Wilfrid Sellars

Ciencia y percepción y realidad



ESTRUCTURA Y FUNCION

EDITORIAL TECNOS - MADRID

CIENCIA, PERCEPCION Y REALIDAD

Los trabajos reunidos en esta colección constituyen una vívida muestra del rico y fecundo entrelazamiento de las distintas ideas sostenidas —a veces en direcciones divergentes— por un filósofo a lo largo de varios años de su vida intelectual. En ella se encuentran, de modo destacado, dos series de conferencias en las que presenta y mantiene su concepción fundamental de la filosofía: la de un juego mutuo de métodos a pequeña escala y a gran escala destinados a hacernos alcanzar un conocimiento reflexivo de la forma en que se ajustan entre sí y se vinculan al mundo de las cosas y los acontecimientos físicos las diversas dimensiones de la actividad conceptual del hombre. En cuanto al modo de enfoque usado, se entronca, dicho en términos generales, con la tradición naturalística y pragmática, y emplea métodos de ataque y tratamiento de los problemas de corte analítico.

Tal vez el rasgo más notable de estos ensayos sea la manera en que se apoya en el concepto de marco de entidades teoréticas para mostrar la posibilidad de una vía de escape a muchos dilemas de la filosofía de nuestro tiempo, en particular algunos de los más discutidos en torno al llamado "lenguaje corriente"; concepción a la que acompaña una crítica de otras tentativas comparables, entre ellas la que sostiene que la relación entre el marco de objetos físicos y las impresiones sensoriales es análoga a la existente entre los "objetos" de las teorías científicas y el marco de observaciones que con ellos se trate de explicar.

El profesor Sellars intenta darle toda la importancia que merece al problema

ESTRUCTURA Y FUNCION

El porvenir actual de la Ciencia

Colección dirigida por ENRIQUE TIERNO GALVÁN

1. QUENTIN GIBSON: *La lógica de la investigación social.*
2. M. F. ASHLEY MONTAGU: *La dirección del desarrollo humano* (2.ª ed.).
3. GUSTAV BERGMANN: *Filosofía de la ciencia* (reimpresión).
4. CHRISTIAN BAY: *La estructura de la libertad.*
5. ERNEST NAGEL: *La lógica sin metafísica.*
6. DAVID HILBERT y WILHELM ACKERMANN: *Elementos de lógica teórica* (2.ª ed.).
7. VERNON VAN DYKE: *Ciencia política: un análisis filosófico.*
8. KARL R. POPPER: *La lógica de la investigación científica* (2.ª reimpresión).
9. R. M. MARTIN: *Verdad y denotación.*
10. ERNEST GELLNER: *Palabras y cosas.*
11. C. O. BROAD: *El pensamiento científico.*
12. JOHN HOSPERS: *La conducta humana.*
13. ARTHUR PAP: *Teoría analítica del conocimiento.*
14. T. C. SCHELLING: *La estrategia del conflicto.*
15. RICHARD B. BRAITHWAITE: *La explicación científica.*
16. MILIC CAPEK: *El impacto filosófico de la física contemporánea.*
17. ROS ASHBY: *Proyecto para un cerebro.*
18. HANS REICHENBACH: *Moderna filosofía de la ciencia.*
19. GEORGE POLYA: *Matemáticas y razonamiento plausible.*
20. GEORGE L. S. SHACKLE: *Decisión, orden y tiempo.*
21. D. M. ARMSTRONG: *La percepción y el mundo físico.*
22. ERNEST NAGEL: *Razón soberana.*
23. MAX BLACK: *Modelos y metáforas.*
24. HASKELL B. CURRY y ROBERT FEYS: *Lógica combinatoria.*
25. LUDWIG WITTGENSTEIN: *Los cuadernos azul y marrón.*
26. ABRAHAM EDEL: *El método en la teoría ética.*
27. ALFRED LANDÉ: *Nuevos fundamentos de la mecánica cuántica.*
28. JEAN LADRIÈRE: *Limitaciones internas de los formalismos.*
29. N. WIENER y J. P. SCHADÉ: *Sobre modelos de los nervios, el cerebro y la memoria.*
30. G. H. VON WRIGHT: *Norma y acción.* Una investigación lógica.
31. E. NAGEL y J. P. NEWMAN: *El teorema de Gödel.*
32. HENRY MARGENAU: *La naturaleza de la realidad física.* Una filosofía de la Física moderna.
33. V. C. CHAPPELL: *El lenguaje común.* Ensayos de filosofía analítica.
34. ALF ROSS: *Lógica de las normas.*

CIENCIA, PERCEPCION Y REALIDAD



ESTRUCTURA Y FUNCION

EL PORVENIR ACTUAL DE LA CIENCIA

Wilfrid Sellars

CIENCIA PERCEPCION Y REALIDAD

EDITORIAL TECNOS
MADRID

Los derechos para la versión castellana de la obra
SCIENCE, PERCEPTION AND REALITY
publicada por ROUTLEDGE & KEGAN PAUL Ltd., Londres
son propiedad de
EDITORIAL TECNOS, S. A.

Traducción por
VICTOR SANCHEZ DE ZAVALA

© EDITORIAL TECNOS, S. A., 1971
O'Donnell, 27 - Tel. 226 29 23 - Madrid - 9
Printed in Spain - Impreso en España. Dep. legal: M. 26.930 - 1971

ARTES GRÁFICAS MINERVA, Avda. de Valladolid, 43. Madrid

INDICE

1. La filosofía y la imagen científica del hombre ... ... *Pág.* 9
2. Ser y ser objeto de conocimiento 50
3. El fenomenismo 70
4. El lenguaje de las teorías 117
5. El empirismo y la filosofía de lo mental 139
6. Verdad y "correspondencia" 210
7. Nombrar y decir 239
8. Gramática y existencia: un prefacio a la ontología 262
9. Las entidades singulares 298
10. ¿Existe lo sintético "a priori"? 314
11. Algunas reflexiones sobre los juegos lingüísticos 337

Indice analítico 377

1. LA FILOSOFIA Y LA IMAGEN CIENTIFICA DEL HOMBRE *

I. La indagación filosófica

Cuando se lo formula abstractamente, el objetivo de la filosofía consiste en comprender de qué modo las cosas —en el sentido más amplio posible de esta palabra— están relacionadas entre sí —asimismo en el más amplio sentido posible de la palabra—; y bajo "las cosas en el sentido más amplio posible de la palabra" subsumo artículos radicalmente distintos, no sólo "coles y reyes", sino incluso números y deberes, posibilidades y chasqueares de dedos, experiencias estéticas y la muerte. Así pues, alcanzar un logro filosófico será —por emplear un giro contemporáneo— "saber cómo manejárselas" con respecto a todas estas cosas; pero no de la irreflexiva forma en que el ciempiés del cuento sabía cómo bandearse antes de que se le presentara la pregunta de cómo andaba, sino de la reflexiva manera que quiere decir que no se imponen condiciones intelectuales.

Saber cómo manejárselas es —por valernos de una distinción usual— una forma de "saber *cómo*", frente a "saber *que*": media toda la diferencia del mundo entre saber *cómo* se monta en bicicleta y saber *que* una fuerza constante impresa por las piernas de una persona en equilibrio sobre los pedales dará lugar a un movimiento hacia adelante; igualmente (si queremos emplear un ejemplo más cercano a nuestro tema), entre saber *que* cada paso de una demostración matemática dada se sigue de los pasos anteriores y saber *cómo* se halla tal demostración existe toda la diferencia del mundo: pues hay ocasiones en que para ser capaz de dar con una demostración basta serlo de seguir un procedimiento ya establecido, pero lo más corriente es que tal cosa no suceda. Cabe sostener que todo aquello a lo que pueda llamarse acertadamente un "saber cómo hacer algo" presupone un conjunto de conocimientos acerca de un *que;* o, por decirlo de otro modo, un conocimiento de una verdad, o de unos hechos; mas si así fuese, la aserción de que "los patos saben *cómo* se nada" sería tan

* "La filosofía y la imagen científica del hombre" está formado por dos conferencias dadas en la Universidad de Pittsburgh en diciembre de 1960, formando parte de una serie de conferencias sobre la historia y la filosofía de la ciencia pronunciadas por varios autores; ha aparecido impreso en *Frontiers of Science and Philosophy* (al cuidado de Robert Colodny), publicado por la University of Pittsburgh Press (Pittsburgh, 1962), que ha accedido amablemente a su reimpresión en el presente volumen.

metafórica como la de que saben *que* el agua los sostiene. Sea ello como fuere, el saber cómo se hace algo al nivel de la actividad característicamente humana presupone gran cantidad de conocimientos de *que*..., y es evidente que un saber cómo manejárselas reflexivo en la disposición de las cosas (lo cual constituye el objetivo de la filosofía) presupone muchísimos conocimientos acerca de verdades.

Ahora bien, en cierto sentido, el objeto o tema de este conocimiento de verdades que presupone el "saber cómo" filosófico cae enteramente dentro del campo de las disciplinas especiales: en un sentido no desdeñable, la filosofía no posee un objeto o tema que se halle en la misma relación con ella que la que otros objetos o temas guardan con sus relativas disciplinas especiales. Si los filósofos tuviesen semejante tema, podrían cedérselo a un nuevo grupo de especialistas, de igual modo que desde hace dos mil quinientos años han venido pasando otros temas especiales a los no filósofos (primeramente las matemáticas, más recientemente la psicología y la sociología y, en la actualidad, ciertos aspectos de la lingüística teórica): lo que caracteriza a la filosofía no es un objeto o tema especial, sino su finalidad de saber cómo manejárselas con respecto a los temas u objetos de todas las disciplinas especiales.

Ahora bien, estas últimas saben cómo manejárselas con sus objetos, y cada una aprende a hacerlo en el mismo proceso de descubrir verdades relativas a él; pero cada una tiene asimismo que poseer cierta idea sobre cómo encaja su alguacilazgo en el conjunto del distrito, idea que en muchos casos apenas excede del no reflexivo "saber cómo manejárselas" que a todos nos toca; y a ello se añade que el especialista ha de tener una idea de la manera en que, no solamente su tema, sino también los métodos y principios de su forma de pensar sobre él, entran en el paisaje intelectual. Así, el historiador no reflexiona sólo acerca de los acontecimientos históricos mismos, sino asimismo sobre lo que es pensar históricamente, pues parte de su ocupación consiste en reflexionar sobre su propio pensamiento (sobre sus objetivos, criterios y trampas): al ocuparse de cuestiones históricas se ve obligado a enfrentarse con otras que no son históricas en un sentido primario, y darles respuesta; mas trata de estas últimas a medida que van surgiendo en su intento de responder a cuestiones específicamente históricas.

La reflexión sobre una disciplina especial cualquiera puede llevar pronto a la conclusión de que el estudioso *ideal* de tal disciplina debería ver su tema especial y su manera de pensar sobre él a la luz de una penetración reflexiva en la totalidad del paisaje intelectual. Hay una gran parte de verdad en la concepción platónica de que las disciplinas especiales se perfeccionan mediante la filosofía, pero la que le hace pareja, o sea, la de que el filósofo ha de saber cómo manejárselas en cada disciplina como el especialista, viene siendo un ideal cada vez más inaprehensible desde que comenzó la revolución científica. Con todo, si bien el filósofo no puede guardar esperanzas de manejárselas en cada disciplina de igual

modo que el especialista, en cierto sentido puede hacerlo con respecto al objeto o tema de la disciplina, y ha de hacerlo para poder aproximarse a las metas de la filosofía.

La multiplicación de ciencias y disciplinas es un rasgo de la escena intelectual con el que estamos familiarizados; y apenas menos conocida es la unificación de tal multiplicidad que se está produciendo merced a la construcción de puentes científicos entre ellas (acerca de lo cual diré algunas cosas más adelante, en este mismo capítulo). Lo que no es tan obvio para el lego es que, paradójicamente, la tarea de "ver todas las cosas juntamente" se haya fragmentado en especialidades; mas asimismo *hay* lugar para la especialización en filosofía, ya que, del mismo modo que no es posible llegar a saber cómo manejárselas en un sistema de carreteras y autopistas en conjunto sin saber cómo hacerlo en sus partes, tampoco puede esperarse saber la manera de manejárselas en cuanto a "las cosas en general" sin saber cómo hacerlo en lo que se refiere a los agrupamientos principales de las cosas.

En consecuencia, lo que distingue a la empresa filosófica es "la mirada sobre la totalidad": por lo demás, apenas hay nada que distinga al filósofo del especialista persistentemente reflexivo, al filósofo de la historia del historiador que no ceje en sus reflexiones. En la medida en que un especialista se preocupe más por reflexionar sobre la manera en que su trabajo especializado se aúne con otros empeños intelectuales que por preguntar y responder cuestiones dentro de su especialidad, diremos de él con toda razón que tiene una mente filosófica; y, en realidad, es posible "poner la mirada en el todo" sin fijar la vista en él incesantemente (cosa que sería una empresa estéril). Además, lo mismo que les sucede a otros especialistas, el filósofo que se especialice puede sacar gran parte de su idea del todo de la orientación prerreflexiva que constituye nuestra herencia común. Por otra parte, sin embargo, difícilmente podrá decirse de un filósofo que mantiene la mirada sobre el todo (en el sentido que aquí nos interesa) a menos que haya reflexionado sobre la naturaleza del pensar filosófico: es esta reflexión sobre el puesto de la filosofía misma en la disposición general de todas las cosas lo que constituye el rasgo distintivo del filósofo frente al especialista reflexivo; y en ausencia de esta reflexión crítica sobre la empresa filosófica, lo más que puede uno ser, en el mejor de los casos, es sólo un filósofo en potencia.

Se ha dicho a menudo en los últimos años que el objetivo del filósofo no es el de descubrir verdades, sino el de "analizar" lo ya sabido. Ahora bien, aunque el término de "análisis" ha desempeñado un papel valioso gracias a implicar que la filosofía como tal no aporta nada *sustantivo* a lo que sepamos, y que se ocupa en alguna forma de mejorar la *manera* de saberlo, es sumamente desorientador en cuanto opuesto al de "síntesis"; pues, merced al contraste entre ambos, tales afirmaciones hacen pensar que la filosofía es cada vez más miope y cada vez distingue más partes dentro de otras partes, perdiendo de vista por turno cada una de ellas a medida que otras se presentan a la mirada. Nos sentimos inclinados, pues,

a contrastar la concepción analítica de la filosofía como miopía con la visión sinóptica de la verdadera filosofía; y nos vemos obligados a admitir que la filosofía puramente analítica sería una contradicción en sus términos si el contraste entre "análisis" y "síntesis" fuese la connotación activa de esta metáfora. Aun en caso de que interpretemos "análisis" por analogía con el trazado de mapas a escala cada vez más grande de la misma zona (cosa que hace justicia al factor sinóptico), será una analogía perturbadora, ya que tendríamos que comparar la filosofía con el trazado de mapas a gran escala a partir de un original a pequeña escala; y un mapa a mayor escala obtenido de tal suerte es una trivialidad.

Incluso si cambiamos esta analogía por la de enfocar una imagen (lo cual conserva el factor de sinopsis y el tema de trabajar dentro del marco de algo ya conocido, añadiéndole, a la vez, una dimensión de mejora), sigue siendo perturbadora, y ello en dos aspectos.

a) Primeramente, hace pensar que las disciplinas especiales trabajan en la confusión, como si el hombre de ciencia tuviera que esperar a que el filósofo le aclarase su tema y objeto, eliminase su desenfoque. Ahora bien, para dar razón del papel creador de la filosofía no es necesario decir que el científico no se las sabe manejar en su propio campo: más bien es preciso decir que el especialista sabe manejárselas dentro de su propio entorno en cuanto tal, pero que no lo sabe igualmente en cuanto que su entorno *es parte del paisaje total.*

b) Parece además implicar que el cambio esencial aportado por la filosofía es el de hacer que se destaquen los detalles de una imagen captada desde el principio en su totalidad. Mas, desde luego, en la medida en que hay *una* imagen que ha de captarse reflexivamente como un todo, la unidad de la visión reflexiva constituye una tarea más que un dato inicial; de ahí que sea más apropiado comparar la búsqueda de esta unidad al nivel reflexivo con la contemplación de un cuadro de grandes dimensiones y muy complejo, que no se lo vea como una unidad sin una previa exploración de sus partes. Con todo, esta analogía no es completa hasta que tenemos en cuenta una *segunda* forma de faltarle la unidad a los datos de partida del filósofo contemporáneo; pues con lo que éste se enfrenta no es con una imagen, sino, *en principio,* con *dos* o, en realidad, con *muchas.* Mas la pluralidad a que me refiero no es la relativa a la distinción entre diversos aspectos de la experiencia, tales como la averiguación de hechos, el aspecto ético, el estético, el lógico y el religioso, ya que todos ellos no constituyen sino aspectos de una imagen compleja que ha de captarse reflexivamente como un todo, y que, en cuanto tal, constituye sólo uno de los términos de una dualidad decisiva con la que se enfrenta el filósofo contemporáneo desde los comienzos mismos de su empresa: la analogía más apropiada para la dualidad que nos interesa es la de la visión estereoscópica, en la que se funden en una experiencia coherente las dos distintas perspectivas de un paisaje.

En efecto, el filósofo no se encuentra frente a una compleja imagen pluridimensional cuya unidad hubiese de llegar a apreciar en lo que es, sino frente a *dos* imágenes dotadas esencialmente del mismo orden de complejidad, cada una de las cuales pretende ser una imagen completa del hombre-en-el-mundo y que, tras escudriñarlas por separado, tiene que fundir en una sola visión. Permítaseme que me refiera a estas dos perspectivas, respectivamente, con los nombres de imagen *manifiesta* e imagen *científica* del hombre-en-el-mundo, y que explique estas expresiones que he elegido. En primer lugar, al llamarlas imágenes no pretendo denegarles —a ninguna de ellas ni a ambas— la condición de "realidad": lo que estoy haciendo es (por emplear la expresión de Husserl) "ponerlas entre paréntesis", transformarlas de maneras de tener experiencia del mundo en objetos de reflexión y evaluación filosóficas. Pues el término de "imagen" posee una ambigüedad muy conveniente: por una parte alude al contraste entre un objeto (un árbol, por ejemplo) y su proyección sobre un plano, o la sombra que proyecte sobre un muro, y en este sentido la imagen es algo tan existente como el objeto del que sea imagen, por más que, desde luego, su estado sea de dependencia; en el otro sentido, la "imagen" es algo imaginado, y lo imaginado puede perfectamente no existir, aunque el imaginarlo existe (caso en que podemos decir de la imagen que es *meramente* imaginaria o irreal); sin embargo, lo imaginado *puede* existir, como sucede cuando uno se imagina que hay alguien bailando en la habitación contigua, y realmente lo hay. Esta ambigüedad me permite sugerir que el filósofo se enfrenta con dos proyecciones del hombre-en-el-mundo sobre el entendimiento humano: una es la que voy a llamar la imagen manifiesta, y la otra, la imagen científica. Estas imágenes existen, y forman una parte tan real y tangible del mundo como la tarima desde la que hablo o la Constitución de los EE. UU.; pero, además de verse frente a ellas en cuanto existentes, el filósofo se las tropieza en cuanto imágenes en el sentido de "cosas imaginadas" (o, como debería haber dicho mejor, *concebidas,* ya que estoy empleando "imagen" en este sentido como una metáfora de concepción, y sabemos perfectamente que no todo lo que puede concebirse cabe imaginárselo, en el sentido usual de esta última palabra). Así pues, el filósofo se enfrenta con dos concepciones igualmente públicas, igualmente no arbitrarias, del hombre-en-el-mundo, y no puede eludir el intento de ver de qué modo se aúnan en una visión estereoscópica.

Antes de que empiece a explicar la contraposición existente entre "manifiesto" y "científico" (en el sentido en que voy a utilizar estos términos), déjeseme poner muy en claro que ambos son "idealizaciones", en un sentido análogo a aquel en que son idealizaciones los cuerpos sin rozamiento o los gases ideales: tienen como objetivo aclarar la dinámica interna del desarrollo de las ideas filosóficas, del mismo modo que las idealizaciones científicas aclaran el desarrollo en el tiempo de los sistemas físicos. Desde un punto de vista ligeramente distinto, se las puede comparar a los "tipos ideales" de la sociología de Max Weber, si bien

la cosa se complica debido al hecho de que cada imagen tiene una historia, y de que, mientras que las líneas maestras de lo que voy a llamar imagen manifiesta tomaron cuerpo en las brumas de la prehistoria, la imagen científica —si descontamos las promesas que nos hace de rendir en el futuro— se ha formado ante nuestros propios ojos.

