que este es el argumento más importante contra el nominalismo. Creo también que es sólido. Lo llamaré «el principal argumento contra el nominalismo». Puesto que es tan importante, permítaseme formularlo sin referencia al género y a mi manera.

(1) El realista y el nominalista están igualmente de acuerdo al comienzo en que hay algo en común entre los seres humanos, algo que distingue a los seres humanos de todas las otras cosas. A ambos se les pregunta entonces qué es eso que todos los seres humanos y sólo ellos comparten.

(2) El realista tiene una respuesta obvia y plausible a este desafío: todos los seres humanos y sólo ellos comparten la propiedad de ser humanos (o de ser racionales). Esta propiedad es «lo uno en muchos».

(3) El nominalista, por su parte, niega que haya una cosa común tal como la propiedad de ser humano. Afirma que cada ser humano tiene su propia propiedad esencial: humano₁, humano₂, humano₃, etc.

(4) Pero, como es obvio, estas «esencias individuales» tienen algo en común, representado por la palabra común «humano», que las hace a todas ellas instancias de la misma clase, y que distingue, por ejemplo, humano₄₅ de tigre₁₉. Ahora le preguntamos al nominalista qué es común a todas estas instancias. ¿Es una propiedad que comparten todas las instancias humano₁, humano₂, humano₃, etc.? Si es así, entonces el nominalista ha abandonado su posición y acepta el realismo. En este caso, puede también haber admitido que hay una propiedad común para los seres humanos, puesto que ahora admite que hay una propiedad semejante para las instancias humano₁, humano₂, humano₃.

(5) Pero si el nominalista niega que las instancias tengan una propiedad común y en vez de ello insiste en que cada una tiene su propia propiedad, digamos, humano¹, humano², humano³, etc., entonces podemos preguntar de nuevo: ¿qué es común a todas estas nuevas instancias? Si es una propiedad común, entonces el nominalista acepta el realismo. Si no lo es, entonces se enfrenta todavía a la cuestión original sobre qué es común a todos los seres humanos y sólo a ellos.

(6) Y así sucesivamente. Es claro que el nominalista debe negar al final el supuesto original, que cabe presumir que aceptan igual-

mente el realista y el nominalista, de que todos los seres humanos comparten un rasgo común que los distingue de todas las otras cosas.

(7) Pero, puesto que los seres humanos comparten efectivamente semejante característica común, el nominalismo (de esta clase) tiene que estar equivocado.

Como es claro, nada en este argumento depende del hecho de que hayamos utilizado la propiedad de ser un ser humano como ejemplo. Muy bien puede ocurrir que no haya sólo una propiedad, sólo un rasgo, que distinga a los seres humanos de las otras cosas. Si el ejemplo disgusta a alguien, considérese alguna otra propiedad, digamos la propiedad de ser cuadrado o la propiedad de ser verde oliva.

Otro punto en el que hay que reparar es que si el nominalista tuviera razón, entonces todas nuestras clasificaciones serían totalmente arbitrarias. Como es claro, lo son en un sentido, pero no en el sentido radical que demanda la posición nominalista. Qué clasificación *preferimos* depende, naturalmente, de nuestro interés específico. Podemos dividir todas las cosas del mundo en las que tienen pelo y las que carecen de él, aun cuando ésta sería una división muy insensata para la mayoría de los propósitos. O podemos dividirlas en cosas creadas e increadas (Dios), como hace Descartes. Pero aun cuando nuestras clasificaciones están determinadas por nuestros intereses, todas ellas se basan en que, *en las cosas*, hay ciertos rasgos comunes. Si el nominalista tuviera razón, entonces no hay tales rasgos comunes, y nada *en el mundo* podría determinar si algo pertenece o no pertenece al grupo de las cosas que *carecen* de pelo. No sería posible ninguna clasificación en absoluto.

Para volver a la descripción más amplia, la discusión muestra que un supuesto crucial que guía a muchos filósofos medievales es que la esencia de una sustancia primera es idéntica a esa sustancia. (Compárese el argumento de Aristóteles en el libro Z, cap. 6, de la *Metafísica*). No es sólo que este supuesto contradiga la concepción de que una sustancia primera consta tanto de esencia como de materia; es que conduce también a la conclusión de que no hay dos sustancias primeras que puedan compartir la misma esencia. Y de esto se sigue además, si admitimos que la esencia de una cosa es lo mismo que su propiedad esencial, que no hay dos cosas que puedan

compartir una propiedad esencial común. Admitiendo que ser humano es una propiedad esencial semejante, se sigue que Aristóteles y Platón no pueden tener la misma propiedad de ser humano. Y esta concepción, como acabamos de ver, conduce a la pretensión de que tiene que haber la esencia humanidad, que pertenece (o, más bien, que es idéntica) a Aristóteles, la esencia humanidad, que pertenece a Platón, la esencia humanidad, que pertenece a Sócrates, etc. Pero, entonces, ¿qué estamos diciendo cuando afirmamos que tanto Aristóteles como Platón son seres humanos? Ciertamente, no podemos negar que tienen algo en común. Este es, me parece, el principal enigma al que se enfrentaron los filósofos medievales que filosofaron en un marco aristotélico: puesto que Sócrates y Platón no comparten una esencia común, ¿qué es lo que es común a ambos, de tal manera que a ambos los llamamos seres humanos?

Si la esencia de Sócrates es idéntica a Sócrates, entonces es tan concreta como Sócrates. Las propiedades esenciales son concretas más bien que abstractas. El naturalismo, por tanto, es una consecuencia del supuesto de que las esencias son idénticas a sus sustancias primeras. Pero hay también propiedades accidentales. ¿Qué hay de la blancura, es concreta o abstracta? No preguntamos si este color es o no es una sustancia primera. Como es claro, no es una cosa individual. Ni tampoco preguntamos si existe o no existe aparte de las cosas individuales. Suponemos que no, que siempre existe como ejemplificado por cosas individuales particulares. No, preguntamos si la blancura en Sócrates es o no es espacio-temporal. Esta es, en verdad, la primera cuestión fundamental en la batalla por la existencia del mundo. Pero, antes de volver a ella, debemos bosquejar brevemente una de las soluciones favoritas de los filósofos medievales al problema de la existencia de los universales.

Con frecuencia al conceptualismo lo llaman sus defensores «realismo moderado». Lo denominan así para distinguirlo del «realismo extremo», la concepción que defiendo en este libro. Pero no hay nada «moderado» respecto del conceptualismo. Es nominalismo lisa y llanamente, según lo hemos definido. Con más precisión, es nominalismo con la estipulación añadida de que hay algo universal (general) en la mente, a saber, un concepto (noción, idea) general. Se supone que la humanidad en Platón es numéricamente distinta de la humanidad en Aristóteles. A la cuestión: ¿qué es entonces lo que comparten Platón y Aristóteles?, se da la respuesta de que

caen bajo el mismo *concepto* de humanidad. Es el concepto (¡de!) humanidad más bien que la propiedad de ser humano lo que comparten todos los seres humanos y lo que nos permite clasificarlos como humanos. Además de todos los seres humanos y sus esencias individuales, existe también cierto concepto en la mente. Es este concepto el que es «lo uno en muchos». Volveremos sobre esta concepción dentro de un momento.

El problema de la localización

La historia de la ontología es la batalla por la existencia del mundo. Los naturalistas niegan que haya entidades abstractas. Los ontólogos insisten en que hay tales cosas, y tratan de describir cada vez más fielmente la estructura del mundo de las entidades abstractas. El naturalista afronta tres problemas:

- (1) Tiene que ofrecer razones plausibles a favor de la pretensión de que no hay cosas mentales;
- (2) Tiene que sostener que las propiedades son concretas más bien que abstractas;
- (3) Tiene que tratar de mostrar que no hay otras clases de cosas abstractas.

La primera tarea existe porque ciertas cosas mentales, pensamientos y cosas semejantes, no son, como es muy obvio, espaciales. Pero admitir que hay tales cosas inespaciales es admitir que el universo físico no es todo lo que hay. Es conceder que la física no describe todo lo que hay. El naturalista, por tanto, tiene que adherirse al materialismo, esto es, la doctrina de que no hay cosas mentales. La segunda tarea, como hemos visto, se halla en el corazón de la controversia entre naturalistas y ontólogos. Examinaremos en el resto de este capítulo los principales argumentos que el naturalista dedica a esta tarea. El tercer problema, según creo, no puede sino sobrepassar al naturalista: hay simplemente demasiadas nuevas clases de cosas abstractas, de cosas que el naturalista no puede accomodar en su universo. Discutiremos estas categorías en los próximos capítulos.

¿Qué argumentos hablan a favor de la convicción del naturalista según la cual los matices de color, por ejemplo, están localizados

espacialmente? Proponemos como ejemplo dos bolas de billar blancas A y B. Se ha dicho que el color blancura (un cierto matiz de blanco) está, *según es completamente obvio*, allí donde está una de las bolas y también allá donde está la otra (véase BUTCHVAROV 1979: 193-194). No está en ningún otro lugar de la habitación; no donde está la superficie de la mesa de billar, y tampoco donde está la pared amarilla. Todo lo que hay que hacer es mirar y no hay más que decir *dónde* está el color. ¿Cómo respondemos a este argumento?

Admitimos, naturalmente, que A y B están sobre la mesa de billar. Estas dos cosas individuales existen en el espacio y en el tiempo. Además, ejemplifican el color blancura. Ahora bien, puesto que A está allí, y puesto que es blanca, puede pensarse que la blancura está allí también. Pero no es este el caso. Y lo que vale para A, vale también para B: está localizada y tiene el color, pero el color mismo no está localizado. Como es claro, podemos «poner» el color «donde están las bolas», pero sólo porque los dos hechos siguientes únicamente correlacionan un color con un lugar:

- (1) A y B *están localizados* en ciertos lugares de la mesa;
- (2) A y B *ejemplifican* el color.

No hay el hecho adicional:

- (3) El color *está localizado* en ciertos lugares.

Se puede sin duda *decir* que el color está localizado allí y allá. Pero ha de quedar claro que esto es tan sólo un modo abreviado de afirmar (1) y (2); que el color no está, como las dos bolas, localizado literalmente en el espacio. Para expresar la cuestión de otro modo, podemos «localizar» el color donde están las bolas porque (a) las bolas están literalmente en el espacio y (b) cada bola tiene el color. Esto funciona porque el color pertenece a las cosas individuales. Tan pronto como atendemos a las relaciones que se dan entre al menos dos cosas, ya no podemos «localizar» la relación «allí donde están los términos de la relación», según veremos dentro de un momento.

Tenemos dos interpretaciones de la misma situación. El naturalista afirma que, además de (1) y (2), también (3) se mantiene. El ontólogo insiste en que sólo (1) y (2) son hechos y que la «localiza-

ción» del color es tan sólo una consecuencia de (1) y (2). No conozco ningún argumento que decida entre estas dos interpretaciones. Pero no me siento igualmente desamparado respecto de algunos otros argumentos a favor de la concepción del naturalista.

Se ha sostenido que los colores tienen que estar localizados en el espacio porque se les puede señalar (WOLTERSTORFF 1971). Cuando decimos «esto es verde» mientras señalamos *en la dirección* de un árbol, se supone que estamos señalando al color verde. Pero no bastaría, me parece, con señalar *en la dirección general* de un árbol. En esa dirección hay toda clase de colores. (Localizados, naturalmente, *en función de las cosas* que tienen los colores). No, hay que señalar directamente al árbol. Y entonces se está señalando al árbol, no a su color. O, si se prefiere, cabe decir que se está señalando el color al señalar al árbol que tiene el color. A este respecto se ha dicho también que un padre está señalando el color verde cuando le dice a su hija: «Allí hay verde y aquí hay verde y acá hay verde de nuevo». Pero aunque esto puede entenderse perfectamente en la situación, el padre, como es obvio, quiere decir: «Allí hay *algo* verde y aquí hay *algo* verde y acá hay *algo* verde de nuevo».

He discutido la cuestión de si las propiedades son o no son abstractas en función de la localización espacial de los colores, pero se da un caso similar respecto de la localización temporal de las propiedades. A. Meinong (1853-1920), por ejemplo, argumenta de la manera siguiente que las propiedades están localizadas temporalmente:

Supongamos que tenemos dos triángulos congruentes, A y B. ¿Es, pues, la triangularidad de A idéntica a la triangularidad de B? Es decir, ¿es la triangularidad de A la triangularidad de B? Nadie negará que A persiste aun si B se destruye; e igualmente nadie pondrá en duda que el atributo se adhiere a su objeto, que persiste con él, pero que también se desvanece con él. Pero si B ya no existe, entonces tampoco existe la triangularidad de B, mientras que A y la triangularidad de A continúan existiendo tal como están. Pero ahora, según Mill, la triangularidad de A es la triangularidad de B. Por tanto, la misma triangularidad tanto existe como no existe, lo cual nadie estará inclinado a considerar posible. (MEINONG 1968-78 I; 22)

Meinong supone en este punto que la triangularidad de B, al igual que el triángulo B, existe durante una cierta extensión de tiempo y que puede ser destruida. Pero este supuesto es falso. Mientras que el triángulo B puede no existir ya porque ha sido borrado de la pizarra, su triangularidad no puede borrarse. No puede des-

truirse. Ver que una propiedad existe *ahora* es ver, según nuestra concepción, que *ahora* existe algo que *tiene* esta propiedad. Las cosas individuales existen en el tiempo, sus propiedades, no. Pero podemos «localizar» propiedades en el tiempo mediante las cosas individuales que las tienen. En una palabra, sostenemos que la afirmación «Ahora existe blanco» se dice más perspicuamente «Ahora existe algo blanco».

Hemos visto por qué puede parecer como si las propiedades de las cosas individuales estuvieran localizadas en el espacio y en el tiempo. Pero esta apariencia se desvanece cuando atendemos a las relaciones. Considerese la relación de *entre* que se da entre tres puntos, *a*, *b* y *c*. ¿*Dónde* está esta relación? Con seguridad, no donde está *a*. Ni está localizada donde están *b* o *c*. Ni tampoco está localizada a mitad de camino entre *a* y *b*; o en algún lugar entre *b* y *c*. ¿Qué puede decir un naturalista?

En primer lugar, puede negar simplemente la existencia de las relaciones. Algunos filósofos han tomado este camino. Otros, reluctantes a negar lo que tan obviamente es el caso, han intentado «reducir» los hechos relacionales a hechos sobre propiedades. Esta estratagema tiene una larga historia. Cabe encontrarla incluso en Platón. La consideraremos en un capítulo posterior.

En segundo lugar, puede tratar de localizar la relación «donde está el todo mereológico que consta de *a*, *b* y *c*». Para entender esta táctica, concentrémonos nuestra atención en la estructura *espacial* (todo) que consta de los tres puntos. No se puede dudar de que existe semejante estructura. Ni tampoco se puede negar que este todo está localizado en el espacio. Pero también en este caso tenemos que insistir en que, mientras que es verdad que la estructura está en el espacio, no es verdad que la relación que da razón de ella está en el espacio. El truco del naturalista es claro: trata de encontrar alguna cosa localizada espacialmente que esté asociada con la relación, y entonces afirma que la relación está localizada allí donde está localizada la cosa espacial. Pero nótese que este caso es completamente diferente del caso anterior. La bola de billar *A* (y la *B*) *ejemplifica* el matiz de color, mientras que la estructura formada por los tres puntos no ejemplifica la relación. Antes bien, son los puntos los que ejemplifican la relación. La relación se da entre los puntos. Esta diferencia no da lo mismo. Supongamos que *A* está 30 centímetros a la izquierda del borde de la mesa de billar. ¿*Dónde* está su

blancura? Bien, se supone que donde está A, es decir, 30 centímetros a la izquierda del borde de la mesa de billar. Supongamos también que el punto a está 30 centímetros a la derecha de una línea en un trozo de papel. ¿Dónde está la relación de estar entre? Bien, se supone que 30 centímetros a la derecha de la línea, puesto que es ahí donde comienza el borde izquierdo de la estructura espacial de los tres puntos. Pero, como es claro, ahí no es donde «comienza» la relación. Para decirlo de otro modo, mientras que la estructura está «extendida», mientras que tiene una dimensión espacial, la relación de estar entre no está «extendida», no tiene dimensión alguna.

En tercer lugar, el naturalista puede preferir una salida más complicada (véase ARMSTRONG 1988: 103-115). Consideremos de nuevo la relación de estar entre. Según Armstrong, esta relación *no* está localizada en ningún sitio, pero no está «fuera del espacio y el tiempo». ¿Por qué no? Porque «es parte de la esencia del espacio y del tiempo el que entrañen tales relaciones espacio-temporales [...] Así, si ayudan a *constituir* el espacio-tiempo, entonces no es una objeción a su espacio-temporalidad el que no estén *localizadas* en el espacio-tiempo» (ibid.: 112). Armstrong declara en este caso que, puesto que las relaciones espaciales y temporales *constituyen* el espacio y el tiempo, estas relaciones mismas no son *parte de* la estructura espacio-temporal que es el universo. Pero esto concede simplemente lo que afirma el ontólogo, a saber, que hay cosas que no son partes espacio-temporales del universo. La cuestión no es si estas relaciones son relaciones espacio-temporales o alguna otra clase de relación. La cuestión es sólo si están localizadas o no en el espacio-tiempo, es decir, si ellas mismas están o no están en relaciones espaciales y temporales con las cosas.

Una analogía con el universo como un todo puede arrojar algo más de luz sobre este punto. El universo es una estructura espacio-temporal. Tiene partes espacio-temporales. Pero ¿está él mismo en el espacio-tiempo? Supóngase que negamos que el universo mismo se relacione espacio-temporalmente con otras cosas, puesto que es la suma total de todas las cosas espacio-temporales. Bien, entonces el universo no está, como es obvio, *en el espacio-tiempo*. Podemos decir que es la *suma total* de lo que está en el espacio y en el tiempo y que, por tanto, no puede ser *una parte propia* de lo que está en el espacio-tiempo. El caso de la relación es, sin embargo, muy dife-

rente. Las relaciones espaciales, por ejemplo, no constituyen el todo del espacio: hay propiedades espaciales tales como la figura y el tamaño. Además, aun si constituyeran el todo del espacio, el modo en que las relaciones espaciales y temporales «hacen el espacio y el tiempo» es muy diferente del modo en el que los sistemas solares y las galaxias hacen el universo. Las relaciones espaciales que «hacen el espacio», por ejemplo, no son por ello partes del espacio. Y esta no es una cuestión trivial. Que el universo como un todo no puede relacionarse con algo «fuera» se sigue del hecho de que por «el universo» entendemos la suma total de todas las cosas que se relacionan espacialmente. Pero que las relaciones espaciales no se relacionan espacialmente con las cosas no se sigue de lo que entendemos por «relación espacial». Antes bien, es un interesante hecho ontológico; un hecho que prueba la existencia del mundo.

Además, si hay relaciones distintas de las relaciones espacio-temporales, entonces el argumento de Armstrong no funciona. Armstrong no podría admitir relaciones entre la gente, por ejemplo, o relaciones entre los números. Pero de hecho admite que el universo contiene una relación causal. ¿Dónde está esta relación? Armstrong no da una respuesta directa. Simplemente hace notar que el problema se resolvería si se pudiera ofrecer razones a favor de una teoría causal del espacio y el tiempo. No creo que semejante teoría sea viable. Pero incluso si lo fuera, no acabo de ver cómo resolvería el problema. Lo mejor que cabe hacer, en mi opinión, es decir lo que Armstrong dice sobre las relaciones espaciales y temporales: puesto que la relación causal fundamental constituye las conexiones entre las cosas del universo, esta misma relación no necesita estar en relaciones causales con las cosas. Pero también esto sería, como he sostenido hace un momento, un hecho ontológico sobre el mundo.

Pero no son sólo las relaciones las que plantean un problema al naturalista; también lo plantean los hechos. Consideremos el hecho de que A es blanco en t_1 . ¿Dónde está este hecho? El naturalista, como sabemos, sólo puede dar una respuesta posible: el hecho está donde está A (y donde está su blancura). No sólo la blancura de A está donde está A, sino que el hecho de que A es blanco (en t_1) está en el mismo lugar que A. Esto implica, como en el caso anterior de la relación, que el hecho de que A es blanco en t_1 tiene el tamaño y la figura de A. Pero los hechos, me parece, no tienen figuras y tamaños. Quiere decirse también que hay al menos tres cosas diferentes

en ese sitio, a saber, A, la blancura de A y el hecho de que A es blanco en t_1 . En ese lugar, por tanto, existe un *todo*. ¿Qué clase de todo es este?

Por lo común se supone que A y la blancura forman un todo, y que este todo es el hecho de que A es blanco en t_1 . Naturalmente, este todo no es un todo espacial: el «es» de la predicación no se concibe como una relación espacial. ¿Dónde está esta relación de ejemplificación? No importa. Armstrong ha propuesto la siguiente imagen. Distinguimos entre un «particular delgado» *a* y una «cosa individual gruesa» A. El individuo grueso es, según se supone, el hecho de que *a* tiene todas las propiedades que tiene. Llamemos a todas estas propiedades N. Tenemos entonces:

(1) A = *a* es N.

Ahora supongamos que

(2) N contiene la blancura.

Entonces, según Armstrong, una regla de traducción nos permite decir:

(3) A es blanco.

Cuando de la bola de billar decimos que es blanca, según Armstrong, estamos haciendo la afirmación (3). Pero esto no puede ser verdadero. Cuando hacemos esta afirmación, estamos hablando sobre la bola de billar y diciendo que tiene cierto color. No estamos hablando sobre el hecho de que «algo en la bola de billar», la *a* minúscula, tiene las propiedades que tiene, y diciendo de ese hecho que es blanco, que tiene este color. Cuando hablamos de cosas individuales, no hablamos sobre hechos, y a la inversa. El hecho de que *a* tiene las propiedades que tiene, este hecho, no tiene color. Sólo las cosas individuales son coloreadas. Naturalmente, podemos tomar «A es blanco» para significar lo mismo que «*a* tiene N y N contiene blancura». Quizás es esto lo que quiere decir Armstrong al afirmar que usamos una «regla de traducción» para pasar de «el N de *a* contiene blancura» a «A es blanco». Pero entonces la «A» en

«A es blanco» no representa ya al hecho de que A tiene N. Es tan sólo una falsa letra que no representa nada. Todo lo que hay es el hecho de que α tiene N y de que N contiene la blancura.

Volvamos a nuestro asunto principal, la localización de los hechos. Notemos que nuestro ejemplo original contenía el factor temporal t_1 . Las cosas individuales cambian; en un momento A es blanca, en otro, puede tener un color diferente. Todos los hechos que contienen cosas individuales son de esta clase. Pero hay también hechos que no contienen cosas individuales. Por ejemplo, el hecho de que el rojo es un color no contiene un individuo ni, por tanto, un factor temporal. Ni tampoco contiene, como es claro, una localización espacial. El hecho de que A es blanca en t_1 , según afirma el naturalista, está localizado espacialmente donde está A y está localizado temporalmente en t_1 . Pero ¿qué hay del hecho de que el rojo (un cierto matiz de rojo) es un color? Puesto que no contiene a un individuo, no puede estar localizado donde está el individuo. Puesto que no contiene un momento temporal, no puede estar localizado temporalmente cuando el momento acontece.

Hay muchos más hechos como este. Los hechos de la aritmética son de esta especie. El hecho de que dos más dos son cuatro, por ejemplo, no trata de una cosa individual y no contiene tiempo. ¿Dónde está este hecho? ¿Cuándo es? No creo que sea posible encontrar este hecho en ninguna parte de la red espacio-temporal que es el universo. Y lo que vale para este hecho de la aritmética vale para muchas otras clases también. Es claro lo que debe hacer el naturalista: debe «reducir» de alguna manera los números (como también los conjuntos) a estructuras espacio-temporales, de tal modo que pueda afirmar que hechos tales como el que se acaba de mencionar tienen una localización espacial. Discutiremos esta posibilidad en un próximo capítulo.

Instancias de propiedades

La batalla por el mundo es la batalla por las cosas abstractas. Esta batalla supone una lucha sobre la naturaleza de las propiedades: ¿son las propiedades abstractas o son concretas? En la última sección hemos discutido esta cuestión directamente. Ahora volveremos a la variante de ella creada por el problema nominalismo-realismo.

Una cierta concepción sobre la naturaleza de las propiedades ha encontrado asiento en la mentes de muchos filósofos. Según esta concepción, la blancura de la bola de billar A no es la misma que la blancura de la bola de billar B. Cada bola tiene su propia blancura, de tal modo que tenemos que distinguir entre la blancura, y la blancura, siendo la blancura, el color de A y la blancura, el color de B. Esto es naturalismo con el añadido del axioma de la localización. La blancura es espacial; existe en ciertos lugares. Pero nada, ni siquiera las propiedades, puede existir al mismo tiempo en dos lugares diferentes. Se sigue que la blancura se divide en *instancias* de blancura, una instancia diferente para cada cosa blanca. (Para una clara y concisa descripción de esta concepción véase «*The elements of being*» en WILLIAMS 1966).

Es fácil reconocer en esta concepción al nominalismo medieval, según el cual cada sustancia tiene su propia esencia. Tan sólo se ha extendido también el nominalismo a las propiedades accidentales. Ninguna propiedad, tanto si es esencial como si es accidental, pertenece a más de una cosa individual. Esta concepción, como he dicho hace un momento, ha sido muy popular, no sólo durante el periodo medieval, sino durante los últimos setecientos años hasta el presente. Citemos unos pocos ejemplos representativos. Primero, de Leibniz (1646-1716):

Pues dos sujetos distintos, como A y B, no podrían tener precisamente la misma afección individual, dado que un mismo accidente individual no se puede encontrar en dos sujetos, ni pasar de sujeto a sujeto. (LEIBNIZ 1960-1 VII: 401)

Reid (1710-1796) hizo suya esta misma tesis con estas palabras:

Por esta razón, si alguien dijera que la blancura de esta hoja es la blancura de esta otra hoja, todo el mundo percibiría que esto es absurdo; pero cuando se dice que ambas hojas son blancas, esto es verdadero y se entiende perfectamente. (REID 1969: 482)

Y Cook Wilson (1849-1915) dice:

Pero los atributos de los particulares son tan particulares como el sujeto al que pertenecen, y la distinción entre universal y particular se aplica tanto a los atributos como a los sujetos. (COOK WILSON 1926 I: 171)

Entre los filósofos modernos, sin embargo, ningún grupo ha sido tan coherente en la defensa de la concepción según la cual las

propiedades son instancias que los discípulos de Brentano (1838-1917). Y entre estos discípulos nadie ha sido más claro sobre el asunto que Husserl (1859-1938):

Supongamos que concentrarmos nuestra atención sobre el verde del árbol que está a nuestra vista. El que pueda, que exalte la concentración hasta ese punto, señalado por Mill, en el cual resultan inconscientes todos los momentos adyacentes. Entonces, según se nos dice, desaparecen todos los puntos de apoyo para la realización de la diferenciación individualizadora. Si de pronto sustituyera al objeto otro objeto de colorido exactamente igual, no advertiríamos la menor diferencia, y el verde —que es a lo que exclusivamente atendemos— sería para nosotros uno y el mismo. Concedamos todo esto. Pero ¿sería ese verde *realmente* el mismo que aquel? La fragilidad de nuestra memoria o nuestra ceguera intencionada para todo lo diferencial, ¿pueden impedir que lo que objetivamente es diferente siga siendo diferente antes y después y que el momento objetivo, a que atendemos, sea *este* aquí y ahora y no otro alguno? (HUSSERL 1970 I: 376-377)

¿Qué argumentos hablan a favor de la concepción de las instancias? Como es obvio, todo argumento a favor del carácter concreto de las propiedades, combinado con un argumento a favor del axioma de la localización, reforzará la concepción de las instancias. Ya hemos discutido argumentos de la primera clase. No conozco ningún argumento de la segunda especie. El axioma, según me parece, no es nada más que un supuesto que es necesario para pasar del carácter concreto de las propiedades a su ser instancias. Pero sea de ello lo que fuere, cabe suponer que hay argumentos que hablan directamente a favor de la concepción de las instancias.

Se ha argumentado que la blancura de la bola de billar A no puede ser la misma que la blancura de la bola de billar B porque aquella tiene la propiedad de ser la blancura de A, mientras que esta no la tiene. (Este argumento se encuentra, por ejemplo, en WOLTERS-TORFF 1971: 139). Con otras palabras, la blancura de A no puede ser la misma que la blancura de B, porque aquella tiene una propiedad que esta no tiene. Pero es completamente evidente que este argumento es erróneo. Tiene la misma forma que el siguiente argumento. El hijo de Juan no puede ser también el hijo de María, porque el hijo de Juan tiene una propiedad de la que carece el hijo de María, a saber, la propiedad de ser el hijo de Juan. Se puede ver que este argumento no prueba, pues Tomás, el único hijo de Juan y de María, tiene la propiedad de ser el hijo de Juan como también la propiedad de ser el hijo de María. De modo semejante, la blancura de A es tanto la blancura de A como también la blancura de B. Cabe

replicar que los dos casos, el caso de las bolas de billar y el caso de Juan, María y Tomás, no son análogos. La relación de ser el hijo de alguien y la relación de exemplificación entre una cosa individual y una de sus propiedades son fundamentalmente diferentes: mientras que una persona es el hijo de más de un solo progenitor, una propiedad no puede ser la propiedad de más de una cosa. Pero es esta última afirmación lo que se suponía que hay que probar, no que admitir de entrada, en el argumento. Esta afirmación no es en absoluto evidente. Muy por el contrario, así como creemos que Tomás puede ser tanto el hijo de Juan como el de María, también creemos nosotros que la blancura puede ser una propiedad tanto de la bola de billar A como de la bola de billar B.

Otro argumento a favor de la concepción de las instancias parte de cierta concepción de los individuos como «haces» o «colecciones» de propiedades. Esta concepción se remonta a Berkeley y en nuestro siglo la ha defendido del modo más hábil Stout (1860-1944) (véase STOUT 1921-1922). La bola de billar A, por ejemplo, se concibe como un haz de propiedades, un haz que contiene una cierta figura, un cierto color, un cierto peso, etc. Partiendo de esta concepción, se afirma que estas propiedades que forman los haces tienen que ser únicas, de tal manera que el color de un haz no puede ser en absoluto el color de otro haz. De lo contrario, declara el argumento, nuestras dos bolas de billar no serían *numéricamente* distintas. Lo que distingue a A de B, lo que explica que sean dos bolas más bien que solo una, es el hecho de que las propiedades de A no son las mismas que las propiedades de B. Por ejemplo, la blancura de A no es la misma que la blancura de B. Por razones que no puedo explicar por falta de espacio, creo que esta concepción es insostenible porque se basa en la concepción de las cosas individuales como haces (véase, por ejemplo, GROSSMANN 1983: 61-89). Las cosas individuales no son haces de propiedades. Pero incluso si lo fueran, no se sigue que sus componentes tengan que ser instancias. Es perfectamente posible otra concepción y ha sido defendida con todo detalle por Gustav Bergmann (1906-1987) y algunos de sus discípulos. (Véase, por ejemplo, BERGMANN 1967. Para una crítica de esta concepción véase GROSSMANN 1974). Según esta concepción, un haz de propiedades contiene un elemento que únicamente individual, el llamado «particular desnudo» (*bare particular*). La bola de billar A, por ejemplo, se concibe como una cosa compleja que

consta, por una parte, de un particular desnudo, y, por otra, de todas las propiedades que tiene A. La bola de billar B, entonces, contiene un particular distinto de A —lo que explica que sean dos bolas y no más bien una—, pero contiene las mismas propiedades que A. [Hay una evidente semejanza entre la concepción de Bergmann y la concepción medieval de Juan Duns Escoto sobre la «singularidad» (*haecceitas*)].

Según un tercer tipo de argumento, la blancura de A tiene que ser una instancia porque la vemos con nuestros propios ojos. Pues lo que así puede verse con nuestros propios ojos está siempre localizado en el tiempo y el espacio. De este modo el color de A existe aquí (donde está A) y ahora (cuando A existe). El color de B, por su parte, existe allí (donde está B) y ahora (cuando B es). Como es evidente, lo que se necesita para obtener la conclusión deseada es el axioma de la localización. Concedamos el axioma. Entonces el argumento se basa en el supuesto hecho de que lo que vemos (en general: lo que percibimos) está siempre localizado en el espacio y el tiempo. Se basa, por tanto, en una tesis epistemológica. A mi entender, esta tesis es falsa. Pero nuevamente he de remitir a otro lugar para un argumento detallado (véase GROSMANN 1990). Lo que se discute es una cierta concepción (platónica) de la percepción. Creo que la percepción es de índole judicativa: se percibe siempre *que* esto y aquello es de un modo o de otro. Por ejemplo, percibo *que A es blanco*. Al percibir que A es blanco, percibo, no sólo la bola de billar A, sino también el color blanco. Y mientras que la bola de billar es espacio-temporal, el color no lo es. De esta manera, sencillamente no es verdadero que no podemos percibir nada más que cosas espacio-temporales. También podemos percibir y percibimos de hecho cosas abstractas.

Hasta aquí sobre la defensa de la concepción de las instancias. Como he dicho antes, esta concepción es nominalista; niega la existencia de los universales. Esta negación es su ruina. Comparemos nuestras dos bolas de billar con una tercera bola C, que es verde. Llámemos a las instancias de color de estas tres bolas « I_1 », « I_2 » e « I_3 ». Es un hecho que I_1 e I_2 son instancias de blanco, mientras que I_3 es una instancia de (cierto matiz de) verde. ¿Qué pasa con estos tres hechos, cómo han de entenderse según la concepción de las instancias? Todas las instancias de blanco tienen algo en común; y también lo tienen todas las instancias de verde. ¿Qué hace la con-

cepción de las instancias de estos hechos? (Para dos recientes discusiones detalladas de esta concepción véase ARMSTRONG 1978 y MORELAND 1985).

Husserl no tiene ningún problema. Sostiene que, además de estas instancias, hay también colores abstractos: un cierto matiz de blanco y un cierto matiz de verde. Los hechos de que I_1 es una instancia de blanco y de que I_2 es una instancia de verde existen exactamente lo mismo que los hechos de que A contiene I_1 , mientras que C contiene I_2 . Los tres hechos:

- (1) A es blanco;
- (2) B es blanco;
- (3) C es verde;

según Husserl, son realmente hechos conjuntivos:

- (4) A tiene I_1 e I_1 es una instancia de blanco;
- (5) B tiene I_2 e I_2 es una instancia de blanco;
- (6) C tiene I_3 e I_3 es una instancia de verde.

Husserl, por tanto, es un ontólogo así como un realista. Su insistencia en que hay instancias además de propiedades abstractas (universales) no está motivada por el nominalismo. Tiene una fuente diferente, una fuente que se remonta a Platón, y que ha sido reforzada por Kant (1724-1804). Kant sostiene que el espacio y el tiempo son las formas de la intuición, esto es, que son las formas de la sensibilidad (KANT 1965). Esta concepción implica que «lo que viene a través de los sentidos» tiene que estar localizado en el espacio y el tiempo. Ahora bien, nada podría ser más evidente que el que los colores son objeto de conocimiento sensible; conocemos los colores porque los podemos ver. Se sigue, así tiene que haberle sido evidente a Husserl, que los colores están localizados en el espacio y el tiempo. Pero si están de este modo localizados, entonces tienen que ser lo que hemos llamado instancias. El dogma de Kant conduce de esta forma a la concepción de que A tiene una cierta instancia de blancura, mientras que B tiene una instancia diferente. Lo que convenció a Husserl de la existencia de las instancias, según es patente, es el argumento que he mencionado antes a propósito de que lo que podemos percibir tiene que estar localizado en el espacio y el

tiempo. Sin embargo, Husserl ve también claramente que el nominalismo no es una concepción aceptable (HUSSERL 1970: vol. I). Por tanto, hace una componenda: el color de A que vemos con nuestros ojos es una instancia localizada en el espacio y el tiempo; pero esta instancia es una instancia de un color abstracto; este universal no lo vemos con nuestros ojos, sino que lo conocemos de otra manera. A nuestro parecer, las instancias de Husserl son superfluas. Vemos tanto la bola de billar, que es una cosa individual localizada en el espacio y el tiempo, como la propiedad abstracta blancura.

Otra posibilidad consiste en interpretar el hecho de que I_1 es una instancia de blancura como el hecho de que I_1 es un miembro del *conjunto* de todas las instancias blancas, donde el conjunto se concibe como una entidad abstracta. Correspondientemente a los hechos (4)-(6) tenemos ahora:

- (7) A tiene I_1 e I_1 es un miembro del conjunto de las instancias blancas;
- (8) B tiene I_2 e I_2 es un miembro del conjunto de las instancias blancas;
- (9) C tiene I_3 e I_3 es un miembro del conjunto de las instancias verdes.