II. La imagen manifiesta

Cabe caracterizar la imagen "manifiesta" del hombre-en-el-mundo de dos maneras, que son complementarias más que alternativas. En primer lugar, constituye el marco basado en el cual el hombre ha llegado a ser consciente de sí mismo como hombre-en-el-mundo, el marco en que se ha apoyado para llegar a encontrarse a sí mismo —por emplear una expresión existencialista— (cosa que sucedió, desde luego, cuando se convirtió en hombre); pues el hecho de que se conciba a sí mismo como hombre-en-el-mundo no es un rasgo meramente incidental del hombre, lo mismo que es evidente, cuando se reflexiona sobre ello, que si "el hombre tuviese un concepto de sí mismo radicalmente distinto, sería un tipo de hombre enteramente distinto".

He dado un lugar preeminente a esta dimensión cuasi histórica de nuestra construcción teorética porque quiero destacar desde el principio lo que podría llamarse la paradoja del encuentro del hombre consigo mismo, paradoja consistente en el hecho de que no pudo ser hombre hasta que se encontró a sí mismo. Esta es la paradoja que apoya la última línea de resistencia de la creación especial, y su tema central es la idea de que cuanto merezca el nombre de pensamiento conceptual sólo podrá aparecer dentro de un marco asimismo de pensamiento conceptual, a base del cual podrá ser criticado, apoyado o refutado (dicho brevemente, evaluado): ser capaz de pensar es ser capaz de medir los propios pensamientos con arreglo a criterios de corrección, de pertinencia y de pruebas. En este sentido, un marco conceptual diversificado es un todo que, por muy abocetadamente que sea, tiene que ser anterior a sus partes, y que no cabe interpretar como una reunión de éstas que ya fuesen de carácter conceptual; por lo cual es difícil evitar la conclusión de que el paso desde las pautas de comportamiento preconceptuales al pensamiento conceptual tuvo que ser holístico *, un salto a un nivel de conciencia irreductiblemente nuevo, salto que fue la llegada al ser del hombre.

Hay una profunda verdad en esta concepción de una diferencia radical de nivel entre el hombre y sus precursores; y el intento de comprender tal diferencia resulta ser parte integrante del intento de abarcar en una sola mirada las dos imágenes del hombre-en-el-mundo que me he pro-

---

* Adjetivo —muy frecuente en la bibliografía científica de los países de habla inglesa— formado a partir del griego ὅλος, que significa *total, entero, completo.* (*N. del T.*)

puesto describir, puesto que, como veremos, aparece como una discontinuidad irreductible en la imagen *manifiesta,* en tanto que en la imagen *científica* se nos presenta como una diferencia reductible, que en cierto sentido requiere un análisis muy cuidadoso.

He caracterizado la imagen manifiesta del hombre-en-el-mundo como el marco de referencia a base del cual se encontró el hombre a sí mismo. Creo que es una forma conveniente de caracterizarla, pero es también engañosa, ya que induce a pensar que la contraposición que estoy dibujando entre las imágenes manifiesta y científica es la existente entre una concepción precientífica, acrítica e ingenua del hombre-en-el-mundo y una concepción refleja, disciplinada y crítica —dicho brevemente, científica—. Pero esto no es todo a lo que me estoy refiriendo: pues al hablar de imagen manifiesta quiero decir que se trata de un afinado o elaboración de lo que podría llamarse la imagen "originaria", afinado cuyo grado es tal que lo hace pertinente para la escena intelectual contemporánea; y cabe interpretarlo bajo dos epígrafes: *a)* el empírico y *b)* el categorial.

Con la expresión de afinado empírico me refiero al tipo de éste que tiene lugar, en términos generales, dentro del marco de la imagen y que, por acercarse al mundo valiéndose de algo así como los cánones de la inferencia inductiva definidos por John Stuart Mill —complementados por los cánones de la inferencia estadística—, añade o retira cosas del contenido del mundo (tal y como es objeto de experiencia a base de tal marco) y de las correlaciones que se crea que existen en el interior de dicho contenido. Así pues, el marco conceptual al que estoy llamando imagen manifiesta es a su vez, en un sentido apropiado de la expresión, una imagen científica: no solamente es disciplinada y crítica, sino que, además, emplea los aspectos del método científico que cabría agrupar bajo el epígrafe de "inducción de correlaciones". Hay, sin embargo, un tipo de razonamiento científico al que, por estipulación, *no* incluye: a saber, el que conlleva la postulación de entidades no perceptibles, y de principios relativos a ellas, para explicar el comportamiento de las cosas perceptibles.

Esto hace patente que el concepto de la imagen manifiesta del hombre-en-el-mundo no pertenece a un estadio pasado y desaparecido del desarrollo de la concepción que el hombre tiene del mundo y su puesto en él. Pues es perfectamente sabido que los métodos de correlaciones y de postulación han marchado de la mano en la evolución de la ciencia, e incluso, en realidad, se han encontrado en una relación dialéctica, ya que las hipótesis postulatorias presuponen correlaciones a explicar, y sugieren posibles correlaciones a investigar. La noción de una visión científica de las cosas puramente correlatoria es tanto una ficción histórica como metodológica, pues involucra que los frutos correlatorios se abstraigan de las condiciones de su descubrimiento y de las teorías a base de las cuales se les dé explicación. Con todo, es una ficción útil (y, por consiguiente, no *mera* ficción), dado que nos permitirá definir una manera de mirar al mundo que, aunque disciplinada y —en un sentido limitado— científica,

contrasta rotundamente con la imagen del hombre-en-el-mundo implícita en los aspectos postulatorios de la teoría científica contemporánea y que es posible construir a partir de ellos. Verdaderamente, mejor podría llamarse imagen "postulatoria" o "teorética" a lo que he llamado imagen "científica" del hombre-en-el-mundo y he contrapuesto a la imagen "manifiesta"; pero creo que no será demasiado desorientador que continúe utilizando, en la mayoría de los casos, esta otra expresión.

Ahora bien, la imagen manifiesta tiene gran importancia para nuestros propósitos, porque define uno de los polos que han atraído la reflexión filosófica: no solamente son los grandes sistemas especulativos de la filosofía antigua y medieval los que están construidos en torno a la imagen manifiesta, sino asimismo muchos sistemas y cuasi sistemas del pensamiento reciente y contemporáneo, algunos de los cuales a primera vista apenas parecen tener algo en común con los grandes sistemas clásicos. El hecho de que incluya aquí las principales escuelas del pensamiento europeo contemporáneo es cosa que podría esperarse; acaso sorprenda algo más que junte con ellas las tendencias de la filosofía inglesa y norteamericana que hacen hincapié en el análisis del "sentido común" y del "uso corriente", y, sin embargo, el parentesco entre unas y otras se está haciendo cada vez más visible últimamente; de ahí que, en mi opinión, las distinciones que estoy trazando en este capítulo hayan de permitir una comprensión e interpretación de tal parentesco. Pues cabe entender fructíferamente todas estas filosofías, según creo, como unas exposiciones más o menos adecuadas de la imagen manifiesta del hombre-en-el-mundo, exposiciones que luego se toman por una descripción plena y adecuada, en rasgos generales, de lo que el hombre y el mundo son realmente.

Permítaseme insistir en este tema introduciendo otra construcción teorética a la que voy a llamar —apropiándome de una expresión cuyo significado no es enteramente ajeno a lo que quiero decir— la filosofía perenne del hombre-en-el-mundo, y que es el "tipo ideal" en cuyo torno se agolpan las filosofías de lo que podría llamarse (en un sentido debidamente amplio) la tradición platónica. Se trata, simplemente, de la imagen manifiesta dada por real, al mismo tiempo que su silueta se toma por el mapa a pequeña escala de la realidad al que la ciencia aporta un bordado de detalles y una perfeccionada técnica de lectura de mapas.

Es probable que se le haya ocurrido al lector que ambas construcciones teoréticas poseen resonancias negativas, tanto la "imagen manifiesta" como la "filosofía perenne". Y, en cierto sentido, tal es verdaderamente lo que sucede: lo que *estoy* insinuando es que la filosofía perenne es análoga a lo que puede verse cuando se mira a través de un estereoscopio teniendo un ojo dominante, ya que la imagen manifiesta domina y trastrueca a la científica. Ahora bien, si la filosofía perenne del hombre-en-el-mundo está deformada en el sentido aludido, hay una importante consecuencia que se esconde en la lejanía; pues también he insinuado que el hombre es *esencialmente* el ser que se concibe a sí mismo *a base de la imagen que la filosofía perenne afina y da por buena,* de modo que, según

parece, lo que digo es que en la concepción que el hombre tiene de sí mismo en el mundo no encaja fácilmente la imagen científica, que existe entre ellas una verdadera tensión, que el hombre no es el género de ser que, según se concibe a sí mismo, es, y que su existencia se monta, en cierta medida, en torno a un error. Si esto fuese lo que quería decir, me encontraría en muy distinguida compañía: piénsese, por ejemplo, en Spinoza, que contrapuso el hombre tal y como falsamente se concibe a sí mismo al hombre tal y como se descubre a sí mismo a lo largo del empeño científico; bien podría decirse que este filósofo distinguió entre una imagen "manifiesta" y una imagen "científica" del hombre, rechazando al mismo tiempo la primera por falsa y acogiendo la segunda como verdadera.

Pero si en la versión de Spinoza la imagen científica (según la interpreta él) domina la perspectiva estereoscópica —ya que la imagen manifiesta se presenta como la tracería debida a un error explicable—, el propio hecho de que yo emplee la analogía de la visión estereoscópica implica que, según lo veo yo, la imagen manifiesta no queda anulada bajo la otra en la síntesis de ambas.

Sin embargo, para que todas estas comparaciones tengan alguna justificación he de caracterizar tales imágenes con más pormenor, recubriendo de carne y sangre los nudos huesos que he puesto ante los ojos del lector. Así pues, voy a dedicar el resto de este apartado y el apartado tercero a desarrollar la imagen manifiesta, y en los apartados finales voy a caracterizar la imagen científica y a describir ciertos rasgos clave de la forma en que ambas imágenes se funden en una verdadera perspectiva estereoscópica.

Más arriba había distinguido dos dimensiones del afinado que convertía la imagen "originaria" en la "manifiesta": la dimensión empírica y la categorial. Hasta ahora no he dicho nada de esta última, pese a que sobre este punto es sobre el que hay que decir las cosas más importantes, ya que al hacerlo habrá ocasión de describir la estructura general de la imagen manifiesta.

Una pregunta fundamental relativa a cualquier marco conceptual es la de a qué género pertenecen los objetos básicos de tal marco; pregunta que involucra, por un lado, la contraposición entre un objeto y lo que pueda decirse de él como propiedades, relaciones y actividades, y, por otro, una segunda contraposición, que se establece entre los objetos básicos de dicho marco y los diversos tipos de grupos que puedan formar. Adviértase que aquellos objetos no tienen por qué ser cosas en el restringido sentido de objetos físicos perceptibles: los objetos básicos de la física teórica corriente son notoriamente no perceptibles e inimaginables, y su carácter de básicos consiste en el hecho de que no son propiedades ni agrupamientos de ningunas otras cosas que fuesen más fundamentales (al menos mientras no haya noticia en contrario). Así pues, tiene perfecto sentido preguntar si los objetos básicos del marco de la teoría física son *cosiformes,* y si lo son, en qué medida.

Ahora bien, preguntar cuáles son los objetos básicos o fundamentales

de un marco de referencia (dado) no es pedir una *lista,* sino una *clasificación;* y ésta será más o menos "abstracta" según sea la finalidad de la investigación. Al filósofo le interesa una clasificación que sea suficientemente abstracta como para proporcionar una perspectiva sinóptica del contenido del marco de referencia, pero que no llegue al punto de mencionarlo simplemente como ciertos objetos o entidades; por lo tanto, nos acercamos a la respuesta a la pregunta por los objetos básicos de la imagen manifiesta cuando decimos que incluye personas, animales, formas inferiores de vida y cosas "meramente materiales", como ríos y piedras (esta lista no pretende ser completa, por más que trate de hacer que resuenen en ella los estadios inferiores de la "gran cadena del ser" de la tradición platónica).

Lo primero que quiero subrayar es que, en cierto sentido muy importante, los objetos primarios de la imagen manifiesta son las *personas;* y comprender cómo sucede así es comprender ciertos temas centrales (en realidad, decisivos) de la historia de la filosofía. Acaso la mejor manera de hacerlo sea volver la consideración a la construcción teorética que he llamado imagen "originaria" del hombre-en-el-mundo, y caracterizarla como un marco de referencia en el que *todos* los "objetos" son personas. Desde este punto de vista, el afinado de la imagen "originaria" hasta convertirse en la manifiesta es la "despersonalización" gradual de los objetos que no son personas: que algo así ha ocurrido con el avance de la civilización es un hecho de sobra conocido; y se dice (erróneamente, a mi entender) que incluso las personas van quedando "despersonalizadas" con los avances del punto de vista científico.

Lo que quiero ahora destacar es que, si bien esta idea de la despersonalización progresiva de la imagen originaria es perfectamente conocida, se la malentiende radicalmente cuando se la asimila a un abandono gradual de una creencia supersticiosa. Pues los hombres primitivos no *creían* que los árboles que veían enfrente eran personas, en el sentido de que los considerasen árboles *y* personas a la vez (de análoga manera a como puedo yo considerar que este ladrillo que veo ante mí es un escalón): si así hubiese sido, al abandonar luego la idea de que los árboles son personas, su concepto de árbol hubiera permanecido inalterado, pese a haber cambiado sus creencias acerca de los árboles; pero la verdad es, más bien, que *originariamente* ser un árbol era *una manera de ser una persona,* lo mismo que —por valernos de una cercana analogía— ser una mujer es una manera de ser una persona, o ser un triángulo es una manera de ser una figura plana. El que las mujeres sean personas no es algo de lo que se pueda decir que uno *cree* en ello (aunque este ejemplo tiene suficiente rebote histórico como para que merezca emplearse el otro, el de que es imposible decir de nadie que cree que los triángulos son figuras planas); y cuando el hombre primitivo cesó de considerar como personas a lo que llamamos árboles, el cambio fue más radical que una modificación de creencias: fue un cambio de categorías.

Ahora bien, la mente humana no tiene las categorías limitadas a lo que

ha sido capaz de obtener por afinado a partir del mundo del hombre primitivo, del mismo modo que los límites de lo que podemos concebir no están fijados por lo que podemos imaginar: las categorías de la física teórica no son esencias destiladas a partir del marco de la experiencia perceptiva. Sin embargo, si bien la inteligencia humana puede concebir categorías *nuevas,* también puede afinar las antiguas; y tan importante como no subestimar el papel de la creatividad en los empeños científicos lo es también no sobrestimar su papel en el desarrollo del marco a base del cual tenemos todos la experiencia del mundo.

He indicado antes que en la construcción teorética que he denominado imagen "originaria" del hombre-en-el-mundo todos los "objetos" son personas, y todos los tipos de objetos, modos de ser persona. Esto quiere decir que los géneros de cosas que se dicen de los objetos de este marco son los géneros de cosas que se dicen de las personas; y permítaseme aclarar que con "persona" no me refiero a "espíritu" ni a algo "mental". En favor de la idea de que el hombre es un tándem de dos cosas, una mental *y* la otra un cuerpo, se han presentado muchas razones de distinto cariz y peso en el curso del desarrollo intelectual humano; pero basta una ligera reflexión para darse cuenta de que, sea lo que sea lo que los filósofos hayan hecho de la idea de lo *mental,* la concepción prefilosófica de "espíritu" —allí donde se la encuentra— es la de una *persona* fantasmal, algo muy análogo a unas personas de carne y hueso que "habitaran" en los hombres o estuviesen íntimamente vinculados con ellos de alguna otra forma; por consiguiente, es un desarrollo que se ha presentado *dentro del marco de referencia de las personas,* y sería incorrecto entender la imagen manifiesta de tal modo que las personas fuesen objetos compuestos. Por otra parte, para que pueda funcionar, el marco manifiesto tiene que ser tal que tenga sentido la aserción de que lo que ordinariamente llamamos personas son un compuesto de una persona (en sentido riguroso) y un cuerpo; y, con ello, que asimismo tenga sentido la tesis contraria, según la cual aunque el hombre tiene capacidades de distintos tipos, desde las que posee en común con las cosas ínfimas hasta la de dedicarse a reflexiones científicas y filosóficas, es, de todos modos, un objeto, y no un tándem; pues hemos de ver que el dualismo esencial de la imagen manifiesta no es el existente entre algo mental y un cuerpo que fueran substancias, sino entre dos formas radicalmente distintas de relacionarse el individuo humano con el mundo. Pese a ello, es preciso admitir que la mayoría de las teorías filosóficas dominadas por la imagen manifiesta son dualistas en sentido substantivo; los factores que dan cuenta y razón de esto son muchos, y la mayoría de ellos caen fuera del alcance de este ensayo; en cuanto a los que nos conciernen, uno proviene de la influencia de la imagen científica del hombre, imagen que se va desarrollando progresivamente, y nos ocuparemos de él en el apartado siguiente; los demás surgen de la tentativa de hacer perfectamente comprensible la imagen manifiesta sin salirse de ella.

Para comprender ahora esta imagen como afinado o despersonalización

de la "originaria", tenemos que traer a las mientes la gama de actividades características de las personas; pues cuando digo que los objetos de la imagen manifiesta son primariamente personas implico con ello que lo que los objetos de este marco *son* y *hacen* primariamente es lo que las personas son y hacen. Así, las personas son "impetuosas" o "no se salen de su paso", aplican normas de acción ya establecidas o adoptan otras nuevas, hacen las cosas por costumbre o sopesan alternativas, son inmaduras o tienen un carácter formado; para lo que ahora me interesa, las contraposiciones más importantes son las que separan los actos que son expresiones del carácter de los que *no* lo son, por un lado, y los actos habituales de los deliberados, por otro. Lo primero que quiero señalar es que sólo de un ser capaz de deliberación puede decirse propiamente que actúe impulsivamente o por hábito: pues en su sentido pleno y no metafórico, una acción es aquello que puede hacerse deliberadamente; y no es cosa accidental que digamos de ciertas acciones que *se convierten en* habituales. Asimismo importa que nos percatemos de que el uso de la palabra "hábito" cuando decimos que una lombriz de tierra adquiere el hábito de girar a la derecha en un laberinto en T es una extensión metafórica de este término; metáfora que no tiene nada de peligroso hasta que se comete el error de suponer que los hábitos de las personas son el mismo tipo de cosas que los (metafóricos) "hábitos" de las lombrices de tierra y las ratas blancas.

Repitámoslo: cuando decimos que algo hecho por una persona es expresión de su carácter, lo que queremos decir es que está "en carácter", o sea, que era de esperar, no que fuese una cuestión de *hábito:* ser *habitual* es estar "en carácter", pero la inversa no es verdadera; decir de una acción que está "en carácter", que cabía esperarla, es decir que era predecible; pero no predecible "sin imponer condiciones", sino con respecto a elementos de juicios relativos a lo que la persona que la lleve a cabo haya hecho anteriormente, y a las circunstancias tal y como ella las viera al hacerla. Así pues, una persona no puede (no puede *lógicamente*) *empezar por* actuar "en carácter", de igual modo que tampoco puede *empezar por* actuar en virtud de un hábito.

Tiene una importancia especial advertir que, mientras que estar "en carácter" es ser predecible, la inversa no es cierta: del hecho de que cierto comportamiento humano sea predecible no se sigue que sea una expresión del carácter; así, el comportamiento con respecto al fuego de un niño que se haya quemado es predecible, pero no expresa su carácter. Por lo tanto, si empleamos la locución "la naturaleza de una persona" para resumir cuanto sea predecible *sin imponer condiciones* en lo que se refiere a ella, hemos de tener cuidado en no hacer iguales la *naturaleza* de las personas con su *carácter,* por más que éste forme "parte" de su naturaleza, en un sentido amplio; pues si cuanto haga una persona fuese predecible (en principio) dado un conocimiento suficiente de ella y de las circunstancias en que se encuentre, y, por consiguiente, fuese "expresión de su naturaleza", de ello no se seguiría que cuanto haga sea expresión de su

carácter: es indudable que al decir de una persona que cuanto hace es expresión de su carácter estamos diciendo que su vida es simplemente un realizar hábitos formados y normas de actuación, y semejante tipo de persona no se da nunca en la vida real, sino sólo aproximaciones a él. Ni siquiera una persona madura actúa siempre en carácter, y, según hemos visto, no es posible que siempre haya actuado de este modo; pese a lo cual, si el determinismo es verdadero, todo cuanto haya hecho habrá sido expresión de su "naturaleza".

Ahora estamos en condiciones de explicar lo que quiero decir cuando hablo de que los objetos primarios de la imagen manifiesta son personas: con ello me refiero a que ésta es una modificación de otra imagen, en la que *todos* los objetos son capaces de *la gama completa* de las actividades personales; y la modificación aludida consiste en una poda gradual de las consecuencias de decir, refiriéndose a lo que *nosotros* llamaríamos un objeto inanimado, que ha *hecho* algo. Así, en la imagen originaria, decir que el viento nos ha derribado la casa implicaría que el viento, *o bien* ha decidido hacerlo con vistas a determinada finalidad —y acaso podría habérsele convencido para que no lo hiciera—, *o bien* ha actuado irreflexivamente (ya sea movido por una costumbre o por un impulso) o, tal vez, sin darse cuenta —en cuyo caso una actuación adecuada por nuestra parte podría haberle hecho percatarse de la enormidad de lo que estaba a punto de hacer.

En las primeras etapas del desarrollo de la imagen manifiesta ya no se pensaba que el viento podría haber actuado deliberadamente, con vistas a una finalidad, sino movido por un hábito o un impulso: la naturaleza se convirtió en el *locus* de las "personas truncadas", o sea, en lo que era de esperar que hiciesen las cosas (sus hábitos) o en lo que no ofrece orden alguno (sus impulsos). Así pues, las cosas inanimadas dejaron de "hacer" cosas en el sentido en que las personas las hacen, pero no porque se hubiese llegado a formar una *nueva* categoría (de cosas y procesos impersonales), sino porque la categoría de *persona* se aplica a aquellas cosas en forma podada o truncada: decir de una persona que es "mera hija de sus hábitos e impulsos" constituye a todas luces una exageración, pero en los estadios primerizos de la formación de la imagen manifiesta el mundo incluye personas truncadas que *son* meras hijas de sus hábitos, ya que llevan a cabo acciones puramente rutinarias, interrumpidas por impulsos, en una vida que nunca se eleva por encima de lo que son las nuestras en sus momentos más irreflexivos. Finalmente, el sentido en que el viento "hacía" cosas ha quedado podado de cuanto implicaba de "saber lo que uno hace" y de "saber en qué circunstancias se está" —salvo con propósitos poéticos y expresivos (y, está uno por decir, además, filosóficos).

De igual modo que tiene gran importancia no confundir el "carácter" de una persona con su "naturaleza", esto es, el que una acción sea predecible apoyándose en los elementos de juicio relativos a actos anteriores con el que lo sea sin imponer condición alguna, también la tiene que no confundamos el que una acción sea *predecible* con el que sea *causada:* es

frecuente que se traten estos términos como si fuesen sinónimos, pero, de obrar de tal modo sólo pueden surgir confusiones. Así, en la imagen "originaria", una persona causa que otra haga algo que de otro modo no hubiera hecho; pero la mayoría de lo que hacemos no es nada que se haya *causado* que hagamos, por más que sea sumamente predecible; por ejemplo, cuando una persona tiene unas costumbres muy arraigadas es fácilmente predecible lo que hará en determinadas circunstancias, pero ello no es razón para considerarlo *causado*. Vemos, pues, que la categoría de causación delata su origen en la imagen "originaria" (frente a lo que sucede con la categoría de predecibilidad, que es más amplia): cuando todas las cosas eran personas, la concepción de que todo lo que una persona haga ha de ser causado no formaba parte del marco conceptual de referencia, indudablemente, como tampoco constituía un principio de tal marco que sea predecible todo lo que haga una persona; mas en la medida en que las relaciones entre las "personas" truncadas del marco manifiesto eran análogas a las relaciones causales entre personas, aquella categoría continuó utilizándose, si bien podada de lo que implica acerca de planes, propósitos y normas de actuación. La analogía más inmediata del nivel inanimado de causación en el sentido originario es la de una bola de billar que cause un cambio de trayectoria en otra, pero conviene mucho advertir que nadie que distinga entre causación y predecibilidad preguntaría qué es lo que *causó* que la bola de billar que se movía sobre la mesa perfectamente lisa continuara en línea recta. Por lo demás, el rasgo distintivo de la revolución científica ha sido la convicción de que todos los acontecimientos son predecibles a partir de una información pertinente acerca de las circunstancias en que ocurrieran, pero no que todos sean causados (en ningún sentido usual de esta palabra).

III. La filosofía clásica y la imagen manifiesta

He caracterizado el concepto de imagen manifiesta como uno de los polos hacia los que se ve arrastrado el pensamiento filosófico. Ello me compromete, desde luego, a admitir la idea de que dicha imagen no es un puro patrón exterior con relación al cual pudiera clasificar las posiciones filosóficas una persona interesada por el desarrollo de la filosofía, sino que posee, a su manera, una existencia objetiva en el pensamiento filosófico mismo, e incluso, en realidad, en el pensamiento humano en general; y, con ella, la otra idea de que solamente puede influir en el pensamiento filosófico merced a tener una existencia que trasciende de alguna forma al pensamiento individual de los pensadores individuales. Pronto voy a recoger este tema, preguntando cómo *es posible* que una imagen del mundo —que, después de todo, es una forma de pensar— trascienda al pensador individual sobre el que influya (los rasgos generales de la respuesta tienen que ser evidentes, pero no siempre se han sacado algunas de las consecuencias que posee). Lo que quiero ahora señalar es que, puesto que esta

imagen tiene un ser que trasciende al pensador individual, *existen verdades y errores a su respecto, aun cuando tal imagen haya de ser rechazada, en último análisis, como falsa.*

Así pues, con independencia de que el mundo que encontramos en la percepción y en la consciencia de nosotros mismos sea o no en último término real, no cabe duda de que es incorrecto decir —como han hecho algunos filósofos— que los objetos físicos del mundo con que nos encontramos son "complejos de sensaciones", y de que asimismo lo es decir que las manzanas no son *realmente* rojas, que los estados mentales son "disposiciones a comportamientos", que no se puede tener intención de hacer algo sin saber que se tiene tal intención, que decir que algo es bueno es decir que a uno le gusta, etc. Ya he sostenido que es posible interpretar gran parte de la filosofía convencional como un intento, por parte de una serie de pensadores individuales, de dibujar el perfil de la imagen manifiesta (no es menester aclarar que sin reconocerla como tal), imagen que es a la vez inmanente en su pensamiento y trascendente a él; intento por referencia al cual cabe evaluar una filosofía dada como perspicaz o roma, errónea o certera, aunque se esté dispuesto a conceder que la imagen que dibujan no es otra cosa que una de las maneras de presentarse la realidad a la mente humana. Más aún: en realidad, la tarea de dibujar tal imagen posee una importancia primordial, ya que, como hemos señalado antes, el hombre es lo que es por pensar de sí a base de tal imagen, y es preciso entender ésta antes de preguntar en qué medida sobrevive el hombre manifiesto en la perspectiva sinóptica que hace justicia igualmente a la imagen científica con que ahora nos enfrentamos.

Me parece que es exacto decir que la llamada tradición "analítica" de la filosofía británica y norteamericana reciente ha hecho cada vez más justicia —especialmente bajo la influencia del último Wittgenstein— a la imagen manifiesta, y que ha logrado cada vez más perfectamente aislarla en algo así como su forma pura, a la vez que ha puesto en claro cuán insensato es intentar reemplazarla *trocito a trocito* por fragmentos de la imagen científica. Al obrar así ha hecho patente su continuidad con la tradición perenne, y ha llegado a percatarse de ella.

Ahora bien, uno de los rasgos característicos más interesantes de la filosofía perenne reside en que trata de comprender la condición de que goce a ojos de cada pensador el marco de ideas a base del cual se aprehenda a sí mismo como una persona en el mundo: así, ¿cómo llega cada individuo a pensar basándose en tal complejo marco conceptual?; ¿cómo acaba por adquirir esta imagen? A este respecto deben advertirse dos cosas: 1) la imagen manifiesta no presenta el pensamiento conceptual a modo de un complejo de elementos que, considerados en sí mismos y aparte de estas relaciones, fuesen de índole no conceptual (los candidatos más plausibles son las imágenes, pero todas las tentativas de interpretar los pensamientos como configuraciones complejas de imágenes han fracasado, y, según sabemos, estaban condenadas a fracasar); 2) cualesquiera que sean los constituyentes últimos del pensamiento conceptual, su proceso

mismo, tal y como acontece en la mente individual, tiene que ser un eco más o menos adecuado de la estructura inteligible del mundo.

Como es natural, existía una fuerte inclinación, no sólo a pensar que los constituyentes del pensamiento eran cualitativamente semejantes a los del mundo, sino a pensar que éste último era causa de que los constituyentes aparezcan formando configuraciones en las que resuenan las configuraciones de los acontecimientos. Mas cuando los precursores de la psicología científica hicieron la tentativa de entender la génesis del pensamiento conceptual en el individuo a base de una "asociación" de procesos elementales que no fuesen a su vez conceptuales, en virtud de una acción directa del medio físico sobre el individuo (cuyo caso paradigmático era el del niño que se ha quemado y huye del fuego), llevaron a cabo una tentativa prematura de construir una imagen científica del hombre.

La tradición perenne no sentía simpatía alguna por semejantes intentos, pues se daba cuenta, *a)* de que la asociación de *pensamientos* no es una asociación de imágenes y, por presuponer un marco de pensamiento conceptual, no puede dar cuenta y razón de él, y *b)* de que la acción directa de la naturaleza perceptible, *en cuanto perceptible,* sobre el *individuo* es capaz de dar razón de vinculaciones asociativas, *pero no de las vinculaciones racionales del pensamiento conceptual.*

Pese a todo lo cual, el mundo *es* de algún modo la causa de la imagen que de él se forme el individuo, y, como es bien sabido, la concepción dominante durante siglos en la tradición perenne fue la de una influencia causal directa del mundo, en cuanto inteligible, sobre la mente individual: tema, iniciado por Platón, que cabe rastrear a lo largo de todo el pensamiento occidental hasta nuestros días. En la tradición platónica se atribuye este modo de causación a un ser en mayor o menor grado análogo a las personas; incluso los aristotélicos distinguen entre la manera en que las sensaciones ponen a disposición del hombre la estructura inteligible de las cosas y el modo en que las contingencias de la experiencia perceptiva asientan determinadas expectativas y permiten que los animales se acomoden no racionalmente a su medio; y, según sabemos hoy, la idea de que, si bien la realidad es la "causa" del pensamiento conceptual humano, este papel causal no puede equipararse a un condicionamiento del individuo por su medio de una forma que pudiese producirse en principio sin la mediación de la familia y de la comunidad tiene muchos puntos en su favor (la concepción del mundo a lo Robinsón Crusoe, como si aquel pudiese engendrar directamente en el individuo el pensamiento conceptual, es un modelo exclusivamente simplista). La tradición perenne se limitó en gran medida a dar cuenta y razón de la presencia en el individuo del marco del pensamiento conceptual a base de un tipo único de acción de la realidad, en cuanto inteligible, sobre la mente individual: las diversas maneras de hacerlo se distinguían entre sí en lo que se refiere a puntos de gran interés, pero la tarea fundamental era siempre la misma. Hay que esperar a que llegue el tiempo de Hegel para que se advierta el papel esencial del grupo como factor de mediación en esta causación; y por más que ahora

nos sea fácil ver que la inmanencia y trascendencia de los marcos conceptuales con respecto al pensador individual es un fenómeno social, y darnos cuenta de que la propia forma que tiene nuestra imagen del hombre en el mundo lleva implícitamente consigo un reconocimiento de este hecho, sólo al llegar el siglo XIX se tuvo en cuenta —por insatisfactoriamente que fuese— este rasgo característico de la imagen manifiesta.

La teoría platónica de las facultades conceptuales como resultado de la "iluminación" de la inteligencia por unas esencias inteligibles limitaba el papel desempeñado por el grupo —y, en particular, por la familia— al de hacer que tales facultades se ejercitasen (papel que, en principio, podía desempeñarlo también la experiencia perceptiva) y al de enseñar los medios de darles expresión verbal. Y sin embargo, el carácter esencialmente social del pensamiento conceptual salta a la vista cuando nos percatamos de que no hay pensamiento con independencia de unos patrones comunes de acierto y de pertinencia, que ponen en relación lo que *yo realmente* piense con lo que *cualquiera debería* pensar: el contraste entre *yo* y *cualquiera* es esencial para el pensamiento conceptual.

Es corriente comparar los patrones intersubjetivos sin los que no existiría pensamiento alguno con los patrones asimismo intersubjetivos sin los cuales no existiría eso que llamamos juegos, y la adquisición de un marco conceptual con el proceso por el que se aprende a jugar a un juego determinado. Es conveniente darse cuenta, sin embargo, de que el pensamiento conceptual es un juego único en dos respectos: *a)* no cabe aprender a jugarlo por el procedimiento de que le digan a uno cuáles son sus reglas, y *b)* todo cuanto se hace posible merced al pensamiento conceptual (y sin él no puede darse nada característicamente humano) se hace posible gracias a que éste contiene en sí una forma de representar el mundo.

Cuando digo que el individuo como pensador conceptual es esencialmente un miembro de un grupo no quiero decir, desde luego, que el individuo no pueda existir separado de éste (por ejemplo, como superviviente único de una catástrofe atómica), de igual modo que el hecho de que el ajedrez sea un juego para jugarlo dos personas no significa que sea imposible jugar al ajedrez contra sí mismo. Ningún grupo lo es (en el sentido que ahora nos interesa) a menos que conste de cierto número de individuos cada uno de los cuales piense que es un "*yo*" contrapuesto a "los demás"; así pues, el grupo existe en la medida en que sus miembros se representan a sí mismos, y no es un accidente que el pensamiento conceptual se *comunique* a los demás, como tampoco lo es que la decisión de mover una pieza del ajedrez encuentre expresión en una jugada que se lleva a cabo en un tablero situado entre dos personas.

Por consiguiente, tenemos que entender la imagen manifiesta de modo que incluya, por un fenómeno de grupo, una concepción de sí mismo, y ello de tal suerte que el grupo sirva de mediador entre el individuo y el orden inteligible. Pero toda tentativa de *explicar* esta mediación dentro del marco de dicha imagen estaba condenada al fracaso, ya que ésta lleva en sí los recursos necesarios para semejante tentativa sólo en el sentido

de que proporciona los fundamentos sobre los que la teoría científica puede construir un marco explicativo, y si bien las estructuras conceptuales de este último se *construyen sobre* la imagen manifiesta, no son definibles en su interior. De ahí que el hegeliano, lo mismo que el platónico, del que es heredero, se viese limitado en su intento de entender analógicamente la relación entre el orden inteligible y las mentes individuales.

Donde comenzamos a advertir los trazos fundamentales de la forma en que el hombre puede tener una imagen de sí-mismo-en-el-mundo es en la imagen *científica* del hombre en el mundo, ya que empezamos a ver tal imagen como cuestión de un desarrollo evolutivo que constituye un fenómeno de grupo, proceso ejemplificado a un nivel más sencillo por el desarrollo evolutivo que explica la correspondencia entre la danza de una abeja obrera y la situación con respecto al sol de la flor de la que vuelva: esta correspondencia, de igual modo que la relación existente entre la imagen "originaria" del hombre y el mundo, no es susceptible de explicación a base de un impacto condicionador directo del medio sobre el individuo como tal.

He llamado la atención sobre el hecho de que la imagen manifiesta involucra dos tipos de impacto causal del mundo sobre el individuo; y, según he señalado, esta dualidad de causación, y la irreductibilidad —dentro de la imagen manifiesta— del pensamiento conceptual en todas sus formas a procesos más elementales (irreductibilidad ligada a tal dualidad), son lo que constituye el dualismo primario y esencial de la filosofía perenne. Pues la concepción dualista de lo mental y el cuerpo, que es característica de la *philosophia perennis* (pero en modo alguno un rasgo suyo invariable), se debe en parte a una inferencia a partir de aquel dualismo de la causación y del proceso; en parte, sin embargo, es un resultado del impacto de ciertos temas ya presentes incluso en los estadios mínimos del desarrollo de la imagen científica (según hemos de ver más adelante).

Lo que me ocupa ante todo en este ensayo es la pregunta acerca de en qué sentido y medida sobrevive la imagen manifiesta del hombre-en-el-mundo a la tentativa de unirla, en un campo único de visión intelectual, con el hombre concebido a base de los objetos postulados por las teorías científicas. Según hemos visto, podemos morder en esta pregunta apoyándonos en el hecho de que el hombre es el ser que se concibe a sí mismo a base de la imagen manifiesta: en la misma medida en que el escorzo manifiesto no sobreviva en la perspectiva sinóptica, el hombre no sobrevivirá. En cuanto a la cuestión de si la adopción de la perspectiva sinóptica transformaría al hombre sometido a servidumbre en hombre libre —como Spinoza creía— o a la inversa —según muchos temen—, se trata de algo que no puede suscitarse en forma adecuada hasta haber examinado las pretensiones de la imagen científica.

IV. La imagen científica

En los apartados anteriores he concentrado la atención en un intento

de definir lo que llamo la imagen "manifiesta" del hombre-en-el-mundo. Así, he sostenido que es preciso entender esta imagen como un alambicamiento y afinado de la imagen a base de la cual llegó por primera vez el hombre a ser consciente de sí mismo como hombre-en-el-mundo, he señalado que cualquiera que sea el sentido en que esta imagen sea "falsa" (en cuanto referente al hombre), su falsedad amenaza al hombre mismo, dado que él es —en cierto sentido no desdeñable— el ser que posee esa imagen de sí mismo, y he sostenido que puede interpretarse lo que se ha llamado la tradición perenne de la filosofía —*phisolophia perennis*— como la tentativa por comprender la estructura de tal imagen, por saber manejárselas en ella reflexivamente sin imponer condiciones intelectuales algunas; también he analizado algunos rasgos fundamentales de dicha imagen y he hecho ver que cabe entender las categorías a base de las cuales enfoca el mundo como una poda progresiva de las relativas a la persona y a su relación con otras personas y con el grupo, he mantenido y razonado que es preciso entender de tal modo la tradición perenne que no sólo incluya la tradición platónica en su más amplio sentido, sino asimismo las filosofías del "sentido común" y de la "usanza corriente", sosteniendo que lo que todas estas filosofías tienen en común es la admisión de la imagen manifiesta como *real* (tratan de entender los logros de las ciencias teoréticas a base de este marco, subordinando las categorías de aquéllas a las de éste); y, finalmente, he insinuado que la manera más fértil de abordar el problema de integrar la ciencia teorética con el marco de un sentido común alambicado en una visión sinóptica comprehensiva es la de mirarlo no como una tarea que hubiera de realizarse trocito a trocito (por ejemplo, acoplando primeramente la concepción de los objetos físicos propia del sentido común con la de la física teórica, y luego, a modo de empresa independiente, la concepción del hombre que tiene el sentido común con la de la psicología teórica), sino como una cuestión de articular entre sí dos maneras completas de ver la suma de todas las cosas, dos imágenes del hombre-en-el-mundo, y de intentar reunirlas en una visión "estereoscópica".

Ahora tengo el propósito de añadir a la exposición hecha de la imagen manifiesta un bosquejo comparable de lo que he llamado la imagen científica, y de concluir el presente ensayo con algunas observaciones sobre las respectivas aportaciones de una y otra imágenes a la visión unificada del hombre-en-el-mundo que constituye la finalidad de la filosofía.

La imagen científica del hombre-en-el-mundo es, desde luego, una idealización tanto como lo es la imagen manifiesta, e incluso más que ella, dado que se encuentra aún en el proceso de irse constituyendo. Debe recordarse, por lo demás, que la contraposición a que me refiero no es la existente entre una concepción *científica* y una *acientífica* del hombre-en-el-mundo, sino la que opone la concepción que se limita a lo que las técnicas de correlación pueden decirnos acerca de los acontecimientos accesibles mediante la percepción y la introspección y la que postula objetos y sucesos no perceptibles con el fin de explicar correlaciones entre los

perceptibles; y hemos concedido, como es natural, que, en cuanto a lo sucedido históricamente, muchas de estas últimas correlaciones han sido sugeridas por teorías introducidas para explicar otras correlaciones previamente asentadas, de suerte que existe una acción recíproca dialéctica entre los procedimientos que emplean correlaciones y los que recurren a la postulación aludida. (Así, es muy posible que no nos hubiésemos dado cuenta de que el papel de tornasol se vuelve rojo con los ácidos hasta el momento en que una compleja teoría que pusiera en relación la absorción y emisión de radiaciones electromagnéticas por los objetos con su composición química hubiese propuesto la hipótesis de que así había de suceder; pese a lo cual, en principio, esta conocida correlación podía haberse descubierto antes de la formulación de ninguna teoría de esta índole, tal como, en efecto, ha sucedido). Por lo tanto, la contraposición que nos ocupa se refiere a dos construcciones ideales: *a)* el afinado de la "imagen originaria" obtenido mediante correlaciones y categorialmente, afinado al que llamo imagen manifiesta, y *b)* la imagen procedente de los frutos de la construcción de teorías por postulación, a la que he bautizado con el nombre de imagen científica.