Este es un modo posible, según me parece, de interpretar la concepción de Stout. Tanto en la concepción de Husserl como en la de Stout existen, además de los individuos concretos y las instancias concretas, ciertas cosas *abstractas*: las propiedades abstractas en el caso de Husserl, los conjuntos abstractos en el caso de Stout.

La mayoría de los filósofos que han adoptado la concepción de las instancias son, sin embargo, nominalistas. Niegan la existencia de las cosas abstractas y de los universales. ¿Cómo analizan el hecho de que una instancia es una instancia de una cierta propiedad? Hay varias propuestas diferentes, pero ninguna de ellas es ni remotamente convincente. Cuando hablamos del nominalismo de los filósofos medievales, dije que esos pensadores tienen que afrontar el problema de encontrar algo que es común a las muchas instancias de la misma propiedad. Consideremos ahora cómo han tratado de resolver este problema los nominalistas.

En primer lugar, algunos han tratado de reemplazar la propiedad abstracta blancura por el todo espacio-temporal consistente en

todas las cosas blancas. Decir que I_1 es una instancia de blancura es decir que es una parte de ese todo espacio-temporal. Mientras que esto puede parecer que es plausible en el caso de los colores, el intento falla para otras propiedades. Por ejemplo, mientras que sucede que es verdadero que el todo espacio-temporal consistente en todas las cosas blancas es blanco, es muy inverosímil que el todo consistente en todas las cosas cuadrangulares sea cuadrangular. Por tanto, la afirmación de que cierta instancia es una instancia de cuadrangularidad no puede ser la afirmación de que esta instancia es una parte de ese todo.

En segundo lugar, otros filósofos han tratado de sustituir el color blancura por la palabra «blanco» (véase, por ejemplo, GOODMAN 1978). Se supone que el hecho de que I_1 es una instancia de blanco es el hecho de que I_1 está relacionada de alguna forma con la palabra «blanco». Cabe decir, por ejemplo, que a I_1 se le *llama* «blanco». Pero esta concepción es inaceptable por un montón de razones. Es claro que I_1 sería una instancia de blanco aun si la palabra nunca hubiera existido. Es también claro que I_1 seguiría siendo una instancia de blanco si decidíramos llamarlo de otra manera. Que I_1 es una instancia de blancura es completamente independiente de lo que le llamemos. Además, la palabra «blanco» (o «blancura») es ella misma una cosa abstracta. Debemos prestar atención al hecho de que la palabra no es lo mismo que una inscripción particular de la palabra. Esta misma palabra aparece en muchos lugares de este libro, y aparece también en otros libros, en pizarras, etc. Existen muchas inscripciones particulares de la misma palabra. La palabra, tal como la entendemos habitualmente, es un modelo (una figura) que comparten todas estas inscripciones. Es una *propiedad* que tienen todas estas inscripciones. Pero esto significa que primero tenemos que considerar el hecho de que las inscripciones son instancias del mismo modelo. El problema se ha trasladado ahora de la relación entre la instancia I_1 y la blancura a la relación entre una inscripción (instancia) de la palabra y la palabra. Nada se ha hecho para resolver el problema.

En tercer lugar, hay el «realismo moderado» mencionado anteriormente en nuestro examen de la discusión medieval de los universales. (Esta concepción se le atribuye a veces a Santo Tomás. Véase, por ejemplo, COPLESTON 1962 II: 175-176). Lo común, según esta concepción, es el concepto blancura; todas las instancias

de blancura caen bajo el mismo concepto. Por muy de moda que esta forma de nominalismo solía estar y probablemente está todavía, no es más plausible que la concepción de que las cosas son blancas porque las llamamos blancas. Es evidente que las cosas tendrían los colores que tienen, las figuras que tienen, etc. incluso si no hubiera mentes en absoluto y, por tanto, si no hubiera conceptos. Esto no equivale a decir, como es claro, que alguien *conocería* esos colores, figuras, etc., si no existiera ninguna mente. Además, hay el hecho de que los conceptos mismos son universales (al igual que las palabras, en nuestro último caso). Consideremos el concepto blancura*. (Se pretende que el asterisco indique que estamos hablando de un concepto más que de la propiedad correspondiente). Como es evidente, tenemos que distinguir entre el concepto blancura* y sus muchos casos individuales en una mente determinada. Siempre que cierta persona piensa en el color, es de suponer que se da en su mente una instancia del concepto. Pero todas estas instancias son instancias del mismo concepto. ¿Qué es lo que explica que estas instancias sean instancias del mismo concepto? Una cuestión correlativa surge si comparamos las instancias de blancura* tal como existen en las mentes de diferentes personas. La cuestión de qué explica el hecho de que las instancias de blanco sean instancias de la misma clase se ha sustituido simplemente por la cuestión de qué explica el hecho de que las instancias de blancura* son instancias de la misma clase. Todo intento de explicar el hecho de que las instancias de blancura tienen algo en común en función de la palabra o en función del concepto lleva al regreso vicioso que nos es conocido merced a lo que antes he llamado «el principal argumento contra el nominalismo».

En cuarto y más importante lugar, los nominalistas han tratado de reemplazar los hechos de que las instancias son instancias de propiedades particulares por hechos sobre la *semejanza* de las instancias. (La descripción más detallada de la «concepción de la semejanza» se puede encontrar en H. H. PRICE 1953:1). Hay dos versiones de este modo de enfocar la cuestión. Según el primero, hay tantas relaciones de semejanza cuantas propiedades hay que se den entre las instancias de las propiedades. Por ejemplo, se supone que I_1 e I_2 están en la relación de semejanza S_b una respecto de la otra, y se supone que este hecho es el hecho que ordinariamente expresamos diciendo que I_1 (o I_2) es una instancia de la propiedad blan-

cura. Decir que I_1 es una instancia de blanco no es decir sino que está en esta particular relación con algo. Es claro que esta concepción reemplaza las varias propiedades por las relaciones correspondientes.

Según la segunda versión, existe sólo una relación de semejanza y un «miembro privilegiado» para cada propiedad. Sea I_1 el «modelo» de la blancura. Entonces, decir que una instancia I_1 es blanca no es decir sino que está en la relación de semejanza con I_1 . I_1 , que es una instancia de verde, no está en esta relación con I_1 . En vez de ello, está en la misma relación de semejanza con alguna instancia particular, digamos I_{100} , que es el modelo del verde. (Para una discusión detallada de estas dos versiones, véase BROWNSTEIN 1973).

No importa realmente cuál de estas dos versiones consideremos; pues ambas comparten el supuesto esencial de que existe una cierta relación de semejanza. El nominalista tiene que mantener, naturalmente, que esta relación no es un universal; pues ¿qué habría de ganar negando que las propiedades son universales y admitiendo, al mismo tiempo, que las relaciones son universales? Me parece que hay al menos tres modos en los que podemos refutar cada una de las dos versiones del nominalismo de la semejanza. En primer lugar, podemos sostener que el hecho (o los hechos) de la relación no es lo mismo que el hecho de que cierta instancia es una instancia de una propiedad dada. En segundo lugar, insistiríamos, como respuesta al nominalista, en que la relación de semejanza no puede ser ella misma una instancia (de relación), si no se quiere pagar el precio de un regreso infinito vicioso. Y, en tercer lugar, afirmamos, frente al naturalista, que la relación de «semejanza de color», si hubiera semejante relación, no estaría localizada en el espacio y el tiempo. Veamos más de cerca estas tres consideraciones.

Que I_1 es una instancia de blanco se daría aun cuando no hubiera otra instancia de blanco a la que I_1 pudiera ser semejante. Este hecho subsistiría aun cuando no hubiera el nuevo hecho de que I_1 es semejante a I_2 . Por tanto, el segundo hecho no puede ser el mismo que el primero. Dicho de otro modo, según la concepción que se critica, sería ontológicamente imposible que una propiedad estuviera instanciada en un solo caso. Pero no existe semejante imposibilidad ontológica. Podemos dar también un sesgo epistemológico a este argumento: si la concepción fuera correcta, entonces sería imposible percibir (el hecho de) que I_1 es una instancia de blanco

sin percibir también otra instancia de blanco; pues se supone que percibir el primer hecho es percibir que I_1 está en relación de semejanza con otra instancia, y esto implica la percepción simultánea de al menos dos instancias de blanco.

Bertrand Russell (1872-1970) presentó hace algunos años una versión del principal argumento contra el nominalismo para mostrar que la relación de semejanza tiene que ser ella misma universal más bien que particular, refutando así el nominalismo (véase *On the relations of universals and particulars* en RUSSELL 1956). Supongamos que, además de I_1 e I_2 hay dos nuevas instancias de blanco, a saber, I_{11} e I_{12} . Ahora bien, entre estos dos pares de instancias o bien se da una y la misma relación de semejanza o bien no se da. Si se da, entonces la relación de semejanza es un universal. En este caso, una y la misma cosa, la relación, se da entre I_1 e I_2 y se da también entre I_{11} e I_{12} . El nominalista tiene que mantener, por tanto, que la relación de semejanza, al igual que las propiedades ordinarias, consta de *instancias* de relación. De este modo, tenemos dos instancias de la «relación de blancura», una que se da entre I_1 e I_2 y otra que se da entre I_{11} e I_{12} . En general, así como se supone que hay tantas instancias de blancura como cosas blancas diferentes hay, así también hay tantas instancias de «relación de blancura» como pares de instancias blancas hay. Pero todas estas instancias de relación son instancias de la «relación de blancura» y, en consecuencia, han de distinguirse de las muchas instancias de la «relación de verde». El nominalista se enfrenta, por tanto, con el problema de cómo analizar el hecho de que, digamos, S_1 y S_2 son ambas instancias de la «relación de blancura» (mientras que, digamos, S_{24} es una instancia de la «relación de verde»), sin apelar a la relación universal de la semejanza de blancura. El nominalista se enfrenta todavía, en otras palabras, al mismo problema que tenía antes respecto del hecho de que dos instancias son instancias del *mismo* color, sólo que esta vez el problema se refiere a las relaciones: ¿cómo explicar el hecho de que S_1 y S_2 son instancias de la *misma* relación (de la semejanza de blancura)? Sólo hay dos posibles respuestas a nuestra cuestión: o el nominalista admite que hay una relación de la cual tanto S_1 como S_2 son instancias o no lo admite.

No puede adoptar la primera posibilidad sin renunciar a su concepción nominalista. Además, si admite la existencia de una relación universal de semejanza de blancura, entonces puede también

volver al comienzo de la confrontación y admitir la existencia de la propiedad universal de la blancura; la introducción de la relación de semejanza se hace superflua. Si quiere mantenerse firme en su nominalismo, sólo un movimiento parece apropiado dadas las circunstancias: el nominalista tiene que mantener que hay una relación de semejanza entre las varias instancias de las instancias de la semejanza de blancura. Tiene que mantener que S_1 y S_2 son ambas instancias de la relación de semejanza de blancura, porque ambas están, a su vez, en mutua relación de semejanza: S_1 y S_2 son (en algún respecto) mutuamente semejantes. Pero ¿qué hay de las dos nuevas instancias, S_{11} y S_{12} , de la relación de semejanza de blancura? ¿Están en la *misma* relación mutua en que están S_1 y S_2 ? Si lo están, entonces el nominalista ha renunciado una vez más a su posición. De este modo, tiene que mantener que hay todavía otra relación que se da entre aquellas relaciones, y que esa relación se despedaza también en muchas instancias. Pero es claro, según creo, que nunca cambia nada en la confrontación: el nominalista sigue estando enfrentado con un hecho que o bien ha de negar arbitrariamente o bien tiene que dejar sin explicación. La introducción de estos hechos de nivel superior acerca de relaciones entre relaciones no aporta nada para responder a la cuestión de cómo dos instancias (de propiedades o de relaciones) pueden ser instancias de la *misma* especie sin ser una especie. El regreso infinito a relaciones siempre superiores entre relaciones es, pues, vicioso. He aquí simplemente el argumento principal contra el nominalismo aplicado a las relaciones en vez de a las propiedades.

Si recordamos que la motivación principal para el nominalismo es la aversión a las cosas abstractas, debemos preguntar entonces *dónde* están localizadas en el espacio (y en el tiempo) las instancias de relación. Se supone que existe la instancia de relación S_1 entre las dos instancias de blanco I_1 e I_2 , pero ¿dónde está? ¿Dónde está la semejanza entre estas dos instancias? Planteamos una vez más la cuestión de dónde (y cuándo) se supone que existen las relaciones. Mientras que la afirmación de que el color está donde está la cosa coloreada tiene alguna plausibilidad, semejante plausibilidad no la hay en este caso. La plausibilidad se basa en el hecho de que hay una respuesta a la cuestión de cómo conocemos dónde está el color, a saber, porque lo vemos «allá» o «justo aquí, delante de nosotros». Pero esta respuesta no se puede dar en el segundo caso. ¿Dónde está

la instancia de semejanza entre I_1 e I_2 ? No la veo donde está I_1 . Ni la veo donde está I_2 . Ni tampoco la veo en algún otro lugar, digamos, en el medio de I_1 e I_2 .

En el caso de las dos instancias de color, existe la estructura que consta de las dos cosas coloreadas en mutua relación espacial. Esta estructura es ella misma espacial. Está localizada en el espacio. Esto indica la respuesta naturalista que ya nos es conocida según la cual la instancia de semejanza está «donde está la estructura». Pero no creo que esta respuesta sea muy persuasiva. Percibo los individuos como estando localizados «aquí» y «allí»; percibo también la estructura como estando localizada respecto de otras estructuras: las dos bolas de billar están, como un todo, localizadas a la izquierda del taco. Pero no percibo que la relación de semejanza esté localizada en algún lugar. Para ver que las dos bolas de billar tienen instancias de color que son semejantes, tengo que mirar las bolas de billar y sus colores. Tengo que mirar «en esa dirección». Pero no veo la instancia de semejanza en ninguna parte. Es sencillamente un hecho que, aunque veo que las dos instancias son semejantes, no veo la semejanza en ningún sitio en particular.

He supuesto hasta ahora, como es claro, que existe una relación de semejanza de la especie requerida. Pero ahora debo apresurarme a retirar este supuesto. Las dos bolas de billar blancas son semejantes respecto del color. Son también semejantes respecto de la figura. Pero esto no quiere decir, en mi ontología, que existe una relación de semejanza entre las dos bolas. Antes bien, lo que significa es que ambas bolas de billar comparten la misma propiedad del color: ambas son blancas. Decir que son semejantes respecto de la figura es tan sólo otra manera de decir que tienen la misma figura. Supongamos por el momento que, en lugar de ello, existen las dos instancias I_1 e I_2 . Es claro que la semejanza entre estas dos instancias no puede ser cosa de que comparten la misma propiedad; pues en esta ontología no hay propiedades. La afirmación va en la dirección opuesta: decir que las dos instancias tienen la misma propiedad, que ambas son instancias de blanco, no es nada más que decir que la relación de semejanza se da entre ellas. Mientras que nuestro oponente niega la existencia de propiedades en favor de las instancias y la relación (o relaciones) de semejanza entre ellas, yo niego la existencia de la relación de semejanza y de las instancias entre las que se dice que se da.

Abstracción

Desde la época de Descartes (1596-1650) en adelante, durante los primeros cien años de la filosofía moderna, el problema del nominalismo-realismo aparece bajo una nueva forma. El nominalismo ha triunfado. Locke (1632-1704) afirma que todas las cosas que existen son particulares (LOCKE 1959 II: 14). Hobbes (1588-1679) dice: «no hay nada en el mundo que sea universal salvo los nombres, pues las cosas nombradas son cada una de ellas individuales y singulares» (HOBBS 1958: 39). Berkeley (1685-1753) es un nominalista; e igualmente Hume (1711-1776). E incluso el brillante Reid no puede evitar, como veremos, pagar el tributo de un reconocimiento externo al nominalismo. Pero este nominalismo plantea una cuestión importante, según conciben estos modernos la situación filosófica. La cuestión la formula concisamente Locke:

La siguiente cuestión que se ha de considerar es: ¿cómo llegan a formarse las palabras generales? Pues, dado que todas las cosas que existen son sólo particulares, ¿cómo es que adquirimos términos generales, o dónde encontramos esas naturalezas generales que se supone que representan?

Y su respuesta es igualmente concisa:

Las palabras se convierten en generales al hacerse signos de ideas generales, y las ideas se hacen generales al separar de ellas las circunstancias de tiempo y lugar y cualesquier otras ideas que puedan determinarlas a esta o aquella existencia particular. Por esta manera de abstracción se las hace capaces de representar a más de un solo individuo; cada uno de los cuales, al tener en sí una conformidad con esa idea abstracta, es, según se dice, de esa clase. (LOCKE 1959 II: 16-17)

El problema acuciante es: ¿de dónde proceden las *palabras generales* y qué representan? La respuesta de Locke es: representan *ideas generales* y estas ideas se obtienen por un *proceso de abstracción*. Gran parte de la discusión entre los nominalistas de los siglos XVII y XVIII giró en torno de la posibilidad y la naturaleza del proceso de abstracción.

¿Cómo concibe Locke la abstracción? Me parece que la siguiente es una interpretación que hace justicia a Locke. Consideremos de nuevo una de nuestras dos bolas blancas de billar. Como es claro, es una cosa individual; es particular. Ahora bien, tenemos una idea de esta cosa individual. Puesto que es la idea de un individuo, no es

una idea general. La idea de la bola de billar es *compleja*: bola blanca aquí ante mí ahora. Una parte de esta idea compleja es la idea de blanco (o blancura). La abstracción consiste en el proceso de despojar a la idea compleja de la bola de todas aquellas ideas —como las ideas de lugar y tiempo— que la convierten en la idea de una cosa individual. En nuestro ejemplo, la abstracción consiste en concentrarse en la idea parcial de blancura. Esta idea de blancura, puesto que no es la idea de una cosa individual, es una idea general. Finalmente, se supone que la palabra «blanco» (o «blancura») representa la idea general de blanco.

Lo que en verdad resulta asombroso en la descripción del proceso de abstracción propuesta por Locke, como también en las explicaciones declaradamente nominalistas de Berkeley, Reid y otros, es que casi concede que el realismo es correcto. Su descripción de la abstracción supone el realismo, mientras que se declara el nominalismo. Cuando separamos la idea de blancura del resto de las ideas que constituyen la idea de esta bola de billar particular, ¿no tenemos la idea de blancura, esto es, una idea de algo que es común a muchas cosas individuales? ¿Y qué otra cosa sino una propiedad universal es la «conformidad» en varios individuos que Locke menciona, que es una conformidad con la idea abstracta? Finalmente, la abstracción de Locke ¿no equivale a algo más complicado o difícil que el proceso por medio del cual prestamos atención a cierta propiedad de un individuo? Cuando desatendemos las otras propiedades de la bola de billar y prestamos atención a su color, puede acaso decirse que la idea de su color permanece en nuestras mentes.

Por otra parte, Locke dice también en este punto que mediante la abstracción una idea «se hace capaz de representar a más de un solo individuo». Esto, en verdad, no concuerda con el realismo. La idea de blanco, como dice su misma descripción, es la idea de un cierto color, no la idea de varios individuos. Y hay también el tema nominalista añadido de que una palabra general como «blanco», según Locke, se supone que representa, no el color, sino la idea.

La misma mezcolanza de realismo y nominalismo se presenta en el siguiente pasaje:

Resulta entonces que lo que las palabras generales significan es una *clase* de cosas; y cada una de ellas significa eso por ser un signo de una idea abstracta en la mente; y en la medida en que se encuentra que las cosas existentes concuerdan con esa idea vienen a clasificarse bajo ese nombre o, lo que es lo

mismo, vienen a ser de esa clase. Por lo cual es evidente que la esencia de las clases o, si place mejor la palabra latina, las especies de las cosas no son nada más que estas ideas abstractas. (LOCKE 1959 II: 22)

La palabra blanco, se nos dice, representa no el color blanco, ni lo que es común a todas las cosas blancas individuales, sino una cosa mental, una idea en la mente. Uno a cero a favor del conceptualismo y, por tanto, del nominalismo. Pero los individuos existentes se «encuentra que concuerdan» con esta idea abstracta de blanco. ¿Y qué puede significar esto sino que estas cosas *son* blancas? Un punto para el realismo. Sin embargo, ya en la siguiente frase se nos dice que las esencias o las especies de las cosas no son los rasgos con los que «concuerdan» las ideas abstractas, sino que son *esas* ideas mismas. Ahora el conceptualismo triunfa al precio del absurdo. Pues si la especie humanidad es una idea en una mente, entonces predicamos una idea de Platón cuando afirmamos que es humano.

Mientras que Locke piensa que las palabras generales representan ideas generales, Berkeley da un paso más en la dirección del nominalismo (propiamente así llamado). Sostiene que no *hay* en absoluto ideas abstractas, y que las únicas cosas generales que *hay* son palabras generales. Locke, desafortunadamente, da un ejemplo de una idea abstracta que permite a Berkeley burlarse de las ideas abstractas en general. Pero esto es meramente un desliz de la pluma de Locke: «Por ejemplo, ¿no requiere cierto esfuerzo y habilidad formarse la idea general de un triángulo...? Pues no puede ser ni acutángulo ni rectángulo, ni equilátero ni isósceles ni escaleno, sino *todos y ninguno* de ellos a la vez» (LOCKE 1959 II: 274).

En este pasaje Locke dice que la idea de triángulo es una idea compleja que contiene ideas que son incompatibles entre sí. Pero esta no es su concepción meditada. Según su teoría de la abstracción, la idea de un triángulo se abstrae de la idea de un cierto triángulo equilátero particular *prescindiendo* de la idea de equilátero y omitiendo otras ideas «individuantes», y no incluyendo esta idea de equilátero en ella. De todos modos, el desliz de Locke le permite a Berkeley burlarse de toda la noción de abstracción: «Si un hombre tiene la facultad de formarse en la mente una idea de triángulo tal como aquí se describe, es vano pretender sacarlo de ahí, ni yo trataría de hacerlo» (BERKELEY 1957: 13).

El principal argumento de Berkeley contra la concepción de la abstracción propuesta por Locke es su pretensión de que no pode-

mos prescindir de ciertas ideas para llegar a una idea abstracta. Por ejemplo, Berkeley afirmaría que no podemos omitir la idea de redondez cuando abstraemos la idea de blanco de la idea de la bola de billar redonda que está ante nosotros en la mesa de billar. Su afirmación se basa en una peculiar comprensión de lo que se supone que es una idea. Mientras que la tradición anterior a Berkeley distingue cuidadosamente entre ideas (nociones, conceptos), por una parte, e imágenes, por otra, Berkeley identifica simplemente aquellas con estas. La idea de una bola de billar blanca es para él una imagen de esa bola. Y como es una imagen de la bola, puede afirmar correctamente que no puede separar la imagen del color de la imagen de la figura. En efecto, lo que pretende es que no podemos tener una imagen sólo de blanco, y en esto podemos estar de acuerdo con él. Pero tenemos también que señalar a Berkeley que las ideas de Locke no son imágenes, y que, por tanto, su crítica de la abstracción yerra el blanco.

Cuán inestables son realmente todas las versiones del nominalismo lo muestra la concepción positiva de Locke. En un famoso pasaje, Berkeley concede de repente la afirmación realista, y la lucha se acaba:

Un hombre puede considerar una figura meramente como triangular, sin atender a las cualidades particulares de los ángulos o a las relaciones de los lados. En esa medida puede abstraer. Pero esto no probará nunca que puede formarse una idea abstracta general e inconsistente de un triángulo. (BERKELEY 1957: 16).

Reid comenta este pasaje:

Si un hombre puede considerar una figura meramente como triangular, tiene que tener alguna concepción de este objeto que considera; pues ningún hombre puede considerar una cosa que no concibe. Tiene una concepción, por tanto, de una figura triangular, meramente como tal. No sé de nada más que signifique una concepción general abstracta de un triángulo. (REID 1969: 519).

Lo notable en la controversia sobre las ideas abstractas es el hecho de que los participantes no pueden por menos que hablar como realistas mientras que, al mismo tiempo, profesan su nominalismo. Lo hemos señalado en los casos de Locke y de Berkeley, y cerraremos este capítulo con una cita final de Reid, un pasaje que revela la razón más profunda de los remilgos nominalistas de estos filósofos:

Se dice que las ideas tienen una existencia real en la mente, al menos mientras las pensamos; pero los universales no tienen existencia real. Cuando les adscribimos existencia, *no es una existencia en el tiempo y el lugar*, sino la existencia en algún sujeto individual; y esta existencia no quiere decir sino que son verdaderamente atributos de tal sujeto. Su existencia no es nada más que *predicabilidad*, o sea, la capacidad de ser atribuido a un sujeto. (REID 1969. 516, la cursiva es mía).

Lo que alimenta el nominalismo de Reid es una peculiar noción de existencia: la existencia real, según cree, es la existencia en el tiempo y el espacio. Puesto que cabe presumir que los universales no existen en el tiempo y el espacio, no pueden existir en absoluto. El nominalismo de Reid se basa en el axioma del naturalista: lo que existe tiene que existir en el espacio y en el tiempo. Pero el sentido común de Reid no puede descansar con la negación categórica de la existencia de los universales. En consecuencia, adscribe a los universales otro tipo de existencia, a saber, la *predicabilidad* (atribuibilidad). Pero, ¿cómo puede algo ser *predicable*, cómo puede algo ser atribuido si no existe, si no lo hay en absoluto? No, tenemos que razonar en dirección inversa: puesto que atribuimos los universales a las cosas individuales, tiene que haber tales universales; y puesto que no son espacio-temporales, la existencia no puede estar confinada a las cosas en el espacio y el tiempo. Hay que abandonar el naturalismo.

[No hace falta decir que cuando utilizo la palabra «*abstracto*», las entidades *abstractas* no son entidades *abstraídas*. En nuestro uso, «*abstracto*» se opone a «*concreto*», y «*concreto*» se usa en su sentido corriente. Una cosa *concreta* es una cosa espacio-temporal, algo que se puede tocar o señalar (naturalmente, si no es demasiado grande o demasiado pequeño).]

CAPÍTULO III

LA ESTRUCTURA DEL MUNDO: LAS CATEGORÍAS

Las categorías

Las cosas individuales son temporales. Constituyen el universo físico. Sus propiedades, como vimos, no son temporales. Tampoco son espaciales. El descubrimiento de este hecho portentoso es el descubrimiento del mundo. El mundo, a diferencia del universo, consta de cosas individuales y de todas las otras clases de entidades. Consta, por tanto, de cosas individuales y de propiedades. Pero darse cuenta de que hay cosas atemporales, de que hay un mundo además de un universo físico, suscita inmediatamente la cuestión de si hay o no otras cosas atemporales. ¿Consta el mundo de muchísimas clases de entidades abstractas? La respuesta a esta cuestión es afirmativa: como veremos, el mundo es una trama complicada de cosas individuales y diferentes géneros de cosas abstractas. Hay muchos más géneros abstractos de entidades que las que pudieron soñar los primeros ontólogos. A estos géneros de cosas los llamaré categorías. El mundo consta de individuos y de diversas categorías de cosas abstractas.

Creo que hay en total siete categorías, a saber, *individuos, propiedades, relaciones, estructuras, conjuntos, cuantificadores y hechos*. Naturalmente, puede haber más o puede haber menos. ¿Cómo decidirlo? No hay un «procedimiento de decisión» que nos permita decidir de una vez por todas, mediante un método mecánico, cuántas categorías hay. Tampoco son las investigaciones categoriales (ontológicas) de una naturaleza más sublime e indudable que las investigaciones ordinarias, como solían pensar muchos filósofos.

Todo lo que podemos hacer es argumentar en cada caso que las cosas de una cierta clase no pertenecen a una categoría dada porque las cosas de esta clase tienen propiedades diferentes de las propiedades de las cosas de esa categoría. Por ejemplo, una manzana individual no es una propiedad porque las propiedades son ejemplificadas por cosas, mientras que las manzanas no lo son. Hemos argumentado con mucho detalle, para dar otro ejemplo, que la propiedad de ser una manzana no es una cosa individual porque no existe en el tiempo ni en el espacio. Por tanto, las manzanas y la propiedad de ser una manzana tienen que pertenecer a categorías diferentes. No es una tarea sencilla descubrir y clasificar las categorías. Es un hecho que hasta hace poco más de un siglo, los filósofos conocían pocas categorías. En lo esencial la ontología giraba en torno a las dos categorías de cosa individual y de propiedad de cosa individual. Estas dos son, desde luego, hablando sin precisión, las categorías de la tradición griega (aristotélica y platónica).

En las secciones siguientes, discutiré las siete categorías que acabo de mencionar. Cada una de ellas reclama mucho más espacio del que aquí se dispone, de modo que podré ofrecer sólo ligerísimas indicaciones de la complejidad de los temas ontológicos que surgen acerca de su existencia. Intentaré seleccionar para cada categoría un problema particularmente interesante o importante y lo discutiré con algún detalle dejando a un lado otras muchas cuestiones que se originan de la posible existencia de la categoría.

Estructuras

Nuestro primer ejemplo de cosa individual fue una bola de billar. Pero esta elección no es del todo correcta. Era realmente una bola de billar sin partes espaciales y en un momento. La bola de billar como un todo con todas sus partes espaciales y sus fases temporales no es una cosa individual simple, sino una complicada *estructura* que consta de cosas individuales. Consta de estas fases temporales y, durante cada fase, tiene numerosas partes espaciales. ¿Hay también auténticos individuos, es decir, cosas individuales *simples*? ¿Hay cosas que son temporales y/o espaciales y al mismo tiempo simples? Creo que sí.

Un cuadrado dibujado en la pizarra es una cosa espacialmente simple. No es temporalmente simple, puesto que permanece durante algún tiempo. Por ejemplo, existe antes de que yo estornudase y existe después de que lo hiciera. Pero dejemos a un lado, por un momento, el tiempo. Dije que el cuadrado es espacialmente simple. Pero, ¿cómo puede ser esto? ¿No podemos distinguir su lado derecho de su lado izquierdo, trazando en nuestra imaginación una línea recta que pase por su mitad? Naturalmente que podemos. Pero una línea imaginaria no es una línea real, al igual que un gigante imaginario no es uno real. El cuadrado, tal como está dibujado, no tiene un lado izquierdo y un lado derecho. Después de que se dibujase realmente la línea que pasase por su mitad, tendría dos lados. Tal como está, no tiene dos lados. Si se dibuja realmente, además, una línea horizontal, el cuadrado tendrá cuatro partes, a saber, cuatro pequeños cuadrados. Pero antes de que se dibujasen las líneas, no tiene partes y, por tanto, es (espacialmente) simple.

¿Hay también individuos temporalmente simples? ¿Hay individuos que no tienen duración? A menudo se cita un fogonazo de luz como un individuo temporalmente simple. Creo, más bien, que el ejemplo más obvio es un acto mental. Estás a gatas sobre la alfombra, debajo de la mesa de tu despacho, buscando el lápiz que se te acaba de caer. De repente ves el lápiz detrás de una de las patas del escritorio. El acto de ver el lápiz no tiene duración; tan pronto como ocurre, desaparece. No es posible que uno se detenga «en la mitad de este acto». Aparece y luego desaparece. Lo que decimos sobre él, parece que se mantiene respecto de todos los actos mentales (como distintos, por supuesto, de los procesos mentales). El pensamiento de que has olvidado cerrar con llave la puerta del coche ocurre y, nada más ocurrir, desaparece. No tiene duración. El deseo repentino de estar en París, sentado en la terraza de un café, no tiene duración, y así sucesivamente.

Si estas consideraciones son correctas, entonces hay cosas individuales *simples*. Pero los objetos perceptuales ordinarios que nos rodean, como las dos bolas blancas de billar de nuestro ejemplo, son cosas complejas. Como consecuencia, pertenecen a la categoría de la *estructura*: son estructuras espacio-temporales. Esta distinción entre cosas individuales simples y complejas requiere algunos comentarios. Cuando empezamos nuestra investigación, dividimos las cosas que hay en cosas que son temporales y cosas

que no lo son. Llamamos a las primeras individuos. Pero ahora vemos que este no es el único modo en el que podemos dividir las entidades en grandes categorías. Entre los individuos, hay algunos que son simples y otros que son complejos. Y si deseásemos subrayar este rasgo de las cosas, podríamos distinguir entre individuos simples, por una parte, y estructuras temporales, por otra. Tenemos que señalar que hay también otras clases de estructuras; no todas las estructuras son temporales. Por ejemplo, la estructura formada por los números naturales 1, 2, 3, etc., en este orden, no es temporal. Es un hecho que hay muchas clases de estructuras que no son temporales. Permitáseme subrayar que depende de nuestros intereses y propósitos el separar o no los individuos complejos de los simples y asignar los primeros a la categoría de la estructura.

Podemos hablar de una *categoría* de estructura porque hay estructuras atemporales. De otro modo, tendríamos solamente individuos simples y complejos. ¿Cuáles son las características esenciales de las estructuras? ¿Cómo difieren las estructuras de otros géneros de cosas?

Se desprende con claridad de lo que se ha dicho hasta ahora que las estructuras son cosas complejas. Pero no todas las cosas complejas son estructuras. Por ejemplo, conjuntos y hechos son también complejos, pero no son estructuras en nuestro sentido técnico del término. Las estructuras difieren de los conjuntos en que los elementos de un conjunto no están relacionados entre sí, mientras que las partes de una estructura lo están siempre. Por ejemplo, a la estructura que consiste en los números naturales situados en orden creciente desde 1, 2, 3, etc. hasta 10, le corresponde el conjunto de esos números naturales colocados sin ningún orden particular. Las estructuras también difieren de los hechos, aunque ambos son complejos. La diferencia más importante es que los hechos mantienen ciertas relaciones entre sí, mientras que las estructuras no lo hacen. Dos hechos pueden estar unidos, por ejemplo, por el *y* de la conjunción, pero no hay conjunción en el caso de las estructuras.

Más importante aún, las estructuras difieren de otras clases de cosas complejas por el hecho de que pueden ser *isomórficas* entre sí. (Pero podemos extender esta noción primaria de isomorfismo también a los conjuntos y a los estados de cosas). Decimos que dos estructuras, E_1 y E_2 , son isomórficas si y sólo si se cumplen las siguientes tres condiciones:

- (I) Para toda parte no relacional de E_1 , hay precisamente una parte no relacional de E_2 , y viceversa.
- (II) Para toda relación de E_1 , hay precisamente una relación de E_2 , y viceversa.
- (III) Las partes de E_1 que corresponden a E_2 mantienen entre sí relaciones de E_1 que corresponden a las relaciones ~~de~~ de E_2 , y viceversa.

Una ilustración puede hacer claro hasta qué punto es realmente sencilla la noción de isomorfismo. Imaginemos las dos series de números naturales pares e impares dispuestos en orden creciente:

2 4 6 8 10...
1 3 5 7 9....

Estas dos series son isomórficas entre sí. Se cumple la primera condición: a todo número par le corresponde precisamente un número impar e inversamente. Segundo, a la relación de ser el número par mayor siguiente le corresponde la relación de ser el número impar mayor siguiente. Tercero, si dos números pares mantienen entre sí una relación, los correspondientes números impares mantienen entre sí esa relación. Por ejemplo, cuatro está coordinado con tres y seis está coordinado con cinco; y puesto que seis es el número par mayor siguiente a cuatro, cinco es el número impar mayor siguiente a tres.

La noción de isomorfismo explica lo que queremos dar a entender, cuando, hablando con mayor precisión, decimos que dos cosas complejas *tienen la misma estructura*: la identidad de estructura equivale a un isomorfismo entre los respectivos complejos. Más importante, si existe un isomorfismo entre dos estructuras, entonces existe un único género de «semejanza» entre ellas. Nuestras dos bolas blancas de billar son semejantes entre sí en que ellas comparten el mismo color; ambas son blancas. Y son semejantes también en virtud del hecho de que comparten la misma figura. Tal como se entiende a menudo, la semejanza es identidad respecto de las propiedades o relaciones. Hablando sin demasiado rigor, cuantas más propiedades y relaciones comparten dos cosas, más semejantes son entre sí. Pero ahora vemos que existe también una semejanza entre ciertas cosas que es de una clase enteramente diferente. Dos estruc-

turas pueden ser semejantes entre sí, no por compartir propiedades o relaciones comunes, sino por ser isomórficas entre sí. Hemos descubierto una nueva y más fascinante clase de semejanza.

Esta clase de semejanza, firmemente anclada en la naturaleza de las estructuras, es responsable del hecho de que las estructuras puedan ser usadas para *representar* otras estructuras. El lenguaje, por ejemplo, es una estructura que si ha de lograr su propósito tiene que tener alguna clase de isomorfismo con el mundo. Esto sugirió a muchos filósofos contemporáneos recientes que se puede «leer» la estructura del mundo a partir de la estructura del lenguaje. Creo que hay un núcleo de verdad en esta aproximación a la ontología. Pero el problema difícil no es descubrir una semejanza aproximada entre el lenguaje y el mundo, sino una más detallada descripción de la estructura del mundo. Por otra parte, el necesario isomorfismo entre el lenguaje y el mundo ha sido usado también para filosofar por medio de un «lenguaje ideal». A lo que aspiran estos filósofos es a la construcción de un esquema de lenguaje que refleje la estructura categorial del mundo mejor que lo hacen nuestros lenguajes hablados ordinariamente. A causa de estas conexiones entre el lenguaje y la ontología, se habla hoy día del «giro lingüístico» en la filosofía reciente.

Siempre hay estructuras alrededor nuestro. La mayoría de las ciencias estudian estructuras de una clase u otra. Los números (reales) forman una complicada trama que se mantiene mediante las familiares relaciones de suma, producto, etc. Podemos decir que la aritmética no es más que la «ciencia» que trata con esta trama. Naturalmente, las moléculas son estructuras que estudia la química y los átomos son estructuras que estudia la física. Tan pronto como pensamos en ello, las estructuras aparecen por doquier en las ciencias, y también en la aritmética y en la geometría. Existe incluso una teoría general de las estructuras, a saber: el *álgebra*. Sin embargo, hay que subrayar que, desde nuestro punto de vista, la teoría de conjuntos y la ontología no tratan primariamente con ciertas clases de estructuras. Los conjuntos, como dije antes, no son estructuras, puesto que sus miembros no están conectados entre sí por relaciones. Sin embargo, una cierta clase mínima de «semejanza» se da incluso entre los conjuntos: cabe decir que dos conjuntos son semejantes entre sí si y sólo si tienen el mismo *número* de elementos. Expresado de un modo más técnico, se puede decir que son seme-

jantes entre sí, si y sólo si sus elementos puede ser coordinados uno a uno. La ontología, como veremos, trata primariamente con hechos. El mundo es su tema y el mundo es un hecho.

Relaciones

Las estructuras son cosas en relación. Sin relaciones, no hay estructuras. Cabría pensar que sólo este hecho habría llamado la atención sobre la importancia y la hondura categorial de las relaciones. No ha sido así; las relaciones no han encajado bien en la tradición platónica ni en la aristotélica. Aristóteles parece haber pensado que las relaciones son propiedades (accidentes) de una clase peculiar, a saber, propiedades que, de algún modo, señalan más allá de sí mismas hacia otras cosas (*Categorías*, 7). Las relaciones están *en* las cosas individuales (sustancias) de la misma forma en que están las propiedades, pero también se dirigen hacia otras cosas. Obviamente, esta concepción no permite que avance nuestra comprensión de la categoría de relación. Se limita mera-mente a cambiar la tarea de explicación a las nociones de «señalar a algo» y «estar dirigido hacia algo». Platón parece que aceptó una concepción de las relaciones más radical, pero también más inge-niosa. Veremos en seguida cómo se supone que funciona su con-cepción, pero puede decirse aquí que trató de reemplazar las rela-ciones por propiedades. Según la opinión de Platón, adoptada y perfeccionada por numerosos filósofos desde entonces, decir que una relación se da entre dos cosas, A y B, no es decir sino que estas dos cosas tienen ciertas propiedades.

El problema que plantean las relaciones es que ellas no parecen estar *en* nada. J. McT. E. McTaggart (1866-1925) describió la difi-cultad muy bien con estas palabras:

La principal razón que se ha dado para rechazar las relaciones es que no hay ningún sitio para que ellas estén. Es claro que no están en uno de los tér-minos sin estar en el otro. Ni están tampoco en cada uno de ellos tomados se-paradamente. Se dice que están *entre* los términos, y no *en* ellos. Luego, se pregunta, ¿hay algo *en* donde puedan estar? Y cuando a esto se responde ne-gativamente, se concluye que son imposibles. (McTAGGART 1921 I: 81).

Puesto que son imposibles, muchos filósofos han concluido que hay que mostrar que las afirmaciones que son aparentemente acer-

ca de las relaciones, son en realidad acerca de las propiedades. He aquí el pasaje del *Fedón* de Platón que sugiere esta reducción:

Pero admites, dijo, que la proposición de que Simmias es más alto que Sócrates, no es exactamente verdadera tal como es afirmada, Simmias no es realmente más alto que Sócrates porque es Simmias, sino a causa de su altura. Ni tampoco es más alto que Sócrates porque Sócrates es Sócrates, sino por la pequeñez de Sócrates comparado con la magnitud de Simmias. (FEDÓN, 102 b 7-c 4).

Y Leibniz afirma en el mismo tenor:

Creo que no admitirás un accidente [una propiedad, en nuestra terminología] que esté en dos sujetos a la vez. Por tanto, mantengo, respecto de las relaciones, que la paternidad en David es una cosa y la filiación en Salomón es otra, pero la relación común a ambos es meramente una cosa mental, de la que las modificaciones de los singulares son sus fundamentos. (LEIBNIZ 1960-I II: 486).

Según esta consideración general de las relaciones, el hecho de que Simmias es más alto que Sócrates es realmente el hecho de que Simmias tiene una cierta propiedad y Sócrates tiene también una cierta propiedad. Consideremos más detenidamente esta opinión. (Para una discusión reciente de la opinión de Platón, véase CASTAÑEDA 1972: 467-480).

Lo primero que hemos de hacer es ampliar nuestro ejemplo. A efectos de la discusión, supongamos que Simmias es más alto que Sócrates, que Sócrates es más alto que Platón, y que Platón es más alto que Aristóteles. Abreviemos la altura, una determinada propiedad, por A, y la pequeñez, por P. Que Simmias es más alto que Sócrates es, supuestamente, el hecho:

(1) Simmias es A y Sócrates es P.

El hecho de que Sócrates es más alto que Platón se convierte en:

(2) Sócrates es A y Platón es P.

Y también tenemos que:

(3) Platón es A y Aristóteles es P.

Pero ahora es claro que este modo de concebir los hechos relationales no funciona. De (3) se sigue lógicamente que Platón es A y de (1) que Sócrates es P. Por tanto, lo siguiente tiene que ocurrir:

(4) Platón es A y Sócrates es P.

Y (4) afirma, según nuestro análisis, que Platón es más alto que Sócrates, en contra de la suposición que hemos hecho. Este ejemplo muestra que no podemos romper la relación de ser más alto que en dos propiedades, A y P, y esperar que sea posible reemplazar todas las afirmaciones relacionales por afirmaciones no relacionales. Antes bien, lo que debemos hacer, si esta estrategia ha de tener alguna probabilidad de éxito, es distinguir entre ser más alto que Sócrates por un lado y ser más alto que Aristóteles, por otro. Esto significa que tenemos que distinguir doce fundamentos, es decir, doce propiedades: A₁,...,A₆; P₁,...,P₆. El hecho de que Simmias es más alto que Sócrates es, pues, el hecho:

(5) Simmias es A₁ y Sócrates es P₁.

El hecho de que Platón es más alto que Aristóteles, por ejemplo, es:

(6) Platón es A₆ y Aristóteles es P₆.

Tal como va nuestro ejemplo, Simmias tiene las propiedades A₁, A₂, y A₃; Sócrates tiene las propiedades P₁, A₄ y A₅; Platón tiene las propiedades P₂, P₄ y A₆; y Aristóteles tiene las propiedades P₃, P₅ y P₆. De acuerdo con esta clase de análisis, una relación «se rompe» en dos propiedades, y cada una de estas propiedades se divide ulteriormente en propiedades según el número de cosas relacionadas.

Es claro que esta ruptura de las dos propiedades A y P evita la catástrofe de nuestro último ejemplo. Ya no podemos inferir, contrario a los hechos, que Platón es más alto que Sócrates. Lo que podemos inferir lógicamente es:

(7) Platón es A₆ y Sócrates es P₁.

Pero (7) no afirma que Platón es más alto que Sócrates.

Sin embargo, aparece otra dificultad. ¿Cómo hemos de ordenar las cuatro personas de nuestro ejemplo según su altura? Naturalmente sabemos que Simmias es el más alto de los cuatro y Aristóteles es el más bajo. Pero ¿cómo se sigue esto de los hechos que

implican las propiedades $A_1, A_2, \dots; P_1, P_2, \dots$? Puede pensarse que el hecho de que Simmias es el más alto de los cuatro se sigue del hecho de que es el que tiene más propiedades A de los cuatro, a saber, tres propiedades: A_1, A_2 y A_3 . Por otra parte, Aristóteles es el que tiene más propiedades P de los cuatro, a saber, otras tres: P_1, P_2 y P_3 . Podemos estar tentados a concluir que podemos colocar a estas cuatro personas según su altura sin tener que hacerlo basándonos en afirmaciones relacionales. Pero no es así. Tenemos que darnos cuenta de que estamos haciendo uso, al ordenarlos, de hechos tales como que tres *es mayor* que dos, que dos *es mayor* que uno, etc. De esta manera aceptamos que existe una relación entre números, la relación ser mayor que. En efecto, hemos sustituido la relación ser más alto que por la relación ser mayor que entre números. Pero nuestra meta era reemplazar todas las relaciones por propiedades y no sólo unas pocas. Puesto que este objetivo no puede ser conseguido en el modo descrito, hemos fracasado en mostrar que no existen relaciones.

Pero hay también otras cosas equivocadas en este intento de negar la existencia de las relaciones. Se puede observar que las A y las P tienen subíndices que muestran qué A va con qué P . Por ejemplo, la altura de Simmias respecto de Sócrates, A_1 , tiene el mismo subíndice que la pequeñez de Sócrates respecto de Simmias: P_1 . Y análogamente para las otras supuestas propiedades. Pero esto significa que, en cada caso, una determinada A está coordinada con una determinada P . Determinadas A es y determinadas P es van juntas. Y esto significa que cada una de las A es está *relacionada* de algún modo con una P precisa, y viceversa. Nuestro análisis presupone, pues, que existe una cierta relación de coordinación entre las respectivas propiedades. Por tanto, no hemos conseguido nuestro propósito de remplazar *todas* las relaciones por propiedades que les correspondan.

Más aún, hay que observar que la sustitución propuesta para el hecho de que Simmias es más alto que Sócrates es una *conjunción*: Simmias es A , y Sócrates es P . Es un hecho complejo que consta de dos hechos, uno acerca de Simmias y otro acerca de Sócrates, que mantienen entre sí una *relación de conjunción*. Una vez más, nuestro intento de desembarazarnos de la relación de ser más alto que muestra que, al hacerlo, tenemos que basarnos en otras relaciones. Tampoco parece posible desembarazarse de tales relaciones.

entre estados de cosas o hechos. Por mucho que tratamos de reemplazar el hecho relacional por algún otro hecho que implique pares de propiedades, el hecho no relacional tendrá que ser complejo. Y si es complejo, tendrá que contener una o más relaciones entre los hechos.

En vista de la conclusión de que las relaciones tozudamente se resisten a ser eliminadas, ¿por qué hay tantos intentos de negar su existencia? Creo que parte de la razón es que las relaciones no encajan con facilidad en la ideología del naturalismo. *No parecen estar localizadas en el espacio ni en el tiempo*. Tomemos el caso espacial de las bolas de billar, por ejemplo, y consideremos que B está entre A y C. ¿Dónde está precisamente la relación espacial entre ellas? Como puse de relieve varias veces antes, la única respuesta medio coherente del naturalista ha sido que la relación está «donde está la estructura que consta de los tres objetos en relación entre sí».

Hay un famoso argumento usualmente atribuido a Bradley (1846-1924), que pretende mostrar que la aceptación de la existencia de relaciones conduce a un regreso infinito de carácter vicioso (véase BRADLEY 1897: 27-28). Supongamos que hay una relación R que asocia dos cosas, *a* y *b*. Ahora bien, para que R asocie *a* y *b*, R tiene que estar asociada con *a* y R tiene que estar asociada con *b*. Pero esto implica que tiene que existir también otra relación, R', que relacione R con *a* y R con *b*. Pero para que R esté asociada con *a* mediante la relación R', R' tiene que estar asociada con R y también con *a*. Y esto significa que tiene que existir una tercera relación, R'', que asocie R' con R y también R' con *a*. Y así sucesivamente. Por tanto, aceptar que R existe, conduce a la conclusión de que un número infinito de ulteriores relaciones, R', R'', R''', etc., también existe. Dado que no existe una serie semejante de ulteriores relaciones, la aceptación de que R existe tiene que ser falsa. Se sigue, pues, que las relaciones no existen.

No creo que este argumento del regreso sea vicioso. Como mucho muestra que la existencia de R implica la existencia de otras muchas infinitas relaciones nuevas. Se requiere, pues, un argumento adicional para mostrar que esta secuencia infinita de relaciones no existe. Sin embargo, me parece que el argumento es claramente deficiente en otro modo. Ni siquiera prueba que tenga que existir esa serie infinita de nuevas relaciones. Para mostrar que tiene que

existir la relación R' , tenemos que aceptar que, para que R asocie a a con b , R misma tiene que estar asociada (mediante R') tanto con a como con b . Creo que es falsa esta suposición. Pertenece a la misma esencia de las relaciones que ellas no necesitan estar relacionadas a las cosas que relacionan. Cuando a está relacionada con b por medio de la relación R , R misma no está relacionada con a ni con b . Desde mi punto de vista, el argumento de Bradley realmente no es un argumento contra las relaciones, sino contra la aceptación de que las relaciones necesitan estar relacionados con lo que ellas relacionan. Quizá un similitud puede ilustrar mi afirmación. Supongamos que tenemos un número de tablas de madera y un bote de cola. Las tablas corresponden, en esta imagen, a las cosas no relacionadas; la cola a las relaciones. Ahora bien, para unir dos tablas entre sí, necesitamos algo de cola; sin ella no uniríamos nunca dos tablas. Pero, y esto es el punto crucial, no necesitamos una supercola para que se unan antes la cola y las tablas. No hay que pegar la cola a la tabla antes de pegar una tabla con otra.

El hecho de que las relaciones difieran de todas las otras cosas en que asocian cosas sin que estén asociadas a ellas primero es una sorpresa fundamental en la ontología. Pero hay también otro hecho que es de la mayor importancia para la estructura del mundo: las relaciones son responsables del *orden* del mundo. Para ser un poco más preciso, ciertas relaciones, las que llamamos *asimétricas*, ordenan las cosas del mundo.

Recordemos lo que dije ante sobre el intento de ordenar los cuatro filósofos griegos según sus alturas en términos de cuántas A y cuántas P tienen. Este intento falla porque utiliza el *hecho relacional* de que, por ejemplo, el número tres es mayor que el número dos. Los mismos números naturales están ordenados según su magnitud por la relación de ser mayor que (o por la relación de ser menor que). Forman la serie: 1, 2, 3, 4, etc. Este orden es posible porque la relación de ser mayor que (entre los números naturales) es asimétrica. Se dice que una relación es asimétrica si y sólo si tiene el siguiente rasgo: si se da entre dos cosas a y b , en ese orden, no se da entre b y a , en ese orden. Por ejemplo, si n y m son números naturales y n es mayor que m , entonces se sigue que m no puede ser mayor que n . He aquí otro ejemplo de relación asimétrica: posterior a. Si un acontecimiento e es posterior a un acontecimiento d , entonces d no puede ser posterior a e . Y otro ejemplo de

relación asimétrica es la relación de ser padre de, como fácilmente se puede ver.

Hay también relaciones simétricas, esto es, relaciones que si se dan entre dos cosas *a* y *b*, también se dan entre *b* y *a*. Ser el cónyuge de alguien es una relación simétrica. Si María es cónyuge de José, entonces José es cónyuge de María. Otra relación simétrica es la relación de existir simultáneamente con algo. Finalmente, hay relaciones que son no simétricas. Del hecho de que una relación así se dé entre *a* y *b*, no se sigue que tenga también que darse entre *b* y *a* ni se sigue que no pueda darse entre *b* y *a*. En otras palabras, la relación no es simétrica ni asimétrica. Un ejemplo de relación no simétrica es la relación de ser hermano de. Si *a* es un hermano de *b* no se sigue que *b* sea hermano de *a*, pues *b* puede ser una mujer. Ni se sigue que *b* no pueda ser hermano de *a*; pues *b* puede ser varón.

¿Cuál es la fuente ontológica de esta capacidad de ciertas relaciones de crear orden? Es el hecho de que toda relación tiene una dirección. Las relaciones y sólo las relaciones tienen este peculiar rasgo; y este rasgo basta por sí solo para distinguir las relaciones de todas las otras categorías. ¿Qué es esta llamada dirección? Toda relación está dotada de lugares distintos (no idénticos). Consideremos una relación de dos lugares como la relación de ser mayor que, entre los números naturales. Esta relación *R* tiene dos lugares distintos que pueden indicarse escribiendo «*R*» con dos marcas como estas: @ *R* #. Puesto que las marcas, los lugares, son diferentes, los resultados serán diferentes si los lugares se llenan con cosas diferentes: el estado de cosas *a* *R* *b* es diferente de *b* *R* *a*. Estos son dos estados de cosas bastante diferentes. Como una cuestión de hecho, puesto que sabemos que *R* es asimétrica, sabemos ya que si se da uno de los dos estados de cosas, entonces el otro no se da. Lo que hay que subrayar es el hecho de que *todas* las relaciones, no sólo las asimétricas, tienen dos lugares distintos. Consideremos la relación de ser cónyuge de alguien. Esta relación es simétrica: si *a* es cónyuge de *b*, entonces *b* es cónyuge de *a* e inversamente. Pero incluso aunque la relación sea simétrica, el hecho de que Tomás sea cónyuge de Juana no es el mismo que el hecho de que Juana sea cónyuge de Tomás. Son dos hechos diferentes porque en el primer hecho, Tomás ocupa el «lugar @», mientras que en el segundo es Juana la que está en este hueco. Por contraste, tomemos la relación de identidad. Esta relación es simétrica: si una cosa es idéntica a

una cosa, esta es idéntica a aquella. (Creo que se experimenta una cierta extrañeza con esta formulación; una extrañeza que viene dada por la propia naturaleza de la relación). Incluso la identidad tiene dos lugares distintos, $a = b$. Sin embargo, en este caso, si $a = b$ es un hecho (es verdad), entonces $b = a$ es el mismo hecho que $a = b$; pues a es la misma cosa que b .

Ontológicamente hablando, lo que produce orden en el mundo es una combinación de dos hechos. Primero, hay relaciones y estas relaciones tienen dos lugares distintos. Segundo, algunas de estas relaciones son asimétricas, es decir, son tales que si $a R b$ es un hecho, entonces el estado de cosas $b R a$ no es un hecho.

Conjuntos

Puesto que los conjuntos forman una categoría básica, evidentemente es imposible describir lo que un conjunto es en función de cosas más fundamentales. Pero tenemos que dar alguna clase de descripción, ya que los conjuntos han sido confundidos a menudo con las estructuras. Ni siquiera los que hablan de conjuntos son siempre enteramente claros sobre la noción que usan. Cantor (1845-1918), quien más que cualquier otro llamó la atención de los matemáticos sobre la naturaleza de los conjuntos, dio la siguiente descripción: «Un conjunto es una colección en un todo de objetos de nuestra intuición o de nuestro pensamiento que están definidos y bien distinguidos» (CANTOR 1932: 282). Es claro que un conjunto es un tipo de todo. Pero no es, como hemos puesto de relieve, una estructura o un hecho. Se distingue de una estructura por el hecho de que las estructuras son cosas *en relaciones*, mientras que los conjuntos consisten meramente en cosas (entre las que puede haber relaciones). Un conjunto es un grupo de cosas con independencia de las relaciones que en realidad puedan darse entre ellas. Por ejemplo, los números naturales de uno a diez forman un conjunto, pero la serie de los números naturales, *dispuestos por orden creciente desde uno hasta diez*, forman una estructura.

Cantor habla de una *colección en un todo* y esto puede llevar a la errónea opinión de que los conjuntos dependen para existir, de alguna manera, de una mente que colecciona. De acuerdo con esta equivocada concepción, que está bastante extendida entre los filó-

sofós, los conjuntos son creaciones mentales. El conjunto que consta de la mesa delante de mí, el conejo más viejo vivo en Australia y un pelo de la cabeza de Napoleón es un perfecto conjunto de tres cosas. Algunos filósofos pensaron que, para formar este conjunto, tiene que haber algo en común entre sus miembros y, puesto que no podían encontrar ningún rasgo común plausible, concluyeron que el ser pensados juntos en un pensamiento es la fuerza unitiva. Mantienen que lo que «hace un conjunto» a partir de cosas diversas es el acto mental de pensarlas juntas. Y a continuación infirieron que lo mismo vale para todo conjunto: todo conjunto es un todo, una unidad, por virtud del hecho de que sus miembros son pensados juntos. Pero esta concepción es errónea. Las tres cosas que acabo de mencionar forman un grupo, un conjunto, piense o no alguien en ellas juntas. Puesto que cada una de las tres cosas existe (existió en algún momento), el grupo existe. Para decirlo de forma diferente, hay muchos conjuntos de cosas que nadie ha pensado juntas jamás.

A la noción errónea de que los conjuntos dependen para existir de las mentes nos invita la referencia de Cantor a «nuestra intuición o nuestro pensamiento». Pero, como he tratado de poner de relieve, los miembros de un conjunto no necesitan que alguien los piense juntos para ser miembros de ese conjunto. Hay millones de cosas que forman conjuntos, hay millones de conjuntos en los que nadie ha pensado ni pensará jamás en ellos. Creo que Cantor hablaba aquí de objetos de nuestra intuición o pensamiento para dejar claro que *cualquier cosa* puede ser miembro de un conjunto. Los miembros no están confinados a ciertas clases de cosas, a ciertas categorías de cosas. Hay conjuntos de cosas individuales como el conjunto de las tres cosas que acabo de mencionar. Pero hay también conjuntos de números, y conjuntos de propiedades, y conjuntos de relaciones, etc. Todo lo que hay es miembro de un conjunto. Si existe, es miembro de un conjunto.

Hasta ahora, he tratado de explicar que los conjuntos no son invenciones de la mente, que no dependen para existir de una «actividad de colecciónar» de la mente. Ahora debemos atender a una segunda tergiversación. Los conjuntos se han encontrado con el escepticismo filosófico porque no se comportan como estructuras espaciales. Hablando sin precisión, se piensa en los todos en general de forma análoga a los todos espaciales, y puesto que los con-

juntos no se comportan como todos espaciales, se concluye que no pueden ser todos de ninguna manera. Y de aquí se concluye después que no existen en absoluto los conjuntos.

Consideremos un conjunto de dos cosas $P: \{a, b\}$. Luego consideremos el conjunto Q , cuyo único miembro es el conjunto P , de modo que $Q: \{\{a, b\}\}$. Fácilmente podemos probar que P no es la misma cosa que Q . Fácilmente podemos probar, para todo conjunto S , que no es el mismo que el conjunto cuyo único miembro es él (véase, por ejemplo, el argumento de Frege en FREGE 1960: 96). Si P fuera idéntico a Q , entonces los miembros de P , a saber, a y b , serían también miembros de Q . Pero esto significa que a tendría que ser idéntico al único miembro de Q , a saber, P , y también que b tendría que ser idéntico a este único miembro. Y de esto se sigue, contrariamente a nuestra suposición de que a y b son dos cosas distintas, que ellas son realmente idénticas. Por tanto, es preciso rechazar la suposición de que P es lo mismo que Q .

Pero comparemos este caso con un ejemplo espacial. Supongamos que un cierto todo espacial, P , consta de dos cuadrados a y b . A continuación, pensemos en el todo que consta de P y llamemos a este todo Q . Es claro, en este caso, que P es la misma estructura espacial que Q , y que P consta espacialmente de las mismas cosas que Q . P consta de a y b ; lo mismo Q . Lo que muestra la comparación de estos dos ejemplos es que la relación de ser miembro de un conjunto se comporta de un modo muy diferente que la relación de ser parte espacial. La relación ser miembro de tiene rasgos muy diferentes de la relación espacial parte-todo, y no debemos confundir estas dos relaciones tan diferentes entre sí.

Quizá otro ejemplo nos ayudará a hacer esto algo más claro. Consideremos los *escaques* y las ocho *filas* de escaques de un tablero de ajedrez. Los sesenta y cuatro escaques constituyen el tablero de ajedrez; y también lo hacen las ocho filas de escaques. Escaques y filas de escaques son partes espaciales de una y la misma cosa, a saber, del tablero de ajedrez. Pero el conjunto cuyos miembros son los escaques no es lo mismo que el conjunto cuyos miembros son las filas de escaques: el primero consta de escaques; el segundo, de filas de escaques y los escaques no son lo mismo que las filas de escaques. Además, si comenzamos con estos dos conjuntos *distintos* y miramos sus miembros, encontramos que los conjuntos constan, en último caso, de los mismos constituyentes, a saber,

sesenta y cuatro escaques. Esto es obvio para el conjunto P. Pero incluso el conjunto Q, que consta de ocho filas, «consta» en último caso de sesenta y cuatro escaques, pues cada una de las ocho filas consta de ocho escaques. Aquí tenemos, pues, el curioso caso de que, comenzando con cosas diferentes, los dos conjuntos, llegamos al final a los mismos constituyentes. Pero esto viola el siguiente principio:

En el mundo del nominalista, si comenzarnos con dos entidades distintas y rompemos cada una de ellas tanto como queramos (tomando partes y partes de partes, etc.), siempre llegaremos a alguna entidad que está contenida en una pero no en la otra de nuestras dos entidades originales. (GOODMAN 1956: 19).

Si se considera que este principio es verdadero, si se lo tiene por una ley fundamental de la ontología, como diríamos, entonces habría que concluir que no hay conjuntos. Desde nuestro punto de vista, se ha llevado a cabo una generalización sin fundamento. Ciertamente, el principio se mantiene para las partes *espaciales*, pero no se mantiene para la peculiar relación parte-todo que es la relación de ser miembro de. Es preciso reconocer el hecho ontológico de que hay varias «relaciones parte-todo» muy diferentes. En particular, la relación espacial parte-todo espacial se comporta de un modo muy diferente que la relación ser miembro de respecto del principio de Goodman. (Para que no se incurra en confusión habría que añadir que la noción de Goodman del nominalismo es muy peculiar).

Los conjuntos no son creaciones de la mente. Los conjuntos no son estructuras. En particular, no son estructuras espaciales. Por último, pero no lo menos importante, los conjuntos no están constituidos por propiedades. Pero este hecho depende de uno de los episodios más fascinantes en la historia de un ámbito donde la lógica, la matemática y la ontología se encuentran.

Según una tradición de la lógica, que se remonta al siglo XVII, un término general como «triángulo» tiene comprensión y extensión. La comprensión de un término general consiste en todas las propiedades que implica. Por ejemplo, la comprensión de «triángulo» incluye propiedades tales como tener tres lados, tener tres ángulos, tener figura, ser extenso, etc., puesto que todo triángulo tiene tres lados, tiene tres ángulos, etc. Por otro lado, la extensión de la palabra «triángulo» es el conjunto de todas las cosas que

tienen la propiedad de ser un triángulo. En nuestro caso, la extensión consiste en todos los triángulos (que han existido, existen o existirán). En los últimos años la noción de comprensión ha sido reemplazada por la noción de intención. La intención de un término general es simplemente la propiedad que representa. La palabra «triángulo» tiene como su intención la propiedad de ser un triángulo; su extensión es el conjunto de todos los triángulos. Según esta modificación de la tradición, corresponde a todo término general una cierta propiedad y el conjunto de todas aquellas cosas que tienen esta propiedad. *Este conjunto, deseo subrayar, está determinado por la propiedad.* No habría tal conjunto, no habría extensión, si no hubiera propiedad; pues el conjunto consiste en las cosas que tienen la propiedad, está circunscrito por ellas.

Esta dependencia de la existencia de conjuntos de la existencia de las propiedades correspondientes fue una de las creencias más firmemente defendidas por el padre de la lógica moderna, Gottlob Frege (1848-1925):

De hecho, mantengo que el concepto [propiedad] es lógicamente anterior a su extensión; y considero fútil el intento de tomar la extensión de un concepto como una clase [conjunto] y basarla, no en el concepto, sino en las cosas individuales. (1960: 106).

Frege sacraliza su convicción ontológica en un axioma de su sistema lógico. Este axioma dice, en efecto:

(F) Toda cosa x es tal que: el estado de cosas de que x es F es idéntico al estado de cosas de que x es G si y sólo si el conjunto de las cosas que son F es el mismo que el conjunto de las cosas que son G .

Tratemos de decir lo mismo con otras palabras:

(G) Si es el caso que si algo tiene la propiedad F también tiene la propiedad G , y viceversa, que si tiene G , entonces tiene F , entonces el conjunto de cosas que tienen la propiedad F es el mismo que el conjunto de las cosas que son G , y recíprocamente si los conjuntos de cosas son el mismo, entonces es el caso que si algo tiene la propiedad F , tiene también la propiedad G y viceversa.

Divido el axioma en dos mitades porque es la primera mitad la que importa para nuestro propósito.

En 1902 Bertrand Russell escribió a Frege y le contó la siguiente paradoja. Consideremos todos aquellos conjuntos que no son

miembros de sí mismos, es decir, consideremos todos aquellos conjuntos que tienen la propiedad de no ser miembros de sí mismos. Digamos, para abreviar, que estos conjuntos tienen el rasgo *f*. ¿Existe el conjunto que consta de los conjuntos con el rasgo *f*? ¿Hay el conjunto de estos conjuntos? Según la convicción de Frege, existe tal conjunto. Pero Russell señala en su carta que aceptar semejante conjunto lleva a contradicción y que, por tanto, la afirmación de que existe ese conjunto tiene que ser falsa. He aquí cómo se produce la contradicción. Supongamos que *C* es el conjunto en cuestión. ¿Es *C* miembro de sí mismo? Si aceptamos que lo es, podemos mostrar que no lo es y viceversa. Por tanto, si es miembro de sí mismo, no es miembro de sí mismo, y viceversa. Esta es la contradicción. Supongamos que *C* es miembro de sí mismo, entonces obviamente tiene el rasgo *f*. Pero esto significa que no es miembro de sí mismo. Por otro lado, supongamos que no es miembro de sí mismo. Entonces no tiene el rasgo *f*. Y esto significa que es uno de los conjuntos que son miembros de *C*; por consiguiente, es un miembro de *C*.

Frege no vio una solución fácil al problema que la paradoja de Russell planteaba a su axioma. Tampoco lo vieron otros filósofos y lógicos. Me parece a mí que lo que la paradoja muestra es que hay propiedades, como la «propiedad» de no ser miembro de sí mismo, a la que no corresponden conjuntos. La convicción, firmemente mantenida por Frege y la mayoría de sus contemporáneos, de que toda propiedad determina un conjunto es simplemente falsa. Tenemos aquí un caso donde lo que parece obvio —diríamos, «evidente de suyo»— resulta ser falso. Existe la propiedad de ser circular, y existe el correspondiente conjunto de cosas circulares; existe la propiedad de ser un caballo, y existe el conjunto de todos los caballos; y así sucesivamente. ¿No es obvio entonces que, para toda propiedad *F*, existe el correspondiente conjunto? Puede ser obvio, pero también falso. Hay propiedades que no determinan conjuntos.

Quizá un ejemplo algo más convincente es la propiedad de ser un conjunto. Hay tal propiedad; esto lo sabemos con seguridad: si la propiedad no existiera, entonces no habría conjuntos. Pero no existe el conjunto de todos los conjuntos. No hay un conjunto determinado por la propiedad de ser un conjunto. Hay una famosa verdad, el teorema de Cantor, según la cual el llamado conjunto

potencia de un conjunto dado C tiene más miembros que C . Con la expresión conjunto potencia de C , significamos el conjunto que tiene como miembros suyos a todos los conjuntos que pueden ser formado a partir de los miembros de C . (Incluirímos el propio conjunto C y el llamado conjunto vacío). Por ejemplo, consideremos que el conjunto C que consta de los números uno, dos y tres: $\{1, 2, 3\}$. Su conjunto potencia es: $\{C, \{1, 2\}, \{1, 3\}, \{2, 3\}, \{1\}, \{2\}, \{3\}, \text{el conjunto vacío}\}$. Ahora bien, si hubiera el conjunto de todos los conjuntos, tendría que tener su conjunto potencia como miembro, puesto que es el conjunto de *todos* los conjuntos. Pero esto significa, según el teorema de Cantor, que tendría que tener menos miembros que uno de sus subconjuntos. Pero, puesto que es el conjunto de todos los conjuntos, no puede tener menos miembros que uno de sus subconjuntos. Así, la aceptación de que C existe conduce a una contradicción. Tenemos que concluir que incluso aunque haya la propiedad de ser un conjunto, no existe una cosa tal como el conjunto de todos los conjuntos. (O, en otro caso, tenemos que rechazar el teorema de Cantor).

La última lección es esta. Contrariamente a una larga tradición y a la convicción de Frege, los conjuntos no están constituidos en su ser por las propiedades correspondientes. Ni tampoco tiene que haber una propiedad para cada conjunto. Más bien, los conjuntos están constituidos en su ser por sus miembros. Hay propiedades, como acabamos de ver, a las que no les corresponde ningún conjunto. Y hay conjuntos, como los mencionados anteriormente que contenían un pelo de la cabeza de Napoleón, a los que no corresponde ninguna propiedad (obvia). Es preciso debilitar el vínculo entre propiedades y conjuntos. Conjuntos y propiedades no son tan dependientes entre sí como se ha aceptado. Con mucha frecuencia, hay un conjunto para una propiedad dada; y muy a menudo hay una propiedad para un conjunto dado. Pero hay también propiedades sin conjuntos y conjuntos sin propiedades.

Números

¿Qué clase de cosa es un número? ¿A qué clase de cosas, por ejemplo, pertenece el número tres? Es obvio que las ontologías tradicionales, platónica y aristotélica, ofrecen poca elección. Según la

primera, el número tres sólo puede ser o una cosa individual o, si no, una propiedad de tal cosa. Pero todo habla contra su ser una cosa individual. Si fuera un individuo, tendría que existir en el espacio y en el tiempo. Pero ¿dónde está el número tres? Y ¿durante cuánto tiempo existe? Obviamente, sería absurdo organizar una partida de búsqueda del número tres y buscarlo en algún lugar de Europa o de África. Tampoco parece tener más sentido investigar su duración de vida. Dicho brevemente, parece que es suficientemente claro que los números no son cosas individuales localizadas en algún lugar del espacio y del tiempo. Esto significa que deben ser propiedades de cosas individuales. Pero, una vez más, ¿de qué es propiedad el número tres? Supongamos que hay delante de mí en la mesa tres lapiceros. Ahora bien, el número tres no es una propiedad de *uno* de estos tres lápices, pues todo lapicero es un lapicero y no tres lapiceros. Tampoco es una propiedad de la estructura espacial formada por la disposición de los lápices en la mesa. Pues esta estructura es *una* estructura también y no tres. Por consiguiente, no parece que haya ningún individuo del cual el número tres pudiera ser una propiedad. Un momento de reflexión muestra que una ontología aristotélica no puede hacerlo mejor. El número tres no puede ser una sustancia ni un accidente de una sustancia. Hay una famosa explicación de qué son los números debida a Euclides: «Una unidad es aquello por virtud de lo cual a cada una de las cosas que existe se la denomina una. Un número es una multitud compuesta de unidades» (Libro IV de los *Elementos*). Un número es una *multitud* de unidades. Pero ¿qué es una multitud? No tengo idea de lo que con precisión quiere decir Euclides con «multitud». Supongamos que quiere decir un conjunto. Entonces los números, con la excepción del número uno, resultan ser conjuntos de unidades. Además, supongamos que una unidad es el número uno. Se sigue que los números son conjuntos de unos. Pero esta no puede ser la doctrina correcta. El número tres, por ejemplo, sería presumiblemente el conjunto: {1, 1, 1}. Pero este conjunto es el mismo que el conjunto: {1}. El número cuatro sería el conjunto: {1, 1, 1, 1}, y este conjunto también es el conjunto {1}. Resultaría, pues, que todos los números diferentes consistirían en el mismo conjunto, el conjunto {1}. El problema que plantea esta concepción de los números es que un conjunto no puede contener el mismo número más que una vez. Esto se sigue de la misma concepción de lo que es un con-

junto. Pero si asumimos, por otra parte, que el número tres es un conjunto que consta de tres unidades *diferentes*, $\{a, b, c\}$, entonces estas unidades no pueden ser todas ellas el número uno, pues hay sólo un número uno y no tres, o cinco, o quinientos. Dicho sea de paso, el hecho de que no hay «unos», ni «cincos», etc. también habla en contra de la posibilidad de que los números sean propiedades. En el caso de las propiedades, hay los plurales, tigres, tulipanes y dientes.