Al llegar a este punto podrá objetarse que no existe eso que sería *la* imagen del hombre construida a partir de entidades y procesos postulados, sino, por el contrario, tantas imágenes como ciencias hay que tocan aspectos del comportamiento humano. Indudablemente, en cierto sentido así es: *hay* tantas imágenes científicas del hombre cuantas son las ciencias que tienen algo que decir acerca de él, de modo que hay el hombre tal y como se le presenta al físico teórico (un torbellino de partículas, fuerzas y campos físicos), hay el hombre tal y como se le aparece al bioquímico, al fisiólogo, al estudioso del comportamiento, al científico social; y es preciso contraponer todas estas imágenes al hombre tal y como se le aparece a sí mismo en el sentido común alambicado, la imagen manifiesta que todavía hoy incluye la mayor parte de lo que sabe sobre sí mismo al nivel propiamente humano. Por consiguiente, la idea de *la* imagen científica o postulatoria es una idealización en el sentido de que lo que concibe es la integración de una multiplicidad de imágenes, cada una de las cuales es la aplicación al hombre de un marco de conceptos dotado de cierta autonomía: pues cada teoría científica es, desde el punto de vista metodológico, una estructura edificada en un "lugar" distinto y valiéndose de procedimientos diferentes dentro del mundo de las cosas perceptibles, que es intersubjetivamente accesible; y de ahí que "la" imagen científica sea una construcción teorética basada en cierto número de imágenes, cada una de las cuales está *apoyada por* el mundo manifiesto.

El hecho de que toda imagen teorética sea un edificio que reposa sobre unos cimientos proporcionados por la imagen manifiesta y que, *en este sentido metodológico,* presupone esta imagen lleva fácilmente a suponer que esta última es previa en un sentido *sustantivo,* esto es, que las categorías de la ciencia teorética dependen lógicamente de categorías referentes a su cimiento metodológico en el mundo manifiesto del sentido

común alambicado, de tal suerte que la noción de un mundo que hiciera visibles sus principios teoréticos *sin hacer visibles, a la vez, las categorías y principios del mundo manifiesto* conllevaría un absurdo. Y sin embargo, cuando dirigimos la atención a "la" imagen científica que surge de las diversas imágenes propias de las distintas ciencias advertimos que, si bien aquélla depende *metodológicamente* del mundo del sentido común alambicado, y en este sentido no se tiene por sí misma en pie, da a entender que es una imagen *completa,* o sea, que define un marco que podría ser *toda la verdad* acerca de lo perteneciente a tal imagen. Así pues, la imagen científica, aunque metodológicamente es un desarrollo surgido *en el interior* de la imagen manifiesta, se presenta como imagen *rival* de ésta; y, visto desde este ángulo, la imagen manifiesta, en la que reposa, es un retrato "inadecuado" —por más que pragmáticamente útil— de la realidad, que sólo encuentra un retrato adecuado (en principio) en la imagen científica (digo "en principio" porque esta última se encuentra aún en el proceso de irse constituyendo, punto al que volveré al final de este capítulo).

A todo lo cual, naturalmente, la imagen manifiesta (o, dicho con mayor exactitud, la filosofía perenne, que respalda sus pretensiones) replica que la imagen científica no puede reemplazar a la manifiesta sin rechazar sus propios fundamentos.

Pero, antes de que intentemos proyectar alguna luz sobre las opuestas pretensiones de estas dos perspectivas del mundo, es menester decir algunas cosas más acerca de la formación de *la* imagen científica a partir de las diversas imágenes científicas cuya integración supuestamente es ella misma. Hay relativamente pocas dificultades que se opongan al enchufado de *algunas* de estas imágenes "parciales" en una sola; así, tomando las precauciones debidas, podemos unificar las imágenes bioquímica y física, ya que para hacerlo sólo se necesita apreciar el sentido en que cabe igualar los objetos del discurso bioquímico con ciertas configuraciones complejas de objetos de la física teórica. Sin duda, llevar a cabo esta ecuación no es igualar las ciencias correspondientes, ya que éstas, en cuanto tales, tienen métodos diferentes y vinculan sus entidades teoréticas con rasgos intersubjetivamente accesibles del mundo manifiesto a través de instrumentos diferentes; pero la diversidad de esta índole es compatible con la "identidad" intrínseca de las entidades teoréticas mismas, es decir, con la afirmación de que los compuestos bioquímicos son "idénticos" a configuraciones de partículas subatómicas, ya que hacer semejante "identificación" es, simplemente, decir que las *dos* estructuras teoréticas, cada una con su propia vinculación al mundo perceptible, podrían sustituirse por *un* marco teorético vinculado al mundo tal y como lo percibimos a través de instrumentos y métodos distintos y *a dos niveles distintos de complejidad.*

He distinguido antes entre la unificación de las *entidades* postuladas por dos ciencias y la de estas *ciencias* mismas. Pero también es necesario distinguir entre la unificación de las *entidades* teoréticas de dos ciencias y la de los *principios* teoréticos de una y otra, puesto que si bien decir

que las sustancias bioquímicas son complejos de partículas físicas es —en cierto sentido que tiene gran importancia— decir por implicación que las leyes a las que obedecen aquellas sustancias son "casos especiales" de las que gobiernan a estas partículas, existe verdaderamente el peligro de que se malentienda el sentido en que esto es así. Evidentemente, una configuración determinada de partículas físicas no puede obedecer en la bioquímica a unas leyes distintas de aquellas a las que obedezca en la física; sin embargo, puede ocurrir que no haya relación sencilla alguna entre el comportamiento de las configuraciones muy complejas de partículas físicas y el de las menos complejas: así, puede muy bien suceder que la única manera de *descubrir* las leyes concernientes a los complejos sistemas de partículas que son los compuestos bioquímicos sea mediante las técnicas y métodos de la bioquímica, es decir, con las técnicas y procedimientos de análisis apropiados para ocuparse de las sustancias bioquímicas.

Por consiguiente, la aserción de que las leyes de la bioquímica son "casos especiales" de las de la física es ambigua, ya que puede significar dos cosas: *a)* que la bioquímica no necesita variables que no puedan ser definidas a base de las de la física atómica, y *b)* que las leyes relativas a ciertas configuraciones complejas de partículas subatómicas (que sean la contrapartida de los compuestos bioquímicos) están relacionadas en forma sencilla con las relativas a configuraciones menos complejas. Como es natural, la primera de estas dos proposiciones es la única que se compromete uno a admitir cuando se identifican los objetos teoréticos de las dos ciencias en el sentido arriba expuesto.

Mutatis mutandis, a las imágenes fisiológica y bioquímica del hombre son aplicables análogas consideraciones: fundirlas en una sola imagen sería mostrar que las entidades fisiológicas (en especial las neurofisiológicas) pueden ponerse en ecuación con sistemas bioquímicos complejos, y, por lo tanto, que —al menos en un sentido débil— los principios teóricos relativos a aquéllas pueden interpretarse como "casos especiales" de los principios referentes a éstos.

Más interesantes son los problemas que surgen cuando tomamos en consideración el lugar putativamente ocupado por el hombre, según lo conciben las ciencias de la conducta, en "la" imagen científica. En primer término, la expresión de "psicología conductista" tiene varias acepciones, y para nuestros propósitos conviene mucho advertir que, por lo menos en una de ellas, no se halla en ningún lugar dentro de esta imagen (en el sentido en que estoy empleando esta última expresión), sino más bien en el continuado alambicamiento correlatorio que experimenta la imagen manifiesta. Pues una psicología es conductista, en un sentido amplio, si, por más que se permita emplear toda la gama de conceptos psicológicos pertenecientes al marco de referencia manifiesto, siempre confirma las hipótesis acerca de acontecimientos psicológicos a base de criterios referentes a la conducta: no se inquieta, pues, por los conceptos de sensación, imagen, sentimientos o pensamientos conscientes o inconscientes, todo lo cual pertenece al marco manifiesto, pero exige que sólo se afirme la apari-

ción de una sensación de dolor, por ejemplo, apoyándose en tales criterios. Por consiguiente, el conductismo así entendido es simplemente buen sentido: no es necesario definir de nuevo el lenguaje de los sucesos mentales a base de criterios basados en la conducta para que la conducta observable proporcione elementos de juicio relativos a ellos; y, por lo demás, desde luego, los comportamientos perceptibles constituyen, incluso en el mundo del sentido común, incluso en la imagen manifiesta, los únicos elementos de juicio *intersubjetivos* en favor de tales sucesos.

No cabe duda de que el "conductismo" en este sentido no nos impide prestar atención a lo que la gente diga acerca de sí misma, ya que el *utilizar enunciados autobiográficos como elementos de juicio referentes a* lo que una persona piense y sienta es cosa distinta de *asentir* pura y simplemente a tales enunciados. Parte del peso que los enunciados autobiográficos tienen en el discurso corriente (y que no deja de guardar cierta relación con la manera que tienen de aprenderlos los niños) consiste en que, a igualdad de las demás circunstancias, si una persona dice "Me encuentro en el estado ψ", es razonable creer que se encuentra en dicho estado, y la probabilidad correspondiente oscilará desde casi la certidumbre en el caso de decir "Me duelen las muelas" a una mucho menor si lo que se dice es "No odio a mi hermano": no sólo los psicólogos profesionales prescinden de la conducta verbal y no verbal como elementos de juicio utilizables.

Así pues, el conductismo en su primer sentido es simplemente el enfoque que se obtiene al alambicar los conceptos del marco de referencia manifiesto, enfoque que descansa en unas vinculaciones preexistentes entre, por una parte, el comportamiento públicamente observable verbal y no verbal y, por otra, estados y procesos mentales (vinculaciones merced a las cuales aquél puede proporcionar elementos de juicio relativos a éstos); y enfoque que, por lo tanto, habrá que considerar perteneciente a la imagen manifiesta más bien que a la científica (en el sentido en que he definido estas expresiones). En su segundo sentido, el conductismo no solamente limita la base que le ha de proporcionar elementos de juicio a la conducta públicamente observable, sino que concibe su tarea como la de encontrar correlaciones entre ciertas construcciones teoréticas que introduce y define a base de los rasgos públicamente accesibles del organismo que sea y de su medio. La cuestión de mayor interés a este respecto es la de si existen razones para creer que un marco conceptual formado por correlaciones entre construcciones del tipo aludido podría constituir una manera de comprender científicamente la conducta humana; mas la respuesta que se le dé dependerá en parte de cómo se la interprete, e interesa que veamos por qué sucede así.

Atendamos primeramente al caso del comportamiento animal. Evidentemente, sabemos que los animales son sistemas fisiológicos muy complejos y, desde un punto de vista que tenga en cuenta más finura de detalle, sistemas bioquímicos. ¿Quiere esto decir que es preciso formular la ciencia del comportamiento animal a base de concepciones neurofisiológicas o

bioquímicas? En cierto sentido hay que responder que, sin duda alguna, no: en el estudio del comportamiento animal nos apoyamos en un saber de fondo sobre algunas de las variables pertinentes a grandes rasgos idóneas para la descripción y predicción del comportamiento animal frente al medio; y, ciertamente, tal saber de fondo no sólo nos induce a pensar que dichas variables —que son esas cosas que se agrupan bajo los epígrafes de "estímulo", "respuesta", "comportamiento de búsqueda de una meta", "privación", etc.— son tales que a base de ellas podemos comprender el comportamiento del animal, sino que la teoría de la evolución nos *explica* el hecho de que podamos, efectivamente, comprenderlo mediante ellas; pero las correlaciones mismas se pueden descubrir valiéndose de métodos estadísticos, y, desde luego, importa mucho poderlas asentar. Indudablemente, es necesario distinguir entre el descubrimiento y confirmación de tales correlaciones por los procedimientos que emplean los estudios del comportamiento y su *explicación* a base de las entidades y procesos postulados por la neurofisiología: en realidad, si bien las consideraciones fisiológicas pueden *sugerir* correlaciones que someter a prueba, éstas mismas tienen que poderse asentar independientemente de las consideraciones fisiológicas, si es que han de pertenecer a una ciencia del comportamiento que no se confunda con otra ciencia (adviértase que esta condición es de índole definitoria).

Por lo tanto, si designamos con el nombre de "estudio del comportamiento de la lombriz de tierra" el asentamiento de correlaciones formuladas en términos a grandes rasgos referentes a la lombriz de tierra y a su medio, su contenido será más bien escaso, ya que, para que una correlación pertenezca a dicha disciplina, ha de estar formulada valiéndose de tales términos; y, por otra parte, es evidente que no toda verdad relativa a semejantes animalitos formará parte del estudio del comportamiento de la lombriz de tierra, a menos que estiremos esta expresión hasta vaviarla de su sentido peculiar y distintivo. De lo cual se sigue que no es posible explicar todo cuanto haga uno de estos animales a base de este conductismo *tal y como lo hemos definido;* pues éste trabaja dentro de un saber de fondo acerca de las "condiciones normales o típicas", o sea, aquellas en las cuales las correlaciones formuladas a base de las categorías del comportamiento de la lombriz de tierra *bastan* para explicar y predecir lo que hagan estos seres (en la medida en que quepa describirlos mediante tales categorías), pero semejante saber de fondo constituye, evidentemente, una parte esencial de la comprensión científica de lo que hagan las lombrices de tierra, por más que no forme parte del estudio del comportamiento de éstas (ya que es, simplemente, la aplicación a la lombriz de tierra de la física, la química, la parasitología, la medicina y la neurofisiología).

Hemos de tomar asimismo en consideración el hecho de que la mayoría de las interesantes construcciones teoréticas del estudio correlatorio del comportamiento serán propiedades eventuales de organismos, propiedades pendientes de un "si", ya que a lo que corresponderán es a que

si en determinado momento se *presentase* cierto estímulo, se *efectuaría* cierta respuesta. Así —por valernos de un ejemplo procedente de otro campo—, somos capaces de poner en correlación el hecho de que se haya hecho pasar una corriente por un conductor helicoidal en cuyo interior se encuentre un núcleo de hierro con la propiedad (pendiente de un si) de que si se colocase una limadura de este mismo metal en sus *proximidades, sería* atraída.

Ahora bien, en un estadio dado del desarrollo científico puede ser conveniente o no suponer que las propiedades eventuales (pendientes de un si) de los organismos están vinculadas a los estados de un sistema postulado de entidades que operen de acuerdo con ciertos principios postulados (será conveniente en caso de que las entidades postuladas sean lo suficientemente específicas y susceptibles de vinculación a una diversidad suficiente de variables a grandes rasgos del comportamiento para permitirnos predecir correlaciones nuevas). Es posible que se haya exagerado la utilidad metodológica de los métodos postulatorios para los estudios del comportamiento de los organismos inferiores, debido, ante todo, a que hasta hace poco tiempo apenas se sabía nada en la esfera de la neurofisiología que pudiese arrojar mucha luz sobre las correlaciones existentes en el nivel a grandes rasgos de los estudios del comportamiento; sin embargo, en lo que se refiere a estos estudios referidos al sujeto humano, la situación ha sido algo distinta desde el principio, ya que una peculiaridad importante del comportamiento característicamente humano es que dos comportamientos cualesquiera sucesivos suyos involucran *esencialmente* hechos eventuales —pendientes de un si— complejos, o muy complejos, acerca de lo que la persona del caso *hubiera dicho o hecho* en cada uno de los instantes intermedios *si se le hubieran preguntado ciertas cosas;* y sucede que nuestro saber de fondo hace razonable suponer que tales hechos eventuales acontecen *debido a que está en marcha un proceso interno que, en ciertos aspectos de gran importancia, es análogo al comportamiento verbal manifiesto y tal que cada uno de sus estadios se expresaría de modo natural mediante el habla manifiesta* (punto sobre el que volveremos más adelante).

Así pues, en el estudio de la conducta humana *sí* resulta ser conveniente postular una sucesión interna de acontecimientos con vistas a interpretar algo que, *en principio,* cabría formular austeramente mediante correlaciones entre estados y propiedades del comportamiento (incluyendo aquí los eventuales o pendientes de un si, que son *muy* importantes: en realidad, *esenciales).* Pero es decisivo percatarse de que estos episodios que postulamos no los postulamos basándonos en razones neurofisiológicas (o, al menos, no ha sucedido así hasta hace poquísimo tiempo), sino en virtud de nuestro saber de fondo de que hay algo análogo al habla que está en marcha mientras las personas se están quietas "sin soltar prenda".

Para lo que ahora nos ocupa es casi indiferente decir que el estudio de la conducta humana, *en cuanto tal,* postula unos procesos internos análogos al habla o que, con independencia de su valor explicativo o

heurístico, semejantes procesos caen, por definición, fuera del estudio del comportamiento, en el sentido estricto de esta expresión: incluya o no el estudio de la conducta humana —en cuanto ciencia distinta de las demás— enunciados acerca de entidades postuladas, las correlaciones que asiente han de encontrar una contrapartida en la imagen postulatoria, según vimos que ocurría en el caso de las correlaciones asentadas por el estudio del comportamiento de la lombriz de tierra. De ahí que la explicación científica de la conducta humana tenga que dar razón de los casos en que fallen las correlaciones características del organismo en circunstancias "normales"; y, en realidad, ningún conductista negaría que las correlaciones que busca y asienta son, en cierto sentido, la contrapartida de unas vinculaciones neurofisiológicas y, en consecuencia, bioquímicas, ni que estas últimas constituyen un caso especial dentro de todo un espectro de vinculaciones *bioquímicas* relativas a los organismos humanos, vinculaciones de las cuales habrá muchas que queden reflejadas en fenómenos observables que, *desde el punto de vista de los estudios de comportamiento,* representen fallos de las explicaciones conocidas. Por lo tanto, voy a admitir provisionalmente que, si bien tales estudios y la neurofisiología son ciencias distintas, el contenido correlatorio de aquéllos apunta a una estructura de procesos y principios que acaban por encajar en los de la teoría neurofisiológica, con todas las consecuencias que esto entraña; y si, basándonos en aquel supuesto, sacamos estas consecuencias, la imagen científica del hombre resultará ser la de un sistema físico muy complejo.

V. El conflicto de las imágenes

¿De qué manera, pues, hemos de evaluar las opuestas pretensiones de la imagen manifiesta y la científica (imagen esta última que, provisionalmente, hemos interpretado como siendo *la* exposición verdadera y, en principio, *completa* del hombre-en-el-mundo)?

¿Con qué alternativas contamos? Conviene que estudiemos cuál fue el impacto producido por los estadios anteriores de la ciencia postulatoria sobre la filosofía; y a este respecto es oportuno reflexionar sobre la tentativa cartesiana de una síntesis, ya que de este modo salen a luz las tensiones principales que se producen siempre que se intenta llegar a una visión sinóptica. Indudablemente, en tiempos de Descartes la ciencia teórica no había alcanzado aún el nivel neurofisiológico, salvo a modo de un torpe pagaré: el reto inicial de la imagen científica se dirigía a la imagen manifiesta de la naturaleza inanimada, y proponía que las cosas físicas se entendieran —de una manera ya vislumbrada por el atomismo griego— como sistemas de partículas imperceptibles, carentes de las cualidades perceptibles de la naturaleza manifiesta. Así pues, se ofrecían tres direcciones por las que orientar el pensamiento: 1) los objetos manifiestos son idénticos a ciertos sistemas de partículas imperceptibles, en el mismo

y simple sentido en que un bosque es idéntico a cierto número de árboles; 2) aquellos objetos son lo que realmente hay, y los sistemas mentados son formas "abstractas" o "simbólicas" de representarlos, y 3) tales objetos son "apariencias" para la mente humana de una realidad constituida por sistemas de partículas imperceptibles. Voy a examinar primordialmente las posibilidades 1) y 3), en especial la última, por más que la 2) merezca ser considerada seriamente y la hayan defendido algunos competentes filosófos.

Formulemos primeramente algunas observaciones acerca de 1). La tesis de que los objetos pueden ser a la vez objetos perceptibles dotados de cualidades asimismo perceptibles *y* sistemas de objetos imperceptibles (ninguno de los cuales posea cualidades perceptibles) no encierra en sí paradoja alguna: a la pregunta de si los sistemas pueden tener, acaso, propiedades de que carezcan sus partes hay que responder que sí, si se toma en el sentido del cual sería un ejemplo paradigmático el hecho de que un sistema de trozos de madera pueda ser una escalera de mano, pese a que ninguna de sus partes lo sea (podría decirse, en este caso, que, para que el sistema en conjunto sea una escalera de mano, sus partes han de tener tal y cual forma y han de guardar entre sí ciertas relaciones). De suerte que el hecho de que los sistemas posean propiedades de que carezcan sus partes no ocasiona dificultad alguna *en caso de que tales propiedades consistan en que sus partes tengan tales y cuales propiedades y guarden entre sí tales y cuales relaciones.* Pero no es posible tratar de esta manera el caso de un cubo de hielo de color rosa, como vamos a ver: no parece plausible decir que para que un sistema de partículas sea un cubo de hielo de color rosa éstas han de tener tales y cuales cualidades imperceptibles y guardar entre sí unas relaciones tales que formen entre todas, aproximadamente, un cubo; pues *de color rosa* no parece estar constituido por cualidades imperceptibles a la manera en que el ser una escalera de mano está constituido por ser cilíndricos (los travesaños), rectangular (el marco), de madera, etc. El cubo de hielo manifiesto se nos presenta como algo enteramente de color rosa, como un continuo de este color, todas cuyas regiones, por pequeñas que sean, son asimismo de color rosa: se nos presenta como algo *irreductiblemente homogéneo;* y un cubo de hielo de colores variados, aun no siendo homogéneo en lo que respecta a un color determinado, es "irreductiblemente homogéneo", en el sentido sobre el que estoy llamando la atención, o sea, en cuanto al rasgo genérico de estar coloreado.