Lo que tiene de plausible la explicación de Euclides, se deriva del innegable hecho de que todo número natural (con la excepción del primero) es la suma de su predecesor y el número uno: dos es la suma de uno más uno, tres es la suma de dos más uno, cuatro es la suma de tres más uno, etc. Pero, naturalmente, esto significa que tres es la suma de uno más uno más uno, cuatro es la suma de uno más uno más uno más uno, etc. Pero nuestros argumentos muestran que no podemos pensar en la relación de suma como un tipo de relación parte-todo, por ejemplo, como la relación de ser miembro de. El dos es la *suma* de uno más uno, pero no consta de dos unos en el modo en que un conjunto consta de sus miembros.

Una analogía puede esclarecer este punto. Consideremos la relación de ser el único hijo de unos padres. Supongamos que Tomás es el hijo único de Juan y de María. En otras palabras, supongamos que Tomás está en esta relación con esas dos personas. La relación de suma, como esta relación, es una relación entre tres cosas, tres números. Pero, al igual que la relación familiar, no es una relación de parte a todo. Sin duda que Tomás está en esa relación con las otras dos personas, pero él no *consta* de ellas. Todo número está en la relación de suma con su predecesor y el número uno; y esto, naturalmente, es asimismo verdad para su predecesor: él está también en la relación de suma con su predecesor y el número uno. De lo que tenemos que darnos cuenta, por consiguiente, es que la relación de suma (como las otras relaciones entre los números naturales) se parece más a una relación de familia y no es una relación de parte a todo como la relación de ser miembro de.

Nuestra consideración también habla en contra de la opinión de que los números son estructuras, que constan de otros números en relaciones aritméticas entre sí. Por ejemplo, el número tres no puede ser una estructura que consista en tres unos que mantienen la relación de suma entre sí; pues, si estamos en lo correcto, el núme-

ro tres no consta de otros números de la misma manera en que una estructura consta de sus partes. Además, la supuesta estructura que consta de tres unos en la relación de suma no es idéntica a la supuesta estructura que consta del número dos y el número uno en la relación de suma entre sí, pues la última contiene el número dos, mientras que la primera no lo contiene. Sin embargo, es obviamente verdadero que uno más uno más uno es el mismo número que dos más uno, a saber, el número tres. Por último, si asumimos por el momento que los números son conjuntos o estructuras de unos, permanecerá la cuestión de qué clase de cosa es el número uno. Pero esta cuestión tiene una respuesta obvia: el número uno es una propiedad que posee toda entidad. Así, si la opinión de que los números son conjuntos o estructuras fuese todavía inobjetable, sería posible obtener una respuesta a la cuestión de qué es el número uno.

Los números no son cosas individuales porque no están localizados en el espacio ni el tiempo. No son propiedades de cosas individuales porque no hay cosas individuales de las que puedan ser propiedades. Y no son conjuntos o estructuras de unidades por las razones que acabamos de dar. ¿Qué otras posibilidades hay?

Bien, ¿qué otras categorías hay? (I) los números no son *cosas individuales*; (II) los números no son *propiedades de cosas individuales*; (III) los números no son *conjuntos de unidades*; (IV) los números no son *estructuras de unidades*. Admito que (V) los números no son *hechos*. El número tres, por ejemplo, no es un hecho. Naturalmente, que haya tal número es un hecho. Es un hecho que el número tres existe, pero no es un hecho que el número tres. Esto nos deja con una sola posibilidad, por lo que concierne a la lista (preliminar) de nuestras categorías: los números podrían ser relaciones. Pero antes de considerar esta posibilidad echemos un vistazo a dos de las más populares doctrinas de nuestro siglo acerca de los números.

Recordemos los tres lapiceros amarillos sobre mi mesa y nuestro intento de atribuir el número tres a alguna cosa individual en esta situación. Dije que el número no puede ser una propiedad de cada lapicero, pues cada lapicero es un lápiz y no tres. Tampoco puede atribuirse a la configuración espacial, al modelo, que consta de los tres lapiceros, pues este modelo es un modelo también, en vez de tres. Pero ¿qué pasaría si, en vez de atribuir el número tres a

una cosa individual en la situación, lo hiciéramos al conjunto de los tres lápices? El número tres, según esta posibilidad, es una propiedad que comparten todos y solo aquellos conjuntos que constan de tres cosas, esto es, que tienen tres miembros. Por tanto, el número tres es una propiedad no sólo del conjunto de lápices sobre mi mesa, sino también de la Santísima Trinidad (concebida como un conjunto), y del conjunto que consiste en estos tres números: cinco, ocho y doce. En el mundo hay muchos conjuntos de trimembres, conjuntos que constan de cosas de todas clases, y todos estos conjuntos comparten una propiedad común, a saber, el número tres. De modo similar, hay también muchos conjuntos de dodecamembres y todos estos conjuntos comparten la propiedad doce. Y así sucesivamente. Dicho brevemente, los números se conciben como propiedades de conjuntos de cosas (de cualquier clase, de cualquier categoría). (Creo que esta fue la concepción de CANTOR. Véase 1932: 441). Incluso aunque admito que esta concepción es extremadamente plausible, la considero falsa. Consideremos el conjunto de lapiceros amarillos. ¿Es este conjunto de tres lapiceros un tres? ¿Tiene esta cosa la propiedad tres? Creo que no. Lo que es evidentemente verdad es algo muy diferente, a saber, que este conjunto tiene la «propiedad» de tener tres miembros. Es un conjunto trimembre. Lo común a todos los tríos, esto es, a todos los conjuntos de tres miembros, no es la propiedad tres, sino más bien, la «propiedad» de tener tres miembros, y no podemos confundir el número tres con la propiedad de tener tres miembros. El número tres es meramente una «parte» de esta propiedad, un ingrediente suyo, pero no es lo mismo que la propiedad. Ser trimembre se parece tan poco al número tres como la propiedad de ser tripodo. Hay muchas cosas que tienen tres patas, al igual que hay muchas cosas (conjuntos) que tienen tres miembros. Y todas las primeras comparten la propiedad de ser tripodas, como todas las segundas comparten la propiedad de ser trimembres. Pero al igual que obviamente la propiedad de ser tripodo no es el número tres, tampoco la propiedad de ser trimembre es el número tres.

Otra concepción tradicional, propuesta por Russell, mantiene que los números son conjuntos de conjuntos (véase RUSSELL 1956a). Concibe el número tres no como un conjunto que consta de unidades, sino como un conjunto que consta de todos aquellos conjuntos que tienen precisamente tres miembros. Es el conjunto de todos los

tríos. Pero me parece que esta concepción también es errónea. Es obvio, creo, que los números no son conjuntos porque los números pueden tener muchos rasgos que los conjuntos no tienen y viceversa. Por ejemplo, los números mantienen entre sí ciertas relaciones aritméticas características, mientras que los conjuntos no lo hacen. El número tres es la suma de dos más uno, pero el conjunto de todos los tríos no está en relación de suma con nada. Naturalmente, el conjunto *consta* de ciertos conjuntos —por ejemplo, del conjunto que consta de la Luna, un pelo de la cabeza de Napoleón y el color azul oscuro— pero no es la *suma* de nada. Inversamente, mientras que el conjunto de todos los tríos tiene miembros, mientras ciertos conjuntos están en la relación de ser miembro de él, el número tres no tiene miembros. Dicho en pocas palabras, los números y los conjuntos están en relaciones enteramente diferentes con otras cosas: los primeros se caracterizan mediante relaciones aritméticas, los últimos mediante las relaciones propias de la teoría de conjuntos.

Sin embargo, tenemos que subrayar que hay ciertas semejanzas entre estas dos clases de relaciones. Señalamos esta semejanza cuando llamamos la atención sobre el hecho de que tanto cierta porción de la aritmética como cierta porción de la teoría de conjuntos son ambas álgebras booleanas. Hay una semejanza estructural entre (una parte de) la aritmética y (una parte de) la teoría de conjuntos. Pero esta semejanza no tiene que confundirse con la identidad. Dos estructuras isomórficas, como se afirmó antes, no tienen por qué ser idénticas entre sí. El hecho de que la aritmética y la teoría de conjuntos sean estructuralmente semejantes entre sí no debe ocultarnos el hecho de que son también muy diferentes una de otra. No podemos sumar conjuntos de la misma manera que no podemos comerlos; ni podemos formar la unión de dos números de la misma forma en que no podemos unirlos en matrimonio. Naturalmente, podemos sumar los números de los miembros de dos conjuntos, pero esto no es lo mismo que sumar dos conjuntos. Y podemos formar la unión de dos conjuntos que tienen cierto número de miembros, pero esto no es lo mismo que formar la unión de dos números.

Los números no son propiedades de conjuntos; ni son conjuntos de conjuntos. Pero quizás son relaciones. La idea no parece muy prometedora. Las relaciones tienen términos, los números, no. Por

tanto, con rapidez se puede concluir que probablemente los números no pueden en absoluto ser relaciones. Creo que este argumento es muy decisivo. No puedo más que preguntar retóricamente, ¿cuáles son los términos del número tres? Y puesto que no puedo dar con una respuesta razonable a esta cuestión, concluyo que los números no tienen términos. Pero no me contentaré con esta conclusión, pues recientemente ha habido intentos de desarrollar la idea de que los números son relaciones, y estos intentos tienen un especial interés para nosotros ya que están motivados por una ideología naturalista.

Recordemos la idea de que los números son propiedades de conjuntos: el número dos es una propiedad de todas las parejas; el número tres, una propiedad de todos los tríos, etc. Señalé que esta doctrina no es satisfactoria porque el rasgo de tener dos miembros o de tener tres miembros, no es lo mismo que el número dos o que el número tres. Ahora bien, usualmente un naturalista rechaza los conjuntos. Son abstractos y, por tanto, inaceptables. Prefiere hablar de «agregados», esto es, de todos espacio-temporales que constan de partes espacio-temporales. Como ejemplo de un agregado, consideremos un tablero de ajedrez. Este tablero de ajedrez consta (espacialmente) de sesenta y cuatro escaques pequeños. Dicho de forma distinta, este tablero de ajedrez tiene la «propiedad» de ser un agregado de sesenta y cuatro escaques. Supongamos que en algún lugar, en la habitación de algún niño, hay también sesenta y cuatro baldosas de mármol en el suelo. Estas baldosas de mármol forman un agregado. Este agregado tiene la «propiedad» de ser un agregado de sesenta y cuatro baldosas de mármol. Por último, existen también otros muchos agregados de sesenta y cuatro P, donde P es alguna propiedad. Existen también otros muchos agregados que tienen el rasgo de ser agregados de sesenta y cuatro P. Esto sugiere la idea de que el número sesenta y cuatro es una propiedad de todos y sólo de aquellos agregados que son agregados de sesenta y cuatro P. Es claro que esta es la versión naturalista de la doctrina de que los números son propiedades de conjuntos. Solamente se han reemplazado los conjuntos por agregados. No es necesario decir que hay que hacer una defensa separada de la pretensión implícita de que todo lo que es numerado es un agregado, esto es, es un todo espacio-temporal.

Sin embargo, tal como la concibe el naturalista, su doctrina acerca de los números no es satisfactoria principalmente por la siguiente

razón familiar. Consideremos de nuevo el tablero de ajedrez. Consta no sólo de sesenta y cuatro escaques, sino también de dieciséis cuadrados mayores (cada uno de ellos formado por cuatro escaques). Así, una y la misma cosa, uno y el mismo agregado, tiene la propiedad de ser sesenta y cuatro y también la propiedad de ser dieciséis. Pero una y la misma cosa no puede tener diferentes números.

En este punto, la doctrina relacional de los números se insinúa por si sola al naturalista (véase, por ejemplo, FORREST y ARMSTRONG 1987: 165-186). Obviamente, el tablero de ajedrez es sesenta y cuatro sólo *relativamente* a los escaques y es dieciséis *relativamente* a los cuadrados formados por cuatro escaques. Lo que no se capta en la idea anterior es precisamente esta relatividad a la propiedad respectiva. *Voilà*, la doctrina relacional de los números: sesenta y cuatro es una relación entre el tablero de ajedrez y la propiedad de ser un escaque, y dieciséis es una relación entre el tablero de ajedrez y la propiedad de ser un cuadrado formado por cuatro escaques. Sesenta y cuatro es también una relación entre la configuración formada por los mármoles del suelo y la propiedad de ser una baldosa de mármol.

Esta idea relacional viene motivada por el hecho de que una y la misma estructura espacio-temporal puede ser dividida de muchos modos diferentes. Con más precisión, consta de muchas clases diferentes de partes. Esto no es verdad para los conjuntos y esta es la razón de por qué no tenemos que relativizar a una propiedad específica el número que asignamos a un conjunto. Pero me parece que la misma objeción puede surgir contra la idea relacional: la relación que puede decirse que existe entre el agregado de baldosas de mármol y la propiedad de ser una baldosa de mármol no es el número sesenta y cuatro, sino la relación de tener sesenta y cuatro partes con la propiedad (de ser una baldosa de mármol), y el número sesenta y cuatro simplemente es un ingrediente de esta relación.

Concluyo que los números no son cosas individuales, ni propiedades, ni relaciones, ni estructuras, ni conjuntos, ni hechos, y puesto que estas son todas las categorías que tenemos, infiero que los números forman una categoría por sí mismos. Llamaré a esta categoría «cuantificador». El rasgo de ser ejemplificado por sesenta y cuatro cosas o por tres cosas se parece mucho al rasgo de ser ejemplificado por *alguna cosa* o por *todas* las cosas. Y esta obvia semejanza promete arrojar una nueva luz sobre la naturaleza de la cate-

goría del cuantificador. Denominaremos a *algún*, *todo*, *ningún*, *casi todos*, *bastante pocos*, etc. «cuantificadores indefinidos», a fin de distinguir estas cosas de los «cuantificadores definidos», que son los números.

Al darnos cuenta de que algún, todo, etc., pertenecen a la misma categoría que los números, ganamos alguna comprensión acerca de la categoría de los cuantificadores, porque en la lógica son bien conocidos y han sido explorados a fondo los cuantificadores indefinidos. Por ejemplo, en lógica, concebimos el hecho de que todos los seres humanos son mortales como teniendo la forma:

(1) *Todas* las cosas son tales que: si una cosa es un ser humano, entonces es mortal.

Y el hecho de que algunos seres humanos sean mentirosos es concebido como teniendo esta forma más perspicua:

(2) *Algunas* cosas son tales que: son seres humanos y son mentirosos.

Análogamente, creo que el hecho de que hay cuatro personas en esta habitación es de la forma:

(3) *Cuatro* cosas son tales que: son personas y están en esta habitación.

Y el hecho de que hay *nueve* planetas tiene la siguiente estructura:

(4) *Nueve* cosas son tales que: son planetas.

Todas, algunas, cuatro y *nueve* *cuantifican* en estos ejemplos las cosas de las que hablamos. Como suelen decir los lógicos: cosa o cosas es una *variable*. Es claro que tenemos que distinguir con nitidez entre el cuantificador, por una parte, y la variable, por otra. Los ejemplos muestran que el cuantificador puede variar mientras la variable es la misma. La primera cosa que tenemos que tener presente es, pues, que distinguimos entre el cuantificador y lo que cuantifica, a saber, la variable.

Tenemos también que distinguir entre cuantificadores y variables, por una parte, y las palabras para estas cosas, por otra. El cuantificador *todo* no es la palabra «todo», sino más bien lo que la palabra significa; el cuantificador cuatro (4) no es el numeral «cuatro» («4»), sino el número que significan estas expresiones. Cuando quiero hablar sobre las palabras o expresiones, en vez de aquello que significan, usaré frases como «la palabra cuantificadora» y «la expresión cuatro».

Echemos un vistazo a otras afirmaciones aritméticas. ¿Qué ocurre con el hecho de que dos manzanas más dos manzanas sean cuatro manzanas? Es evidente que esto es una instancia de la verdad aritmética de que dos más dos son cuatro. ¿Cuál es la naturaleza de este último hecho? ¿Cuál es la estructura del hecho que en la escuela aprendimos a representar por: « $2 + 2 = 4$ »? Creo que este hecho se representa más comprensiblemente mediante la expresión: « $+(2, 2, 4)$ ». Aquí vemos claramente que la relación suma (más, $+$) es una relación ternaria que conecta, en este caso, dos, dos y cuatro. Por tanto, estamos tratando con un hecho relacional entre números. Este hecho es similar al hecho relacional de que el punto *b* se encuentra entre el punto *a* y el punto *c*: entre (b, a, c) . Aunque hay esta diferencia: mientras que la relación suma puede tener el mismo número dos veces como término, esto no es posible en la relación entre. Las relaciones aritméticas, en general, son relaciones entre cuantificadores. (Podríamos tratar, por diversión, de diseñar una «aritmética» para los cuantificadores indefinidos. Por ejemplo, es muy obvio que todo menos algo es algo).

Volvamos al hecho de que dos manzanas más dos manzanas son cuatro manzanas. Puesto que dos más dos son cuatro, se sigue que dos cosas más dos cosas son cuatro cosas. Y de esto se sigue, a su vez, que dos manzanas más dos manzanas son cuatro manzanas. Por tanto, tenemos que distinguir entre, al menos, tres proposiciones:

- (5) $+(2, 2, 4)$;
- (6) $+(2 \text{ cosas}, 2 \text{ cosas}, 4 \text{ cosas})$; y
- (7) $+(2 \text{ manzanas}, 2 \text{ manzanas}, 4 \text{ manzanas})$.

(6) se sigue de (5) y (7), a su vez, se sigue de (6).

Hay una fascinante historia que tiene que ver con la progresión desde (5) hasta (7). Preguntémonos cómo sabemos que (6) es un

hecho (que la frase correspondiente es verdadera). Kant observó que no llegamos a la verdad de (6) por inducción a partir de casos individuales como (7). No argumentamos que (6) vale para todas las cosas porque vale para las manzanas y para las naranjas y para los lápices y para los vasos de agua, etc. Concluyó que (6) es una verdad *universal*; que se mantiene para todo, *incluso aunque no se llegue a ella por inducción*. Por tanto, Kant suscitó la cuestión filosófica de cómo son posibles las verdades universales. ¿Cómo podemos saber que algo vale para todo, *saber esto con certeza*, y saberlo sin utilizar la inducción? O, en la terminología de Kant: ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*? Para contestar a esta cuestión, desarrolló su filosofía idealista (véase KANT, 1965).

Podemos responder a la cuestión de Kant sin caer en la trampa idealista. Sabemos que (6) es verdadero, y sabemos esto con certeza porque (6) *se sigue lógicamente* de (5), y sabemos que (5) es verdad. Una analogía puede ayudarnos a ver esta conexión entre (6) y (5). Consideremos la relación de ser más oscuro entre dos matizes de color. Esta relación se da, por ejemplo, entre el azul marino y el amarillo limón: el azul oscuro es más oscuro que el amarillo limón. Este hecho es análogo al hecho de que la relación suma se da entre dos, dos y cuatro. Ahora bien, puesto que el azul marino es más oscuro que el amarillo limón, *se sigue lógicamente* que es verdad de todo que si es azul marino, entonces es de color más oscuro que cualquier cosa que sea amarillo limón. Esta última verdad es una verdad *universal*, en la terminología de Kant: es general, vale para todas las cosas, pero es necesaria y no se obtiene por medio de la inducción a partir de casos individuales. No se nos ocurriría verificar la verdad universal mirando primero una blusa azul marino y un suéter amarillo limón, luego un sombrero azul marino y una pared amarillo limón, después un libro azul marino y una pelota de playa amarillo limón, etc. Al contrario, sabemos que puesto el azul marino es más oscuro que el amarillo limón, *cualquier cosa* que es azul marino es más oscura (en color) que *cualquier cosa* que es amarillo limón.

Desde esta perspectiva, simplemente Kant no vio, o no vio con claridad, que algunas afirmaciones generales son universales, no a causa de una especial contribución de la mente (esto es su idealismo), sino porque *se siguen* de afirmaciones relacionales (no generales).

En resumen: (I) los números pertenecen a la categoría de los cuantificadores, (II) las ecuaciones aritméticas afirman las relaciones entre estos cuantificadores, y (III) las aplicaciones de tales ecuaciones a las cosas en el mundo se vuelven posibles por el hecho de que los números mismos son parte del mundo y cuantifican cosas en el mundo.

Sin embargo, las *ecuaciones* aritméticas no son todo lo que hay en la aritmética. Hay, además, las *leyes* de la aritmética. Estas leyes no afirman ciertas relaciones que se dan entre determinados números, sino que afirman algo sobre los números en general. Por ejemplo, la llamada ley conmutativa para la adición es que para todos los números m y n , la suma de m y n es la misma que la suma de n y m . En nuestra manera, algo más extraña, de decir las cosas más comprensiblemente, la ley es: todos los números m y n son tales que: el número que es la suma de m y n es el mismo número que el número que es la suma de n y m . Las leyes de la aritmética, en efecto, describen ciertas propiedades de las relaciones aritméticas.

Hechos

La última, pero no la menos importante, es la categoría de los hechos. Los hechos, a diferencia de algunos individuos, de todas las propiedades, de todas las relaciones y de todos los números, son complejos. Tienen componentes. Esto los distingue de aquellas cuatro clases de cosas. Pero los conjuntos y las estructuras son también complejos. Por tanto, ¿qué distingue a los hechos de los conjuntos y las estructuras? Hay dos rasgos esenciales que los hechos y sólo los hechos poseen. Primero, los hechos y sólo los hechos están en ciertas relaciones entre sí. Por ejemplo, los hechos y sólo los hechos pueden ser conjuntados: si p es un hecho y q es un hecho, entonces p y q es también un hecho. Hay varias de estas relaciones características: o, si-entonces, ni-ni, etc. Segundo, los hechos y sólo los hechos pueden ser negativos. Puesto de forma menos precisa: los hechos y sólo los hechos pueden contener negaciones. Por ejemplo, es un hecho que la Luna *no* está hecha de queso. Y es también un hecho que dos más dos *no* es cinco. Ni los conjuntos ni las estructuras pueden estar en aquellas relaciones ni tampoco pueden ser negativos.

En este punto, la discusión nos fuerza a introducir la siguiente y más importante distinción. Tenemos que distinguir entre *hechos*, por una parte, y *meros estados de cosas*, por otra. Un mero estado de cosas es algo que sería un hecho si existiese; es algo que pertenecería a la categoría del hecho si existiese. Por ejemplo, que la Luna está hecha de queso es un mero estado de cosas; obviamente no es un hecho. Sin embargo, si la Luna estuviera fabricada con queso, entonces que la Luna está fabricada con queso pertenecería a la categoría de los hechos antes que, digamos, a la categoría de las relaciones o a la categoría de los conjuntos.

Puesto que será necesario en muchas ocasiones hablar indiferentemente sobre hechos y meros estados de cosas, necesitamos un término que represente a ambos. Hablaré de *estados de cosas*. Así, mientras es un hecho que la Luna no está hecha de queso, y mientras es un mero estado de cosas que está hecha con queso, ambas circunstancias son estados de cosas.

Para esclarecer algo más este asunto terminológico, consideremos cómo se asocia la verdad con nuestra distinción entre las dos clases de estados de cosas. Si alguien cree p y p es un hecho, entonces lo que cree es verdad; e inversamente, si lo que cree es verdad, a saber, p , entonces p es un hecho en vez de un mero estado de cosas. Según esta concepción de la vinculación, la verdad y la falsedad son rasgos de las creencias, las aserciones, los juicios, en una palabra, de los actos mentales. Y estos rasgos pertenecen a los actos mentales en virtud del hecho de que los respectivos actos mentales son sobre estados de cosas que son o no son hechos. Si no hubiera juicios, ni creencias ni aserciones, no habría verdad o falsedad, pero todavía existirían hechos. Que la Luna no está hecha de queso es un hecho cuya existencia es enteramente independiente de que haya mentes. Sin embargo, que es verdad que la Luna no está hecha de queso es, de acuerdo con nuestro análisis, el hecho de que es verdad la creencia (aserción, juicio, etc.) de que la Luna no está hecha de queso, y este hecho no existiría si no hubiera mentes, esto es, sin creencias (aserciones, juicios, etc.).

Para clarificar hay que observar también que la lógica proposicional (lógica de enunciados, el cálculo proposicional) es sobre estados de cosas y no sobre hechos. Por ejemplo, la verdad lógica de que p o $\neg p$ es el caso, es, expresado de forma más comprensible, la siguiente ley (de la lógica): Todos los estados de cosas p son tales

que: o p es un hecho o $no-p$ es un hecho. Se ve ahora por qué dije antes que necesitamos la noción de estado de cosas: no podemos hacer lógica proposicional sin ella. Más aún, la lógica proposicional no es nada más que una teoría sobre qué estados de cosas existen (son hechos), dado que existan algunos otros (que algunos otros sean hechos). Hablando sin demasiada precisión, es la teoría más general sobre la existencia de estados de cosas.

Por tanto, los estados de cosas juegan un importante papel en la ontología, pero no constituyen una categoría. Lo que categorizamos son siempre existentes, y por acuerdo verbal, algunos estados de cosas no existen. La categoría, por tanto, es la categoría de los hechos.

La cuestión ontológica más importante sobre los hechos es: ¿qué clases de hechos hay? Hagamos una lista con los que considero que son las clases más importantes.

(I) Podemos distinguir entre hechos *simples* y *complejos*. Un hecho simple es un hecho que no contiene otro hecho; un hecho complejo, por consiguiente, es un hecho que consta de hechos. Que la Tierra se mueve alrededor del Sol es un hecho simple; y también lo es el hecho de que dos más dos son cuatro. Por otro lado, el hecho de que la Tierra se mueve alrededor del Sol y que dos más dos son cuatro es un hecho complejo. Consta de dos hechos. Es una *conjunción* de esos dos hechos. Hablando en general, los hechos complejos consisten en hechos simples que están *relacionados entre sí* en los modos descritos antes. Los hechos complejos están «construidos» a partir de los simples por medio de relaciones tales como y, o, si-entonces, ni-ni, si y sólo si, etc. Llamemos a estas relaciones «conectivas». En estos términos, los hechos complejos están construidos a partir de hechos simples por medio de conectivas.

¿Qué ocurre con la negación? ¿No transforma un hecho simple en uno complejo? Obviamente, no. Cuando se niega un estado de cosas, se origina un hecho sólo si el estado de cosas original no es un hecho. Es un hecho que la Luna no está hecha de queso porque que la Luna está hecha de queso no es un hecho, sino un mero estado de cosas. ¿Consideraremos los hechos negativos como hechos simples o como hechos complejos? En último caso, la decisión depende de nosotros. La negación es tan diferente de las conectivas que podríamos desear enfatizar esta diferencia pensando que los hechos

negativos son simples. O, por el contrario, podemos querer tratar de subrayar otro tema de la ontología agrupando los hechos negativos con los hechos complejos que implican conectivas. Adoptaré la primera convención con el resultado de que todo hecho negativo es considerado como simple. Por ejemplo, la negación de una conjunción, no (p y q), es un hecho simple.

Pero antes, advirtamos otro rasgo de los hechos, a saber, que algunos hechos complejos contienen estados de cosas que no son hechos. Por ejemplo, es un hecho que la Tierra gira alrededor del Sol o que dos más dos son cinco. El hecho complejo consta de un hecho —que la Tierra gira alrededor del Sol— y un mero estado de cosas —que dos más dos son cinco—. Si estos dos estados de cosas estuvieran conectados por la conjunción en vez de por la disyunción *o*, el resultado no sería un hecho, sino un mero estado de cosas. Más extraño todavía, la relación *ni-ni* da lugar a un hecho complejo sólo si ambos términos son meros estados de cosas. Así, pues, no todos los hechos complejos constan sólo de hechos. Pero la conclusión más sorprendente de estos ejemplos es que las relaciones entre los estados de cosas, las conectivas, pueden relacionar no existentes con existentes. En la disyunción mencionada antes, por ejemplo, el hecho de que la Tierra gire alrededor del Sol se relaciona con algo que no existe, a saber, el estado de cosas de que dos más dos son cinco. Vemos, pues, que las conectivas son ciertamente relaciones extrañas. Son muy diferentes de las relaciones ordinarias en torno a nosotros, de las relaciones de familia, de las relaciones espaciales y de las relaciones temporales. Llamemos a las relaciones que pueden conectar lo que no existe «relaciones anormales». Las relaciones que pueden darse sólo entre los existentes son «normales». Nuestra discusión de la naturaleza de los hechos nos ha conducido al descubrimiento de una clase extraña y excitante de relaciones, a saber, al descubrimiento de las relaciones anormales. Sorpresas de este tipo abundan en la ontología.

Hasta ahora, hemos distinguido entre hechos simples y hechos complejos. Naturalmente, todos los hechos son complejos en un sentido diferente. Todos ellos tienen componentes. Y esto es algo tan bueno como cualquier otra cosa para distinguir entre tres diferentes relaciones parte-todo. Primero, hay conjuntos, y tienen miembros. La relación de ser miembro de es la relación parte-todo característica de los conjuntos. Segundo, hay estructuras, y tienen partes. La

relación parte-todo, como la llamaré puesto que estoy agotando los términos, es la relación característica de las estructuras. Tercero y último, hay hechos, y tienen componentes. La *relación componente* caracteriza los hechos. (Hablaré también de componentes de estados de cosas. Sin embargo, hablando estrictamente, un mero estado de cosas no tiene componentes, puesto que no existe. Pero podemos hablar de los componentes que tendría si existiera).

(II) Podemos dividir todos los hechos en hechos cuantificados y no cuantificados. Los hechos cuantificados, hablando sin demasiado rigor, comienza con una parte que es representada por alguna frase como «todas las cosas son tales que....» o «cuatro cosas son tales que...». Es también posible tener hechos cuantificados que tienen más de un cuantificador. Por ejemplo, un hecho puede ser de la forma: todas las cosas son tales que; algunas cosas son tales que; cuatro cosas son tales que. Un ejemplo de un hecho no cuantificado es el hecho mencionado antes de que la suma de dos más dos es cuatro.

Es claro que hay hechos complejos que constan sólo de hechos no cuantificados, otros que constan sólo de hechos cuantificados, y todavía hay otros que constan de una mezcla de las dos clases de hechos. La siguiente es una conjunción de la primera clase: Sócrates es mortal y dos más dos son cuatro. Este es un ejemplo de la segunda clase: todos los seres humanos son mortales y algunos hombres son mentirosos. Y he aquí un hecho que consta de ambas clases de hechos: Sócrates es mortal si y sólo si todos los seres humanos son mortales.

(III) Hay un tercer modo de dividir los hechos en dos clases que, comparados con los primeros dos modos, es ontológicamente menos relevante, pero que ha desempeñado un enorme papel en la historia de la filosofía. Los hechos son o *temporales* o no temporales. Supongamos que compras una suculenta langosta viva en el supermercado y la llevas a casa para cocerla. Cuando la compras, tiene un cierto matiz marrón oscuro; digamos que es marrón. Después de cocerla, es roja. Por tanto, es verdad de la langosta que es marrón y también es verdad que es roja. Puesto que sabemos que nada puede ser marrón y rojo a la vez (en toda su superficie), no podemos quedarnos ahí. Naturalmente, sabemos cómo evitar la

amenazante contradicción: la langosta fue *primero* marrón y, *en un momento posterior*, roja. Por consiguiente, el hecho es no que la langosta sea marrón y también roja, sino más bien que es marrón en un cierto momento del tiempo, t_m , y que es roja en otro, t_n . Por tanto, no hay contradicción.

Los hechos sobre las cosas individuales son de esta clase: contienen localizaciones temporales. Que el Sol no brilla en Bloomington no es un hecho, pero que no brilla en Bloomington el 11 de enero de 1989, a las dos de la tarde, tiempo local, es un hecho. Por conveniencia, a menudo dejamos fuera el factor temporal (y el espacial también), porque es claro a partir del contexto. Pero nunca tenemos que olvidar que este factor, aunque sea claro a partir del contexto, es una parte esencial de ciertos hechos. No obstante, antes mencionábamos también hechos que no son temporales, que no tienen un factor temporal como un componente suyo. Por ejemplo, el hecho de que dos más dos son cuatro es de la segunda clase. Dos más dos son cuatro no en un momento particular o durante un periodo particular, sino atemporalmente. Y el azul marino es más oscuro que el amarillo limón, no en un momento dado o durante algún tiempo, sino atemporalmente.

Con estas consideraciones, nos vemos de nuevo en el fragor de la batalla entre los naturalistas y los ontólogos. Volvamos a la historia de la infeliz langosta que ha sido cocida. Como dije, hay dos hechos relevantes: (I) el hecho de que la langosta es marrón en t_m , y (II) el hecho de que la langosta es roja en t_n . Estos dos hechos contienen entidades temporales bajo la forma de los *dos momentos* t_m y t_n . Que la historia tiene que mencionar algunas entidades temporales se sigue del hecho de que estos dos hechos conciernen a una cosa individual, una langosta, que cambia su color en el tiempo. Ahora bien, ¿son estos dos hechos mismos temporales? Para nosotros, los ontólogos, la respuesta es obvia: aunque algunos hechos *contienen* localizaciones temporales, los hechos mismos *no* están localizados en el tiempo. Por ejemplo, el hecho de que nuestra langosta particular sea marrón en el momento t_m no existe en un tiempo particular. No existe, digamos, más tarde que el nacimiento de Napoleón. Por supuesto que la langosta existe después de Napoleón, pero el hecho de que es marrón *en un cierto momento* es un hecho que en absoluto está en el tiempo.

Es claro que el naturalista tiene o que negar la existencia de hechos o, por el contrario, mantener que los hechos son temporales. (Para una persistente defensa de los estados de cosas *concretos*, véase ANDERSON 1962.) La segunda posibilidad tiene alguna plausibilidad mientras que consideremos que los hechos implican cosas individuales. Por ejemplo, se podría mantener que el hecho de que la langosta es marrón existe en un cierto momento t_m , y que el hecho de que la langosta es roja existe en un momento diferente t_n . Según este análisis, no hay realmente una cosa tal como el hecho de que la langosta es marrón en t_m . En vez de ello existe (en el tiempo) el hecho de que la langosta es marrón. Para llevar este punto hasta el final, supongamos que las langostas pasan de rojo a marrón si las sumergimos en vinagre. Supongamos también que cogemos la langosta, después de haberla hervido, y la sumergimos en vinagre. Según la doctrina que estamos considerando, existe el hecho de que la langosta es marrón en t_m ; en t_n este hecho no existe, pero existe de nuevo en un momento posterior t_n . Uno y el mismo hecho existe en cierto momento y existe de nuevo en un momento posterior.

El truco del naturalista consiste en localizar temporalmente el hecho donde en realidad la langosta está temporalmente cuando tiene un color u otro. Por así hablar, se transfiere la temporalidad de la langosta al hecho sobre la langosta. Pero este método ya no funciona cuando nos dirigimos a los hechos sobre cosas que no son individuos. Es un hecho que dos más dos son cuatro, pero ¿cuándo existe este hecho? Es un hecho que el azul marino es más oscuro que el amarillo limón, pero ¿cuándo existe este hecho? No veo respuestas obvias y plausibles a tales cuestiones. Sin embargo, es claro lo que un naturalista tiene que hacer: debe o negar que hay tales hechos o, si no, primero tiene que localizar en el tiempo algún ingrediente del hecho, para que pueda localizar después el hecho «cuando» este ingrediente existe. Esto significa, en el caso de los números, que primero tiene que proponer una teoría de los números que categorice los números como cosas temporales (como individuos de alguna clase). A partir de nuestra discusión previa, tendría que ser claro que esta no es una tarea fácil.

Si el naturalista reconoce la existencia de los hechos, tiene que localizarlos, no sólo en el tiempo, sino también en el espacio. Una vez más de nuevo, la discusión de la situación filosófica es clara. El hecho de que la langosta es marrón, puede decirse, existe *cuando* la

langosta es marrón, y existe *donde* existe la langosta, a saber, justo aquí en la bolsa de la tienda. Naturalmente, según el ontólogo, el hecho no existe en un momento dado (durante una cierta duración), ni en un cierto lugar. Lo que existe en un cierto momento y en un cierto lugar es siempre la cosa individual, la langosta. Lo que acabo de decir sobre el tiempo vale también para el espacio: en el momento en que consideramos hechos sobre cosas que no son individuos, el expediente de localizar el hecho donde existe el individuo ya no funciona.

Estos hechos plantean un tremendo desafío al naturalista. Su tarea es formidable: en primer lugar, debe negar que haya hechos que no sean acerca de individuos, y, en segundo lugar, debe argumentar que los hechos acerca de cosas individuales tienen los rasgos temporales y espaciales que habitualmente adscribimos a los individuos que son componentes suyos.

Hemos distinguido entre (I) hechos simples y complejos, (II) hechos cuantificados y no cuantificados, y (III) hechos temporales y «atemporales». Hay una distinción más importante, la que distingue entre hechos positivos y hechos negativos. Que la Luna no está hecha de queso es un hecho con tanta razón como lo es el que el hombre pisó la Luna (en un cierto momento). Ya he aludido al hecho ciertamente chocante de que la negación siempre está unida a un mero estado de cosas en un hecho negativo, y, más tarde, volveremos a este punto en un capítulo sobre el misterio de la negación. En este momento, deseo llamar la atención sobre el hecho de que a muchos filósofos los hechos negativos les parecen incluso más sospechosos que lo que les parecen a los naturalistas los hechos en general. Bertrand Russell observó una vez que «hay implantado en el corazón humano un deseo casi inquebrantable de encontrar algún modo de evitar admitir que los hechos negativos son tan últimos como los positivos.» (RUSSELL 1956b: 287). Y en otro pasaje nos dice que, cuando él profesó en Harvard y mantuvo que hay hechos negativos, esto estuvo a punto de producir un motín (ibid.: 211-123). No ha de extrañarnos, pues, que los filósofos hayan tratado desesperadamente de quitarse de encima los hechos negativos.

Discutiré los hechos negativos en el último capítulo en conexión con la negación. Pero hay un intento de negar los hechos negativos que tomaré en consideración ahora porque nos enseña una valiosa

lección filosófica. Wittgenstein (1889-1951), en el *Tractatus* (1961), mantiene la opinión extrema de que no hay hechos negativos, que no hay hechos complejos y que no hay hechos cuantificados. Consideremos estos argumentos.

La idea básica de la concepción de Wittgenstein es que no hay cosas tales como (I) la negación, (II) las conectivas, (III) los cuantificadores. Bien, si no hay negación (en ninguna figura o forma), entonces no puede haber hechos negativos; y si no hay *y*, ni *si-entonces*, etc., entonces no puede haber hechos complejos; y, por último, si no hay *todo*, ni *alguno*, ni *cinco*, entonces no puede haber hechos cuantificados. ¿Por qué piensa Wittgenstein que no hay cosas tales como la negación? Aquí está su argumento: «Y si hubiera un objeto que se llamase «~» [no], entonces «~~p» [«no-no p»] debería decir algo diferente de «p»; en este caso, una proposición trataría justamente de ~ mientras que la otra no» (1961: 5.44).

Wittgenstein cree que la proposición:

(1) «Dos más dos es igual a cuatro».

representa precisamente el mismo hecho que la proposición:

(2) «No es el caso que dos más dos no sea cuatro».

Y puesto que el hecho representado por (1) obviamente no contiene la negación, tampoco lo puede tener el hecho representado por (2), aunque (2) contiene dos veces una expresión negativa. Y esto prueba que estas expresiones negativas no representan nada.

El error de Wittgenstein consiste en aceptar sin dificultad que (1) y (2) representan el mismo hecho. Y no es así. Argumentaríamos, usando la propia línea de razonamiento de Wittgenstein, que, puesto que es bastante obvio que el hecho representado por (2) contiene la negación, mientras que el hecho de (1) no la contiene, los dos hechos no pueden ser el *mismo*. ¿Por qué admite Wittgenstein sin dudarlo que las dos proposiciones representan el *mismo* hecho? Creo que él, como muchos lógicos y matemáticos, confunden identidad con equivalencia (lógica, analítica). Ciertamente, los dos estados de cosas son equivalentes: si lo que (1) representa es el caso (es un hecho), entonces lo que (2) representa es el caso (es un hecho), e inversamente. Ahora bien: *p* es el caso si y sólo si *no-no-p*

es el caso para cualquier estado de cosas *p*. Ahora bien: todos los estados de cosas *p* son tales que: *p* es un hecho si y sólo si no-*no-p* es un hecho. Sin embargo, esta afirmación no asevera una identidad entre los dos estados de cosas, sino meramente una equivalencia.

Esta es, pues, la dialéctica de la situación. Wittgenstein *supone* que las dos sentencias representan el mismo hecho. Negamos esta suposición. ¿Cómo defendería su premisa? He conjeturado que él señalaría el hecho de que los estados de cosas implicados son lógicamente equivalentes. Admito que son lógicamente equivalentes, pero replico que la equivalencia lógica no es lo mismo que la identidad. Si se me desafiara a que ofreciese un argumento mío para probar que los dos estados de cosas no son el mismo, apelaría al hecho de que el primero no contiene el componente de la negación, mientras que el segundo, sí (dos veces). Y citaría la ley ontológica general de que dos entidades complejas no pueden ser la misma (idéntica) si una contiene una parte que la otra no contiene. En asuntos tan profundos como nuestro tema de ahora, esto es todo lo que una parte en disputa puede hacer.

He establecido esta diferencia entre identidad y equivalencia porque también vicia un argumento de Wittgenstein contra los hechos complejos. Aquí la idea es, como mencioné, que no hay conectivas, entre los estados de cosas no hay relaciones tales como *y*, *o*, *si-entonces*, etc. Wittgenstein dice:

Es evidente que \vee , \supset , etc. no son relaciones en el sentido en que derecha, izquierda, etc. lo son.

La interdefinibilidad de los «signos primitivos» de la lógica de Frege y Russell basta para mostrar que estos no son tales signos primitivos, y todavía menos son signos de relaciones.

Y queda patente que el « \supset » que definimos mediante « \neg » y « \vee » es idéntico a aquel que figura junto a « \neg » en la definición de « \vee »; y que el segundo « \vee » es idéntico al primero y así sucesivamente. (1961: 5.42).

El argumento de Wittgenstein, en su núcleo, es que, puesto que las expresiones para las conectivas son «interdefinibles», las proposiciones que resultan representan el mismo hecho. Por ejemplo, una proposición de la forma «si *p*, entonces *q*» representa el mismo hecho que una proposición de la forma «no-*p* o *q*». Si las expresiones para las conectivas representaran conectivas, entonces estas dos proposiciones no representarían el mismo estado de cosas, pues el primer estado de cosas contendría la relación *si-entonces*, mientras

que el segundo contendría la relación *o*, que es bastante diferente. Justamente igual que en el caso de la negación, diferimos del argumento de Wittgenstein en su punto capital: puesto que los dos estados de cosas contienen ciertamente estas relaciones totalmente diferentes, no pueden ser en absoluto el mismo.

Pero ¿qué pasa con la «interdefinibilidad» de las dos formas? No llega a más que la equivalencia lógica mencionada a propósito de la negación. Lo que es verdad es la siguiente equivalencia (lógica): todo *p* y todo *q* son tales que: si *p*, entonces *q* es el caso si y sólo si *no-p o q* es el caso. Y la verdad de esta equivalencia no implica la identidad de los estados de cosas relevantes.

Aplicada a los cuantificadores, la idea de Wittgenstein viene a decir lo siguiente. Consideremos la proposición «todas las cosas son *F*», se pretende que esta proposición representa el mismo estado de cosas que la proposición «*a* es *F*, y *b* es *F*, y *c* es *F*, y *d* es *F*». Un estado de cosas universalmente cuantificado es, pues, realmente una mera conjunción de estados de cosas, y semejante conjunción, al final, no existe tampoco. Pero esta reducción no funciona, ya que, como Russell señaló en una ocasión, los estados de cosas representados por las dos proposiciones no son ni siquiera equivalentes. Esto significa que uno podría ser verdad (representar un hecho) mientras que el otro no es verdad (representa un mero estado de cosas). Esto es lo que ocurre, por ejemplo, si hay más de cuatro cosas y una no es *F*. Es verdad, entonces, que *a* es *F*, *b* es *F*, *c* es *F*, y *d* es *F*, pero no es verdad que todas las cosas sean *F*. Puesto que las dos proposiciones no son ni siquiera equivalentes, no pueden representar en absoluto el mismo estado de cosas. Pero la siguiente equivalencia se mantiene: todas las cosas son *F* si y sólo si *a* es *F*, *b* es *F*, *c* es *F*, y *d* es *F* y *a*, *b*, *c* y *d*, son todas las cosas que hay. Pero el lado derecho de esta equivalencia contiene otra vez el cuantificador *todo* y nada se consigue. Naturalmente, incluso si estas dos proposiciones, sin la cláusula en cursiva, fueran equivalentes, esto no mostraría, como he señalado repetidas veces, que representen el mismo estado de cosas. Y, ciertamente, argumentaría que «todas las cosas son *F*» no podría representar el mismo estado de cosas que «*a* es *F*, y *b* es *F*, y *c* es *F*, y *d* es *F*» porque el primer estado de cosas contiene el cuantificador *todo*, mientras que el último no lo contiene. (Y, a diferencia del primero, el último contiene la relación *y*).

Hay todavía otro modo de mirar el tema de cómo evitar los hechos complejos. Consideremos un «mundo» que conste sólo de cuatro hechos:

- (1) a es F;
- (2) a es G;
- (3) b es F; y
- (4) b es H.

Ahora consideremos la proposición « a no es H». Cabría argumentar que esta proposición es verdadera no porque existe un hecho negativo, a no es H, sino a causa de (1) y (2). De modo similar, se podría pretender que la proposición «todas las cosas son F» es verdad, no a causa de ningún hecho cuantificado, sino a causa de (1) y (3). Pero, en concreto, ¿cómo (1) y (2) prueban que la primera proposición es verdadera? Bien, puesto que (1) y (2) son los únicos hechos sobre a y puesto que ninguno de ellos es el hecho de que a es H, *se sigue lógicamente* que la proposición tiene que ser verdadera. Para decirlo de otra forma, que la proposición es verdadera se sigue del hecho de que el mundo que contemplamos *no* contiene el hecho de que a es H. Es este hecho acerca del mundo lo que asegura que la proposición es verdadera. Pero es preciso darse cuenta de que este es un hecho *negativo acerca del mundo* y no un hecho en el mundo. Que la proposición es verdad se sigue, no de ningún hecho *de ese mundo*, sino que se sigue de un hecho *acerca del mundo*. De modo similar para nuestro segundo ejemplo. Que la proposición «todas las cosas son F» es verdad no se sigue de (1) y (3). Más bien, se sigue de estos dos hechos y del hecho adicional de que a y b son las únicas cosas (individuales) en el mundo en cuestión. Pero este hecho adicional *no es un hecho no cuantificado*.

Podemos ver cómo se supone que funciona esta reducción de los hechos negativos y cuantificados a hechos positivos y no cuantificados. Que « a no es H» es verdad se supone que *se sigue lógicamente* de los dos hechos (1) y (2). Pero acabamos de ver que no es así. Necesitamos un hecho ulterior *acerca del mundo* y no sólo los dos hechos (1) y (2) *en el mundo*. En general, ningún conjunto de proposiciones positivas (estados de cosas) implica una proposición negativa (estado de cosa). Y lo mismo se mantiene para las proposiciones (estados de cosas) cuantificadas y no cuantificadas.

Pero esta objeción no funciona con proposiciones como «*a* es F y *a* es G» y «algunas cosas (al menos una) son F». Puesto que el «mundo» contiene los hechos *a* es F y también *a* es G, se puede argumentar que se muestra que las dos proposiciones que acabamos de mencionar son verdaderas porque se siguen lógicamente de estos dos hechos (véase, por ejemplo, *Negación y generalidad*, HOCHBERG 1984). Cabe decir que si *a* es F es un hecho y si *a* es G es también un hecho, entonces se sigue lógicamente que la proposición «*a* es F y *a* es G» es verdadera. Y también se sigue lógicamente que la proposición «alguna cosa es F» es verdadera. Pero ¿demuestra esto que no hay hechos conjuntivos? Creo que no. ¿Qué hay en o acerca de la expresión (proposición) «*a* es F y *a* es G» que la conecta con los dos hechos que *a* es F y que *a* es G? ¿Por qué estos dos hechos no hacen verdadero el modelo «*a* es F y *a* es H»? Bien, esta última proposición no está implicada por los dos hechos; la relación de implicación no se da entre los hechos y esta expresión. Sí, pero ¿por qué no se da en este caso, y por qué se da en nuestro caso original? No veo cómo se puede dar una respuesta sólida a estas cuestiones, a menos que se recurra a los hechos complejos y cuantificados. En nuestro ejemplo, los dos hechos «implícan la verdad del modelo» debido a dos nuevos hechos:

- (1) El hecho de que el modelo representa el hecho complejo: *a* es F y *a* es G, y
- (2) El hecho lógico: todos los estados de cosas *p* y *q* son tales que: si *p* ocurre y *q* ocurre, entonces *p* y *q* ocurre.

Si no hubiera estos dos hechos, la conexión entre los hechos simples y la proposición sería completamente arbitraria, lo que naturalmente no es.

Concluyo que hay hechos complejos y hechos cuantificados además de hechos simples. Pero esta conclusión plantea insuperables problemas para el naturalista. Mientras puede haber un gramo de plausibilidad en el afirmación de que el hecho de que *a* es F en *t_m* está «donde *a* está», esta plausibilidad desaparece totalmente cuando consideramos hechos complejos, por ejemplo, el hecho de que *a* es F si *b* es G o *b* es H. Es claro que este hecho no está ni «donde» *a* está ni «donde» *b* está. Reaparece aquí la dificultad señalada antes de que las relaciones no pueden verosímilmente estar

situadas en algún sitio del espacio y del tiempo. La tarea del naturalista parece incluso más desesperada respecto de los hechos cuantificados. Por ejemplo, ¿dónde estaría el hecho de que algunos políticos son mentirosos?

La categoría del mundo

Si nuestra discusión de las categorías es correcta, entonces todo lo que hay pertenece a una de las siete categorías: (I) individuos (simples), (II) propiedades, (III) relaciones, (IV) estructuras, (V) conjuntos, (VI) cuantificadores y (VII) hechos. Sabemos a qué categoría pertenece el universo físico: es una estructura espacio-temporal. Pero hemos insistido también en que existe un mundo. Y ahora tenemos que volver a la cuestión: ¿A qué categoría pertenece el mundo?

Una cosa es clara desde el principio: el mundo es una entidad compleja. Contiene individuos y propiedades, relaciones y números, conjuntos y estructuras, y también hechos. Por tanto, si nuestra tabla de categorías es correcta, el mundo sólo puede ser o un conjunto, o una estructura o un hecho, pues estas son las únicas categorías de cosas complejas. De todas las posibilidades que esta observación ofrece, creo que tres sobresalen. El mundo puede ser o un conjunto de hechos, o una estructura de hechos o un hecho que consta de hechos. La primera posibilidad parece que es la menos verosímil. El mundo no parece constar de hechos «disyuntos», de hechos que no están conectados entre sí de ningún modo. No, los hechos del mundo forman un modelo; están conectados entre sí. Quizá, entonces, el mundo sea una estructura que consta de hechos. Las estructuras, ya sabemos, se caracterizan por sus relaciones. ¿Cuál sería la relación característica del mundo? No puedo encontrar una respuesta plausible. Pero el planteamiento de la cuestión sugiere una respuesta que conduce en una dirección diferente. ¿No podrían todos los hechos del mundo estar *conjuntados* para formar un «superhecho»? Si se acepta esta posibilidad, entonces el mundo es una conjunción de hechos y, por consiguiente, él mismo es un hecho. Creo que realmente esta es la solución a nuestro problema: *El mundo es un hecho que consta de otros hechos*.

Mi conclusión en este punto es mucho más tenue que las tesis que he defendido en otras ocasiones. Reconozco que no sé de ningún

argumento persuasivo en favor de mi afirmación. Tampoco estoy cerrado en banda a sugerencias que conduzcan a un resultado diferente. Para indicar mi temor, hablaré de la «hipótesis del mundo», es decir, la (mera) hipótesis de que el mundo es un hecho.

Desde nuestra perspectiva que ahora hemos ganado, la tarea y el método de la ontología se vuelven transparentes. Para descubrir las categorías, el ontólogo tiene que comenzar con las partes del mundo que son sin más accesibles a él, esto es, con los hechos que conoce. Naturalmente, en el mundo hay mucho más que estos hechos. Hay muchos hechos que un ontólogo dado no conoce, y hay, muy probablemente, un gran número de hechos importantes que nadie conoce y nunca se conocerán. Sólo Dios podría conocer el mundo, esto es, todos los hechos que hay. Pero lo que le importa al ontólogo no es conocer todos y cada uno de los hechos, sino conocer todas las *clases* de hechos que hay. De manera que su primera tarea es clasificar estas clases de hechos. En el proceso, descubrirá, por ejemplo, que algunos hechos están cuantificados, mientras que otros no lo están. Como resultado de esta empresa, llegará a una lista de clases de hechos simples. Ahora bien, estos hechos simples consisten en otras cosas que ya no son hechos. La segunda tarea del ontólogo es categorizar todas las entidades que son componentes de los hechos simples. Según nuestra teoría, entre estos componentes, habrá, por ejemplo, números y conjuntos.

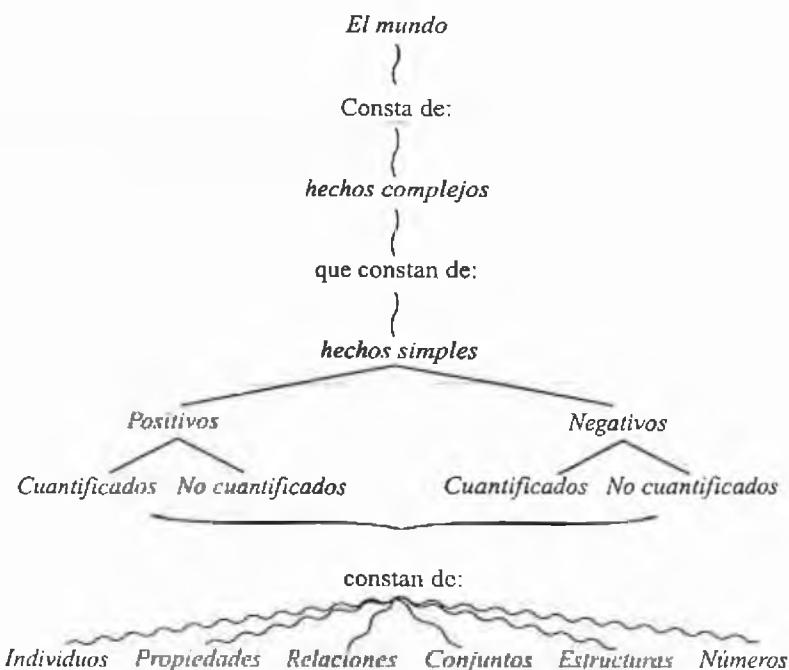
La tarea ontológica tiene, pues, dos partes. Primero, hay que confeccionar la lista de todas las *clases* de hechos simples que hay. Segundo, hay que categorizar todos los *ingredientes* de estos hechos simples.

La ontología, como fenómeno histórico, no sigue en absoluto este modelo de análisis sistemático. Muy al contrario. Como sabemos de nuestras alusiones a Platón y Aristóteles, Porfirio y Boecio, Locke y Berkeley, lo primero que se descubrió no fue la categoría de hecho y las clases de hechos que hay, sino las categorías de cosa individual y propiedad. Esto no ha de sorprendernos. Con lo que nos ocupamos en la vida diaria son las cosas individuales en torno a nosotros, sus propiedades y sus relaciones. Pero la ontología puede también verse como una teoría sistemática y altamente abstracta, y, en ese caso, podemos invertir el «orden natural» y comenzar con concepciones más abstractas para ir, desde ellas, a lo concreto. La física, como una tarea histórica natural, comienza con cuestiones

concretas sobre rasgos de nuestro entorno. Pero en nuestros días puede ser considerada como una investigación axiomática, que comienza con las leyes de naturaleza más abstractas y esotéricas.

Naturalmente, no hay garantía alguna de que se haya captado, en un momento dado, todas las clases de hechos simples que hay y, por consiguiente, no puede haber garantía de que sea posible categorizar todos los componentes no fácticos de los hechos. Pero tampoco esto nos ha de sorprender. Ni nos tiene por qué causar pesar. Ni la certeza ni la completud son alcanzables en estos temas. Podemos equivocarnos y, de hecho nos equivocamos, en la ontología igual de fácilmente que en la física, y el final de la tarea de la ontología está tan abierto como el de la química. Después de todo, la ontología es una empresa «empírica», afectada con todos los tropiezos que nuestra naturaleza humana nos impone en todo lo que emprendemos.

Volvamos de estas lucubraciones al tema específico que tenemos entre manos. Nuestra teoría ofrece el siguiente modelo:



Naturalmente, este no es el único modo en el que el mundo puede dividirse en categorías. Todo depende de qué distinción se desee subrayar. Como hemos visto, desde un punto de vista histórico, sería más iluminadora una división del mundo en cosas concretas y cosas abstractas:



Otra distinción subraya la distinción entre entidades simples y entidades complejas:



La necesidad

Obviamente, la cuestión más importante que los ontólogos tienen que encarar es la cuestión de si hay o no clases de hechos en los que no hayamos reparado. Si hubiera tales clases, entonces es posible que tengan componentes que no pertenezcan a una de nuestras categorías. Echemos una rápida mirada a la *necesidad* para ver si hace falta añadirla a nuestra tabla de categorías.

Tanto la gente corriente como los filósofos dicen cosas como estas:

- (1) Es necesario que el Sol salga mañana.
- (2) Dos más tres es necesariamente lo mismo que tres más dos.
- (3) Dos más tres es necesariamente cinco; y
- (4) Es necesario que el azul marino sea un color y no un tono.

Naturalmente, necesario combina con posible: si un estado de cosas *p* es necesario, entonces su negación no es posible. Cabe decir lo mismo de forma distinta: si *p* ocurre necesariamente, entonces no es posible que ocurra *no-p*. Esto significa, respecto de nuestros ejemplos, que no es posible que dos más tres sea algo diferente de cinco, y que no es posible que el azul marino sea un sonido.

Sin duda que hay «hechos necesarios» (lo mismo que no tenemos duda de que hay hechos negativos). Pero la cuestión importante se refiere a los ingredientes de tales hechos: ¿contienen un componente, la necesidad, que no pertenece a una de nuestras siete categorías? Si así fuera, entonces nuestra lista de categorías no estaría todavía completa. Si no es así, ¿cuál es su estructura? ¿Qué distingue los hechos necesarios de los demás hechos? La cuestión importante es: ¿difieren los hechos necesarios de los otros hechos debido a que tienen un componente especial, un componente no recogido en la lista de nuestras categorías?

Creo que no, y ahora explicaré por qué. Me parece que hay dos clases de necesidad: la necesidad como *legalidad* y la necesidad como *inimaginabilidad*.

En el primer sentido, decir que *p* es necesario es decir que *p* se sigue lógicamente de las leyes conocidas (o, trivialmente, que es

una ley). Por ejemplo, decir que es necesario que el Sol salga mañana es decir que se sigue de las leyes del movimiento de los planetas que saldrá. De forma análoga, decir que dos más tres es necesariamente lo mismo (el mismo número) que tres más dos es decir que esto se sigue de la llamada ley comutativa, que afirma que la suma de dos números cualesquiera, m y n , es la misma que la suma de n y m . De acuerdo con este análisis de una clase de necesidad, «necesariamente p » representa el mismo hecho que « p se sigue lógicamente de las leyes L». Ahora bien, podemos aceptar que p no contiene necesidad. También sabemos que no hay ninguna entidad de necesidad que esté entrañada en la relación de seguirse lógicamente. En nuestro ejemplo aritmético, p es simplemente un *caso* de la ley de la comutatividad.

No obstante, ha habido algunos filósofos que han pretendido que las leyes implican necesidad. Dicho muy rápidamente, la idea general es que hay «generalidades accidentales» y leyes, y que las últimas sólo pueden distinguirse de las primeras por el hecho de que contienen necesidad. Supongamos que fuera verdad que la mayoría de los bebés nacen en Europa cuando las cigüeñas han regresado de su emigración al sur. No creemos que haya una ley que una el retorno de las cigüeñas al nacimientos de los niños. Por ejemplo, no creemos que a los bebés los traigan las cigüeñas. Es sólo un accidente que estos dos acontecimientos ocurran juntos, en proximidad temporal. Si fuera verdaderamente una ley, proseguiría el razonamiento, entonces creeríamos que los dos acontecimientos no sólo ocurren juntos, sino que tienen que ocurrir juntos. Creeríamos que el retorno de las cigüeñas *hace necesario* el nacimiento de más niños. Creo que cabe superar esta objeción a nuestro análisis. No creo que los hechos que son leyes contengan necesidad. Pero esto es una larga historia, y los que estén interesados en ella deberían consultar algunos de los libros recientes sobre el tema. (Para una opinión bastante diferente, véase, por ejemplo, ARMSTRONG 1983.)

Una reflexión más, sin embargo. Incluso si la legalidad implica necesidad, esto no probaría que nuestra ontología es incompleta. Esta necesidad puede pertenecer a una de nuestras siete categorías. Por ejemplo, supongamos que es una ley que si algo tiene la propiedad F, también adquirirá la propiedad G cinco minutos después. Ahora bien, cabe mantener que es necesario que si algo es F, entonces será G cinco minutos después. Pero es posible concebir esta

necesidad como una *relación* entre el ser F de algo y el ser G de algo (un poco después). De manera que la ley afirma que hay una peculiar relación (la relación de causación, de legalidad, de hacer necesario) entre las cosas que son F y las cosas que son G. En este caso, la necesidad resulta que es una relación, y en nuestra ontología hay un sitio para ella.

La segunda clase de necesidad que encontramos tiene algo que ver con lo que nosotros, como seres humanos, podemos y no podemos imaginar. Ahora bien, aquí tenemos que ser cuidadosos y distinguir entre lo que podemos *imaginar* en el sentido mencionado y lo que podemos *concebir*. Hay muchos estados de cosas que pueden ser concebidos, pero que no podemos imaginar. Puedo concebir que el azul marino es un sonido en vez de un color, pero no puedo imaginar que sea un sonido. Quien crea que no puede concebirlo, tiene que preguntarse si este matiz de color es un sonido. Naturalmente, no es un sonido, es un color. Pero al preguntarse esta cuestión cuya respuesta es tan obvia, ha concebido el azul marino como siendo un sonido.

Lo que es necesario en el segundo sentido principal es lo que no se puede imaginar que sea de otro modo. No puedo imaginar que el azul marino no sea un color, por tanto, creo que es necesario que sea un color. No puedo imaginar que dos más tres no sean cinco, por tanto, estoy convencido de que es necesario que su suma sea cinco. Y así en otros casos. Obviamente lo que podemos imaginar y lo que no podemos imaginar depende de nuestros órganos sensoriales. Organismos con diferentes percepciones, por ejemplo, podrían imaginar cosas que nosotros no podemos. Esto tendría que recordarnos la frágil naturaleza de este tipo de necesidad. Afirmo que lo que no podemos imaginar que sea de otro modo, puede incluso resultar falso. (Por ejemplo, mucho de la física de partículas me parece inimaginable, pero no inconcebible). Pero sea esto lo que fuese, es bastante obvio que la necesidad en la forma de la inimaginabilidad de su negación no implica una entidad de necesidad.

CAPÍTULO IV

EL SUBSTRATO DEL MUNDO: EXISTENCIA

Modos de ser

Entre todos los hechos que hay, algunos son «hechos existenciales». Por ejemplo, es un hecho que Santa Claus no *existe* y es también un hecho que los tigres *existen*. Los mismos hechos se pueden expresar diciendo, en vez de ello, que *no hay* Santa Claus y que *hay* tigres. Un «hecho existencial» es, pues, simplemente un hecho sobre la existencia o la no existencia de uno u otro algo. Para mantener la situación del modo más simple posible, no nos preocuparemos del tiempo verbal. Que una vez hubo dinosaurios es un hecho existencial exactamente igual que lo es el hecho de que habrá un nuevo motel en la playa de Ocho Ríos.

Lo que nos interesa es el análisis apropiado de los hechos existenciales. En particular, necesitamos saber si la existencia es o no es una entidad que pertenece a una de nuestras siete categorías. Defenderé que la existencia, contrariamente a la opinión recibida, no es un miembro de ninguna de estas categorías. Es más: estoy convencido de que ni siquiera constituye una categoría por sí misma, pues estoy convencido de que no es una propiedad. Ser una cosa individual o ser un conjunto es tener la propiedad de ser un individuo o de ser un conjunto. Así, las siete categorías son propiedades muy «abstractas», muy esotéricas que las cosas en las categorías tienen. Ahora bien, la existencia, según me parece, no tiene ninguna de estas siete propiedades. No es una cosa individual, ni es una propiedad, ni es una relación, etc. Acaso pertenezca entonces a una nueva categoría que tiene justamente una cosa, a saber, la

existencia misma. Pero si hubiera tal categoría, entonces habría una propiedad que sólo tiene una cosa. Si los argumentos que voy a presentar son sólidos, entonces será manifiesto que la existencia no es una propiedad en absoluto. Necesitamos una palabra para el tipo de cosa que es la existencia. La llamaré un *rasgo* del mundo: la existencia, aun no perteneciendo a ninguna categoría, es, sin embargo, un rasgo del mundo.

Antes de presentar nuestro principal argumento, tengo que tratar de desacreditar la opinión, ampliamente defendida, de que hay modos o tipos de existencia. A veces, la cuestión se plantea de esta manera: hay una categoría del *ser* que comprende bajo sí varios tipos. La existencia, en esta terminología, puede considerarse como un tipo tan sólo de los varios tipos de ser. En este punto tenemos que adoptar cierto modo de hablar para evitar confusiones. Diré que la opinión que hay que criticar sostiene que hay modos de *ser* y que la *existencia* es uno de esos modos. A diferencia de ello, yo mantengo que no hay tales modos, que hay sólo un «tipo de ser», a saber, lo que llamo «existencia». Todo lo que hay, existe; y todo lo que no hay, no existe. No hay otra posibilidad.

Repetiendo dos argumentos del *Sofista* de Platón, Russell defiende la existencia del ser en el siguiente pasaje:

Ser es lo que pertenece a todo término concebible, a todo objeto posible de pensamiento; en una palabra, a todo lo que puede presentarse en una proposición, verdadera o falsa, y a todas estas proposiciones mismas. El ser pertenece a todo lo que se puede contar. Si *A* es un término que se puede contar como uno, entonces es claro que *A* es algo y, por tanto, que *A* es. «*A* no es» tiene que ser siempre falsa o carente de sentido. Pues si *A* fuera nada, no podría decirse que no es; «*A* no es» implica que hay un término *A* cuyo ser se niega, y de aquí que *A* es. Por tanto, a menos que «*A* no es» sea un sonido vacío, tiene que ser falsa; sea *A* lo que sea, ciertamente es. Los números, los dioses homéricos, las relaciones, las quimeras y los espacios de cuatro dimensiones, todos tienen ser, pues si no fueran entidades de algún tipo, no podríamos hacer proposiciones sobre ellos. Así, pues, el ser es un atributo general de todo, y mencionar algo es mostrar que es. La existencia, por el contrario, es la prerrogativa de sólo algunos seres. (1964: 449)

Según esta concepción, el ser es una *propiedad* («atributo») que tienen todas las cosas; Santa Claus, por ejemplo, tiene ser. La existencia, por otra parte, es una propiedad que pertenece sólo a algunos seres. Santa Claus no existe. Los dinosaurios, por otra parte, tienen tanto ser como existencia. Russell alude a dos argumentos en favor de esta concepción.

El primer argumento se basa en el supuesto de que todo se puede contar. Por ejemplo, Hamlet es *una* persona, aun cuando no exista. Creo que Russell puede haber razonado de este modo. Cualquier cosa, si es una, tiene que ser un *algo* u *otro algo*. Hamlet, como acabo de decir, es *una persona*. Nada, en otras palabras, puede ser sólo uno, o puede ser sólo cinco, o puede ser sólo quinientos. Antes bien, algo puede ser *una persona*, o algo puede ser *cinco árboles*, o algo puede ser *quinientos galgos*. Además, si Hamlet es *una persona*, entonces es ciertamente *una persona*. Pero si es *una persona*, si tiene esta propiedad, entonces tiene que tener ser. Por tanto, Hamlet tiene que tener ser. Estoy de acuerdo con la aseveración que dice que si Hamlet es *una persona*, entonces Hamlet tiene ser. En realidad, creo que del supuesto hecho de que Hamlet es *una persona* se sigue algo mucho más asombroso, a saber, que Hamlet *existe*. Si Hamlet fuera realmente *una persona*, o fuera un *príncipe*, o viviera en Dinamarca, entonces existiría, y no meramente tendría ser. Pero, como es claro, Hamlet no es *una persona*. Ni fue un *príncipe* que vivió en Dinamarca. En general, creo que si una cosa A tiene una propiedad «ordinaria», entonces existe.

Hamlet no tiene ser porque no es *una persona*. Shakespeare lo *describe* meramente como *una persona*. Se lo *imagina como teniendo* toda una porción de propiedades, pero no *tiene* estas propiedades. Y puesto que no tiene estas propiedades, no puede ser un *esto* o *aquello* o *un tal o cual*. Pero ¿no es (al menos) *una cosa*, *una entidad*? Con esta cuestión creo que hemos llegado al núcleo del argumento de Russell. Quizás el supuesto más fundamental del primer argumento de Russell es que sólo los seres pueden ser cuantificados. Hamlet es *un algo*, aun cuando no pueda ser un *príncipe* o *un varón* o *una persona indecisa*, etc. Pero es *un ser*. Y puesto que es *un ser*, tiene *ser*. Y lo que vale para Hamlet vale para todo lo que podamos pensar, con independencia de si existe o no existe: es o tiene ser. Ser es el género más general que hay.

Creo que el supuesto de Russell es falso: el *ser* no es la noción más general bajo la que pueden clasificarse las cosas. Antes bien, es la noción de *objeto de la mente* o, abreviadamente, de *objeto*. Shakespeare pensó a Hamlet, y también nosotros cuando leemos la obra o la vemos en un escenario. Hamlet es *un objeto* de nuestros pensamientos. Lo que pensamos, en este caso, no existe. Algunos objetos de nuestros pensamientos (o creencias, deseos, esperanzas, etc.) no

existen; otros existen. Ser objeto de la mente no implica ni existencia ni ningún otro tipo de ser. Pero puesto que Hamlet es un objeto, lo podemos numerar: es un tal objeto. Los hermanos Karamazov, en comparación, son tres (¿cuatro?) de tales objetos. Las cosas no existentes se pueden cuantificar porque caen bajo la noción de objeto de la mente.

No ocultaré ni minimizaré uno de los aspectos más enigmáticos de todas las ontologías: si un no-existente es un objeto de la mente, entonces tiene que estar en una relación única con esa mente. Esto es lo que significamos al decir que «es un objeto de esa mente». Pero ¿cómo algo que no existe, que no tiene ningún tipo de ser en absoluto, puede estar en una relación con algo? Si *a* está a la izquierda de *b*, tanto *a* como *b* existen. Si *a* es el padre de *b*, tanto *a* como *b* existen. Incluso si *a* ocurre antes que *b*, tanto *a* como *b* existen, aunque no existen al mismo tiempo. Pero si *a* es un objeto no-existente de la imaginación o del pensamiento de alguien, entonces sólo existe la imaginación o el pensamiento, *a* no existe. ¿Cómo puede la mente «ponerse en contacto» con lo que no hay en absoluto? ¿Cómo puede uno relacionarse —en la imaginación, el pensamiento, el deseo, etc.— con lo que no tiene ser en absoluto? En último término, la cuestión es: ¿cómo puede haber una relación que tiene dos términos, pero de los cuales sólo existe uno? ¿Cómo puede haber una conexión entre algo y nada?