Ahora bien, cuando se reflexiona sobre este ejemplo se nos ocurre un principio que cabría formular, aproximadamente, de la siguiente manera:

> Si un objeto es, *en sentido estricto,* un sistema de objetos, cualquier propiedad que tenga ha de consistir en el hecho de que sus constituyentes posean tales y cuales propiedades y guarden entre sí estas o aquellas relaciones; o, dicho aproximadamente,
> toda propiedad de un sistema de objetos consiste en propiedades de sus constituyentes y relaciones entre ellos.

Teniendo en las mientes un principio más o menos de este tipo habíamos sostenido que si un sistema físico es, *en sentido estricto,* un sistema de partículas imperceptibles, no puede tener, como todo, las perceptibles cualidades características de los objetos físicos de la imagen manifiesta; y de ahí concluimos que los objetos físicos manifiestos son "apariencias" *para los seres perceptores humanos* de ciertos sistemas de partículas imperceptibles, lo cual constituye la alternativa 3) arriba propuesta.

Esta alternativa, sin embargo, ofrece flanco a una objeción que normalmente no suele dirigirse contra ella misma, sino contra una formulación suya de escasa sensibilidad (la tesis de que las cosas perceptibles en torno nuestro "en realidad no tienen color alguno"). En lo que se refiere a *esta* formulación, la objeción aludida posee el mérito de llamar la atención sobre el hecho de que, dentro de la imagen manifiesta, tan absurdo es decir que un objeto visible no tiene color como decir de un triángulo que no tiene forma; mas cuando se la dirige contra la formulación antes dada de la alternativa 3), o sea, la de que los *objetos mismos* son apariencias (para los seres perceptores) de sistemas de partículas imperceptibles, tal objeción, una vez estudiada, resulta carecer de fuerza. En efecto, en la forma que se debe directa o indirectamente al filósofo británico del "sentido común" G. E. Moore, reza así:

> Las sillas, mesas, etc., tal y como las consideramos corrientemente, no pueden ser "apariencias" de sistemas de partículas carentes de cualidades perceptibles, puesto que *sabemos* que hay sillas, mesas, etc., y el tener cualidades perceptibles es un rasgo que poseen en virtud del marco general o estructura en que se encuentran,

y esta objeción simplemente *desaparece* en cuanto caemos en la cuenta de que, cuando se la entiende como es debido, la tesis de que los objetos físicos no tengan realmente cualidades perceptibles no es análoga a la de que sea falso, en realidad, algo que suela tenerse por verdadero acerca de cierto tipo de cosas; pues no consiste en negar cierta creencia situada dentro de un marco o esquema general, sino en desafiar a éste mismo: reside en sostener que, por más adecuado que sea para los propósitos cotidianos el marco de los objetos perceptibles, el marco manifiesto de la vida cotidiana no lo es, en último término, y que es preciso rechazarlo cuando con él se quiere dar razón de lo que hay *teniendo todo en cuenta.* Una vez que nos percatamos de ésto advertimos también que el argumento que se apoya en nuestro "saber" se mella contra el hielo, ya que el razonamiento que sigue

> sabemos que hay sillas, cubos de hielo de color rosa, etc. (objetos físicos); pero las sillas y los cubos de hielo de color rosa tienen color, son objetos perceptibles con cualidades perceptibles; por consiguiente, existen objetos físicos perceptibles con cualidades perceptibles

opera *dentro* del marco de referencia de la imagen manifiesta, de modo que no puede *apoyarlo.*

Otro argumento más alambicado sería el que indicase que logramos manejárnoslas perfectamente en la vida valiéndonos del marco conceptual de los objetos físicos coloreados situados en el espacio y el tiempo, y que, por lo tanto, semejante marco de referencia representa las cosas tal y como realmente son. Es un argumento de peso, pero es vulnerable a la réplica de que apoyándonos en el marco general que proponemos para reemplazar al manifiesto cabe asimismo dar cuenta de que no fracasemos al vivir, pensar y actuar a base de este último: basta para ello mostrar que entre los objetos manifiestos y sus contrapartidas científicas existen las suficientes semejanzas estructurales para dar cuenta de tales logros [1].

Todo esto nos recuerda una actitud que se ha tomado mil veces para defender la realidad de la imagen manifiesta frente a consideraciones motivadas *lógicamente,* más que *científicamente:* así, se ha objetado que el marco de los objetos físicos situados en el espacio y el tiempo es incoherente, ya que involucra antinomias o contradicciones, y que por ello no es real. Con frecuencia, la contrarréplica a semejante objeción no ha consistido en una minuciosa refutación de los argumentos mediante los cuales se sostenía que tal marco es incoherente, sino en algo que discurría más o menos del siguiente modo:

> *Sabemos* que esta colisión ha ocurrido en un lugar y tiempo distintos que los de aquella otra;
>
> por lo tanto, el enunciado de que la primera colisión ha sucedido en un lugar y tiempo distintos de los de la segunda *es verdadero;*
>
> luego el enunciado según el cual las dos colisiones han sucedido en tiempos y lugares distintos *es coherente;*
>
> de ahí que los enunciados acerca de los acontecimientos que se produzcan en tiempos y lugares diversos sean, en cuanto tales, coherentes.

Ahora bien, esta argumentación, lo mismo que la que hemos visto antes, no demuestra lo que se había propuesto demostrar, ya que opera dentro del marco que habría de evaluarse, sin proporcionar un punto de apoyo exterior desde el cual se lo pueda defender. Además, supone tácitamente que si un marco de referencia es incoherente, ello tiene que conducir a incoherencias al por menor e inmediatas, algo así como si obligase a las personas que se sirvan de él a contradecirse constantemente. Pero esto es, sin duda alguna, falso: el marco general del espacio y el tiempo podría ser internamente incoherente y, sin embargo, constituir un instrumento conceptual con el que consiguiéramos innumerables logros al nivel de los pormenores; tenemos ejemplos de esta situación en las teorías matemáticas, en las cuales pueden existir incoherencias que no salgan a la vista en los empleos corrientes.

---

[1] Acaso parezca que el marco de referencia manifiesto da cuenta de los logros obtenidos con el científico, de modo que la situación sería simétrica; pero creo que una exposición de la explicación científica que fuese más penetrante que la que he sido capaz de esbozar en este capítulo haría ver que semejante pretensión es ilusoria. En el capítulo cuarto me ocuparé de este tema con alguna extensión.

Con todo, no me interesa sostener que la imagen manifiesta no es real por ser en último término incoherente (en un sentido estrechamente lógico). Los filósofos que han seguido este camino, o bien *a)* se han contentado con señalarlo (Hume; el escepticismo), o *b)* han tratado de localizar el origen de la incoherencia en ciertos rasgos del marco de referencia, y han interpretado la realidad como una estructura inadecuadamente conocida *análoga* a la imagen manifiesta, pero carente justo de los rasgos a los que se debiera la incoherencia; en contraposición a tales actitudes, la crítica de la imagen manifiesta en la que nos hemos embarcado se basa en consideraciones lógicas en un sentido más amplio y constructivo; o sea, en uno que compara esta imagen (desfavorablemente) con una versión *más* inteligible de lo que hay.

Es un hecho perfectamente conocido que Descartes y otros intérpretes de la nueva física relegaron a las mentes de los seres percipientes aquellos rasgos del mundo manifiesto que no desempeñan papel alguno en la explicación mecánica: se decía, por ejemplo, que el color sólo existía en la sensación, que su *esse* era *percipi*. Se sostenía, en sustancia, que la experiencia corriente conceptúa como rasgos peculiares de objetos físicos independientes aquello que la reflexión científicamente motivada reconoce ser estados del percipiente, e incluso que semejantes cosas supuestamente independientes y coloreadas son, en realidad, construcciones conceptuales que imitan a los sistemas mecánicos del mundo real.

Las mismas consideraciones que llevaron a los filósofos a denegar realidad a las cosas perceptibles les condujeron a una teoría dualista del hombre. En efecto: si el cuerpo humano es un sistema de partículas, no puede ser el sujeto del pensar y el sentir *a menos que pensar y sentir sean susceptibles de ser interpretados como interacciones complejas de partículas físicas;* es decir, a menos que sea posible sustituir —sin pérdida de capacidad descriptiva y explicativa— el marco manifiesto de referencia del hombre como *un* ser, como una *persona* capaz de realizar tipos de cosas radicalmente distintos, por una imagen postulatoria en la que sea un complejo de partículas físicas, y todas sus actividades sean cuestión de cambios de estado y de relaciones de tales partículas.

El dualismo, desde luego, negaba que fuese posible entender del modo indicado los sentimientos ni el pensar conceptual como interacciones complejas de partículas físicas, ni el hombre como un complejo sistema físico. Sus adherentes estaban dispuestos a decir que una *silla* es realmente un sistema de partículas imperceptibles que se nos "aparece" en el marco de referencia manifiesto como un "sólido coloreado" (recuérdese el ejemplo que habíamos puesto del cubo de hielo), pero no lo estaban a decir que el hombre mismo es un sistema físico complejo que se le "aparece" a sí mismo como si fuese el tipo de cosa que es en la imagen manifiesta.

Veamos en mayor detalle la tentativa cartesiana de integrar las imágenes manifiesta y científica. Lo que importa advertir ahora es que Descartes, algo así como si firmase un pagaré, dio por supuesto que en la imagen científica entrarían elementos que fuesen la contrapartida de las

sensaciones, imágenes y sentimientos propios del marco de referencia manifiesto: tales contrapartidas habrían de ser estados complejos del cerebro que, obedeciendo a leyes puramente físicas, se asemejaran y difirieran entre sí de cierta manera que correspondiese a las semejanzas y diferencias entre los estados conscientes con los que respectivamente estuviesen coordinados. No obstante lo cual, como es bien sabido, negó que hubiese estados del cerebro que en este mismo sentido fuesen los correlatos cerebrales del pensamiento conceptual.

Ahora bien, si fuésemos a preguntar a Descartes por qué no podemos decir que las sensaciones "sean realmente" procesos cerebrales complejos del mismo modo que, según él, los objetos físicos "son realmente" sistemas complejos de partículas imperceptibles, podría contestar bastantes cosas, algunas de las cuales serían consecuencia de su convicción de que las sensaciones, imágenes y sentimientos pertenecen a la misma familia que creer, elegir y preguntarse por algo; dicho brevemente, de su convicción de que todo ello son grados inferiores del pensamiento conceptual, y comparten la supuesta irreductibilidad de éste a estados cerebrales. Pero cuando hubiese que mostrar su juego lo que quedaría sería el siguiente argumento:

> Hemos extraído las cualidades perceptibles del medio físico y las hemos introducido en las sensaciones; si ahora decimos que todo lo que realmente hay en la sensación es una interacción compleja de partículas cerebrales, las habremos expulsado por completo del mundo, y habremos hecho ininteligible cómo es posible que las cosas se nos *aparezcan* siquiera como coloreadas.

En lo que se refiere al pensamiento conceptual, Descartes no solamente se negó a identificarlo con unos procesos neurofisiológicos, sino que ni aun le pareció que ello constituyera una verdadera opción; pues, a su juicio, era evidente que ningún proceso complejo de esta índole podría ser suficientemente análogo al pensar conceptual como para ofrecer una candidatura seria a lo que éste "realmente es". Así pues, no es que Descartes concediese que podría haber procesos neurofisiológicos sorprendentemente análogos al pensar conceptual, pero que considerase filosóficamente desacertado *identificarlos* con él (del mismo modo que había identificado los objetos físicos del mundo manifiesto con sistemas de partículas imperceptibles), sino que no tomó en serio la idea que *haya* tales procesos.

Pero incluso si lo hubiera hecho, es patente que hubiese rechazado semejante identificación, basándose en que teníamos una idea "clara y distinta", perfectamente definida, de lo que es el pensar conceptual mucho antes de que hayamos llegado a sospechar que el cerebro tenga algo que ver con él. Dicho en dos palabras: sabemos lo que es el pensamiento sin concebirlo como un proceso neurofisiológico complejo, luego no puede *ser* semejante proceso.

Mas es claro que lo mismo sucede con los objetos físicos: sabíamos lo que era un objeto físico muchísimo antes de saber que existen partículas físicas imperceptibles; de modo que, razonando parejamente, deberíamos

concluir que los objetos físicos no pueden *ser* complejos de semejantes partículas. Así pues, si Descartes hubiese tenido razones para pensar que existen procesos neurofisiológicos notablemente análogos al pensamiento conceptual, parece que, *o bien* hubiera debido cambiar de son en cuanto a los objetos físicos, *o* haber dicho que el pensar conceptual es *realmente* un proceso neurofisiológico.

Ahora bien, a la luz de los progresos recientes de la neurofisiología, los filósofos han llegado a ver que no hay razón para suponer que no pueda haber procesos de esta índole que correspondan al pensar conceptual de la misma manera en que los estados sensoriales del cerebro corresponden a las sensaciones conscientes. En realidad, incluso, no han faltado filósofos —de los cuales el primero fue, tal vez, Hobbes— que hayan sostenido que tal analogía debería considerársela filosóficamente como una *identidad;* esto es, que una perspectiva del mundo que incluya *tanto* los pensamientos *como* sus contrapartidas neurofisiológicas será redundante, de igual manera que lo será una que incluya *tanto* los objetos físicos de la imagen manifiesta *como* configuraciones complejas de partículas físicas. Pero frente a esta propuesta hay que contar con la evidente objeción de que exactamente lo mismo que la tesis de que "los objetos físicos son complejos de partículas imperceptibles" nos hace toparnos con el problema de dar cuenta de la condición teorética de las cualidades perceptibles de los objetos manifiestos, la tesis de que "los pensamientos, etc., son procesos neurofisiológicos complejos" nos deja frente al problema de dar cuenta y razón de la condición teorética de las *cualidades introspeccionables* de los pensamientos. Y parece obvio que la tesis de que tales cualidades existen en la consciencia introspeciva de los pensamientos que parezcan poseerlas, pero no en tales pensamientos mismos, encierra una regresión viciosa, ya que —diría tal argumentación— es indudable que la introspección es a su vez una forma de pensamiento; así pues, meramente se desnudaría a un santo (un pensamiento) de sus cualidades para vestir a otro.

Podemos, por lo tanto, comprender perfectamente la inclinación a decir que, incluso aun habiendo procesos cerebrales asombrosamente análogos al pensamiento conceptual, se tratará de procesos que *marchen paralelamente* a este pensamiento, sin que quepa identificarlos con él, de igual modo que los estados sensoriales del cerebro *marchan paralelamente* a la sensación consciente; y, por consiguiente, podemos comprender la inclinación a decir que todos estos embrollos provienen de tomar en serio la pretensión que pueda arbolar *cualquier* parte de la imagen científica de ser *lo que realmente hay,* y a retirarnos a la postura de que la realidad que hay realmente es el mundo de la imagen manifiesta, en tanto que todas las entidades postuladas por aquella otra imagen serían "instrumentos simbólicos", que nos servirían para manejárnoslas en el mundo, siendo tal su única función (algo así como sucede con los medios de medir distancias que se colocan junto a los mapas), pero sin que en sí mismos describiesen verdaderos objetos ni procesos. De acuerdo con esta tesis, *todas* las contrapartidas teoréticas de los rasgos de la imagen manifiesta

serían *igualmente* irreales, y la concepción filosófica certera del hombre-en-el-mundo sería aquella que respaldase a la imagen manifiesta y situase en su interior la imagen científica a modo de instrumento conceptual empleado por el hombre manifiesto en su facultad de científico.

VI. Prolegómeno a la primacía de la imagen científica

¿Es esta la pura verdad, todo lo que hay que decir de la cuestión? La imagen manifiesta (sujeta, desde luego, a un continuo afinado empírico y categorial) ¿constituye la medida de lo que realmente hay? No lo creo así. Ya he indicado que de las tres alternativas de que nos estamos ocupando en lo que se refiere a las pretensiones comparadas de las imágenes manifiesta y científica, la primera (que, como un niño, dice "las dos") queda excluida en virtud de un principio que no trato de defender en este capítulo —aunque precisa ser defendido—; la segunda es la que acabo de formular de nuevo y rechazar; propongo, pues, que volvamos a examinar cuanto milite contra la tercera alternativa, la de la primacía de la imagen científica. Voy a utilizar la siguiente estrategia: defender que la dificultad que antes habíamos suscitado, y que parece oponerse a la identificación del pensamiento con ciertos procesos cerebrales, procede del error de suponer que en la autoconsciencia el pensamiento conceptual se nos presenta de guisa cualitativa; pues, como veremos, las sensaciones y las imágenes *sí* se nos presentan con un carácter cualitativo (hecho que explica que constituyan piedras de tropiezo cuando se intenta admitir la realidad de la imagen científica), *pero* en nuestros días apenas es necesario señalar que, por muy relacionado que esté el pensamiento conceptual con las sensaciones y las imágenes, no se lo puede igualar a ellas, ni a complejos de ellas.

No es accidental que cuando los novelistas quieren representar lo que pasa en la "cabeza" de una persona lo hagan "citando" sus pensamientos lo mismo que citarían lo que dijese, ya que no sólo son los pensamientos el tipo de cosas que se expresan en el lenguaje, sino que los concebimos como análogos al discurso expresado. Así pues, en la imagen manifiesta se conciben los *pensamientos* no a base de su "cualidad", sino como "algo que pasa" internamente, es análogo al habla y se expresa en ésta (aun cuando, desde luego, puede pasar sin que llegue a expresarse): no es accidental que se aprenda a pensar en el proceso mismo de aprender a hablar.

Desde este punto de vista podemos apreciar el peligro existente de malentender lo que se encierra en el vocablo "introspección". Pues si bien existe, sin duda alguna, una analogía entre el directo saber que tenemos de nuestros propios pensamientos y el saber perceptual que tenemos de lo que pasa en el mundo en torno nuestro, se trata de una analogía que sólo es válida en tanto en cuanto ambas cosas, la autoconsciencia y la observación perceptiva, son formas básicas del saber no inferencial; pero se distinguen, sin embargo, en que, mientras que en la segunda de las

dos sabemos que los objetos tienen cierta cualidad, en el directo saber que tenemos de lo que estemos pensando (por ejemplo, estoy pensando que fuera hace frío) lo que sabemos no inferencialmente es que *dentro de nosotros está pasando algo análogo a la frase "fuera hace frío", algo que queda perfectamente expresado por ella.*

Este es un punto importante, ya que, si el concepto de pensamiento es el de estado interno análogo al habla, queda abierta con ello la posibilidad de que semejante estado, concebido a base de esta analogía, sea, *en su carácter cualitativo,* un proceso neurofisiológico. Por trazar un paralelo: si empiezo por pensar que la causa de una enfermedad es una sustancia (que llamaremos "gérmenes") análoga a una colonia de conejos en cuanto que puede reproducirse en proporción geométrica, pero que, a diferencia de los conejos, es imperceptible y que, existiendo en cantidad suficiente en el cuerpo humano, es capaz de dar origen a los síntomas de la enfermedad y de causar una epidemia transmitiéndose de unas personas a otras, no hay barrera lógica alguna que se oponga a la subsiguiente identificación de los "gérmenes" así concebidos con los *bacilos* descubiertos subsiguientemente por la investigación microscópica.

Sin embargo, señalar la analogía existente entre el pensamiento conceptual y el habla es sólo parte de la cuestión, ya que la analogía entre esta última y lo que son capaces de hacer las computadoras muy perfeccionadas, juntamente con la que media entre los circuitos de estas máquinas y las configuraciones concebibles de la organización neurofisiológica, tienen una importancia igualmente decisiva. Todo esto es de carácter especulativo (aunque menos que lo era hace unos pocos años), pero lo que interesa al filósofo es la cuestión de principio, en la cual el primer estadio es decisivo (o sea, el percatarse de que el concepto de pensamiento es un concepto por analogía); y todo cuanto necesitamos por encima y más allá de él es reconocer el peso de la aseveración de Spinoza: "Nadie ha determinado hasta ahora qué es lo que puede hacer el cuerpo, ni hasta ahora ha enseñado a nadie la experiencia qué puede hacer el cuerpo en virtud de las solas leyes de la Naturaleza, en cuanto considerada como exclusivamente corporal" [*Etica,* 3.ª parte, proposición II (escolio)].