Creo que toda ontología de la mente tiene que enfrentarse a esta difícil cuestión. Creo también que no hay mejor respuesta a ella que admitir que existen relaciones que son anormales, esto es, que conectan lo que hay con lo que no tiene ser en absoluto. Nos topamos con tales relaciones antes, cuando vimos que algunas conectivas relacionan hechos con estados de cosas no-existentes. Ahora se nos da a conocer la llamada «relación intencional» entre una mente (un acto mental de creer, de ver, de desear, etc.), por una parte, y todo lo que es objeto de la mente, por otra. Esta relación única, característica de las mentes y sólo de las mentes, es anormal porque en ocasiones conecta, al igual que algunas conectivas, un existente con un no-existente.

A los filósofos no les ha satisfecho esta admisión, y estoy convencido de que pocos han sido tan optimistas como yo soy ante la perspectiva de tener que dividir todas las relaciones en dos grupos, a saber: relaciones normales y relaciones anormales. Pero este es

precisamente el tipo de situación que es característico de la ontología: uno se enfrenta constantemente a los dilemas más enigmáticos y muy raras veces se obtiene un acuerdo general sobre una salida plausible. ¿Cuál es el otro extremo de la alternativa en nuestro caso? Bien, si negamos la existencia de una relación intencional entre la mente y su objeto, entonces sigue habiendo un misterio ontológico sobre cómo la mente puede «conectar» con algo, aun consigo misma. ¿Cómo es posible entonces el conocimiento de algo? Negar la existencia de una relación es decir que la mente no tiene objetos, y esto es patentemente falso. Por otra parte, si admitimos que la mente tiene objetos, entonces parece que sólo tenemos dos opciones. O aceptamos nuestra tesis sobre la existencia de relaciones anormales o, si no, seguimos a Russell y dotamos a los objetos no-existentes de alguna forma de ser. Pero adviértase que la jugada de Russell no elude los cuernos del dilema. Una relación es anormal, según hemos definido el término, si y sólo si se da entre al menos un *no-existente* y otra cosa. Ahora bien, aun si postulamos que Hamlet tiene al menos *ser*, aunque no *existe*, esta definición nos fuerza todavía a admitir la existencia de una relación anormal.

El segundo argumento de Russell puede formularse de esta manera. Si Hamlet no tuviera ser, entonces Hamlet no podría ser un componente del hecho de que Hamlet no existe. Por tanto, no podría haber el hecho de que Hamlet no existe. El enunciado «Hamlet no existe» habría de ser «sin sentido». Pero es perfectamente obvio que no sólo no carece de sentido, sino que es incluso verdadero. De ahí que Hamlet tenga que tener (al menos) ser. Si se mira atentamente, se puede ver que este argumento vuelve a lo que acabamos de decir sobre las relaciones anormales. Se basa en el supuesto de que a menos que Hamlet tenga ser, no puede ser un componente del hecho de que Hamlet no existe. En otras palabras, *parece* basarse en el supuesto de que la relación de componente no es anormal. Digo «parece» porque ahora vemos que se halla implicado un principio completamente diferente, a saber, el principio de que algo sólo puede ser un componente de un hecho si, aunque no exista, tiene al menos ser. Pero ¿qué habla en favor de este principio? Mientras que puede ser plausible argumentar que todos los componentes de un hecho tienen que existir —y yo creo que Russell habría razonado de esta forma alguna vez—, no es en absoluto plausible sostener que tienen que tener ser. Esto indica que Russell

no era tan consciente como debería de haber sido de que su defensa del ser no debilita la fuerza de nuestras intuiciones sobre la existencia de relaciones anormales.

Ni el hecho de que Hamlet es un objeto ni el hecho de que no existe muestran, por tanto, que Hamlet tiene que tener ser, aun cuando carezca de existencia. Como dije antes, creo que Hamlet no existe y, además, que no tiene ninguna otra clase de ser, sea la que sea. Napoleón, por otra parte, existe (en el sentido carente de tiempo verbal que hemos acordado adoptar), pero tampoco tiene ninguna otra clase de ser. ¿Hay otros argumentos a favor de la existencia de modos de ser?

Me parece que todos los demás argumentos son de la siguiente manera. Primero se indica que dos tipos de cosas son fundamentalmente diferentes, que difieren «categorialmente», por así decir. Luego se afirma que una diferencia tan tremenda tiene que ser una diferencia en sus modos de ser. Mientras que una clase de cosas, digamos, existe, la otra clase meramente subsiste. Por ejemplo, hay una tesis antigua y consagrada según la cual la distinción entre cosas concretas y abstractas es realmente una distinción entre dos modos de ser. Lo que existe en el tiempo (y/o en el espacio), cualquier cosa «concreta» que nos rodea, se defiende a menudo, existe en el sentido verdadero y más natural de esta palabra. Las cosas abstractas, por otra parte, conjuntos y números, hechos y relaciones, se dice que tienen un tipo de ser diferente. No están «ahí» como las sillas y las mesas; sin embargo, tampoco son nada. Tienen una especie de existencia aguada. No son tan «vigorosas» como las cosas concretas que constituyen el universo. (Recuérdese la observación de Reid sobre el ser de los universales).

Este tipo de argumento es obviamente falaz. Del hecho de que dos clases de cosas difieran fundamentalmente en sus propiedades, no se sigue sencillamente que tienen que tener modos de ser diferentes. Naturalmente, pueden existir de modos diferentes, pero que existan así no se puede mostrar de esta manera. Las cosas concretas difieren fundamentalmente de las cosas abstractas en que sólo las primeras tienen propiedades temporales y están en mutuas relaciones temporales. Pero este hecho, por impresionante e importante que sea, no tiene ninguna tendencia en absoluto a probar que, además de esta diferencia, existe también una diferencia en sus modos de ser.

Creo que Heidegger (1889-1976) perfeccionó como una cuestión de método filosófico el paso falaz de una diferencia en las propiedades y las relaciones a una diferencia en los modos de ser (GROSSMANN 1984). Siempre que creyó haber encontrado una diferencia cautivante entre dos tipos de cosas, la transformó en una diferencia de ser. Por ejemplo, puesto que los seres humanos son, como es obvio, muy diferentes de cualquier otra cosa en el mundo, transformó esta diferencia en una diferencia respecto de cómo existen estos dos tipos de cosas (HEIDEGGER 1927). Con previsión ontológica, podemos incluso concebir un rechazo filosófico de todas las propiedades (y relaciones) en favor de otros tantos modos de existencia. Según esta concepción, un cocodrilo no tiene la propiedad de ser un cocodrilo; no hay tal propiedad. Más bien, existe de un modo especial, el modo cocodrilo. *Ser* un cocodrilo es *existir* «cocodrílicamente». No hace falta decir que esta jugada «existencialista» no es más convincente que la muy conocida afirmación de que no sentimos sensaciones, sino que sentimos «sensorialmente».

La existencia concebida como una propiedad

En la tradición griega, la existencia sólo puede pertenecer a una de estas dos categorías: ha de ser o una cosa individual (una sustancia) o, si no, una propiedad de esta cosa. Es también muy claro que no puede ser una cosa individual, pues ¿dónde y cuándo se la encontraría? De ahí que la conclusión inevitable es que tiene que ser una propiedad. Naturalmente, no es sólo una propiedad más, sino una propiedad de una clase especial. Principalmente se distingue de las propiedades ordinarias por el hecho de que pertenece a todas las cosas y no divide a los individuos en grupos mutuamente exclusivos, un grupo de cosas que tienen la propiedad y un grupo de cosas que no la tienen. En la tradición aristotélica, se dice a menudo que la existencia es un «género transcendental», esto es, una *clase* que transciende las clases ordinarias.

La noción de que la existencia es una propiedad de las cosas individuales es un supuesto esencial de la llamada «prueba ontológica de la existencia de Dios». Hay muchas versiones de esta prueba. Daré la mía, porque es la que mejor se acomoda a nuestro propósito de discutir la naturaleza de la existencia. Hela aquí:

(I) Dios, por definición, es el ser máximamente perfecto. Esto significa que tiene toda perfección (toda propiedad perfecta). Por ejemplo, es sumamente bueno, omnisciente, etc.

(II) La existencia es una perfección. Esto significa que nada podría ser absolutamente perfecto a menos que existiera.

(III) Por tanto, Dios, por su propia definición, tiene que existir.

Cuando se formula de **esta manera**, es claro que la presunta prueba se apoya en un supuesto fundamental y en un evidente error lógico. El supuesto es que la existencia es una propiedad de las cosas [premisa (II)]. Si este supuesto es falso, entonces el argumento falla. Pero hay también un error en el razonamiento. En la premisa (I) se concluye erróneamente que si una propiedad pertenece a algo por definición, con independencia de si la cosa existe o no, entonces pertenece a la cosa. Pero que esto es claramente un error lo muestra la analogía con la definición de la sirena. Por definición, la sirena tiene cola de pez. Así es como concebimos la sirena. Es parte de nuestra noción de la sirena. Sin embargo, no se sigue que las sirenas tengan colas de pez. Puesto que no hay sirenas, no pueden tener tampoco colas de pez. Antes bien, lo que se sigue de nuestra noción de la sirena es meramente que *si hay* (hubiera) sirenas, entonces, tienen (tendrían) colas de pez. Algo semejante vale para el caso de nuestra noción de Dios. Suponiendo por un momento que esta noción es, en verdad, la noción de alguien que existe, de este supuesto se sigue simplemente que *si hay* este Dios, entonces tiene que tener la propiedad de existir. Pero esta premisa no basta, como es claro, para sacar la deseada conclusión de la presunta prueba.

Estas dos objeciones no son nuevas. Kant las discute por extenso en su *Crítica de la Razón Pura*. Y ofrece un argumento de que la existencia no puede ser una propiedad:

Si, pues, yo pienso una cosa, con los predicados que quiera y cuantos quiera (aun en la total determinación), no porque añada: «esa cosa es», añado lo más mínimo a la cosa. Pues de otro modo no existiría lo mismo que había pensado en el concepto, sino más, y no podría decir que existe precisamente el objeto de mi concepto. Y si pienso en una cosa toda realidad, menos una, no porque diga: «esa cosa defectuosa existe», le sobreviene la realidad que le falta, sino que existe exactamente aquejada del mismo defecto con que yo la había pensado; pues, de otro modo, existiría algo distinto de lo que pensé. (A 600/B 628)

Tal como entiendo el argumento de Kant, no prueba que la existencia no es una propiedad. Si la existencia fuera una propiedad, razona Kant, entonces no podríamos decir (juzgar) que existe el objeto exacto de un concepto nuestro. Supongamos que pensamos un objeto *o* por medio de un concepto que comprende sólo tres propiedades: P_1 , P_2 y P_3 . Ahora bien, si la existencia fuera una propiedad, entonces nunca podríamos juzgar que el objeto $\langle P_1, P_2$ y $P_3 \rangle$ existe. ¿Por qué no? No estoy seguro de lo que Kant quiere decir en este punto. Me parece que piensa que si la existencia fuera una propiedad, entonces decir que este objeto existe sería decir algo, no sobre el objeto $\langle P_1, P_2$ y $P_3 \rangle$, sino sobre un objeto diferente, a saber, el objeto $\langle P_1, P_2, P_3$ y $P_4 \rangle$, donde P_4 es la propiedad de la existencia. Lo que me deja perplejo es la implicación que de esto resulta cuando predicamos una propiedad ordinaria de la cosa con las tres propiedades. Si el argumento de Kant fuera sólido, entonces no podríamos ser capaces de predicar P_4 de nada que primero hayamos concebido mediante (los conceptos de) las tres propiedades P_1 a P_3 . Si el objeto *o* tiene realmente la propiedad P_4 , entonces, si tratamos de predicar esta propiedad de *o*, la estamos predicando realmente de un objeto diferente, a saber, de $\langle P_1, P_2, P_3$ y $P_4 \rangle$. Pero, como es obvio, nada es más fácil que afirmar que la cosa que tiene P_1 , P_2 y P_3 tiene también P_4 . Por muchas vueltas que doy a las palabras de Kant, no llego a conseguir un argumento plausible contra la tesis de que la existencia no es una propiedad.

Respecto de esta tesis, me encuentro en una situación peculiar. Estoy convencido de que la existencia no es una propiedad y, sin embargo, debo confesar que no tengo un argumento que respalde mi convicción. Sin un argumento, estoy por lo general menos cierto de que mi opinión es correcta. Lo que explica mi convicción es la consideración siguiente. Las propiedades, según creo, son *ejemplificadas* por las cosas: hay esta relación que una cosa tiene con sus propiedades. La existencia, por otra parte, está mucho más íntimamente conectada con su «sujeto». Una cosa y su existencia son «una y la misma», mientras que una cosa y una de sus propiedades son, como es claro, dos cosas completamente diferentes, que están una frente a la otra, conectadas por el hilo de la ejemplificación. Pero decir, como yo hago, que la existencia no está ejemplificada, mientras que lo están todas las propiedades, no es tanto un argu-

mento contra la tesis de que la existencia es una propiedad cuanto una reformulación de mi afirmación.

Debemos tener en cuenta, en todo caso, que si la existencia es una propiedad, es, en verdad, una propiedad bastante rara. Pues, a diferencia de otras propiedades, pertenece a todas las cosas que hay. ¿Puede una propiedad pertenecer realmente a todas las cosas? Bien, ¿qué más pertenece a todas las cosas? Cada cosa es *una* cosa, por tanto, la «unicidad» pertenece a todas las cosas. Pero ser uno en número, como hemos visto antes, no es tener una cierta propiedad, sino estar cuantificado. El número uno es un cuantificador, no una propiedad. De esta forma, nuestra sospecha de que la existencia no es una propiedad queda fortalecida.

La existencia concebida como autoidentidad

Si la existencia no es una propiedad, ¿qué es entonces? Frege pensó en cierto momento que la existencia no es nada más que autoidentidad (véase *Dialog mit Pünjer über Existenz* en FREGE 1971). Consideremos la afirmación de que los seres humanos existen. Según Frege, el contenido de esta afirmación no puede consistir en la predicación de la existencia, pues la afirmación no dice sino que los seres humanos son idénticos consigo mismos. De modo semejante, «esto y aquello existe» no dice sino que esto y aquello es autoidentifico. Pero, según Frege, decir que algunas cosas o alguna cosa es autoidentifico no es decir nada nuevo sobre estas cosas. Tales afirmaciones sólo pueden tener el propósito de formular la ley de la autoidentidad. No atribuyen realmente nada a las cosas que se mencionan en ellas.

La concepción de Frege tiene dos partes. En primer lugar, afirma que la atribución de la existencia es lo mismo que la afirmación de la autoidentidad. En segundo lugar, sostiene que una afirmación de autoidentidad no añade nada a nuestro conocimiento de la cosa en cuestión. Semejante afirmación no tiene contenido. Creo que Frege está equivocado en ambos puntos, pero me resulta comprensible cómo pudo llegar a esta concepción. Pudo haber pensado lo siguiente. Atribuir la existencia no es decir nada nuevo, nada interesante, nada esclarecedor, sobre el sujeto. ¿Cómo puede ser esto? ¿Qué otras afirmaciones son de esta clase? Bien, decir de algo que

es autoidéntico no es decir nada nuevo sobre él. No es atribuir una propiedad a la cosa. De este modo, la existencia es lo mismo que autoidentidad. Y puesto que la autoidentidad no nos dice nada nuevo, la existencia no nos dice nada nuevo.

Pero la existencia no es autoidentidad. Parece muy claro intuitivamente que decir que los seres humanos existen, mientras que las sirenas no existen, no es decir que los primeros son autoidénticos, mientras que los últimos no lo son. Para llegar al pensamiento de que son lo mismo, hay que encontrar primero un puente verbal de lo uno a lo otro. En mi reconstrucción del razonamiento de Frege, el puente verbal es la frase «no dice nada nuevo sobre esto o aquello». Puesto que ni la afirmación de la autoidentidad ni la afirmación de la existencia «dicen nada nuevo», tienen que afirmar lo mismo. Pero no es verdadero que estos enunciados no nos digan nada nuevo. Naturalmente, decir que los tigres son autoidénticos no es decir algo que no es obvio, que no es trivial. Pero lo obvio y lo trivial no son precisamente nada. Tales enunciados tienen un contenido definido. Y esto es todavía más manifiesto respecto de los enunciados existenciales. Para uno puede no ser una novedad que los seres humanos existen, pero puede ser una experiencia frustrante descubrir que Santa Claus no existe. «¡A quién le importa», puede gritar la niña pequeña, «si es autoidéntico o no lo es, siempre y cuando exista!».

Cabe pensar que hay una objeción obvia y efectiva contra la identificación que hace Frege de la existencia con la autoidentidad. Es muy claro, puede argumentarse, que Santa Claus no existe. Y, sin embargo, es igualmente claro que es autoidéntico. Por tanto, lo uno no puede ser lo otro. Esta réplica a Frege se basa en el supuesto de que los objetos no-existentes son autoidénticos. Hay unos pocos filósofos que, aunque no defiendan la concepción de que los objetos no-existentes tienen propiedades ordinarias, están, sin embargo, dispuestos a sostener que «al menos» son autoidénticos. Pero yo creo que esta concepción es errónea: los objetos no-existentes, en la misma medida en que no pueden tener barba, vivir en el Polo Norte, etc., tampoco pueden ser autoidénticos. Naturalmente, esto nos retrotrae a nuestra discusión de los argumentos de Russell a favor de un modo de ser general que tiene todo objeto. Y tanto aquí como allí nuestra respuesta es, en pocas palabras, que Santa Claus, así como uno meramente se lo imagina como teniendo barba, así

también uno meramente se lo imagina como autoidéntico. Acompañamos a Frege, por tanto, una parte del camino: si una cosa existe, entonces es también autoidéntica, y a la inversa. Pero no estamos de acuerdo con él cuando procede a identificar lo uno con lo otro. Los dos rasgos son equivalentes —incluso ontológicamente equivalentes—, pero no son lo mismo.

La existencia concebida como una propiedad de propiedades

Frege abandonó luego la «teoría de la identidad» y defendió otra teoría muy diferente, que, por lo demás, debido a su aceptación por parte de Russell, tiene muchos seguidores. Sin demasiada precisión, esta teoría sostiene que la existencia es una propiedad de propiedades, es decir, que es la propiedad de estar exemplificado por algo. Para comprender plenamente esta concepción de la existencia, recordaré al lector alguna de sus primeras lecciones de lógica.

Los lógicos anteriores, anteriores a Frege, se basaban en los llamados enunciados categóricos:

- (1) Todo F es G;
- (2) Ningún F es G;
- (3) Algun F es G; y
- (4) Algun F no es G.

Frege descubrió que los estados de cosas representados por estos enunciados (y otros semejantes) serían más comprensiblemente representados por:

- (5) Toda cosa es tal que: si es F, entonces es G;
- (6) Ninguna cosa es tal que: si es F, entonces es G;
- (7) Alguna cosa es tal que: es tanto F como G; y
- (8) Alguna cosa es tal que: es F y no es G.

Por ejemplo, la afirmación de que algunos políticos son mentirosos es realmente la afirmación de que algunas cosas son tanto políticos como también mentirosos. En otras palabras, es la afirmación de que algunas cosas tienen la propiedad de ser político y también la propiedad de ser mentiroso. El análisis que hace Frege de

los estados de cosas categóricos es aceptado actualmente por casi todos los lógicos.

Lo primero que hay que notar sobre el análisis de Frege es que «*algunas cosas son* tales que son tanto políticos como mentirosos» representa el mismo estado de cosas que «*hay* cosas que son políticos y mentirosos». Así es como la existencia entra en escena.

Consideremos ahora el hecho de que los tigres *existen*. Este es el mismo hecho de que *hay* tigres. Y este, según el análisis de Frege, es el mismo hecho de que *hay* cosas que son tigres (el hecho de que *hay* cosas que tienen la propiedad de ser tigres). En este punto, Frege hace la suposición de suma importancia de que en el hecho de que *hay* cosas que son tigres, se atribuye una propiedad a la propiedad de ser tigre, a saber, la propiedad de «*no estar vacío*» o de «*estar exemplificado por algo*». Afirmar que los tigres existen equivale de este modo a afirmar, cuando se analiza, que la propiedad de ser tigre tiene una cierta propiedad, a saber, la propiedad de estar exemplificado por algo. La existencia resulta ser, por tanto, una propiedad de propiedades, a saber, la propiedad de estar exemplificado. O, quizás, sería más apropiado decir que no hay en realidad tal cosa como la existencia, que (en su lugar) hay la propiedad de estar exemplificado, y que algunas propiedades (tigre) tienen esta propiedad, mientras que otras (sirena) no la tienen.

Es claro que la prueba ontológica de la existencia de Dios falla todavía por otra, tercera, razón, si el análisis de Frege es correcto. La prueba atribuye la existencia a una cosa individual, Dios, mientras que, según Frege, la existencia sólo puede atribuirse a las propiedades, pues es una propiedad de propiedades, nunca una propiedad de cosas individuales. Pero en este punto debemos estar en guardia. He dicho «la existencia sólo puede atribuirse a las propiedades», según Frege. Pero esta frase no debemos entenderla en su sentido corriente. No estamos considerando si la propiedad de ser tigre existe o no existe, si no más bien si los tigres —estas cosas individuales— existen o no existen. Presentemos, por tanto, el asunto de este modo: puesto que Frege sostiene que la existencia aparece sólo bajo la forma de la propiedad de estar exemplificado, una propiedad que, como es obvio, sólo las propiedades pueden tener, no se puede tratar la afirmación de que Dios existe como si se atribuyera algo a una cosa individual. En general, según el análisis de Frege, no tiene sentido (es un sinsentido) atribuir la existen-

cia a las cosas individuales. Ni la afirmación de que Dios existe ni la afirmación de que César existe tienen sentido según este análisis.

Pero es seguro que tiene perfecto sentido atribuir la existencia a las cosas individuales. (Y tiene también perfecto sentido afirmar que Santa Claus no existe y que no hay tal cosa como el ratoncito Pérez). Aplicando el *modus tollens* una vez más, según nos hemos acostumbrado a hacer en nuestras discusiones filosóficas, debemos concluir que la concepción de Frege no puede ser correcta. Una concepción según la cual tiene sentido decir que los tigres existen, pero que, por su propia naturaleza, niega que tenga sentido decir que César existe (existió), no puede ser correcta. Russell, siguiendo los pasos de Frege, afirma que «los individuos que hay en el mundo no existen o, mejor dicho, no tiene sentido decir que existen ni tiene sentido decir que no existen» (véase RUSSELL 1965b: 252).) La objeción común según la cual la prueba ontológica se basa en una noción defectuosa de la existencia se basa a su vez, según vemos, en una concepción errónea de la naturaleza de la existencia.

¿No hay alguna manera de enmendar la concepción de Frege, de tal manera que nos permita atribuir la existencia a las cosas individuales? Se me ocurre una posibilidad. Cabría afirmar que cada cosa individual tiene cierta propiedad única, su esencia individual, y que decir del individuo que existe es decir que esta esencia está ejemplificada. Por ejemplo, afirmar que Dios existe sería afirmar que cierta esencia individual, digamos, Dios*, está ejemplificada. Afirmar que César existe sería afirmar que su esencia, César*, está ejemplificada. Etcétera. La dificultad que presenta esta interpretación es que parece basarse en el axioma *ad hoc* según el cual a cada cosa individual tiene que corresponderle cierta propiedad, su esencia individual. ¿Hay alguna razón para creer en este axioma? Bien, ¿qué sería esta propiedad? La respuesta obvia es que sería la propiedad de ser Dios, la propiedad de ser César, etc. Consideremos más de cerca esta última propiedad. La propiedad de ser César es, como es obvio, la propiedad de ser *idéntico* a César. ¿Hay tal propiedad?

Hay filósofos que han fundado teorías enteras en la suposición de que hay esta clase de propiedad. Sin embargo, yo creo que no existe. Es verdad, naturalmente, que César es idéntico a (es lo mismo que) sí mismo. En otras palabras, creo que se da la *relación de identidad* entre César y César. Ahora bien, si, además de esta relación de identidad entre dos términos, hubiera también una cosa tal

como la *propiedad* de ser idéntico a César, entonces habría de existir también, además del hecho de que la relación se da entre César y César, un segundo hecho, a saber, el hecho de que César tiene la propiedad de ser idéntico a César. Pero no creo que exista también este segundo hecho; sólo existe el hecho relacional. No servirá afirmar que los dos hechos son el mismo: no podrían ser en modo alguno el mismo, puesto que tienen ingredientes diferentes: el primer hecho contiene una relación, pero ninguna propiedad, mientras que el segundo hecho tendría que contener una propiedad, pero ninguna relación. (Esta consideración muestra que, en general, no hay cosas tales como las llamadas «propiedades relacionales»).

Intentos de definir la existencia

Hasta ahora estamos completamente familiarizados con la desafortunada práctica filosófica de tratar de definir las cosas a partir de la existencia, y no resulta una sorpresa para nosotros que haya habido pocos intentos de definir la existencia. Uno de ellos supone que hay ciertas propiedades —propiedades que implican la existencia— tales que un objeto *a* existe si y sólo si tiene al menos una de estas propiedades especiales (véase PRIOR 1967, y también COCHIARELLA 1969: 33-48). Hablando propiamente, no hay un rasgo tal como la existencia, hay tan sólo hechos en el sentido de que un objeto tiene o no tiene una de estas propiedades. Si la tiene, entonces decimos: «*a* existe»; si no la tiene, entonces decimos: «*a* no existe». Creo que, en verdad, todas las propiedades y casi todas las relaciones «implican la existencia». Las únicas excepciones son las «relaciones anormales» que encontramos antes. El nexo intencional, sostuve, puede darse entre un acto mental, por una parte, y un objeto no-existente, por otra. Concentrémonos, por mor de la simplicidad, en las propiedades. Creo que las cosas que pertenecen a las categorías tienen propiedades, y también que todo lo que tiene una propiedad pertenece a una de las categorías. Esto quiere decir que las *entidades* que pertenecen a las categorías tienen propiedades y que las cosas que tienen propiedades son *entidades*. Pero el hecho de que hay propiedades que implican la existencia no significa que se pueda eliminar la existencia en favor de estas propiedades. Y esto por al menos dos razones.

En primer lugar, para distinguir entre las propiedades que implican la existencia, por una parte, y otras propiedades, por otra, tenemos que presuponer un criterio independiente de la existencia. ¿Es F una propiedad que implique la existencia? No puedo pensar otro modo de responder a esta cuestión excepto preguntar si algo tiene o no tiene que existir si tiene la propiedad F. Pero en esta cuestión, la existencia no se puede entender en función de las propiedades que implican la existencia. No podemos preguntar si algo tiene o no tiene F si tiene F, pues ya sabemos cuál es la respuesta a esta cuestión. Y no podemos preguntar si algo tiene que tener o no tener alguna otra propiedad que implica la existencia, G, si tiene la propiedad F, pues no podemos responder a esta cuestión a menos que ya sepamos que ciertas propiedades son propiedades que implican la existencia. En resumen, todo intento de separar las propiedades que implican la existencia tiene que basarse en una noción independiente de la existencia.

En segundo lugar, según la idea que se examina, decir que *a* existe no es decir sino que *a* tiene una de las propiedades que implican la existencia. Pero decir que *a* tiene una de estas propiedades es decir que *existe* (hay) una propiedad que implica la existencia, la cual tiene *a*. De este modo, la misma expresión en función de la cual tratamos de representar la existencia contiene una palabra para la existencia. La definición propuesta es circular: usa la noción de existencia para definirla.

Otro intento de definir la existencia a partir de la existencia usa el llamado «cuantificador existencial» (véase, por ejemplo, HINTIKKA 1966). Según esta idea, decir que *a* existe es decir que *hay* algo que es idéntico a *a*:

(D) «*a* existe» significa «hay una cosa *x* tal que: *x* = *a*».

Es obvio que (D) es tan circular como la definición en función de las propiedades que implican la existencia. El lado derecho de (D) dice que *existe* (hay) una cosa *x*, y de este modo usa la noción que ha de ser definida. Pero los proponentes de esta definición disfrazan esta obvia circularidad, porque usan el cuantificador existencial y escriben (D) como:

(D') «*a* existe» significa «alguna (al menos una) cosa *x* es tal que: *x* = *a*».

La frase «alguna (al menos una) cosa» se dice entonces que es el cuantificador existencial, y se simboliza generalmente por « $(\exists x)$ ». La formulación (D') no apela ya a la existencia para definir la existencia, o así parece a primera vista. Pero esta apariencia es engañoso. Es claro que la noción de *alguno*, significando: al menos uno, no supone la existencia. Alguno tiene tan poco que ver con la existencia como *todo* o *cuatro*. Pero la noción de una cosa en (D') está preñada de la existencia. Pues, supongamos que usamos la variable en el sentido de «cosa, con independencia de si existe o no», esto es, que la usamos en el sentido en que hemos usado antes «*objeto*». Entonces (D') no servirá como una definición de la existencia: si la cosa que es idéntica a a puede existir o no existir, entonces no se sigue que a existe sólo porque es idéntica a x . No, la variable tiene que circunscribirse a los existentes y sólo a los existentes. (D') tendría que ser realmente:

(D'') « a existe» significa «algún existente (*entidad*) x es tal que: $x = a$ »,

y una vez más es obvio que (D'') es circular.

La naturaleza de la existencia

Para entender la naturaleza de la existencia, debemos comprender que hay hechos cuantificados irreductibles. Estos hechos cuantificados contienen variables, según se llaman. (Por variable entenderé siempre lo que representan ciertas expresiones, como « x » o « f »; no entenderé por tal la expresión misma. Esto tiene gran importancia y debe tenerse presente para la discusión que sigue). *La existencia reside en la variable*.

Según el brillante análisis de Frege, el hecho representado por el enunciado «*todos los hombres son mortales*» tiene esta forma:

(1) Todas las cosas son tales que: si alguna cosa (una cosa) es un hombre, entonces es mortal.

La noción de cosa, en este contexto, es la noción de *entidad* o, de modo sinónimo, de *existente*. De esta forma, (1) es lo mismo que:

(2) Todas las *entidades* (*existentes*) son tales que: si una *entidad* es un hombre, entonces es mortal.

Todo, como señalé anteriormente, es el cuantificador de este hecho; *son tales que* es una relación o nexo único, característico de todos los hechos cuantificados; *si-entonces* es una relación entre estados de cosas (una «conectiva»); el *es* de «es un hombre» es el nexo de exemplificación; hombre y mortal son las respectivas propiedades; y, finalmente, pero de ninguna manera lo menos importante, *entidad* es lo que hay en el mundo en el modo de la existencia. La existencia, como he dicho hace un momento, aparece en el mundo en la forma de la variable *entidad*.

En la lógica se acostumbra a tener una variedad de expresiones de variables y, por tanto, de variables: hay variables individuales, variables de propiedad, variables de relación, etc. Además, la mayor parte de los sistemas lógicos, dado que utilizan una versión de la teoría de los tipos, distinguen también entre diferentes niveles de expresiones de variables de propiedad. Por poner un ejemplo sencillo, suponiendo que el verde oliva es una propiedad de cosas individuales, cabe decir que la expresión de variable « f_1 » se extiende a las propiedades de esta clase, mientras que la expresión « f_2 » se extiende a propiedades de tales propiedades, por ejemplo, a la propiedad de ser un color, esto es, se extiende a una propiedad que el color verde oliva exemplifica. Ahora bien, se puede prescindir de todas estas diferentes expresiones de variables en favor de un solo tipo de expresión, a saber, la expresión « e », que se supone que representa la entidad *entidad*. Por ejemplo, el hecho de que alguna (al menos una) propiedad está exemplificada se representa generalmente por medio del enunciado siguiente:

(3) «Alguna propiedad es tal que: alguna entidad es tal que: ella exemplifica la propiedad».

Aquí la palabra «propiedad» es una expresión de variable. Según nuestros análisis, el mismo hecho se representa más comprensiblemente por medio de:

(4) «Alguna entidad es tal que: ella es una propiedad y alguna entidad es tal que: ella exemplifica la propiedad».

Este ejemplo muestra no sólo cómo la variable de propiedad se disuelve en la variable de entidad y la propiedad de ser una propiedad; reclama también nuestra atención sobre un nuevo e importante punto. En vez de las dos últimas palabras de (4) debería haber realmente un «la» entre el sujeto y el verbo, de tal manera que la cláusula dice: «ella la ejemplifica». En este caso, el «ella» y el «la» se distinguen: el «ella» remite a la entidad que tiene la propiedad, mientras que el «la» se refiere a la propiedad que es ejemplificada. Tenemos que distinguir, por tanto, entre dos expresiones de variables y las dos variables y añadir un sufijo a las expresiones:

(5) «Alguna entidad e_1 es tal que: e_1 es una propiedad y alguna entidad e_2 es tal que: e_2 ejemplifica e_1 ».

Mientras que hay sólo un *tipo* de existencia, un tipo de variable, la existencia se halla diseminada en «muchas piezas» a lo largo de ciertos hechos cuantificados. Este es uno de los rasgos únicos de la existencia, sobre el que volveremos más adelante.

Según nuestro análisis de los hechos cuantificados, en cada uno de tales hechos se atribuye algo a la variable *entidad*. En el hecho (2), la propiedad de ser un hombre (un ser humano, naturalmente) y la propiedad de ser mortal se presentan en conexión con *entidad*, mientras que en (5) la propiedad de ser una propiedad y el nexo de ejemplificación se presenta con *entidad*. Por otra parte, la variable *entidad* nunca se atribuye a nada. Esto se sigue, quiero hacer hincapié en ello, de la misma estructura de los hechos cuantificados, y arroja luz sobre la naturaleza de la existencia. La existencia, podemos decir, es el sujeto último que subyace a toda atribución; no es una propiedad de algo. «Está por debajo» de todos los atributos del mundo. En un lema: *La existencia es el substrato del mundo*. (Sería interesante investigar las semejanzas entre nuestra concepción de la naturaleza de la existencia y la concepción de la sustancia propuesta por Spinoza).

Hay una evidente semejanza entre nuestra concepción de la existencia, por una parte, y la noción aristotélica de materia, por otra. La materia se concibe a menudo, en la tradición, como algún tipo de «elemento sin forma ni articulación». Las cosas individuales del mundo se forman cuando ciertas propiedades «informan» este elemento indiferenciado. Un elefante, por ejemplo, consta de materia

y la propiedad esencial de la elefantidad, mientras que un ratón consta también de materia, pero en combinación con la ratoneidad. La existencia se comporta de manera semejante. Un elefante es un «trozo de existencia» que tiene todos los tipos de propiedad: es una *estructura* espacio-temporal, tiene cierto *color*, y tiene la propiedad de ser un *elefante*. El ratón comparte alguna de estas propiedades con el elefante. Es igualmente una *estructura* espacio-temporal, por ejemplo. Pero tiene también propiedades que no tiene el elefante, por ejemplo, tiene la propiedad de ser un *ratón*. Si nos permitimos alguna libertad poética, podríamos decir que la existencia es la «*materia*» del mundo. Desde nuestro punto de vista ontológico, existe un universo físico y existe también un mundo. *La «materia» del universo físico no es la «materia» del mundo. Mientras que la primera consta de los últimos bloques constitutivos que descubren los físicos, la última es la entidad del ontólogo.*

He sostenido anteriormente que, al contrario de Frege y Russell, tiene perfecto sentido decir de un individuo como César que existe. Pero en el enunciado «César existe», la palabra «existe» funciona en cierto modo como un predicado. Digo «en cierto modo», porque hay una diferencia, diferencia que encuentro reveladora: no hay ninguna indicación de exemplificación. «César existe» es en este aspecto muy diferente de «César es el conquistador de la Galia». Naturalmente, esto se aviene bien con nuestra aseveración de que la existencia no es una propiedad y que, por tanto, no puede ser exemplificada. Pero sigue habiendo el hecho de que en «César existe» la existencia está conectada de alguna manera con César y ahora tenemos que preguntar cómo se presenta esta conexión desde nuestro punto de vista según el cual la existencia es la variable *entidad*. Creo que decir que César existe es decir que es un existente. Seamos un poco pedantes y expliquemos esto con detalle. El enunciado:

(6) «César existe»

representa el mismo hecho que:

(7) «César es un existente».

Pero aquí el «es» no significa exemplificación, sino que representa la identidad:

(8) «Algún (al menos un) existente es idéntico a César».

O, escrito con la expresión de variable «*e*»:

(9) «Algún *e* es tal que: *e* = César».

Este es nuestro modo más comprensible de representar el hecho de que César existe. Sea «A» el nombre de una entidad cualquiera. El hecho de que A existe tiene la forma:

(10) Algún *e* es tal que: *e* = A,

o, por brevedad, en español: *A es un existente*.