Otra analogía que aún puede ser más útil es la siguiente. Supongamos que observamos la transcripción telegráfica de una partida de ajedrez jugada en otro país,

blancas	*negras*
P3R	P3AR

y que tenemos el suficiente mundo para saber que las piezas de ajedrez pueden ser de cualesquiera formas y tamaños, y que los tableros correspondientes pueden ser horizontales o verticales (en realidad, pueden haber sufrido cualquier distorsión con tal de que conserven ciertos rasgos topológicos de los tableros usuales). En tal situación, es claro que, aunque pensaremos que los jugadores de aquel país moverán reyes, peones, etc., se enrocarán y darán jaque mate, el concepto de las piezas que muevan y

del moverlas mismo será simplemente el concepto de unos elementos y unos cambios que desempeñen un papel análogo al de las piezas y las jugadas que entran en juego cuando somos *nosotros* quienes jugamos al ajedrez: sabemos que tales elementos tienen que poseer ciertas cualidades intrínsecas (forma, tamaño, etc.), pero pensaremos que estas cualidades serán "aquellas que hagan posible llevar a cabo una sucesión de cambios estructuralmente semejantes a los que tienen lugar sobre nuestros propios tableros de ajedrez".

Así pues, el concepto que tenemos de "lo que son los pensamientos" podría ser abstracto —lo mismo que lo es el de enrocar en el juego del ajedrez— en el sentido de que no se ocupe de su carácter *intrínseco, excepto en cuanto elementos que pueden presentarse en configuraciones de relaciones análogas a la forma en que las frases están relacionadas unas con otras y* con los contextos en que se usen.

Mas si los pensamientos son elementos que concebimos a base de los papeles que desempeñan, no existe obstáculo *de principio* a la identificación del pensar conceptual con ciertos procesos neurofisiológicos: no habría residuo "cualitativo" del que dar cuenta y razón. Es curioso, pues, que la identificación sería aún más directa que la de las cosas físicas de la imagen manifiesta con ciertos sistemas complejos de partículas físicas; y a este respecto (que es clave, si no decisivo), o sea, en cuanto a la manera de relacionarse ambas imágenes con el pensar conceptual, *la imagen manifiesta y la científica podrían fundirse en la perspectiva sinóptica sin chocar.*

¿Cuál es la situación en lo referente a las sensaciones y los sentimientos? Toda tentativa de identificar estos elementos con procesos neurofisiológicos se topa con la dificultad a que ya hemos hecho alusión, y que ahora podemos precisar más. Se trata de la dificultad que da razón del hecho de que, con pocas excepciones, los filósofos dispuestos a identificar el pensamiento conceptual con ciertos procesos neurofisiológicos *no* hayan estado dispuestos a conceder una identificación parecida en el caso de las sensaciones.

Antes de plantear de nuevo el problema percatémonos de que —cosa digna de nota— estos dos casos se parecen más de lo que suele admitirse. Pues basta reflexionar sobre ello para darse cuenta de que, exactamente de la misma forma que en la imagen conceptual se entiende el pensar conceptual por analogía con la acción verbal, la sensación se entiende valiéndose de una analogía con su causa exterior (ya que las sensaciones son los estados de las personas que corresponden, en sus semejanzas y diferencias, a las semejanzas y diferencias de los objetos que, en condiciones normales, las susciten); admitamos que así sucede; entonces, ¿por qué no suponer que los estados internos que *en cuanto sensaciones* se conciben por analogía con sus respectivas causas típicas son *in propria persona* unos episodios neurofisiológicos complejos que tienen lugar en la corteza cerebral? Si así lo hiciéramos nos moveríamos paralelamente a la conclusión que estamos dispuestos a extraer en el caso del pensamiento conceptual.

¿Por qué tenemos la sensación de que tal suposición sería sumamente extraña, o incluso absurda? La clave de la respuesta reside en advertir una importante diferencia entre identificar los pensamientos con estados neurofisiológicos e identificar las sensaciones con otros estados de la misma índole: si bien tanto los pensamientos como las sensaciones se conciben por analogía con elementos públicamente observables, en el primer caso la analogía se refiere al *papel* desempeñado, y, por consiguiente, no cierra la posibilidad de que los pensamientos sean, *en su carácter intrínseco,* radicalmente distintos del comportamiento verbal, por analogía con el cual se los concibe; pero en el caso de las sensaciones la analogía se refiere a la cualidad misma. Así, concebimos "una sensación azul y triangular" por analogía con cierta superficie azul y triangular (situada frente a nosotros) de un objeto físico, superficie que será causa de aquélla cuando la miremos a la luz del día; mas la cuestión crucial es ahora la de si en el marco de la neurofisiología podemos definir unos estados que sean suficientemente análogos, en su carácter *intrínseco,* a las sensaciones para hacer plausible la identificación.

Parece evidente que la respuesta a tal cuesión ha de ser negativa. Ello no es decir que no sea posible definir en principio unos estados neurofisiológicos que posean un grado de analogía muy elevado con las sensaciones de la imagen manifiesta (y el que pueda hacerse tal cosa constituye un hecho elemental de la psicofísica); la dificultad consiste en que la peculiaridad que hemos llamado "homogeneidad irreductible", y que caracteriza las cualidades perceptibles de las cosas (por ejemplo, su color), parece faltar esencialmente en el dominio de los estados definibles de los nervios y en el de sus interacciones. Por expresarlo en forma tosca: las extensiones coloreadas del mundo manifiesto constan de regiones que a su vez son extensiones coloreadas, las cuales, a su vez, están formadas por regiones que son extensiones coloreadas, y así sucesivamente, mientras que el estado de un grupo de neuronas, aun teniendo regiones que son asimismo estados de grupos de neuronas, acaba por reducirse a regiones que *no* son tales estados, sino estados de neuronas sueltas; y lo mismo ocurre si pasamos al nivel de los procesos bioquímicos, de mucha mayor finura de detalle.

Tampoco queremos decir que la irreductible homogeneidad de la sensación de un rectángulo rojo resida en que cada una de las partículas físicas de la región apropiada de la corteza cerebral *tenga* color, ya que, cualesquiera que sean las demás dificultades que involucre semejante tesis, carece de sentido decir que las partículas de que se ocupa la teoría física tienen color. Y, por otra parte, el principio de reducibilidad, que hemos admitido sin discusión, hace insostenible la tesis de que los grupos de partículas puedan tener propiedades que no sean "reducibles a" las propiedades y relaciones de los miembros del grupo correspondiente.

Merece la pena advertir que así recurren los rasgos esenciales del problema de Eddington de "las dos mesas" (que en nuestra terminología son la mesa de la imagen manifiesta y la de la imagen científica): allí el

problema consistía en "acoplar" la mesa manifiesta con la científica, y ahora consiste en acoplar la sensación manifiesta con su contrapartida neurofisiológica; y —cosa bastante interesante— en ambos casos la cuestión a resolver es esencialmente la misma: *cómo se reconcilia la irreductible homogeneidad de la imagen manifiesta con la irreductible no homogeneidad del sistema de los objetos científicos.*

Ahora bien, estamos rechazando la tesis de que la imagen científica sea un mero "instrumento simbólico" para manejárnoslas con la imagen manifiesta, y admitiendo la de que la versión científica del mundo es (en principio) la imagen satisfactoria. Por lo tanto, una vez que hemos situado las cualidades perceptibles de los objetos manifiestos en su ubicación real en la sensación, y recordando que nos habíamos enfrentado con el problema de elegir entre el dualismo y la identidad en lo que se refiere a la relación entre las sensaciones conscientes y sus análogos en el córtex visual, la argumentación que acabamos de exponer parece apuntar claramente en la dirección dualista. Por su parte, la "homogeneidad irreductible" de las cualidades perceptibles, que entre otras cosas impedía *identificar* tales cualidades de los objetos físicos con propiedades complejas de sistemas de partículas físicas, obstruye asimismo el camino de la *identificación* —en lugar de la *puesta en correlación*— de las sensaciones conscientes con los complejos procesos neurales a los que, indudablemente, se hallan vinculadas.

Pero semejante dualismo constituye una solución insatisfactoria, ya que, por hipótesis, las sensaciones son esenciales para explicar cómo llegamos a construir la "apariencia" que es el mundo manifiesto: son esenciales para explicar cómo puede siquiera *parecer* que haya objetos coloreados. Con todo, la imagen científica se presenta como un sistema explicativo cerrado, y *si se la interpreta como lo hemos hecho hasta el momento,* las explicaciones que dé se harán a base de las construcciones teoréticas de la neurofisiología, las cuales, de acuerdo con nuestra argumentación, *no conllevan la irreductible homogeneidad cuya apariencia en la imagen manifiesta había que explicar.*

Nos encontramos, pues, frente a una antinomia: *o bien a)* la imagen neurofisiológica es *incompleta,* o sea, es preciso complementarla con nuevos objetos ("campos sensoriales") que posean una homogeneidad irreductible y cuya presencia se haga notar de algún modo en la actividad del córtex visual como sistema de partículas físicas, *o b)* tal imagen es completa, y la irreductible homogeneidad de las cualidades sensoriales será una *mera apariencia,* en el radicalísimo sentido de que no existirá en modo alguno en el mundo espaciotemporal (por lo cual también serán mera apariencia las cualidades sensoriales mismas).

¿Es irremediable esta situación? El supuesto de la realidad de la imagen científica ¿nos lleva a un dualismo de partículas y campos sensoriales, o de materia y "consciencia"? Si así es, teniendo en cuenta la íntima relación que evidentemente existe entre la sensación y el pensamiento conceptual (por ejemplo, en la percepción) no cabe duda de que habremos

de retroceder, y retractarnos de la identificación del pensar conceptual con ciertos procesos neurofisiológicos, que nos parecía tan plausible hace un momento. Podríamos entonces mantener que, aunque en ausencia de otras consideraciones sería plausible igualar el pensamiento conceptual con tales procesos, cuando enseñamos *todas* las cartas tenemos que decir, más bien, que, por muy análogos que sean —y lo son— aquél y éstos al comportamiento verbal en cuanto fenómeno público social (uno debido a la manera misma de haberse formado la propia noción de "pensar", y los otros en virtud de ser tal analogía un hecho científicamente averiguado), son *meramente* análogos entre sí, y no cabe identificarlos. En tal caso, las concepciones manifiesta y científica *tanto de* las sensaciones *como del* pensar conceptual encajarían en la perspectiva sinóptica a modo de procesos paralelos, dualismo que sólo sería posible evitar interpretando la imagen científica *en conjunto* como un "recurso simbólico" para habérnoslas con el mundo tal y como se nos presenta en la imagen manifiesta.

¿Hay alguna otra alternativa? Mientras los constituyentes últimos de la imagen científica sean corpúsculos o partículas que formen sistemas cada vez más complejos, nos veremos ineludiblemente abocados a la elección antes mencionada. Mas la imagen científica no está aún completa, no hemos penetrado todos los secretos de la naturaleza; y si resultase que las partículas, en lugar de ser las entidades primitivas de la imagen científica, pudieran considerarse como singularidades de un continuo espaciotemporal que cupiese "fragmentar" conceptualmente y sin pérdidas apreciables —*al menos cuando se tratase de lo inorgánico*— en corpúsculos en interacción, no nos veríamos, al nivel de la neurofisiología, frente al problema de comprender la relación entre la *consciencia sensorial* (con su irreductible homogeneidad) y los *sistemas de partículas;* por el contrario, dispondríamos de la posibilidad de decir, en lugar de lo anterior, que, aunque para muchos propósitos cabe entender el sistema nervioso central como un sistema de corpúsculos físicos, *cuando se trata de comprender debidamente la relación entre la consciencia sensorial* y los procesos neurofisiológicos hemos de penetrar hasta los fundamentos no corpusculares de la imagen de los corpúsculos, y reconocer que en tal imagen no corpuscular las cualidades de los sentidos constituyen una dimensión de los procesos naturales que sólo se presenta vinculada a aquellos procesos físicos complejos que, cuando se los "fragmenta" en partículas a base de esos rasgos peculiares que forman el mínimo común denominador de los procesos físicos (tan presentes en los procesos orgánicos como en los inorgánicos), se convierten en ese complejo sistema de corpúsculos que, en la imagen científica actual, *es* el sistema nervioso central.

VII. Introducimos al hombre en la imagen científica

De todas formas, aunque la sugerencia constructiva del apartado anterior fuese susceptible de elaboración hasta transformarla en una exposición

satisfactoria del modo en que la imagen científica podría recrear a base de sus propios términos las sensaciones, imágenes y sentimientos de la imagen manifiesta, la tesis de la primacía de la imagen científica apenas habría conseguido despegar. Pues aún restaría la tarea de mostrar que las categorías relativas al hombre, en cuanto *persona* que se encuentra frente a normas —éticas, lógicas, etc.— que entran con frecuencia en conflicto con sus deseos e impulsos, pueden reconciliarse con la idea de que el hombre es lo que la ciencia dice que es.

A primera vista habría sólo una manera de volver a apresar lo específicamente humano dentro del marco de la imagen científica: sería posible, tal vez, reconstruir sin pérdidas las categorías de la persona a base de los conceptos fundamentales de esta imagen en forma análoga a la empleada para reconstruir (en principio) los conceptos de la bioquímica a partir de los términos de la física subatómica. Frente a tal sugerencia se alza, en primer lugar, la conocida objeción de que, simplemente, *no es posible* entender las personas, en cuanto agentes responsables que verdaderamente eligen entre verdaderas alternativas y que en muchas ocasiones podrían haber hecho cosas que, en realidad, no hayan hecho, como sistemas físicos —ni siquiera interpretados con tal amplitud que incluyeran las sensaciones y sentimientos— que evolucionaran de acuerdo con las leyes de la naturaleza (estadísticas y no estadísticas). A lo que podría esperarse que quienes adopten la postura antes indicada replicasen —apoyándose en distinciones trazadas en el apartado primero— que los conceptos a base de los cuales consideramos el "carácter" de una persona, el hecho de que "podría haber obrado de otro modo" o que "cabe prever sus actos" aparecerían en la reconstrucción como conceptos de complejísima definición, que sería menester no confundir con aquellos a base de los cuales pensamos sobre la "naturaleza" del NaCl, sobre el hecho de que "el sistema X podría no haberse encontrado en el estado E aun dándose las mismas condiciones iniciales" o sobre que "puede preverse que el sistema X adoptará el estado E dadas tales condiciones iniciales"; y creo que podría elaborarse una respuesta que siguiera estas líneas maestras y respondiese a esta *objeción* planteada contra la reconstrucción propuesta de las categorías propias de las personas.

Pero incluso aunque tal reconstrucción pudiese hacer frente a lo que podría llamarse objeción del "libre albedrío", no dejaría de fracasar decisivamente a otro respecto, ya que, según creo, puede demostrarse concluyentemente que semejante reconstrucción es imposible *en principio,* con una imposibilidad estrictamente lógica (no voy a defender explícitamente esta tesis, por más que en las observaciones que siguen se encuentren las principales claves de tal argumentación). En tal caso, toda la cuestión se habría acabado, al parecer, y habría que preguntar si no deberíamos retornar a una elección entre, *a)* un dualismo en el que los seres humanos como objetos científicos se contrapongan a "lo mental" de cada uno de ellos, que sería el origen y principio de su existencia como personas; *b)* el abandono de la realidad de las personas en favor de la exclusiva realidad

de los objetos científicos, y *c)* la vuelta de una vez y para siempre a la tesis de la índole meramente "para los cálculos", "auxiliar", de los marcos de referencia teoréticos, juntamente con la afirmación de la primacía de la imagen manifiesta.

Si, de acuerdo con el derrotero de toda la argumentación de este capítulo, admitimos que ninguna de estas alternativas es satisfactoria, ¿hay alguna vía de salida? A mi juicio sí la hay; y aun cuando para exponerla y defenderla convenientemente se necesitaría, por lo menos, el espacio del presente volumen completo, cabe enunciar su quid dentro de breves límites. Decir que cierta persona quería hacer A, creía que su deber era hacer B, pero se vio forzada a hacer C, no es *describirla* como podríamos describir un ejemplar científico: desde luego, al decir todo ello la describimos, pero hacemos también algo más, y en esto último reside el irreductible núcleo del marco de referencia de las personas.

¿En qué consiste este algo más? Veamos primero una cuestión relativamente superficial que nos abrirá camino. Considerar persona a un bípedo implume es considerarla como un ser con el cual está uno ligado en una red de derechos y deberes, y, desde este punto de vista, la irreductibilidad de lo personal es la misma que la del "se debe" al "es"; pero aún más básico que esto —si bien en último término, como veremos, las dos cuestiones coinciden— es el hecho de que considerar a un bípedo implume como persona sea entender su conducta a base de la pertenencia actual o potencial a un grupo más amplio, cada uno de cuyos miembros se considere a sí mismo miembro del grupo. Llamemos "comunidad" a semejante grupo, que en otro tiempo fue la tribu primitiva, hoy es (casi) la "hermandad" de todos los hombres y es potencialmente la "república" de todos los seres racionales (cf. *El reino de los fines,* de Kant). Un individuo determinado puede pertenecer a muchas comunidades, algunas de las cuales se traslapen y otras estén dispuestas como las cajas chinas encajadas sucesivamente unas en otras; y la comunidad más amplia a que pertenezca será la de aquellos con los que pueda sostener un discurso con sentido: el ámbito de tal comunidad es el del "nosotros" en su uso no metafórico más amplio, y, en este fundamental sentido (en el que es equivalente al francés *'on'* y al castellano *'se'),* no es menos básico "nosotros" que las otras "personas" con arreglo a las cuales se conjuga el verbo. Así pues, reconocer a un bípedo implume, un delfín o un marciano como persona es considerarse a sí mismo y a tal ser como pertenecientes a una comunidad.

Ahora bien, los principios fundamentales de cada comunidad, que definen lo que es "correcto" y lo "incorrecto", lo que "está bien", y lo que "está mal", lo "hecho" y lo "no hecho", son las *intenciones* comunes más generales en ella con respecto a la conducta de los miembros del grupo. De donde se sigue que reconocer como persona a los seres mencionados (el bípedo implume, el delfín o el marciano) requiere que se piensen cosas "Hemos *(o* se han) de hacer *(o* dejar de hacer) actos del tipo A

en las circunstancias de tipo C"; y tener pensamientos de esta índole no es *clasificar* ni *explicar,* sino *reiterar una intención* [2].

Por lo tanto, el marco conceptual de las personas es aquel en el que nos consideramos mutuamente partícipes de las intenciones comunitarias que proporcionan el ambiente de principios y de normas —ante todo, los que hacen posible el discurso con sentido y la racionalidad misma— dentro del cual vivimos nuestras propias vidas individuales: casi se puede definir a las personas como los seres que tienen intenciones. De ahí que este marco conceptual no sea algo que fuese preciso *reconciliar con* la imagen científica, sino algo que ha de *añadirse a* ella; por lo tanto, para completar la imagen científica necesitamos enriquecerla, pero *no* con más maneras de decir lo que suceda, sino con el lenguaje de las intenciones de la comunidad y el individuo, de tal suerte que, al entender científicamente los actos que intentemos realizar y las circunstancias en que intentemos llevarlos a cabo, pongamos en relación *directa* con nuestros propósitos el mundo tal y como lo concibe la teoría científica, convirtiéndolo en *nuestro* mundo, y no ya en un apéndice ajeno al mundo en que vivimos. Como es natural, tal y como están las cosas, esta incorporación directa de la imagen científica a nuestra forma de vida únicamente podemos efectuarla en la imaginación; pero hacerlo, aunque sólo sea en la imaginación, es trascender el dualismo de las imágenes manifiesta y científica del hombre-en-el-mundo.

[2] Las intenciones comunitarias ("Se ha de...") no son simplemente intenciones privadas, particulares ("He de..."), que tengan todos (y al decir esto se enuncia de otro modo la irreductibilidad del "nosotros" que hemos mencionado antes). Sin embargo, existe una relación lógica entre unas y otras intenciones, ya que uno no comparte una intención comunitaria, por frecuentemente que la reitere, a menos que se refleje, siempre que sea pertinente para el caso, en la intención particular correspondiente.