Adviértase que (10) es el familiar *definiens* de la intentada definición de la existencia en función del «cuantificador existencial». O, más bien, sería el *definiens* si se apartaran ciertas confusiones. ¿Cuál es, pues, la diferencia entre nuestra concepción y la concepción que encarna la definición? Hay que hacer mucho hincapié en que no tratamos de definir la existencia y que, en particular, (10) no se concibe con un *definiens* de nada. No afirmamos que la existencia se puede eliminar de alguna manera en favor de alguna otra entidad o noción. Muy por el contrario, sostenemos que es una parte irreductible del mundo. Lo que se supone que hace (10) no es definir la existencia, sino exhibir la estructura de ciertos hechos existenciales.

La existencia, como he indicado, no es una propiedad. (Ni pertenece a ninguna otra de nuestras categorías). Está conectada mucho más íntimamente con lo que existe que lo que lo está una propiedad con lo que la ejemplifica. No está frente a la cosa que existe como lo está una propiedad. Nuestra explicación de la existencia explica esta impresión. La existencia no es algo «externo» a una cosa, no es algo «que se le añade desde fuera», sino que es la cosa misma. Está conectada con una cosa del modo más fuerte posible, al ser idéntica a ella. Pero en este punto nos estamos tomando algunas libertades con las palabras y las frases en la esperanza de que se revele el carácter extraño y misterioso de la existencia. Pues no es, en efecto, verdadero que una cosa es idéntica a su existencia, esto es, a la entidad *entidad*. Si lo fuera, entonces se seguiría inme-

diatamente que todas las entidades son idénticas unas a otras, de tal modo que el mundo se desplomaría en el *absoluto* único. No, cada cosa es idéntica a *un* existente, no a la existencia como tal. Cada cosa es idéntica a *una* entidad, no a la entidad *entidad*.

Este último pensamiento nos recuerda otro tema familiar, un tema discutido a menudo por los existencialistas. Cada cosa es idéntica a una entidad; su existencia consiste en su ser (idéntica a) una entidad. Pero esto significa que cada cosa tiene su propia existencia, que cada cosa es un pequeño pedazo de la existencia. También en este caso nuestro descubrimiento de que la existencia reside en la variable *entidad* promete iluminar la cuestión: la relación entre la existencia y los varios existentes es la relación entre la entidad *entidad* y las varias «instancias» de esta variable. Es la relación entre *e*, por una parte, y *e*₁, *e*₂, *e*₃, etc. que se presentan como componentes de hechos cuantificados.

Toda cosa existe. Si toda cosa existe, entonces la existencia tiene que existir. Si la existencia no existiera, ¿cómo podría existir algo más? No puedo entender cómo algo podría tener este «rasgo» de la existencia, sea ello lo que fuere, a menos que haya este «rasgo» en primer término. (Butchvarov, sin embargo, afirma que la existencia «no puede ser ella misma un componente del mundo»; véase BUTCHVAROV 1979: 110). ¿Cómo aparece, entonces, en nuestra teoría el hecho de que la existencia existe? Decir de una cosa particular *a* que existe es decir, como hemos visto, que *a* es idéntica a un existente. De modo semejante, decir que la existencia existe es decir que los existentes son idénticos a los existentes:

(11) Algun *e* es tal que: *e* = *e*.

Pero (11) enuncia que alguna entidad es autoidéntica. Según nuestra concepción, por tanto, decir que la existencia existe es decir ni más y ni menos que un existente es autoidéntico. ¿Puede ser este realmente el significado del enunciado de existencia?

Creo que esta concepción nos viene impuesta por el descubrimiento de que la existencia es la variable *entidad*, pues no veo de qué otra forma cabría analizar el hecho de que la variable existe. (Naturalmente, si la existencia fuera una propiedad, entonces el hecho de que la existencia existe sería simplemente el hecho de que la existencia, como toda entidad, tiene la propiedad de existir). Pero

admito sin más que nuestras intuiciones se pueden sublevar y que en este punto se puede estar tentado de aplicar mi medicina filosófica favorita, a saber, *modus tollens*. Si mi teoría lleva a la conclusión de que el hecho de que la existencia existe es el hecho de que un existente es autoidéntico, se puede decir entonces que mi teoría tiene que ser falsa: la existencia no es la variable *entidad*. Frente a esta objeción, sólo puedo apelar a que se compare las diversas concepciones sobre la naturaleza de la existencia y se las sopesen mutuamente.

Anteriormente, consideramos la teoría de Frege según la cual la existencia no es sino autoidentidad. Es importante que distingamos claramente entre la teoría de Frege y la que acabo de esbozar. Decir que *a* existe es decir, según Frege, que *a* es autoidéntico. Pero este no es nuestro análisis: decir que *a* existe es decir que *a* es un existente. Sin embargo, la existencia misma no es sólo una cosa entre otras. Es una cosa más bien peculiar; algo en lo que algunos filósofos ni siquiera han soñado. Y para esta cosa peculiar, la concepción de Frege es, en efecto, verdadera: decir de la existencia que existe es decir que es autoidéntica.

Como conclusión, trazaré algunos paralelos entre mi teoría y varios temas de la filosofía tradicional. En primer lugar, nuestro análisis discrepa nítidamente de la concepción, contenida en la prueba ontológica de la existencia de Dios, de que la existencia es una perfección, esto es, una propiedad de cierta clase. Concuerda con la aseveración de Kant según la cual la existencia no es una propiedad, aseveración frecuentemente repetida por recientes filósofos. En segundo lugar, hay la sospecha tradicional de que la existencia no puede ser una propiedad porque está unida mucho más «íntimamente» a una cosa que lo que lo está una propiedad. La existencia, según se ha dicho, es la cosa misma. Nuestra teoría convierte en precisa esta intuición. La existencia de una cosa es, en verdad, la cosa misma. El hecho de que una cosa *a* existe es el hecho de que *a* es lo mismo que su existencia. En tercer lugar, nuestra explicación de la existencia se acerca a la «definición» de la existencia, ampliamente aceptada, en función del llamado cuantificador existencial. Decir que *a* existe es decir ni más ni menos que algún existente es idéntico a *a*. Pero en este último hecho la existencia no queda eliminada en favor del cuantificador existencial. Propiamente hablando, no hay realmente una cosa tal como el cuanti-

fificador *existencial*. El cuantificador es en este caso *alguno* (al menos uno), y *alguno* tiene tan poco que ver con la existencia como *todo* o *ninguno*. En el hecho de que *a* es idéntico a un existente, la existencia aparece muy claramente en la variable *existente*. Y esta variable, hablando propiamente de nuevo, no es una parte del cuantificador. En cuarto lugar, la afirmación de Frege según la cual la existencia no es sino autoidentidad encuentra un eco en nuestro análisis del hecho de que la existencia existe. La concepción de Frege es falsa respecto de las cosas ordinarias: decir que una cosa *a* existe no es decir que es autoidéntica. Pero es verdadera, aproximadamente, respecto de la existencia misma: decir que la existencia existe es decir que un existente es autoidéntico o, acaso mejor, que un existente es idéntico a un existente. En quinto y último lugar, hay el anuncio oracular heideggeriano de que la existencia está siempre individuada, de que viene, por así decir, en trozos y pedazos. La existencia de César es su existencia, y la existencia de Bruto es su existencia, y la existencia de César es diferente de la de Bruto. Creo que esta idea sobre la existencia se refleja en el hecho de que la variable *entidad* se disgrega en muchos pedazos:

(12) Algun e_1 es tal que: $e_1 =$ César; algún e_2 es tal que $e_2 =$ Bruto; y e_1 no es idéntico a e_2 .

La variable objeto

Algunas cosas no existen: Santa Claus no existe y los unicornios no existen. No podemos negar estos hechos o decir que tales afirmaciones no tienen sentido. Por otra parte, no podemos tratar la variable *cosa(s)* como si fuera la variable *entidad* (existente), pues entonces obtenemos la falsedad de que algunas entidades no existen (de que algunos existentes no existen). Más comprensiblemente, obtenemos lo que se representa por:

(1) «Algunas entidades *e* son tales que: *e* no es idéntico a *e*».

Pero (1) es claramente falso, mientras que nuestra afirmación original es verdadera.

Así, pues, cuando afirmamos que algunas cosas no existen, es muy obvio que no queremos sostener que algunos existentes no existen. En lo que pensamos es en que ciertos *objetos* de nuestros pensamientos, imaginaciones, creencias, etc., no existen. De modo semejante, si decimos que algunas cosas existen, no queremos expresar la trivialidad de que algunos existentes existen, sino que pretendemos afirmar que algunos objetos de nuestra mente existen. Además de la variable *entidad*, existe, por tanto, la variable *objeto*. Y así como ser una entidad, ser un existente, no es una propiedad, así también ser un objeto, ser algo ante la mente, no es una propiedad. Decir de algo que es un objeto no es atribuirle una propiedad, ni siquiera atribuirle una propiedad categorial. Antes bien, es decir que está en cierta relación con una mente (con unas mentes). Consideremos más de cerca esta situación, con el fin de entender claramente la diferencia entre la noción de objeto, por una parte, y la de existencia, por otra.

Recuérdese que yo creo en las dos leyes ontológicas siguientes:

- (L₁) Las cosas que no existen no tienen propiedades.
- (L₂) Las cosas que no existen no pueden ser idénticas a ninguna otra.

De estas dos leyes se sigue:

- (I) Ser un objeto no puede ser una propiedad de algo.
- (II) Ser un objeto no puede ser lo mismo que ser idéntico a un objeto.

Si ser un objeto fuera una propiedad, entonces se seguiría que Santa Claus tiene esta propiedad, puesto que es un objeto de nuestra imaginación o de nuestro pensamiento. Pero entonces se seguiría que existe, pues todo lo que tiene una propiedad existe *ipso facto*. Por otra parte, ser un objeto no puede ser como ser un existente. Pues ser un existente *es ser idéntico a un existente*. De este modo, ser un objeto tendría que ser lo mismo que *ser idéntico a un objeto*. Por ejemplo, si construimos ser un objeto en analogía con ser un existente, entonces el hecho de que Santa Claus es un objeto sería:

- (2) Algún objeto *o* es tal que: *o* = Santa Claus.

Pero en (2), Santa Claus es idéntico a algo y, por tanto, tendría que existir, según la ley ontológica (L_2). ¿Cómo hay que entender, entonces, la afirmación de que Santa Claus es un mero objeto de la imaginación?

Consideremos una creencia falsa, por ejemplo, la creencia de que Toronto es la capital de Canadá. Que Toronto es la capital de Canadá no es un hecho; no es un estado de cosas que existe; es un *mero* estado de cosas. Lo que está ante la mente, por tanto, no existe: es un mero objeto de pensamiento. Pero ser un objeto de la mente, ser un objeto de un acto mental, es estar relacionado con la mente, con el acto mental, por el llamado nexo intencional. Esta relación, según expuse antes, es anormal: es una de las muy pocas relaciones que pueden darse aun si uno de sus términos no existe. Expresado de otra manera, si algo está en una relación intencional con algo, no se sigue que exista. El estado de cosas de que Toronto es la capital de Canadá no existe. Puesto que no existe, no puede tener ninguna propiedad, según (L_1). Ni puede ser idéntico a algo, según (L_2). Pero, como vemos, puede estar en un nexo intencional con algo (a saber, con el acto mental de la creencia). Y es este hecho, el hecho de que puede estar en un nexo intencional con algo, lo que constituye la noción de objeto. La noción de objeto es la noción de lo que puede estar en relación intencional con una mente. De esta forma, decir de algo que es un objeto ni es atribuirle una propiedad ni es decir que es idéntico a algo, sino afirmar que está en una relación intencional con una mente.

Santa Claus es un objeto, aunque no una entidad. Esto significa, como vemos ahora, que no es idéntico a una entidad, sino que está en una relación intencional con unas mentes. Para ser más claros una vez más, el hecho de que Santa Claus es un objeto es el hecho:

(3) *Alguna entidad e es tal que: e es un acto mental, y e se dirige a Santa Claus.*

La cuestión se complica un poco más si admitimos que todos los actos mentales son proposicionales, esto es, que se dirigen a estados de cosas en vez de a otros tipos de cosas. En este caso, Santa Claus no puede ser *el* objeto de un acto mental, sino que sólo puede presentarse como parte de lo que es un objeto de un acto mental, a

saber, como parte de un estado de cosas. Pero no veo ningún problema real para nuestra teoría si hacemos esa admisión.

Esta discusión ha arrojado alguna luz sobre la noción de estado de cosas, noción que hasta ahora hemos usado libremente. Un estado de cosas es un objeto de pensamiento de una cierta clase. Es de la clase que, si existe, entonces es un hecho, y si no existe, sería un hecho si existiera. Todos los problemas que hemos encontrado en conexión con la noción de objeto están ya contenidos en el concepto de estado de cosas. En particular, ser un estado de cosas no puede ser una propiedad de algo; pues, de lo contrario, de nuestra teoría se seguiría que existe el estado de cosas de que Toronto es la capital de Canadá, puesto que es un estado de cosas. Pero esto significaría que es un hecho que Toronto es la capital de Canadá.

Hemos visto lo que significa decir que Santa Claus es un objeto de la mente. ¿Qué ocurre con la afirmación de que algunas cosas existen y otras no existen? Ya hemos decidido que en este caso la variable no puede ser *entidad*, sino que tiene que ser *objeto*. Pero ¿cuál es exactamente el hecho de que algunos objetos existen (o que algunos objetos no existen)? Como es obvio, no puede ser:

(4) Algunas entidades *e* son tales que: *e* es un objeto y *e* = *e*.

Pues (4) dice que algunos existentes son objetos en vez de que algunos objetos son existentes. Nuestro problema se hace acaso más transparente si nos volvemos a la afirmación de que algunos objetos *no* existen. Esta afirmación no puede ser:

(5) Algunas entidades *e* son tales que: *e* es un objeto y *e* no es idéntico a *e*.

Mas bien, tiene que ser:

(6) Algunos objetos *o* son tales que: *o* no es idéntico a ningún *e*, o un poco más largo:

(7) Algunos objetos *o* son tales que: ninguna entidad *e* es tal que: *e* = *o*.

Lo que este análisis muestra es, según me parece, que no podemos pasarnos sin la variable *objeto* como podemos pasarnos sin la variable *individuo* o la variable *relación*. Hablar sobre individuos o sobre relaciones es hablar simplemente sobre entidades que son individuos o que son relaciones. Es hablar sobre *entidades* que tienen esas propiedades. Pero hablar sobre objetos no es hablar sobre *entidades* que tienen la propiedad de ser un objeto. No es siquiera hablar sobre *entidades* que están en una relación intencional con algo. La variable *objeto*, al igual que la variable *entidad*, no se separa en dos partes: otra variable y algún atributo.

¿Qué es un objeto? Un objeto es toda cosa que está en un nexo intencional con una mente (con un acto mental). Ahora sabemos lo que es un objeto, pero no debemos creer erróneamente que hemos «definido» la noción de objeto en función de otras nociones. Hemos explicado meramente lo que entendemos por la palabra común «objeto» en nuestro contexto filosófico. Que no hemos «definido» la noción puede verse de la mejor manera por el hecho de que nuestra explicación hace uso de la noción de objeto: objeto es toda cosa que está en un nexo intencional con una mente. «Cosa» no puede representar en este caso a *existente*, sino que tiene que significar *objeto*: objeto es todo *objeto* que está en un nexo intencional con una mente. Al igual que en el caso de la existencia, la variable objeto no se puede eliminar. Por tanto, nuestra ontología comprende dos variables últimas.

Existenciales negativos

Decir que César existe es decir que César es (idéntico a) un existente. Decir que Santa Claus no existe es decir que Santa Claus no es (idéntico a) un existente. Pero, además de esta clase de hecho existencial, hay otra clase que incluye descripciones. Compárese estos dos hechos:

- (1) César cruzó el Rubicón;
- (2) El general romano que conquistó la Galia cruzó el Rubicón.

Una de las evidencias filosóficas más importantes de los últimos cien años es que estos dos hechos tienen estructuras enteramente

mente diferentes. (Desafortunadamente, esta evidencia no ha tenido aceptación general). Hablando sin demasiado rigor, (2) es un hecho cuantificado, mientras que (1) no lo es. El hecho (1) habla de que César tiene cierta característica (está en cierta relación con cierto río), mientras que (2) habla de algo (una persona) que tiene cierta propiedad y que también tiene esa característica. Para ser un poco más precisos, (1) es de la forma:

(3) $Cr(C, R)$,

donde « Cr » representa la relación de cruzar, « C » es la abreviatura de César y « R » es la abreviatura de Rubicón, de tal manera que (3) dice que César está en cierta relación con el Rubicón. (Podríamos haber utilizado un ejemplo que atribuya cierta propiedad a César). El hecho (2), por su parte, es de la forma:

(4) La e tal que: e es un general romano que conquistó la Galia, esta e es tal que: $Cr(e, R)$.

Según este tipo de análisis, todos los hechos que incluyen descripciones definidas son hechos cuantificados, y tenemos que distinguir siempre entre un hecho de la clase:

(5) a es G ,

y el hecho correspondiente:

(6) El F es G ,

incluso si a es el F . Como he dicho hace un momento, los hechos como (6) son cuantificados, mientras que los hechos como (5) no lo son.

Otro modo de subrayar la diferencia es señalar que (5) contiene, como componente, la cosa a , mientras que (6) no la contiene. En vez de a , (6) contiene una *descripción* de a (que hay que distinguir de la *expresión utilizada por la descripción*). a se describe como la cosa que es F . De este modo, (6) contiene el cuantificador *el*, la variable *entidad*, el nexo de *ejemplificación*, y la propiedad F , pero no contiene a . Por manifiesta que sea la diferencia entre (5) y (6),

hay un problema que continuamente enturbia las aguas. Este problema es de naturaleza epistemológica y gira en torno a la cuestión de si una mente puede o no puede captar en el mero pensamiento, como opuesto a la percepción, un estado de cosas de la forma (5). Cuando se piensa que César fue un general romano, por ejemplo, ¿se tiene ante la mente un hecho que contiene literalmente a César, o más bien se piensa a César por medio de una descripción, de tal manera que ante la mente se tiene, real y verdaderamente, un estado de cosas que contiene, no a César, sino sólo a una descripción de César? Es verdad que cuando uno habla de lo que piensa usa efectivamente la palabra «César», pero lo que está ante la mente, en esta última posibilidad, es, no César, sino una descripción de César. Creo que esta es una cuestión epistemológica muy importante, y creo también que una gran parte de la filosofía reciente ha dado vueltas en torno a ella. Pero en este punto no podemos discutirla con detalle. Afortunadamente, es posible separar el problema epistemológico del marco ontológico. Mientras que es una cuestión disputada si ciertos estados de cosas están o no están ante la mente en ciertas situaciones, no cabe negar, me parece, que hechos como (5) difieren estructuralmente de hechos como (6).

Si esta distinción existe, entonces tenemos que distinguir también entre:

(7) César existe,

y:

(8) El general romano que conquistó la Galia existe.

El hecho (7) afirma que César es un existente, mientras que (8) es más complicado. Dice que *la cosa* que es un general romano que conquistó la Galia es una entidad. El problema con que nos enfrentamos se refiere al estatuto de *la cosa* en el hecho (8): ¿Es la variable *edad* o es la variable *objeto*? Y el problema aparece con toda su fuerza tan pronto como nos dirigimos a los hechos existenciales negativos.

Consideremos el hecho:

(9) La montaña de oro no existe.

Si interpretamos que este hecho es el mismo que:

(10) La cosa que es una montaña de oro no es un existente,

veremos dos problemas: en primer lugar, en este caso *cosa* no puede ser *entidad*, pues, de lo contrario, estaríamos diciendo que cierta entidad no es una entidad; y, en segundo lugar, no podemos estar hablando realmente de la cosa que tiene la propiedad de ser una montaña de oro, pues, de lo contrario, estaríamos dando a entender, por un principio ontológico, que la cosa de la que estamos hablando existe. De este modo, aun si reemplazamos (10) por:

(11) El objeto que es una montaña de oro no es un existente,

no lo hacemos bien. Dicho sea de paso, creo que fueron consideraciones de esta índole las que movieron a Meinong a abrazar la opinión —contraria a la nuestra— de que incluso las cosas no-existentes, como la montaña de oro, tienen propiedades.

Ahora bien, ¿no es:

(12) No es el caso que: precisamente una entidad es una montaña de oro.

una versión más comprensible de (9)? Creo que (12) es el análisis que hace Russell de (9), y es interesante notar que Meinong y otros pensadores han objetado vigorosamente que, cuando afirman (9), no quieren afirmar algo como (12). (El artículo de Russell es «On denoting» en Russell 1956b. La objeción de Meinong se puede encontrar en MEINONG 1907). Creo que estos pensadores se anotan un tanto. Me parece que hay una diferencia entre:

(13) Ninguna entidad es una montaña de oro,

y:

(14) La montaña de oro no existe.

En (13) afirmamos lisa y llanamente que nada tiene cierta propiedad. En (14), por su parte, entresacamos primero cierta cosa

describiéndola y luego decimos de *esa* cosa que no existe. Pero no puedo llegar a convencerme de que en (14) queremos dar a entender que algo tiene realmente la propiedad de ser una montaña de oro. Las cosas no-existentes, repito, no tienen propiedades. Hemos vuelto a la cuestión de hace un momento. No podemos querer decir que el objeto *que tiene cierta propiedad* no existe. Pero ¿de qué otro modo podemos apresar el significado de (9)?

Me parece que mediante (9) entresacamos primero, en efecto, cierto objeto y luego negamos su existencia. Pero este «entresacar» no se realiza describiendo la cosa como una cosa que tiene cierta propiedad, la propiedad de ser una montaña de oro, sino más bien adscribiéndole una «característica» enteramente diferente, a saber, la «característica» de ser imaginada como siendo una montaña de oro (o de ser concebida como siendo una montaña de oro). Así, (9) dice realmente algo como esto:

(15) El objeto que se piensa que es una montaña de oro no existe.

O esto:

(16) El objeto que se piensa como una montaña de oro no existe.

He hablado de la «característica» de ser pensado como una montaña de oro. Sabemos por qué era necesaria esta cautela. Hablando correctamente, no hay una *propiedad* tal como la propiedad de ser pensado de cierta manera. Así como no hay que interpretar que hablar sobre ser un objeto es hablar sobre algo que tiene la propiedad de ser un objeto, así tampoco hay que entender que hablar sobre lo que se piensa que las cosas son, lo que se cree que son, lo que se imagina que son, etc., etc., es hablar sobre propiedades que tienen esas cosas. Y así como hablar sobre ser un objeto sólo puede aclararse en función de ser un objeto para la mente, así también hablar sobre lo que se piensa que las cosas son sólo puede explicarse en función de los pensamientos de la gente. Sólo puede aclararse, por tanto, en función de la relación anormal de intencionalidad.

CAPÍTULO V

EL ENIGMA DEL MUNDO: NEGACIÓN

Mucho que hacer para nada

Desde que Kierkegaard (1813-1855) anunciara que nada es el objeto del temor (de la angustia), los existencialistas han atenazado la nada con la ferocidad de un perro de presa (véase KIERKEGAARD 1957). Considérese cómo trata Heidegger de conectar la angustia (el temor) tanto con la nada como con el ser-en-el-mundo. Afirma que uno se angustia ante ser-en-el-mundo, ante este modo fundamental de existir que es característico del ser humano (HEIDEGGER 1962: 230). Dicho de una forma más pálida, nos angustiamos ante nuestro «modo intencional de existir». Los seres humanos, y sólo los seres humanos, tienen este tipo de existencia. ¿Qué ocurre con la nada?

Heidegger transita de la afirmación de que uno se angustia ante ser-en-el-mundo a la concepción de que es la nada ante lo que uno se angustia señalando que el objeto de la angustia, a diferencia del objeto del miedo, es *nada en particular*. Este nada-en-particular, sostiene Heidegger, se funda en un algo, a saber, en un algo que es nada en particular. Y este algo que es nada en particular es el mundo como tal. (Naturalmente, en este caso tenemos que distinguir entre la noción heideggeriana de mundo y la nuestra). Este mundo entra en el ser de las personas como ser-en-el-mundo. Por tanto, ser-en-el-mundo es el objeto último de la angustia. He aquí cómo expresa Heidegger esta línea de pensamiento:

La nada de lo que está a la mano se funda en el más originario «algo»: en el mundo. Sin embargo, por esencia el mundo pertenece ontológicamente al ser de los seres humanos como ser-en-el-mundo. Por consiguiente, si el objeto

de la angustia resulta que es la nada, es decir, el mundo en cuanto tal, entonces esto significa que el objeto de la angustia es el ser-en-el-mundo mismo. (ibid.: 187).

Antes Kierkegaard había formulado la tesis de que la angustia es un talante humano esencial, si no *el* esencial, y que nada es su objeto (KIERKEGAARD 1967). Desde entonces, el tema de la nada en tanto que el objeto de la angustia ha sido una cuestión central del existencialismo. Sin embargo, me parece que la discusión en torno al tema se ha hilado con humo. Partiendo del hecho fenomenológico de que la angustia, a diferencia del miedo, no parece tener un objeto definido, se ha inventado simplemente un objeto para ella bajo la forma de la «cosa» nada. (Y así se satisfizo la tesis de Brentano según la cual todo fenómeno mental tiene un objeto). Quizás esta invención ha procedido a tenor de la línea siguiente:

- (I) La angustia no tiene un objeto.
- (II) De este modo, nada es el objeto de la angustia.
- (III) Por tanto, el objeto de la angustia es la nada.
- (IV) De aquí que la angustia tenga, después de todo, un objeto, a saber, la nada.

Pero no importa que se pueda explicar de un modo más directo el que la angustia parezca no tener un objeto. Según esta explicación, la angustia es miedo cuyo objeto ha sido reprimido. La persona angustiada siente miedo, pero ha aprendido a no reconocer qué es aquello de lo que tiene miedo. (Para más detalles sobre esta teoría «freudiana», véase GROSSMANN 1984). Los existencialistas están doblemente equivocados: no ven que la angustia no es un talante, sino una emoción, y no se dan cuenta de que tiene un objeto bastante corriente, aunque reprimido. Lo que a nosotros nos interesa es, naturalmente, el supuesto objeto de la angustia, a saber, la nada. Volvamos, pues, de nuestras breves vacaciones en las rocosas playas del existencialismo a la seria ocupación de la ontología.

La tarea más importante que está ante nosotros es distinguir claramente entre las tres nociones de *nada*, *negación* y *no-ser*. Esta tarea es urgente a causa de la confusión que rodea a estas nociones en el existencialismo. Sartre, por ejemplo, trata estas tres cosas como si fueran una y la misma, y este mismo error lo cometan otros filósofos. Para empezar con nada, de nuestras investigaciones ante-

riores no puede por menos de resultar manifiesto que *nada* pertenece a las entidades tales como *toda cosa*, *alguna cosa*, *una cosa*, *tres cosas*, etc., esto es, es un *cuantificador* combinado con una *variable*. Esto resulta obvio tan pronto como consideramos estados de cosas tales como:

- (1) Toda cosa es idéntica a sí misma y a nada más (a ninguna otra).
- (2) Alguna cosa es más alta que el Empire State Building.
- (3) Tres cosas se conocen con certeza.
- (4) Nada (ninguna cosa) puede ser cuadrado y no cuadrado al mismo tiempo.

Así como antes distinguimos entre los cuantificadores cada (todo), algún, unos pocos, tres, etc., por una parte, y la variable (sea entidad u objeto), por otra, así también podemos distinguir ahora entre el cuantificador *ningún* y la variable apropiada. Y así como afirmábamos que aquellos cuantificadores son bloques constitutivos del mundo irreductibles, así también sostenemos ahora que *ningún* es un bloque constitutivo semejante. Entre las cosas que constituyen este mundo, hay la entidad *ningún* (*ni uno*).

Pero hay que distinguir este cuantificador del *no* de la negación. Y hay que distinguirlo también del no-ser. Volveremos a la negación un poco más adelante. Hagamos primero un desvío en nuestro viaje y ocupémonos del no-ser.

No-ser

La nada pertenece a algo y a todo. No es lo mismo, digámoslo de nuevo, que no-ser. ¿Qué es, entonces, el no-ser? Hegel (1770-1831) sostiene que *ser* es el comienzo de la filosofía. Pero este ser está unido en el comienzo con no-ser, de tal manera que el comienzo es realmente una unidad de ser y no-ser. El comienzo es, por tanto, ser que es no-ser o no-ser que es ser:

Y, además, lo que comienza ya es; pero igualmente *no es* todavía. Los opuestos ser y no-ser están, por tanto, en él en unión *inmediata*; o sea, es su unidad indiferenciada.

El análisis del comienzo proporciona, pues, el concepto de la unidad del ser y del no-ser, o, en forma más refleja, la unidad del ser diferenciado y del ser indiferenciado, o la identidad de la identidad con la no-identidad (HEGEL 1984: 60).

Creo que la concepción de Hegel se puede resumir en estas tres tesis:

- (I) Ser y no ser son dos abstracciones.
- (II) Son igualmente fundamentales.
- (III) Son opuestos dialécticos que se difuminan el uno en el otro.

No discutiré la primera tesis, pero la segunda y la tercera me parece que son muy claramente falsas. El ser, según creo, es fundamental: el no-ser es meramente la negación del ser. Y no puede haber una identidad última entre el ser y el no-ser: un abismo infranqueable separa el ser del no ser, y nunca se encontrarán los dos.

No-ser, según nuestra concepción, es ser negado. Consta de dos ingredientes fundamentales: ser y negación. La diferencia entre ser y no-ser es comparable a la oposición entre la propiedad de ser cuadrado y la «propiedad» de ser no-cuadrado. No tenemos realmente en este caso dos propiedades simples, en pie de igualdad, ambas fundamentales e inanalizables. Antes bien, ser no-cuadrado no es otra cosa que *no ser cuadrado*. El enunciado «*a* es no-cuadrado» representa un estado de cosas que se representa más comprensiblemente por «*a* no es cuadrado». Dada una propiedad *P*, siempre podemos afirmar que algo no tiene esta propiedad *P*. Pero afirmar que algo no tiene *P* no es afirmar otra propiedad, llamada *no-P*, de ese algo.

La parte más fascinante de la concepción de Hegel es su afirmación de que ser y no-ser son en último término lo mismo: «El comienzo contiene, por tanto, a ambos, ser y nada; es la unidad de ser y nada; o sea, es no-ser que a la vez es ser, y ser que a la vez es no-ser» (ibid.). (Adviértase cómo aparece *nada* de no se sabe dónde, como si no-ser y nada fueran lo mismo). ¿Cómo llega Hegel a esta asombrosa conclusión? Quizás intervenga el siguiente argumento. El ser, según sostiene Hegel, carece de toda determinación; es totalmente indiferenciado. El ser puro, dice Hegel, «no puede tener en sí ninguna determinación, ningún contenido» (ibid. 56). Esto quiere decir, según me parece, que el ser, en tanto que ser, no tiene propiedades y no está en ninguna relación. No se diferencia de otras «cosas» por tener esta o aquella propiedad, o por estar referido a otras «cosas» mediante esta o aquella relación. Sorprendentemente,

esto es perfectamente verdadero a tenor de nuestra concepción del ser como la variable entidad. La existencia, según nuestra concepción, no es una categoría: no es una cosa individual, ni es una propiedad, ni es una relación, etc. Pero esto significa que la existencia no tiene una propiedad categorial. Y que tampoco forma una categoría por sí misma. La entidad *entidad* no es verde, no tiene figura, no es un sonido más agudo que otro, ni es mayor (en número) que alguna otra cosa, etc. En pocas palabras, la entidad *entidad* no tiene propiedades y no está en ninguna relación con otras cosas, o, como diría Hegel, no tiene ninguna determinación. Pero esto implica, según la línea de razonamiento de Hegel, que el ser puro es la negación absoluta, puesto que *no* es esto, aquello o lo otro. Y la negación absoluta, para completar el argumento, es nada, esto es, es no-ser. Ser y no-ser, por tanto, son en último término una y la misma «cosa» indiferenciada.

Pero ¿se sigue realmente esta conclusión del hecho de que la entidad *entidad* no tiene propiedades y no está en ninguna relación con otras cosas? No lo creo. ¿Cómo transita Hegel del supuesto de que el ser es indeterminado a la conclusión de que es el no-ser? Sólo puedo concebir un único paso plausible. Puede haber pensado que, puesto que el ser no tiene ninguna determinación en absoluto, no puede tener la determinación de ser. Por tanto, no puede ser. Por tanto, tiene que ser la nada. Por tanto, tiene que ser el no-ser. Pero del hecho de que el ser es indeterminado no se sigue que no puede tener ser. Aunque es verdad que la entidad *entidad* no es esto, aquello o lo otro, no se sigue que no existe. La entidad *entidad*, como he subrayado antes, es una entidad.

¿Qué ocurre con el no-ser? ¿Existe? ¿Tiene ser el no-ser? ¿Es el no-ser una entidad? Es un hecho que Santa Claus no existe. Según nuestra concepción, es un hecho, por tanto, que ninguna entidad es idéntica a Santa Claus. Es claro, creo, que este hecho no contiene el «rasgo» del no-ser. No se atribuye a Santa Claus un «rasgo» semejante. Más bien, encontramos el cuantificador *ningún* y la variable *entidad*. Y esto muestra que tenemos que ser cautos cuando afirmamos que el no-ser es simplemente la negación del ser. Que Santa Claus no existe es muy diferente del hecho de que el Monte Everest no es un elefante. En el último caso, la propiedad de ser un elefante se niega del Monte Everest. Pero, como he sostenido, la existencia no es una propiedad y, por tanto, no se puede negar de Santa Claus.

La profunda diferencia entre los dos hechos se debe a nuestro análisis de la existencia. La existencia *no se puede* negar de algo como una propiedad se puede negar de algo. La negación de la existencia equivale siempre a la negación de que el algo en cuestión sea idéntico a un existente.

No-ser, por tanto, consiste en último término en no ser idéntico a un existente. Y, ciertamente, hay una cosa tal como no ser idéntico a un existente. Hay, hablando con propiedad, un hecho tal como que Santa Claus no es (idéntico a) un existente, y hay los componentes de este hecho, a saber, el cuantificador *ningún*, la variable *entidad*, el nexo *es-tal-que*, y la relación de *identidad*. (¿Es Santa Claus un componente del hecho de que no existe? No lo creo. Pero esta es otra cuestión, cuestión de que ya tratamos antes cuando hablamos de los existenciales negativos). En la medida en que estos componentes del hecho existen, se puede decir que el no-ser existe. Pero no hay una entidad no-ser separada, no hay una propiedad o rasgo de esta clase. Y esto muestra la primacía del ser sobre el no-ser. Hegel se equivocó.

Hagamos inventario. Hemos visto que la nada tiene dos ingredientes inanalizables: el cuantificador *ningún* y la variable cosa. Hemos descubierto también que el no-ser es bastante complejo, porque no consiste en una entidad que sea idéntica a la cosa dada. Pero el no-ser no añade ninguna cosa nueva a nuestro inventario ontológico. Hasta ahora, sólo nos hemos comprometido con el cuantificador y la variable (y la identidad, naturalmente). Pero creo que la negación nos enfrenta a una clase de entidad completamente nueva.

Conocimiento directo de hechos negativos

Es difícil proponer una discusión de la negación, porque tienden a solaparse cuatro temas, que muy a menudo se confunden uno con otro. En primer lugar, hay la tarea de distinguir claramente entre negación, por una parte, y nada y no-ser, por otra. Acabamos de intentar clarificar esta importante distinción. En segundo lugar, hay el problema epistemológico de si conocemos o no conocemos directamente hechos negativos, y si los conocemos, de qué manera. Este es el tema de la presente sección. En tercer lugar, íntimamente

ligada a este problema está la cuestión de si hay o no hay hechos negativos. Evidentemente, si se cree que nunca se conoce directamente un hecho negativo, se puede concluir que no hay tales hechos. En cuarto y último lugar, si hay hechos negativos, como creo que hay, entonces tenemos que tratar de diseccionar estos hechos para descubrir la naturaleza de la negación.