2. SER Y SER OBJETO DE CONOCIMIENTO *

1. La finalidad del presente capítulo consiste en explorar lo que, a mi entender, es la profunda verdad que encierra la tesis tomista de que la naturaleza de los objetos y acontecimientos exteriores informa tanto a los sentidos como al intelecto (a cada uno a su modo). Sin embargo, aunque voy a defender la tesis de que el conocimiento involucra un isomorfismo del cognoscente con lo conocido a ambos niveles, el sensorial y el intelectual, he de sostener también que la tradición tomista concibe tal isomorfismo de una manera excesivamente simplista; y como muchas tesis características de esta tradición (por ejemplo, la de la inmaterialidad del intelecto) se fundan en esta interpretación de dicho isomorfismo, la cuestión acerca de si tal interpretación es acertada desempeña un papel central en la evaluación del sistema tomista.

2. Empecemos contraponiendo la versión que da el tomismo de los actos intelectuales con otras dos que han dominado sucesivamente la escena filosófica a partir del Renacimiento (y que, en mi opinión, son radicalmente erróneas): la primera encuentra su expresión clásica en la filosofía cartesiana, y la segunda, en los primeros estadios del realismo inglés y norteamericano contemporáneo. Estos erróneos puntos de vista tienen gran interés, tanto por lo que tienen en común como por sus diferencias.

3. En común tienen la idea de que los actos intelectuales *no* difieren entre sí en cuanto a su carácter intrínseco de actos, sino por virtud de encontrarse directamente relacionados con términos distintos de relación: así, el pensamiento de X diferiría del pensamiento de Y no *qua* acto de pensamiento, sino *qua* relacionado con X en lugar de con Y. Pero las dos posturas filosóficas de que estamos hablando entienden de un modo distinto la condición de que gozan tales términos de relación inmediata. Para el cartesiano, son algo que tiene un ser-para-la-mente (una realidad "objetiva"), de suerte que, por ejemplo, el pensamiento de una montaña de oro está relacionado con una montaña de oro *qua* tiene ser-para-la-mente (que consiste en que se lo piense); y es frecuente expresar metafóricamente tal relación diciendo que tal pensamiento tiene como "contenido" una montaña de oro (en el modo de ser "objetivo"). Valiéndonos de esta ter-

---

* "Ser y ser objeto de conocimiento" es una conferencia dada en abril de 1960, en la reunión tenida en St. Louis por la American Catholic Philosophical Association, y reproduce el texto publicado en los *Proceedings* de la Association, por amable permiso concedido por ésta.

minología podemos decir que, para el cartesiano, los actos del intelecto no se diferencian unos de otros *qua* actos, sino *qua* tener contenidos distintos; y, por valernos de la analogía de Arnauld, diremos que los actos son bolsas semejantes que se diferencian entre sí únicamente *qua* contener clases y cantidades distintas de monedas.

4. No tengo el propósito de desarrollar la postura cartesiana, ni de estudiar de qué modo Descartes y sus sucesores se sintieron inclinados a entender tales contenidos como los objetos inmediatos y primarios del conocimiento, con lo que se encontraron encaminados en la ruta hacia el escepticismo y el idealismo. Se trata de una triste historia de todos conocida, ya que uno de los méritos más destacados de la tradición tomista es que se resistió tenazmente a cometer semejante error, y lo diagnosticó certeramente como un cáncer situado en el corazón de la filosofía moderna.

5. Ahora bien, mientras que los cartesianos postulaban la existencia de un dominio de contenidos, que mediaría entre el intelecto y el orden real, los realistas extremos de las primeras décadas del siglo actual dilataron este último orden hasta incluir todo cuanto había sumido en perplejidades a los filósofos anteriores, haciéndoles precipitarse en la teoría de los contenidos: así, los objetos inexistentes y los estados de cosas pudieron ubicarse en el orden real mediante la distinción entre existencia y subsistencia, u otros recursos, tales como la teoría russelliana de las caracterizaciones [*descriptions*]. El acto de pensar que Sócrates es mortal se entendía como una relación directa entre dos elementos reales, 1) un acto intelectual, y 2) un estado de cosas; de igual modo se entendía el acto de pensar que Sócrates es un insensato, como una relación entre un acto del intelecto y un estado de cosas del orden real; y la diferencia por virtud de la cual aquel pensamiento es verdadero y éste, falso, era, simplemente, que este último estado de cosas, aun siendo un *subsistente* real, no *existe*. Mas lo que me preocupa no es formular pormenorizadamente las doctrinas características de este nuevo realismo extremo, sino meramente subrayar que, como los cartesianos, interpretaba la diferencia entre los actos intelectuales como una diferencia *extrínseca,* como una cuestión de referirse a términos de relación distintos.

6. Ahora bien, cabe perfectamente simpatizar con el rechazo neorrealista de los contenidos: como se ha señalado a menudo, el decir que un objeto o un estado de cosas adquiere ser "objetivo" en cuanto contenido del pensamiento cuando pensamos en él no parece tanto una *explicación* del hecho de que pensemos en él cuanto un *reenunciar* metafóricamente tal hecho. Mas si prescindimos de los "contenidos", ¿no nos veremos obligados a adherirnos a un realismo extremo? A ello hay que responder, desde luego, que no; pues sólo nos comprometemos con esta segunda alternativa si suponemos que los actos intelectuales son de idéntica especie y únicamente se diferencian entre sí en virtud de sus distintos términos de relación; pero en cuanto miramos de frente tal supuesto vemos lo extraño que es. De hecho, la noción de que los actos del intelecto sean *intrínsecamente* semejantes, con entera independencia de aquello sobre

lo que versen, es tan extraña que podemos entender perfectamente la inclinación que muchos realistas recientes han sentido a abandonar la noción misma de actos intelectuales y a coquetear con formas ingenuas del sensismo y el conductismo.

7. Mas ¿con qué alternativa contamos? En términos generales, consiste en sostener que los actos del intelecto difieren intrínsecamente entre sí *qua* actos de una forma que corresponde sistemáticamente a aquello sobre lo que versen, es decir, a su tema u objeto. En cuanto a los diversos enfoques en esta dirección que toman en serio la categoría de acto intelectual, el que me parece más fértil es la doctrina de la palabra mental.

8. Esta doctrina puede adoptar muchas formas, y, en realidad, muchas ha adoptado en la historia de la filosofía de lo mental. Voy a ocuparme de contraponer entre sí dos de ellas, una la doctrina tomista (en la medida en que la comprenda) y la otra un punto de vista que tiene sus raíces en el *Tractatus* de Wittgenstein y que estoy dispuesto a defender. Mas primero es oportuno hacer ciertas consideraciones generales, que son comunes a todas las teorías de la palabra mental: *a)* tenemos que distinguir entre palabras mentales, enunciados mentales, preguntas mentales, etcétera; *b)* asimismo hemos de distinguir entre las distintas variedades de la palabra mental, o sea, entre nombres, predicados, palabras lógicas, términos singulares abstractos, etc.; *c)* pero, sobre todo, tenemos que distinguir entre las palabras mentales como *actos* y como *disposiciones* o *propensiones.* Esta última distinción corresponde a la señalada por los tomistas entre el intelecto en acto *segundo* y el mismo en acto *primero:* se encuentra en acto primero respecto de cierta palabra mental, por ejemplo, ·hombre·[1], cuando la tiene en su vocabulario, o sea, cuando es capaz de pensar valiéndose de ella y está presto a hacerlo; y cuando el intelecto se encuentra en acto segundo respecto de la palabra ·hombre· lo está en virtud de encontrarse pensando realmente que algo es un hombre (cuando se encuentre en acto primero respecto de esta palabra diremos que tiene el concepto ·hombre·).

9. Es característico de las teorías de la palabra mental que sostengan que el intelecto se halla al nacer desprovisto de conceptos, o sea, que no se encuentra en acto primero respecto de ninguna palabra mental. Ahora bien, la tesis de que el intelecto se halla innatamente en acto primero respecto de algunas palabras mentales no es absurda; en realidad (como sostendré más adelante), la versión clásica ("abstractiva") de la formación de conceptos se hunde en muchas dificultades en cuanto abandona el seguro puerto de los conceptos relativos a lo propiamente sensible —y sólo *aparenta* dar razón de ellos—; pero, afortunadamente, la tesis de que el intelecto carece al nacer de conceptos no exige que se comprometa uno con la teoría abstractiva de la formación de conceptos, de modo que se puede rechazar esta última sin hacer lo mismo con aquélla.

---

[1] Para formar los nombres de las palabras mentales encerraré entre puntos altos las expresiones castellanas correspondientes.

10. Se habrá advertido que hasta ahora no he dicho nada concreto acerca de lo que sean las palabras mentales; dicho con mayor precisión, me he limitado a caracterizarlas (por implicación) como formas del intelecto que son *análogas* a las palabras en el sentido ordinario del vocablo, esto es, a las palabras tal y como se presentan en el habla con sentido. Las distintas teorías de la palabra mental ofrecen distintas versiones de tal analogía; y cómo hay que entender ésta será un tema central de la segunda parte de mi argumentación. Por lo demás, su interés es menor cuando se trata de examinar críticamente la posición tomista, ya que, según ésta —y frente a lo que sucede con la posición que voy a defender—, es posible comprender la naturaleza de las palabras mentales con independencia de tal analogía.

11. Las tres preguntas fundamentales a que ha de responder toda teoría de la palabra mental son las siguientes: 1) ¿qué son las palabras mentales?; 2) ¿cómo nos hacemos con ellas, esto es, cómo adquirimos el vocabulario mental?, y 3) ¿de qué manera están relacionadas con el orden real? Según creo, los tomistas responden más o menos del modo que sigue.

12. La palabra mental ·triangular· es la naturaleza o forma *triangular* en cuanto informadora del intelecto posible, es decir, en cuanto que lleva a este intelecto a su acto *primero*. El intelecto posible queda informado de una manera peculiar y única: pues al quedar informado por la naturaleza *triangular,* un trozo de cera se vuelve triangular, mientras que nos sentimos inclinados a decir que dicho intelecto no se vuelve triangular; mas como ser informado por la naturaleza *triangular* es adquirir la forma de un triángulo, lo que decimos es, en cambio, que el intelecto posible se vuelve triangular *en el modo inmaterial.*

13. Hasta ahora nos referíamos a la palabra mental ·triangular· en cuanto disposición o *habitus*. Una palabra mental como acto segundo del intelecto sería, por ejemplo, la naturaleza *triangular* en cuanto informadora del intelecto en acto segundo, o sea, en cuanto informadora de un acto del intelecto en ese otro sentido, más estricto, en que los actos se contraponen a las disposiciones o propensiones [2]. Al llegar a este punto será conveniente que extendamos a las palabras mentales la conocida distinción de C. S. Peirce entre *prendas* o *ejemplares* [*tokens*] y *tipos* [*types*] de las palabras: en esta terminología, podremos decir que cada acto particular del intelecto que esté informado por la naturaleza *triangular* será un ejemplar de la palabra mental ·triangular· como tipo. Así pues, esta palabra mental, en cuanto tipo, será la naturaleza *triangular qua* capaz de informar (inmaterialmente) al intelecto posible; por lo que se refiere a la naturaleza triangular en cuanto lo que es capaz de informar tanto trozos de cera como intelectos, es decir, abstrayendo de su papel como palabra y como forma física, la llamaremos la naturaleza absoluta *triangular.*

[2] Siempre que hable sin cualificaciones de acto intelectual habrá que entenderlo en el sentido de acto segundo.

14. La existencia en el intelecto de la palabra ·triangular· como *habitus* —por continuar nuestra exposición— está fundada en la existencia inmaterial de la naturaleza absoluta *triangular* en la facultad sensorial. La idea de que el sensorio es ya una facultad cognoscitiva, cuyos actos pertenecen al orden intencional, al de la significación, constituye el corazón de esta teoría; las sensaciones son, pues, acontecimientos que son signos, o sea, signos *naturales* —entendiendo por ello que no son convencionales, aun cuando tampoco son (o mejor, no son meramente) signos naturales en el sentido de *síntomas* o *señales*—; por su parte, el acto sensorial no necesita ser advertido para cumplir su papel de signo. En una de las terminologías empleadas, los actos sensoriales e intelectuales son signos *intrínsecos,* en contraposición a signos *extrínsecos* tales como el humo (del fuego) y el relámpago (del trueno).

15. Por exponer la teoría abstractiva (reducida a sus puros huesos) valiéndonos de un ejemplo: *blanco* y *triangular* existen materialmente en la cosa exterior blanca y triangular; luego, mediante la acción ejercida por tal cosa sobre los ojos abiertos de un hombre que no sea ciego, las naturalezas absolutas mencionadas llegan a existir inmaterialmente en el órgano de la vista; y en virtud de este hecho, el órgano en acto *significa* la cosa blanca y triangular. Hasta ahora, cuando hablábamos de la palabra mental nos habíamos referido a ella en cuanto está en el intelecto, o sea, a la palabra *intelectual;* pero como los actos sensoriales pertenecen al orden de la significación, podemos hablar, en forma igualmente propia, de la palabra *sensible*; por consiguiente, podríamos formular de nuevo lo dicho indicando que el acto del órgano visual es un ejemplar de la palabra (o expresión) *sensible* ·cosa blanca y triangular· en virtud de estar (inmaterialmente) informado por la naturaleza determinada del objeto exterior *qua* visible.

16. Tanto en el caso de los sentidos como del intelecto, la palabra ·triangular· se halla en la facultad en virtud de encontrarse ésta inmaterialmente informada por la naturaleza absoluta *triangular.* ¿Cuáles son, entonces, los rasgos distintivos del vocabulario sensorial —si es que puedo llamarlo así— con respecto al vocabulario del intelecto? Muy bien podríamos esperar encontrarnos distinciones del tipo de las siguientes:

> *a)* el vocabulario de los sentidos sólo contiene aquellas palabras predicativas que representen lo propiamente sensible;
>
> *b)* este vocabulario no incluye términos singulares abstractos (universales formales), por ejemplo, triangularidad, y el intelecto forma de algún modo tales palabras a partir de sus contrapartidas predicativas;
>
> *c)* dicho vocabulario no contiene palabras mentales tales como ·palabra mental· o ·significa· (pregunta: ¿pertenece ·palabra mental· al vocabulario del sentido interior, o a la consciencia reflexiva de los actos intelectivos?).

Voy a posponer por el momento la cuestión de si el vocabulario sensorial

contiene ciertas palabras lógicas fundamentales, como ·y·, ·o·, ·no· y ·si ..., ...·; y voy a recordar, para volver luego sobre ello, que, de acuerdo con la posición tomista, aunque los sentidos pertenecen al orden intencional, no juzgan, es decir, que el "lenguaje" sensorial no incluye enunciados ni aserciones: al parecer, el sensorio puede significar *esta cosa blanca,* pero no *esta cosa es blanca* ni *esta cosa blanca existe.*

17. La teoría abstractiva de la formación de conceptos se apoya en esta concepción del sensorio como algo perteneciente al orden de la intencionalidad o significación. Por decirlo en forma sencilla: el intelecto puede extraer su vocabulario básico de los sentidos porque tal vocabulario existía ya en la facultad sensorial, en donde se encontraba como consecuencia de la acción de las cosas exteriores. Así pues, voy a empezar el examen crítico de la doctrina tomista de la palabra mental atacando esta asimilación de los sentidos al orden intencional; mi tesis va a ser que el sensorio es una facultad cognoscitiva únicamente en el sentido de que hace posible el conocimiento, y que en sí mismo no conoce nada: es una condición necesaria del orden intencional, pero por sí mismo no pertenece a él. Se trata de una tesis propuesta por primera vez por Kant, pero que, afortunadamente, podemos separar de otros rasgos menos atractivos del sistema kantiano.

18. Hay muchas razones que hacen plausible la idea de que los sentidos pertenezcan al orden intencional: la facilidad con que puede confundirse la sensación con el juicio perceptivo no reflexivo que se monta sobre ella, o el hecho, antes señalado, de que los sentidos hagan posible el conocimiento y constituyan una condición necesaria del orden intencional; pero tal plausibilidad se debe primariamente al hecho de que las sensaciones tengan lo que voy a llamar *pseudointencionalidad,* a la que fácilmente se toma por la auténtica intencionalidad del orden cognoscitivo.

19. La primera cosa que hay que advertir es que las expresiones por las que nos referimos a las sensaciones y las caracterizamos muestran una notable analogía con aquellas con las que nos referimos a y caracterizamos cuanto pertenezca al orden intencional o cognoscitivo. Así, hablamos de

> la sensación de una cosa blanca y triangular,

cosa que ofrece una sorprendente semejanza gramatical con el lenguaje mediante el cual nos referimos al pensamiento y lo caracterizamos, ya que también hablamos de

> el pensamiento de una cosa blanca y triangular.

Ahora bien, dado que entendemos que esto último es un acto del intelecto que significa una cosa blanca y triangular en virtud de ser un ejemplar de la expresión mental ·(tal y cual) cosa blanca y triangular·, nos sentimos fuertemente proclives a entender aquello otro como un acto sensorial que significaría una cosa blanca y triangular en virtud de ser un ejemplar de la expresión mental (sensitiva) ·(esta) cosa blanca y triangular·.

20. Pero es dudoso que tal proclividad tuviera fuerza suficiente para salir adelante sino fuese por las consideraciones que engendran la idea de que las naturalezas *blanco y triangular* informan el acto sensorial de manera *inmaterial;* pues esto equivale a la idea de que el sensorio en acto es *isomórfico,* en el modo *inmaterial,* con el objeto sensorial, y voy a sostener, *a)* que en cierto sentido, las sensaciones *son* isomórficas con los objetos de los sentidos, *b)* que las sensaciones no son blancas ni triangulares de la misma manera en que lo son los objetos *materiales,* y *c)* (en el § 56) que existen determinadas consideraciones plausibles —aunque erróneas— que apuntan a una igualdad de la intencionalidad con el isomorfismo en el modo inmaterial, consideraciones que constituyen el origen mismo de esta última concepción.

21. Ahora bien, no cabe la menor duda de que es preciso conceder que la sensación de una cosa blanca y triangular no es ni blanca ni triangular (ni siquiera es, si vamos a ello, una cosa) a la manera en que lo es su causa exterior; además, también es obligado conceder, a mi juicio, que el conocimiento del mundo físico sería imposible a menos que la sensación de una cosa blanca y triangular sea *de algún modo* isomórfica con su causa exterior; y finalmente, según creo, no podemos por menos de conceder que la blancura y la triangularidad entran *de algún modo* en la forma o especie del acto sensorial. Por desgracia, es facilísimo suponer que la admisión de estas tres cosas favorece a la teoría tomista de la sensación; y de ahí que convenga mucho ver que cabe dar razón de todas estas tesis de una forma radicalmente distinta, que no conlleva la atribución de intencionalidad alguna a los sentidos.

22. De acuerdo con esta otra versión posible, el concepto que tenemos de la sensación de una cosa blanca y triangular es el concepto de un estado del organismo percipiente que

> *a)* es de un tipo cuya aparición se debe normalmente a objetos blancos y triangulares;
>
> *b)* es de un tipo que difiere sistemáticamente de los estados que normalmente se deben a objetos de otros colores y formas, y
>
> *c)* es de un tipo cuya aparición se debe en circunstancias anormales a objetos de otros colores y formas, cosa que contribuye a explicar el hecho de que los objetos vistos en circunstancias anormales parezcan ser distintos de lo que sean.

23. Así pues, aunque la sensación no es literalmente blanca ni triangular, es de un tipo tal que se la puede llamar así *en un sentido derivado de estos predicados:* en la terminología tomista, todo acto sensorial que sea sensación *de* una cosa blanca y triangular tiene forzosamente que tener, sin duda alguna, una forma o especie *qua* acto, aun cuando ésta no constará de las especies *blanco* y *triangular* apropiadas para las cosas materiales pero recibidas inmaterialmente, sino de ellas en un sentido distinto de estos términos. Con esto no quiero decir, desde luego, que "blanco" tal y como aparece en "una sensación blanca" y tal como juega

en "un elefante blanco" sean meros homónimos: significan cosas distintas, si bien relacionadas entre sí, de igual modo que (en forma diferente) lo hacen "sano" en "alimento sano" y aquella misma voz en "hombre sano". Por consiguiente, en lugar de decir que las naturalezas *blanco y triangular* informan inmaterialmente al acto sensorial en el sentido primario de aquellos términos, podemos decir, simplemente, que tales naturalezas informan dicho acto en el sentido derivado que hemos caracterizado en el parágrafo 22.

24. Es posible expresar lo mismo diciendo que los conceptos de los diversos tipos de sensación están formados por analogía. Por su parte, la tradición tomista se vale en forma significativa de la idea de que algunos de nuestros conceptos son analógicos, y las filosofías contemporáneas de la ciencia subrayan el papel de la analogía en las estructuras conceptuales de la teoría científica; lo que tal vez sea nuevo en la interpretación que propongo es la idea de que posiblemente el autoconocimiento conlleve de manera esencial conceptos analógicos, o sea, la de que los conceptos a base de los cuales tenemos lo que se suele llamar "conocimiento reflexivo" de nuestros actos mentales son extensiones analógicas de conceptos relativos al mundo público o intersubjetivo de las cosas y las personas.