Si, como acabo de decir, no se conocen directamente hechos negativos, entonces se puede concluir que no hay tales cosas. Dicho con más precisión, si no se *perciben* hechos negativos, es probable que se niegue su existencia. Un ejemplo de esta posición es el tratamiento que hace el filósofo francés Henri Bergson (1859-1941) de los juicios negativos:

Así, cada vez que pego un *no* a una afirmación, cada vez que niego, ejecuto dos actos bien determinados: primero, me intereso en lo que afirma un semejante *yo*, o en lo que *iba a decir*, o en lo que *hubiera podido decir* otro *yo* al que prevengo; segundo, anuncio que la afirmación que huello delante de mi debe ser sustituida por una segunda afirmación, cuyo contenido no específico. Pero ni en uno ni en otro de estos dos actos se hallará otra cosa que afirmación. El carácter *sui generis* de la negación dimana de la superposición del primer acto al segundo. (BERGSON 1911, cap. IV).

Adviértase que Bergson afirma que los dos actos entrañados en el proceso son afirmativos. Entiendo que esto quiere decir que Bergson sostiene que todos los juicios son afirmativos. No hay, propiamente hablando, un acto de negar algo. ¿Cómo opera este proceso?

Ateniéndonos estrictamente a los términos de la proposición «el suelo no está húmedo», se encuentra que significa dos cosas: primero, que hubiese podido creerse que el suelo estaba húmedo, y segundo, que la humedad está reemplazada de hecho por cierta cualidad *X*, cualidad que se deja en la indeterminación, ya sea por no considerársela positivamente, ya porque no ofrece ningún interés actual para la persona a la cual la negación se dirige. (ibid)

La teoría de Bergson tiene dos partes. Explica cómo acontece la afirmación de un estado de cosas negativo, y nos dice también qué estado de cosas es el que se afirma. Supongamos que camino hacia un merendero campestre cerca de un lago. Ha llovido recientemente, yuento con que el suelo cerca del lago esté húmedo. Cuando llego a mi zona preferida del merendero campestre cerca del lago, veo que el suelo está en realidad muy seco. Mi expectativa no se ha cumplido. Como respuesta a esa expectativa formo, por tanto, el

juicio de que el suelo no está húmedo. Esto muestra qué papel tiene la expectativa en la formación del juicio negativo. Si no hubiera existido mi expectativa, no habría hecho un juicio semejante. Habría quedado satisfecho con la observación de que el suelo está seco. Además, si no fuera por la percepción de que el suelo está seco, no podría afirmar que no está húmedo. *Concluyo que* mi expectativa no se ha cumplido *razonando* que, puesto que el suelo está seco, no puede estar húmedo. Esto muestra que se llega al juicio negativo mediante el razonamiento más bien que por observación, a saber, mediante el razonamiento a partir de una percepción, que es positiva. De este modo, según Bergson, sobre la base de alguna observación podemos juzgar que se da un estado de cosas negativo, pero no podemos percibir tal estado de cosas. Sólo podemos percibir estados de cosas positivos. Podemos percibir que el suelo está seco, o podemos percibir que el suelo está húmedo, pero no podemos percibir que no está húmedo o que no está seco. Sólo podemos juzgar que no está húmedo sobre la base de algún estado de cosas positivo que hemos percibido.

Sartre (1905-1980) se opone a la teoría de Bergson, y dice que se puede ver literalmente, por ejemplo, que Pedro no está presente; la descripción del modo en que la ausencia de Pedro «se aparece» en el restaurante es una célebre pieza sartreana (SARTRE 1966: 40-42). Conuerdo con Sartre en este punto particular: percibimos realmente estados de cosas negativos. Puedo ver que Pedro no está presente, puedo oír que la radio no está sonando, puedo saborear que el vino no es dulce, puedo sentir que el dolor no es lancinante. Y así sucesivamente. Me parece que los actos mentales de percepción (así como otras clases de actos mentales) nos presentan estados de cosas negativos tan *inmediata*, tan directamente como nos presentan estados de cosas positivos. Pero tengo que admitir que no sé cómo argumentar a favor de mi convicción. Hemos alcanzado un punto en nuestra discusión en el que cada cual ha de decidir por sí mismo si percibe estados de cosas negativos o llega a ellos a través de un proceso de razonamiento.

Según la segunda parte de la concepción de Bergson, el juicio al que se llega mediante el razonamiento, el juicio «negativo», es que el suelo tiene cierta cualidad X que es *incompatible* con la cualidad de estar húmedo. El estado de cosas juzgado no tiene, hablando propiamente, esta forma:

(1) El suelo *no* está húmedo,

sino que tiene la siguiente estructura, completamente diferente:

(2) El suelo tiene una cualidad X que es *incompatible* con su estar húmedo.

Tan pronto como interpretamos el análisis de Bergson en estos términos, vemos que no ha conseguido eliminar por completo los estados de cosas negativos. La negación no está sólo presente en (1), también está presente en (2) bajo la forma de la peculiar relación de incompatibilidad. Y esto plantea la interesante cuestión de si podemos *percibir* la relación de incompatibilidad entre propiedades. Cabe presumir que razonemos de este modo:

(3) El suelo está seco (esto se percibe).

(4) La sequedad es incompatible con la humedad.

Por tanto:

(5) El suelo tiene una propiedad X que es incompatible con su estar húmedo..

La cuestión es: ¿cómo descubrimos que se da (4)? ¿Es (4) asunto de la percepción? Si es así ¿qué se percibe propiamente? Supongamos que (4) afirma defectuosamente lo que expresa claramente:

(6) Siempre que algo es seco, entonces no es húmedo, y a la inversa.

Cabría mantener entonces que conocemos (6) por inducción, como se dice, a partir de casos individuales percibidos: veo que este suelo está seco y no húmedo, siento que este vestido está seco y no húmedo y veo que esta pared está seca y no húmeda, y así sucesivamente. De esta manera puedo llegar a la ley general según la cual algo está seco si y sólo si no está húmedo. Aunque esta es una historia plausible del modo en que conocemos que la sequedad es incompatible con la humedad, no encaja en la concepción que se hace Bergson de las cosas, pues se apoya muy claramente en el supuesto de que podemos percibir que las cosas *no* están húmedas.

Quizás (4) haya que entenderlo en su valor nominal, como refiriéndose a una relación única entre dos propiedades. Supongamos que (4) afirma que se da una cierta relación entre dos propiedades. ¿Cómo podemos descubrir este hecho? ¿Podemos percibir que esta relación se da del mismo modo en que podemos percibir, por ejemplo, que un círculo es *mayor que* otro círculo? Pero ¿cómo puede percibirse esto en absoluto? Para *percibir* que un círculo es mayor que otro, tengo que ver ambos círculos. De modo semejante, para percibir una relación entre la sequedad y la humedad, tengo que percibir ambas propiedades. ¿Quiere esto decir que tengo que mirar, digamos, un plato sopero que está medio seco y medio húmedo para percibir las dos propiedades simultáneamente? ¿Y cómo el mirar estas dos propiedades simultáneamente constituye el *ver* que una propiedad es incompatible con la otra? Puede haber respuestas plausibles a estas cuestiones, pero creo que muestran que la afirmación de que se *percibe* la relación de compatibilidad es por lo menos tan sospechosa como la afirmación de que se ve la negación. Por otra parte, si se propone que no *percibimos* la relación, sino que conocemos de alguna otra manera que la relación se da entre cierto par de propiedades, entonces hay que describir con mayor detalle este tipo de conocimiento. Además, ¿por qué no habría de ocurrir entonces que este mismo tipo de conocimiento directo sea también posible respecto de la negación?

Naturalmente, cabe evitar completamente el problema de cómo conocemos directamente la negación —en cualquier forma que se presente en los estados de cosas negativos— si se adopta la posición extrema de que no hay nada negativo en los llamados estados de cosas «negativos». Por ejemplo, cabe tratar de explicar los llamados hechos negativos en función de ciertos actos mentales de afirmación y negación. Afirmar cierto estado de cosas negativo *no-p*, es simplemente negar el correspondiente estado de cosas positivo *p*. «Afirmar» que el suelo no está húmedo es meramente negar que el suelo está húmedo. La negación desaparece de los estados de cosas y reaparece en la mente bajo la forma de un «negador» acto mental de negación.

Hay varias objeciones contra esta concepción. En primer lugar, ¿es realmente el caso de que hay estos dos actos mentales opuestos o de que uno de ellos es meramente la negación del otro? ¿Es la increencia, por ejemplo, nada más que *no creer*? Si es así, entonces

decir que alguien tiene una actitud de increencia respecto de p es decir que no cree p y, por tanto, afirmar un hecho negativo sobre ese alguien. De modo semejante, si negar p no es nada más que no afirmar p , entonces la teoría que se discute falla. Pero no creo que esta sea una buena objeción. Supongamos que alguien nunca piensa p , que p nunca se le ocurre en absoluto. Entonces es ciertamente verdadero de ese alguien que no afirma p , pero no es verdadero que niega p , pues para negar p tiene que habersele ocurrido p .

Sin embargo, me inclino a creer que no hay en realidad actos mentales tales como el acto de negar. Negar p , me parece, es afirmar que p no es el caso. Negar que el suelo está húmedo es afirmar que no es el caso (que no es un hecho, que no es verdadero) que el suelo está húmedo. Si esto es correcto —y no estoy completamente seguro de que lo sea— entonces no hay realmente un acto independiente y especial de negar. Pero si admitimos que hay estos dos actos mentales irreductibles, entonces surge la importante cuestión: ¿es negar p realmente lo mismo que afirmar no- p ? Me parece que no son lo mismo. Creo que para negar p tiene que estar ante la mente p más bien que no- p , y que cuando se afirma no- p , tiene que estar ante la mente no- p . Las dos situaciones, por tanto, no pueden ser en absoluto la misma. Algo semejante vale respecto de creer y dudar, dos clases de actos que, en mi opinión, es muy claro que existen. Creer no- p es muy diferente de dudar p . Creer que el suelo no está húmedo es muy diferente de dudar de que esté húmedo. No sólo son diferentes los actos mentales en cada caso, sino también lo que está ante la mente.

Francamente, no sé con cuánta fuerza hablan estas consideraciones en contra de la teoría que se discute, pero la siguiente objeción me parece que es suficientemente devastadora. Supongamos que afirmar no- p es lo mismo que negar p . ¿Qué hecho —tenemos que preguntar— hace verdadera esta negación de p ? Por ejemplo, supongamos que afirmar que el suelo no está húmedo es lo mismo que negar que está húmedo. Ahora bien, ¿cómo tiene que ser el mundo, qué *hecho* tiene que contener, para que esta negación sea verdadera? Es evidente que no es el hecho de que el suelo está húmedo; pues hemos admitido que esto no es un hecho. Lo que es más importante: si fuera un hecho, entonces haría que la negación fuese falsa en vez de verdadera. ¿Es entonces el hecho de que el suelo está inundado? Es evidente que no, pues aun si el suelo no estuvie-

ra inundado sino seco, la negación sería verdadera. ¿Qué otros hechos hay que puedan dar cuenta de la verdad de la negación? No puedo pensar en ninguna otra posibilidad. Pero una teoría que no puede señalar los hechos que hacen que las afirmaciones y las negaciones sean verdaderas, no es satisfactoria.

La naturaleza de la negación

A cada estado de cosas positivo le está coordinado precisamente un estado de cosas negativo, que es su negación. Por ejemplo, para el estado de cosas positivo de que la Luna está hecha de queso, hay el correspondiente estado de cosas negativo de que la Luna no está hecha de queso. Y, a la inversa, a cada estado de cosas negativo corresponde exactamente un estado de cosas positivo. Esto ha llevado a algunos filósofos a sostener que el hecho de que la Luna no está hecha de queso es realmente el hecho de que existe un estado de cosas (un hecho) que es *incompatible* con el estado de cosas de que la luna está hecha de queso (véase, por ejemplo, DEMOS 1917). En otras palabras, lo que representamos mediante la frase «La Luna no está hecha de queso» es el hecho de que se da una relación de incompatibilidad entre algún hecho y el estado de cosas de que la Luna está hecha de queso. En general, se supone que lo que representa «no-*p*» se representa más comprensiblemente mediante «Hay un hecho *q* tal que *q* es incompatible con *p*». Adviértase que la relación de incompatibilidad es *anormal*: se da siempre entre un hecho y un mero estado de cosas.

La negación, según esta concepción, es una relación entre estados de cosas. Existe en el mundo tan verdaderamente como cualquier otra relación. Pero existe en el mundo sólo porque hay hechos negativos. ¿Es correcta esta concepción? No lo creo. El único sentido que puedo descubrir en la supuesta relación de incompatibilidad es en función de la negación (no-relacional). Decir que un cierto hecho es incompatible con un determinado estado de cosas no significa que ambos no simpatizan mutuamente, o que no armonizan uno con otro a causa de sus caracteres básicos, o que no tienen ningún interés en común. ¿Qué significa entonces? Evidentemente, significa una y sólo una cosa, a saber: que si *p* es un hecho, entonces no-*q* es un hecho. Con mayor precisión:

(7) «*p* es incompatible con *q*»

significa «Si *p* es el caso, entonces *q* no es el caso (no es un hecho), y a la inversa». Brevemente:

(8) «*p* es incompatible con *q*» significa «*p* es la negación de *q*».

Para explicar esta concepción no bastará con afirmar que existe tal relación si y sólo si un estado de cosas es la negación de otro:

(9) Incompatible (*p*, *q*) si y sólo si (*p* si y sólo si no *q*).

Pues si (9) es un hecho, entonces contiene, además de la relación de incompatibilidad, también la negación no-relacional.

Según otro análisis, la negación es una *ejemplificación negativa*. El hecho de que *a* es *F* contiene la relación de exemplificación positiva entre alguna cosa *a* y alguna propiedad *F*. Supongamos que es un hecho que *b* no es *G*. En este caso, afirma esta concepción, se da otra relación entre *b* y *G*, no la relación de ejemplificación, sino su opuesta. Naturalmente, esta relación es tan simple y tan primitiva como la relación de exemplificación. No serviría pensar que consta de la relación de exemplificación positiva y la negación. De este modo, la exemplificación aparece realmente en dos formas: la relación de exemplificación positiva, *P*, y la relación de exemplificación negativa, *N*. Si *a* es *F*, entonces *P* se da entre *a* y *F*; y si *b* no es *G*, entonces *N* se da entre *b* y *G*.

Lo que habla contra esta concepción es que hay hechos negativos que no contienen ninguna exemplificación. La exemplificación negativa no puede dar cuenta de estos hechos negativos. Consideremos, por ejemplo, el hecho de que *m* no es un miembro del conjunto *C*. Este hecho no contiene ninguna exemplificación, sino la relación de pertenencia. Naturalmente, podríamos afirmar que, además de la exemplificación negativa, existe también la relación de pertenencia negativa a un conjunto. Pero ni siquiera esto sería el fin. El hecho de que dos más dos no es cinco no contiene ni la exemplificación ni la pertenencia a un conjunto. Tendríamos que admitir que hay algún tipo de adición negativa. En una palabra, esta concepción requiere todo un haz de relaciones negativas para dar cuenta de la estructura interna de las diferentes clases de hechos negativos.

La negación no podría ser unívoca. Pero claramente lo es. Esto se hace evidente tan pronto como reparamos en que podemos expresar todo hecho negativo como la negación de un estado de cosas afirmando que *no es el caso* que *p*.

Finalmente, se ha propuesto que la negación habite en el mundo como *propiedades negativas*. Según esta concepción, el hecho de que *b* no es *G* es realmente el hecho de que *b* es *H*, donde *H* es la propiedad de no ser *G*. También en este caso tenemos que tener firmemente presente que *H* se concibe como una propiedad *simple, primitiva*. Si constara dc *G* y la negación, no se habría hecho ningún progreso. Las propiedades, según esta concepción, se presentan en parejas, de tal modo que a cada propiedad positiva le corresponde precisamente una propiedad negativa, y a la inversa. Pero esta concepción conduce asimismo a una multiplicación de las «cosas negativas», pues, como acabamos de ver, hay muchos hechos negativos que no entrañan propiedades. Nuevamente, la negación, según esta interpretación, no sería una sola cosa. No sería unívoca, y esto me parece que es claramente falso.

De este modo, podemos concluir que la negación es *una* cosa, y que se la entiende de la mejor manera como algo añadido, desde fuera, por así decirlo, a un estado de cosas. (Esta fue, según creo, la concepción de Frege. Véase su «Negación» en FREGE 1960). Pero entonces tropezamos con problemas de una especie diferente, aunque igualmente espinosos. Supongamos que es un hecho que no es el caso que *a* es *F*. Desde nuestra presente perspectiva, la negación se «añade» a *a* es *F*, esto es, a un estado de cosas que no es un hecho, que no existe. Pero si no hay una cosa tal como que *a* es *F*, ¿cómo puede la negación combinarse en absoluto con ella? Frege está convencido de que no puede: «Tiene que ser posible negar un pensamiento falso, y por ésto necesito el pensamiento; no puedo negar lo que no hay (ibid.: 122). Esto nos recuerda el dilema que nos conduce a aceptar, aunque con relucencia, la existencia de relaciones anormales. Fuimos forzados a concluir que algunas relaciones pueden conectar existentes con cosas que no hay en absoluto. Ahora parece que estamos forzados a sostener que la negación puede «unirse» a lo que no existe, a saber, a un mero estado de cosas. Quizás resulta engañosa la imagen de la negación como una entidad de alguna manera «añadida desde fuera» a un mero estado de cosas. Pero ¿qué otra imagen será más iluminadora? Ya hemos

visto que la negación no puede ser un componente dentro del hecho negativo: no consiste en la exemplificación negativa ni en las propiedades negativas. ¿Hay alguna otra posibilidad?

La negación, en combinación con un número de entidades, produce un hecho existente. Quizás entonces tendríamos que concebir la como alguna clase de relación entre los componentes de un hecho negativo. Quizás es una relación que combina varias cosas en un todo existente, el hecho negativo. Pero si es una relación, es una relación de una especie peculiar. Es una relación que puede darse entre todas las clases de entidades que hay, pues combina algo que es un componente de un hecho negativo con cualquier otra cosa en el hecho. Por ejemplo, en el hecho negativo de que a no es F , relaciona a con la exemplificación y con F ; pero en el hecho de que dos más dos no es cinco, relaciona el número dos con la relación de adición y con el número cinco. En hechos negativos más complejos, tiene que conectar un número de clases muy diferentes de cosas unas con otras. En una palabra, en tanto que relación de alguna especie, la negación tiene que ser indiferente respecto de las categorías. Si esta concepción tiene algún mérito, la negación resulta ser «semejante a la relación». Así como las relaciones «ordinarias» son el pegamento del mundo, un pegamento que mantiene juntas a las cosas y pone orden en el mundo, así la negación es una especie de «superpegamento»: combina las cosas más diversas en todos existentes, esto es, en hechos. Hace algo a partir de nada. O, mejor, crea existentes «plenamente desarrollados» a partir de trozos y piezas desunidas.

BIBLIOGRAFÍA¹

- AARON, R. I. (1967), *The Theory of Universals*, Clarendon Press, Oxford.
- ANDERSON, J. (1962), *Studies in Empirical Philosophy*, Angus & Robertson, Sydney.
- ARMSTRONG, D. (1978), *Nominalism and Realism*, Cambridge University Press, Cambridge.
- (1983), *What is a Law of Nature?*, Cambridge University Press, Cambridge.
- (1988), «Can a naturalist believe in universals?», en Ullman-Margalit (ed.), *Science in Reflection*, Kluwer Academic Publishers, Norwell (Mass.).
- y FORREST, P. (1987), «The nature of numbers», *Philosophical Papers*, 16.
- BERGMANN, G. (1967), *Realism: A Critique of Brentano and Meinong*, The University of Wisconsin Press, Madison.
- BERGSON, H. (1911), *Creative Evolution*, trad. de A. Mitchell, Modern Library, Nueva York. [La evolución creadora. Trad. de Carlos Malagarriga, Madrid, Renacimiento, 1912, 2 vols.]
- BERKELEY, G. (1957), *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, ed. C. M. Turbayne, The Library of Liberal Arts, Indianápolis. [Existen varias traducciones al español, por ejemplo, la de Concha Cogolludo Mancilla, Gredos, Madrid, 1982. Los pasajes citados se encuentran en la introducción epígrafe 13 y 16 respectivamente.]
- BRADLEY, F. H. (1897), *Appearance and Reality*, Oxford University Press, Oxford.
- BROWNSTEIN, D. (1973), *Aspects of the Problem of Universals*, University of Kansas Press, Lawrence.
- BUTCHVAROV, P. (1979), *Being Qua Being: A Theory of Identity, Existence and Predication*, Indiana University Press, Bloomington.

¹ En esta bibliografía se recogen las obras citadas o aludidas por Grossmann. La versión de los pasajes citados a lo largo del libro se ha hecho directamente del texto en inglés, a fin de adaptarlo más fielmente al pensamiento de Grossmann, aunque se ha cotejado en cada caso con el original. En ocasiones se añade, entre corchetes, indicaciones bibliográficas más precisas.

- CANTOR, G. (1932), *Gesammelte Abhandlungen*, ed. E. Zermelo, Springer, Berlin
- CASTAÑEDA, H. N. (1972), «Plato's Phaedo theory of relations», *Journal of Philosophical Logic*, 1.
- COCCIARELLA, N. (1969), «Existence entailing attributes, modes of copulation and modes of being in second order logic», *Nous*, 3.
- COOK WILSON, J. (1926), *Statement and Inference*, Oxford University Press, Oxford.
- COPLESTON, F. (1962), *A History of Philosophy*, Image Books, Garden City [Trad. esp. dirigida por Manuel Sacristán, *Historia de la Filosofía*, Barcelona, 1981-1984].
- DEMONS, R. (1917), «A discussion of a certain type of negative proposition», *Mind*, 26.
- FORREST, P. y ARMSTRONG, D. (1987), «The nature of number», *Philosophical Papers*, 16.
- FREGE, G. (1960), *Translation from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, ed. P. Geach and M. Black, Basil Blackwell, Oxford. [El pasaje citado en el capítulo 3 corresponde a su escrito *Kritische Beleuchtung einiger Punkte in E. Schröders Vorlesung über die Algebra der Logik*.]
- (1971) *Schriften zur Logik und Sprachphilosophie*, ed. G. Gabriel. Meiner, Hamburg.
- GOODMAN, N. (1956) «A world of individuals», en *The Problems of Universals*, Notre Dame Press, Notre Dame.
- (1978), «Predicates without properties», en H. Weltstein, P. French and T. Uehling (eds.), *Contemporary Perspectives in the Philosophy of Language*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- GROSSMANN, R. (1974), «Bergmann's ontology and the principle of acquaintance», en M. S. Gram y E. D. Klemke (eds.), *The Ontological Turn, Studies in the Philosophy of Gustav Bergmann*, University of Iowa Press, Iowa City.
- (1983), *The Categorical Structure of the World*, Indiana University Press, Bloomington.
- (1984), *Phenomenology and Existentialism: An Introduction*, Routledge & Kegan Paul, Londres y Nueva York.
- (1990), *The Fourth Way: A Theory of Knowledge*, Indiana University Press, Bloomington.
- HEGEL, G. W. F. (1954), *The Philosophy of Hegel*, ed. por C. J. Friedrich, Random House, Nueva York. [El pasaje citado pertenece a la *Ciencia de la lógica*. Traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires, 1982.]
- HEIDEGGER, M. (1962), *Being and Time*, trad. de J. Macquarrie y E. Robinson, Harper & Row, Nueva York. [El original alemán es de 1927. Hay varias traducciones españolas, la más reciente es la de Jorge Eduardo Rivera, *Ser*

- y Tiempo*. Trotta, Madrid, 2003. Esta edición recoge la paginación original. Los pasajes citados corresponden a las páginas 186 y 187 de la edición original.]
- HINTIKKA, J. (1966), *Studies in the Logic of Existence and Necessity*, *The Monist*, 50.
- HOBBS, T. (1958), *Leviathan*, Library of Liberal Arts, Indianápolis. [Existen varias traducciones al español, por ejemplo, la de Carlos Mellizo, publicada en Alianza Editorial, Madrid, 1999. El pasaje citado se encuentra en el capítulo 4 del libro primero.]
- HOCHBERG, H. (1984), *Logic, Ontology and Language*, Philosophia, Munich.
- HUSSERL, E. (1970), *Logical Investigations*, trad. de J N. Findlay, Humanities Press, Nueva York. [Esta obra de Husserl, que se publicó por vez primera en 1901, se encuentra hoy en el tomo XIX de *Gesammelte Werke (Husserliana)*. El pasaje citado aparece en el primer tomo, página 331, que corresponde al epígrafe 19 de la Investigación segunda. Existe una traducción castellana de García Morente y José Gaos, varias veces reeditada.]
- KANT, I. (1965), *Critique of Pure Reason*, trad. de N. K. Smith, St. Martin's Press, Nueva York. [Existe varias traducciones españolas, por ejemplo, la de Manuel García Morente editada en Tecnos, Madrid, 2004.]
- KJERKEGAARD, S. (1957), *The concept of Dread*, trad. de W. Lowrie, Princeton University Press, Nueva York. [Existen varias traducciones españolas, por ejemplo, la de Demetrio G. Rivero: *El concepto de la angustia*, Orbis, Madrid, 1984.]
- LEIBNIZ, G. W. (1956), *Philosophical Papers and Letters*, trad. de L. E. Loemker, University of Chicago Press, Chicago.
- (1960-1961), *Philosophische Schriften*, Olms.
- LOCKE, J. (1959), *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. A. C. Fraser. Dover Publications, Nueva York. [Existen varias traducciones al español de esta obra, por ejemplo, la debida a O'Gorman y publicada en el Fondo de Cultura Económica, México, 1994. Los pasajes citados se encuentran en los siguientes lugares: III 3; III 3 6, III 3 12, IV 8 9.]
- MCKEON, R. (ed. y trad.) (1929), *Selections from Medieval Philosophers*, Charles Scribner's Sons, Nueva York. [Los pasajes citados están tomados del comentario de Boecio a la *Isagoge* de Porfirio y se pueden encontrar en el tomo LXIV de la *Patrologia latina* de Migne, en las páginas 83 c-d y 83 b-c respectivamente.]
- McTAGGART, J. MCT, E. (1921), *The Nature of Existence*, Cambridge University Press, Cambridge.
- MEINONG, A. (1907), *Ueber die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften*, Voigtländer, Leipzig.
- (1968-1978) *Hume Studien I*, in *Gesamtausgabe*, eds. R. Haller and R. Kindiger, Ak. Druck und Verlagsanstalt Graz, Graz.

- MORELAND, J. P. (1985), *Universals, Qualities and Quality Instances*, University Press of America, Lanham.
- PRICE, H. H. (1953), *Thinking and Experience*, Hutchinson, Londres.
- PRIOR, A. N. (1967), *Past, Present and Future*. Oxford University Press. Oxford.
- REID, T. (1969), *Essays on the Intellectual Powers of Man*, M.I.T. Press, Cambridge (Mass.).
- RUSSELL, B. (1956a), *Introduction to Mathematical Philosophy*. Allen & Unwin. Londres. [Trad. esp. de *Introducción a la filosofía matemática*, Paidós, Barcelona, 1988].
- (1956b), *Logic and Knowledge*. ed. R. C. Marsh, Allen & Unwin, Londres. [Trad. esp. de Javier Muguerza, *Lógica y conocimiento*, Taurus, Madrid, 1981].
- (1964), *The Principles of Mathematics*, Norton, Nueva York. [Trad. esp. de Juan Carlos Grimberg, *Los principios de la matemática*, Espasa Calpe, Madrid, 1977].
- SARTRE, J. P. (1966), *Being and Nothingness*, trad. de H. E. Barnes, Washington Square Press, Nueva York. [*El ser y la nada: ensayo de ontología fenomenológica*. Trad. esp. de Juan Valmar, Losada, Buenos Aires, 1981.]
- STOUL, G. F. (1921-1922), «The nature of universals and propositions» en *Proceedings of The British Academy*, 10.
- WILLIAMS, D. (1966), *Principles of Empirical Realism*, Charles C. Thomas, Springfield (III.).
- WITTGENSTEIN, L. (1961), *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge & Kegan Paul, Londres. [Existen varias traducciones españolas, por ejemplo la de Valdés Villanueva, en Tecnos, Madrid, 2002.]
- WOLLERSTORFF, N. (1971), «Qualities», en C. Landesman (ed.), *The Problem of Universals*, Basic Books, Nueva York.

ÍNDICE ANALÍTICO

- ABELARDO, Pedro, 38
accidente, 32
álgebra, 72
álgebra booleana, 91
angustia, 149-150
ARISTÓTELES, 31, 32, 33, 37, 38, 73, 111
—y percepción de propiedades, 35
aritmética: hechos, 95
—y estructura, 72
argumento del regreso, 77
ARMSTRONG, D., 46, 47, 48, 54, 93, 115
autoidentidad: y existencia, 126-128
—y la existencia de la existencia, 138
BERGMANN, G., 52, 53
BERGSON, H.: sobre los juicios negativos, 155-157
BERKELEY, G., 52, 111
—y abstracción, 62-65
BOECIO, 35, 36, 37, 111
BRADLEY, F. H.: contra las relaciones, 77-78
BRENTANO, F., 51
BUTCHVAROV, 43
—sobre la existencia, 138
CANTOR, G., 80-81
—su teorema, 85, 86
—su concepción de los números, 90
casos: como individuos, 17-18
CASTAÑEDA, H. N., 74
categorías: frente a los elementos químicos, 17-18
CHAMPEAUX, G., 37, 38
Cambio, 19-22
—y tiempo, 21-22
clasificación: el principio de, 18
COCHIARELLA, N., 131
comprensión de los términos, 83-84
concebibilidad: distinguida de la imaginabilidad, 116
conceptos, 41, 42
conceptualismo, 34, 41
conectivas: como relaciones anormales, 100
—y hechos, 97
interdefinibilidad, 107
COOK WILSON, J., 50
COPESTON, F., 38, 56
cosas abstractas, 24
—y accidentes, 33
—y esencias, 34
cosas complejas, 70
cosas concretas, 24
cuantificador, 151, 154
—distinguido de las variables, 93-95
—y los números, 93-94
cuantificación: y ser, 132
cuantificadores existenciales, 132, 139
DEMONS, R., 160
DESCARTES, R., 42, 62

- descripciones definidas: y existencia—
les negativos, 145-148
—y hechos cuantificados, 145
dirección de las relaciones, 79
DUNS SCOTUS, J., 53
duración: de los individuos, 69
- ejemplificación, 37
—y existencia, 125
—naturaleza de, 27
ejemplificación negativa, 161
EMPÉDOCLES, 17, 18
entidad: como variable, 135
equivalencia: distinguida de la identidad, 105, 106
—e interdefinibilidad, 106
esencia, 32, 38
esencia individual, 39
especies, 33
estados de cosas: y hechos, 97-99
—naturaleza de, 143
estructuras espaciales: diferenciadas de los conjuntos, 81-83
estructura: e isomorfismos, 71-72
EUCLIDES: definición de los números, 88
existentes: clases de, 28
extensión: de términos, 84
- FORREST, P., 93
- FREGE, G., 84, 133, 136
—sobre la existencia como una propiedad de propiedades, 128-130
—sobre la existencia como autoidentidad, 126-128, 139
—sobre la extensión de las propiedades, 84-86
—sobre la negación, 162
- FREUD, S., 150
- género, 33
género transcendental: existencia de, 123
- GOODMAN, N., 56
—contra los conjuntos, 83
GROSSMANN, R., 52, 53, 123, 150
hechos: como cosas abstractas, 28
—distinguidos de los estados de cosas, 98-99
—localización de, 49
—sin individuos, 49
hechos complejos: eliminación de, 106-109
hechos cuantificados, 101
hechos existenciales, 117
hechos temporales, 101-102
hechos necesarios, 114
HEGEL, G. W. F.: sobre el no ser, 151, 152
- HEIDEGGER, M., 140
—sobre la angustia, 149
—y modos de ser, 123
- HINTIKKA, J.: y definición de la existencia, 132
- hipótesis del mundo, 111
- HOBBS, T., 62
- HOCHBERG, H., 109
- HUME, D., 62
- HUSSERL, E., 51, 54
—y la concepción de la exemplificación, 55
- ideas abstractas, 62-66
- identidad: y dirección de la relación, 79
—distinguida de la equivalencia, 105-106
- igualdad, 26
- imaginabilidad: distinguida de la concebibilidad, 116
y de la necesidad, 116
- incompatibilidad, 160-161
- y hechos negativos, 157-158
- individuos: clases de,
—como estructuras, 68
—como particular, 29

- como simple, 69-70
- como temporales, 22
- forma una categoría, 19
- y cambio, 20-21
- y clasificación, 18-19
- y espacio, 22-24
- intensión: de los términos, 84
- intuición: forma de, 54
- instancias de propiedades: semejanza de, 57-61
- isomorfismo: de las estructuras, 70-72
- KANT**, 54
 - sobre la aritmética, 96
 - sobre la existencia, 124-125
- KIERKEGAARD**, S.: sobre la nada, 149-150
- legalidad: y necesidad, 115-116
- leyes: de la aritmética, 97
- LEIBNIZ**, G. W., 50
 - sobre las relaciones, 74
 - lenguaje ideal, 72
 - localización: axioma de, 29, 50, 51, 53
 - del color, 42-44
 - de las instancias de relaciones, 44-46
 - de las relaciones, 60-61
 - temporal, 44
- LOCKE**, J., 62, 63, 64, 111
- lógica proposicional: y estado de cosas, 98-99
- McTAGGART**, J. McT. E., 73
- Materia, 32, 38
 - comparada con la existencia, 136
- MEINONG**, A., 46, 147
- MORELAND**, J. P., 54
- naturalismo, 41
 - y hechos, 102-104
 - y nominalismo, 30
 - tres tareas del, 42
- dos clases de, 30-31
- concepción de los números, 92-93
- noción, 34
- nominalismo, 29
 - y Abelardo, 38
 - y abstracción, 64
 - argumentos contra 38-41
 - y clasificación, 40
 - y la concepción de ejemplificación, 55
 - y naturalismo, 30
- objetos: de la mente, 119-121
- como indefinibles, 144
- ontólogo, 26
- orden: y la dirección de las relaciones, 79-81
- particulares, 29
- pensamientos: y espacio, 22-23
- PLATÓN**, 24, 31, 38, 54, 74, 111, 118
 - descubrimiento del mundo, 25
 - y importancia de la ejemplificación, 27
 - sobre los individuos y las propiedades, 19-23
 - y percepción de las propiedades, 37
- PORFIRIO**, 33, 34, 35
- PRICE**, H. H., 57
- PRIOR**, A. N., 131
- propiedades: como abstractas, 25
 - como atemporal, 22
 - como una categoría, 19
 - y cambio, 21
 - clasificación, 17-18
 - existencia de, 33-34
 - percepción de, 35
 - como universales, 29
 - propiedades negativas, 162
 - propiedades relacionales, 131
 - prueba ontológica, 123-124, 129, 139
- realismo: moderado, 41

- realista, 29
- REID, T., 50, 62, 63, 122
 - sobre Berkeley, 65-66
 - sobre la existencia, 66
 - su nominalismo, 66
- relaciones: como cosas abstractas, 27-28
 - parte del mundo, 28
- relaciones anormales, 100, 131, 162
 - e intencionalidad, 120-121
- relación de semejanza: existencia dc, 61
- relaciones intencionales, 148
 - como anormales, 120-121
 - y la variable objeto, 140-141
- relación de suma, 88
- RUSSELL, B., 147
 - su argumento contra el nominalismo, 59-60
 - sobre el ser, 121
 - sobre la existencia, 130
 - sobre los hechos negativos, 104
 - su paradoja, 84-85
 - su concepción de los números, 90
- Santo TOMÁS DE AQUINO, 56
- SARTRE, J. P.: sobre los estados de cosas negativos, 150
- semejanza: como isomorfismo, 71-72
 - de las ejemplificaciones de propiedades, 57-61
 - de las estructuras, 72
- sensibilidad: formas de, 54
- sintético *a priori*, 96
- SÓCRATES, 20, 21
- STOUT, G. F., 52
- Substancia, 32
 - y argumentos contra los universales, 36
 - y especie y género, 33
- substrato: existencia de, 135
- tiempo: y cambio, 21-22
- tipos: como universales, 29
- unidades: y números, 87-88
- universales, 29
 - argumento contra, 36-38
 - y la concepción de las instancias, 54
 - discusión medieval de, 35
 - el problema de, 29
 - universo, 46-47
 - como concreto, 25
- variables, 151, 154
 - distinguidas de los cuantificadores, 94-95
 - y existencia, 133-140
 - y hechos cuantificados, 134
- verdad: y hechos, 98
- WILLIAMS, D., 50
- WITTGENSTEIN, L.: sobre los hechos negativos, 105-106
 - sobre los hechos cuantificados, 106-107
- WOLTERSTORFF, N. 51