25. Indudablemente, esta tesis va en contra de la interpretación cartesiana de la consciencia reflexiva de los actos mentales, según la cual es una aprehensión adecuada —o sea, entre otras cosas, no analógica— de tales actos en cuanto pertenecientes a un tipo o especie determinada. Mas creo que lo que hemos de decir al respecto es que peor para Descartes: es un grave error suponer que, meramente por virtud de tener sensaciones, experimentamos éstas *en cuanto* tales sensaciones (¿experimentan acaso los animales la sensaciones como siendo tales?), y que, a partir de semejante experiencia, por un acto de eso que se llama abstracción, el intelecto puede adquirir una comprensión no analógica de lo que es ser una sensación. Y un poco más adelante voy a sostener que lo mismo sucede en el caso de nuestros conceptos de los actos intelectuales, que asimismo entenderé como conceptos analógicos cuyo *fundamentum* esté constituido por conceptos relativos al habla con sentido.

26. Hace un momento he indicado que el concepto de la sensación de una cosa blanca y triangular es el concepto de un acto que sea también blanco y triangular (en un sentido derivado de estos términos); repitámoslo: *no* es un acto blanco y triangular merced a ser inmaterialmente ambas cosas en el sentido de "blanco" y de "triangular" apropiado para las cosas materiales, sino por ser, simplemente, blanco y triangular es un sentido derivado[3]. Permítaseme recordar ahora que, en la interpretación que estoy proponiendo, la analogía entre los dos *blancos* y los dos *triangulares* llevaba consigo la idea de que las diversas especies de sensación

[3] Acaso convenga advertir que la derivación arriba presentada omite un paso esencial, ya que la expresión "sensación blanca y triangular" presupone otra, la de "percibir sensorialmente blanca y triangularmente", de suerte que la introducción de los adverbios "blancamente" y "triangularmente" sería el paso analógico fundamental.

visual forman una familia de semejanzas y diferencias que corresponde a la familia de las mismas cosas que constituye el sistema de las cualidades sensibles en su sentido fundamental, aquel que corresponde a las cosas materiales; tal es la manera en que hay que entender el isomorfismo de los actos sensoriales y de las cosas materiales: el lugar que lo *blanco derivado* y lo *triangular derivado* ocupan en el sistema de las especies de actos sensoriales es isomórfico, en sentido *estructural* (el que explica la teoría contemporánea de las relaciones), con el ocupado por lo *blanco fundamental* y lo *triangular fundamental* en el sistema de las cualidades perceptibles de las cosas materiales.

27. No me voy a detener en una crítica pormenorizada de la teoría abstractiva de la formación de conceptos, ya que una vez que se pone de manifiesto que la supuesta intencionalidad de los actos sensoriales es una pseudointencionalidad, es decir, una vez que se percata uno claramente que estos últimos actos son intrínsecamente no cognoscitivos y no nos presentan nada como siendo de un tipo, cualquiera que éste sea (por ejemplo, blanco o triangular), la teoría abstractiva queda cortada por la raíz, y podemos dejarla que se seque sola. Sin embargo, hay un par de cuestiones dignas de señalarse que complementan el razonamiento anterior y conducen a la segunda parte de este ensayo.

28. La primera es la de que el intelecto en acto primero tiene en su vocabulario palabras lógicas. Algunas de ellas son —empleando la expresión actual— "yuntores *o* conectivas veritativo-funcionales" (por ejemplo, ·y· y ·no·), cuyo rasgo más significativo es que si una frase o un grupo de frases se refieren al orden real, la frase formada con ellas mediante tales yuntores se refiere asimismo al orden real: así, ·Sócrates *no* es sabio· no se refiere menos al orden real que ·Sócrates es sabio·. Otras palabras lógicas, por ejemplo, ·implica· (en el sentido de implicación lógica), son tales que las frases en que entran se refieren al orden lógico, como lo muestra el hecho de que requieran términos singulares abstractos (por ejemplo, ·la triangularidad implica la trilateralidad·).

29. Ahora bien, es notorio que las teorías abstractivas se tropiezan con grandes dificultades cuando se trata de ambas clases de palabras lógicas. La idea de que los actos sensoriales quedan tan informados por *no* como por *blanco,* por *implica* como por *triangular,* radica en el hecho de que la blancura es lo que es en virtud de pertenecer a una familia de cualidades que compiten entre sí (lo que sea blanco, *ipso facto* no será rojo), y de que la triangularidad es lo que es en virtud de implicar la trilateralidad; por lo tanto, *si* las palabras mentales ·blanco· y ·triangular· se encuentran en el acto sensorial, asimismo han de estarlo ·no· e ·implica·. La alternativa que estoy recomendando es la de decir que *ninguna* de estas palabras está presente en los actos sensoriales, ya que éstos no pertenecen al orden intencional; a lo cual puede añadirse que la palabra predicativa ·blanco· no tiene sentido alguno independientemente de los enunciados: ·cosa blanca y triangular· presupone ·(esta) cosa es

triangular·, de modo que los predicados no pueden gozar de su sentido si el juicio no lo hace también.

30. No es posible tener en el propio vocabulario una palabra intelectual sin tener otras *muchas,* entre ellas tanto palabras lógicas como no lógicas: el intelecto posible se pone en acto primero en virtud de quedar informado por todo un lenguaje, si bien rudimentario. El hecho de que no se pueda tener el concepto de blanco si no se es capaz de ver cosas *como blancas* (en realidad, hasta que no se haya visto realmente algo como blanco) ha fascinado a muchos filósofos, pero cabe explicarlo sin admitir que la sensación sea un tipo de consciencia (por ejemplo, el de las cosas blancas como blancas), y que lo único que requiere es que la generación de la palabra ·blanco· en el intelecto coincida con un acto segundo de éste que sea el juicio perceptivo de que cierto objeto (percibido) es blanco; cosa compatible con la idea de que hay un complicado proceso de adiestramiento en el lenguaje —incluida la mostración de objetos de muchos colores y formas— que constituye una condición necesaria para ambos.

II. El isomorfismo del intelecto con lo real

31. Antes he sostenido que la tesis tomista de que el acto sensorial es isomórfico con su causa exterior encierra un núcleo sólido, pero que, cuando se los comprende debidamente, los dos términos de tal isomorfismo pertenecen al orden real, o sea, que ninguno de ellos (y, en concreto, el acto sensorial) forma parte del orden intencional. La meta que ahora me propongo consiste en sostener que en el orden real existe un isomorfismo entre el intelecto ya desarrollado y el mundo, isomorfismo que es condición necesaria de la intencionalidad del intelecto en cuanto significante del orden real, pero que es menester mantener tajantemente separado de este último.

32. Dicho de otro modo, he de distinguir netamente entre dos cosas que *inicialmente* voy a caracterizar como las dos dimensiones del isomorfismo entre el intelecto y el mundo, que son

a) el isomorfismo en el orden real, y
b) el isomorfismo en el orden lógico.

Me valdré del verbo "pintar" para la primera de estas "dimensiones", y del verbo "significar" para la segunda; y voy a intentar hacer ver que a la raíz de la idea de que el intelecto en cuanto *significador* del mundo es el intelecto en cuanto informado de manera peculiar y única (a saber, inmaterial) por las naturalezas de las cosas del orden real se encuentra una confusión entre *significar* y *pintar* [4].

33. He sostenido más arriba que, aunque el intelecto *significa* el mundo en virtud de *pintarlo,* significar y pintar son, con todo, relaciones

[4] En el capítulo cuarto mantengo que esta misma confusión es el origen de algunos de los rasgos más oscuros del *Tractatus* wittgensteiniano.

radicalmente diferentes; y a ello voy a añadir ahora que median entre términos radicalmente distintos. Así, cuando decimos

X pinta Y,

tanto X como Y pertenecen al orden real, es decir, ninguno de ellos pertenece al orden de la intencionalidad, mientras que cuando decimos

X significa Y,

ambos términos pertenecen al orden lógico, esto es, al de la intencionalidad.

34. Por consiguiente, los dos enunciados:

a) el intelecto *pinta* el mundo
b) el intelecto *significa* el mundo,

aun cuando guardan entre sí una estrecha relación, se mueven dentro de órdenes distintos del discurso; y si bien los términos "intelecto" y "mundo" que aparecen en *a)* no son meros homónimos por simple ambigüedad de los mismos vocablos que aparecen en *b),* tienen un sentido distinto (aunque no independiente) en uno y otro enunciados.

35. Como he señalado antes, un rasgo básico de la posición que quisiera defender es la idea de que el concepto de palabra mental (o, mejor, de lenguaje mental) es un concepto derivado, formado por analogía a partir del de palabra hablada. Cuál sea la naturaleza exacta de esta extensión analógica del concepto de habla con sentido constituye tema para un capítulo independiente, de extensión, por lo menos, igual a la de éste; de ella nos ocuparemos, en términos generales, en el capítulo 3 [5], en el que se hallará cuanto de contante y sonante sea yo capaz de reunir para respaldar lo que por ahora tiene que seguir siendo un mero pagaré. Por fortuna, es posible percatarse de la cuestión principial que quiero señalar sin necesidad de suscribir mis tesis sobre este punto particular, ya que lo que primariamente me propongo es explorar la distinción existente entre pintar y significar tal y como se aplican a la palabra hablada; pues, según trataré de que veamos, de igual manera que el concepto de palabra mental es una extensión por analogía del de palabra hablaba, la distinción mencionada en cuanto aplicada a la palabra mental es una extensión analógica de la distinción correspondiente aplicada a aquella otra palabra.

36. Pero aquí no se acaban las libertades que he de tomarme. Pues en lugar de pasar directamente a estudiar la palabra hablada, voy a presentar las distinciones a que me refiero tal y como aparecen cuando se las proyecta en el discurso acerca de máquinas computadoras, proyectiles dirigidos

[5] Véase también "Intentionality and the Mental" (correspondencia con Roderick Chisholm), publicado en el tomo segundo de la serie *Minnesota Studies in the Philosophy of Science,* dirigido por Herbert Feigl, Michael Scriven y Grover Maxwell y editado por la University of Minnesota Press (Minneapolis, 1958). Puede verse en enfoque semejante en la obra de Peter Geach *Mental Acts,* editado por Blackwell (Oxford, 1956).

y robotes. La cuestión de si las máquinas pueden pensar presenta muchas facetas que no voy a tocar (en realidad, hablando estrictamente, no voy a ocuparme de ella en absoluto); lo único que voy a hacer es, simplemente, bosquejar dos maneras distintas que podrían emplearse —en un caso, no sin cierta resistencia— para hablar sobre los robotes antropoides del futuro, con objeto de arrojar alguna luz sobre lo que quiero decir con el contraste entre significar y pintar en lo que se refiere al habla humana, y, por lo tanto, en lo que se refiere a la palabra mental (esto último a modo de pagaré).

37. Supongamos que un robot antropoide del tipo aludido tenga unas "conexiones" tales que emita radiación de alta frecuencia, la cual se reflejará y volverá hacia él proyectándole la estructura de su medio (y de su "cuerpo"). Supongamos también que responda a configuraciones distintas de la radiación reflejada estampando "oraciones" tales como "objeto triangular en el lugar l y en el tiempo t" sobre una cinta que pueda utilizar una y otra vez, así como examinarla [6]; añádase a ello la suposición de que, asimismo por virtud de su diagrama de conexiones, dé los pasos calculatorios precisos para pasar de unas "oraciones" o conjuntos de ellas a otras "oraciones", de acuerdo con métodos lógicos y matemáticos determinados (y obedeciendo a cierto sistema de prioridades), y de que estampe en la cinta las "oraciones" así obtenidas; y supóngase, igualmente, que este robot, además de llevar a cabo pasos lógicos y matemáticos, es capaz de dar pasos inductivos, de modo que si en la cinta se encuentran varias parejas de "oraciones" de la forma

relámpago en l, t trueno en $l + \triangle l$, $t + \triangle t$

y ningún par de "oraciones" de la forma

relámpago en l, t calma en $l + \triangle l$, $t + \triangle t$,

estampe la "oración"

siempre que hay relámpago en l, t, hay trueno en $l + \triangle l$, $t + \triangle t$.

Indudablemente, el diagrama de conexiones del robot tiene que estar realizado de modo que cancele tales "generalizaciones inductivas" en caso de que aparezca luego un par de "oraciones de observación" imcompatible con ellas [7].

---

[6] Semejante examen será análogo al modo en que el robot examine su medio externo, y conllevará la estampación sobre la cinta de oraciones de orden superior, es decir, oraciones en las que se registre la presencia en la misma cinta de oraciones de primer orden. No voy a intentar ninguna caracterización del "programado" ni el papel desempeñado por este examinar la cinta, excepto en lo que se refiere a subrayar la fundamental analogía entre el examen de la cinta y el del medio, así como la analogía existente entre la manera en que el examen del medio (y el "cuerpo") del robot entran en las "acciones" de éste y la forma de entrar el examen de la cinta en sus "acciones computadoras". El lector podrá encontrar un estudio de ciertas cuestiones relacionadas con éstas en el capítulo undécimo.

[7] En realidad, la cuestión es mucho más complicada que todo esto, tal y como

38. Supongamos, finalmente, que el diagrama de conexiones haga que se estampen ciertas "oraciones" resolutivas, esto es, que tengan la forma "Siempre que me encuentre en las circunstancias C, haré A", y que el robot esté dispuesto de modo que proceda a "hacer" A en todos los casos en que estampe en la cinta "Ahora haré A" [8].

39. Ahora vamos a suponer que semejante robot vaya de un lado a otro por el mundo, examinando su medio, registrando sus "observaciones", enriqueciendo la cinta que tiene con "inferencias" deductivas e inductivas a partir de sus "observaciones" y guiándose en su "conducta" mediante "silogismos prácticos" que apliquen las "resoluciones" previamente almacenadas en su diagrama a las circunstancias en las que "se encuentre". Siendo así, logrará un ajuste cada vez más adecuado a su medio, y si nos permitiéramos *hablar* de él en términos apropiados a los humanos (como hemos hecho ya), diríamos que *averigua* cada vez más cosas acerca del mundo, que *conoce* cada vez más *hechos* referentes a lo sucedido y a dónde sucediera: algunos de ellos por haberlos *observado,* otros por haberlos *inferido* a partir de lo que *observara* valiéndose de *generalizaciones inductivas* y *raciocinios* deductivos.

40. Pero dejemos ya de hablar del robot mediante términos humanos, mediante términos acerca de lo que piense o sepa (dicho brevemente, términos pertenecientes al marco de la intencionalidad), y mirémoslo desde el punto de vista del ingeniero electrónico. Pues aunque podemos hablar de lo que esté impreso en la cinta llamándolo "oraciones", y asimilarlo por analogía —si bien con vacilaciones— al orden lógico, podemos asimismo considerar los estados del robot utilizando términos mecánicos y electrónicos; y lo que quiero destacar al respecto es que de esta última forma tiene perfecto sentido decir que al moverse el robot por el mundo, lo que queda registrado en la cinta incluye una representación de su medio cada vez más completa y perfecta. Expresándolo de otra forma: este robot llega a encerrar una *imagen pintada* de su medio cada vez más satisfactoria y detallada, en un sentido de imagen (que del "pintar" resulta) que hay que explicar a base de la lógica de relaciones; se trata de un pintar que no puede abstraerse de los procesos mecánicos y electrónicos que manipulen la cinta; y las configuraciones que aparezcan en ésta no pintarán el medio del robot por el mero hecho de ser tales configuraciones sobre la cinta, sino que —por decirlo con la expresión de Wittgenstein— en el "método de proyección" de la representación o "mapa" entran la manera

---

sucede en el raciocinio inductivo usual, pues hay ocasiones en que nos quedamos con la generalización y rechazamos la observación. Por lo demás, es claro que hemos expuesto en forma excesivamente simplificada las "observaciones" del robot, ya que el que responda a cierto estímulo con "Objeto triangular en l, t" o con "Objeto *aparentemente* triangular en l, t" será función de lo que tenga ya en la cinta: por ejemplo, estampará lo segundo si ha registrado "Espejo en l + l, t". Con todo, lo que pretendo no es dar instrucciones para construir un robot antropoide, sino sugerir un relato de "ficticiencia" que pueda escribir el lector.

[8] Como hemos insinuado en la nota 6, algunas de estas "oraciones resolutivas" se referirán a circunstancias tales como la existencia de "oraciones" de primer orden en la cinta y a "acciones" tales como la de estampar en ella más "oraciones".

de añadir más configuraciones, la de examinarlas y la de responder a ellas (por parte de otros componentes del robot): se tratará de una representación o mapa sólo merced al *habitus* físico del robot, o sea, en virtud de sus propensiones mecánicas y electrónicas, que en último término provendrán de su diagrama de conexiones. Tenemos una lejana analogía a esta forma de pintar en la manera como el ondulado surco del disco fonográfico pinta la música que puede reproducir: tampoco en este caso puede abstraerse semejante pintar de los procedimientos que entran en juego para fabricar y tocar el disco.

41. Ahora bien, es preciso confesar que hemos expuesto el isomorfismo entre el estado físico del robot y su medio de forma algo magra y metafórica. Mas la tarea de caracterizar el robot de tal modo que el lector pudiera estar verdaderamente dispuesto a decir que era "casi humano", que "casi" podía decirse que observaba, pensaba, razonaba, deliberaba, decidía y actuaba, no solamente me hubiera tomado mucho más tiempo del que tengo a mi disposición, sino que me hubiese llevado a mayores profundidades de las que puedo yo sondear; en cambio, habré cumplido lo que me proponía si se ha podido ver en términos generales lo que quería decir al hablar de que el robot llevaba en sí una "imagen pintada" del mundo, dado que el hecho de que tal "pintar" sea establecer un isomorfismo en el orden real constituye una tesis filosófica de importancia.

42. Así pues, el robot *no* encerrará una imagen de la aparición de un relámpago luminoso determinado debido a la existencia inmaterial de la naturaleza absoluta *relámpago* en su sistema electrónico, sino en virtud de la correspondencia entre el "lugar" que ocupe cierta configuración [9] en la cinta (dentro del sistema de configuraciones de ésta) y el "lugar" ocupado por el relámpago luminoso dentro del medio espaciotemporal del robot. Y como tal isomorfismo lo es en el sentido de la teoría contemporánea de relaciones, que cae enteramente dentro del orden real, no sentiremos tentación alguna de decir que el medio del robot tenía un "ser inmaterial" en su *habitus* físico.

43. Supongamos que se nos concede, entonces, que el robot es isomórfico en el orden real con su medio (y, por lo demás, consigo mismo, ya que puede pintar una imagen de sí mismo —dentro de ciertos límites—, e incluso tiene que hacerlo para asemejarse a un ser racional tanto cuanto queremos que se asemeje); lo que ahora quiero destacar es que podíamos considerar isomórficos con lo real ciertos elementos que aparezcan sobre la cinta del robot desde otro punto de vista; e incluso aunque esta segunda perspectiva conlleve una extensión analógica al robot de categorías apropiadas para los seres racionales en sentido estricto, al trazar la distinción

[9] Hablando estrictamente, lo que pintará el medio serán las "oraciones singulares" que se hallen en la cinta, ya se las haya estampado en virtud de alguna "observación" o por "inferencia". Para estudiar la forma en que el robot haya de pintar lo que se encuentre estampado en su propia cinta haría falta trazar nuevas distinciones, cuyo tema central sería el de que el "lenguaje" de tal pintar sería veritativo-funcional.

entre estos dos isomorfismos en el caso del robot hemos preparado el camino para la distinción correspondiente en el caso de los seres racionales propiamente hablando.

44. El isomorfismo de que nos hemos estado ocupando lo hemos definido dentro del marco de la teoría electrónica. Pero abandonemos ahora este austero enfoque y sucumbamos a la tendencia de considerar al robot casi como un ser humano, permitámonos hablar de él empleando las categorías de la lógica y la intencionalidad: en tal caso podríamos decir, por ejemplo, que la configuración ": :" significa *relámpago,* y que esta otra, más compleja, ": :, 9, 15", *significa* relámpago en el lugar 9 y el tiempo 15. Supongamos, pues, dicho brevemente, que hablamos de las configuraciones que aparezcan en la cinta como de *símbolos* dotados de sentido, que pertenecerán al orden de la significación, y que podemos decir lo que signifiquen.

45. Sin embargo, en vez de explorar esta manera de hablar acerca de las configuraciones que se presenten en la cinta del robot, voy a explorar la manera de hablar acerca del habla humana que estamos dilatando para que abarque también al robot. Así pues, en lugar de estudiar lo que signifique decir que

en robotés, ": :" significa *relámpago,*

ocupémonos de

en alemán, "Mensch" significa *hombre,*

ya que, si podemos dar razón certeramente de esto último, entenderemos lo que estamos haciendo al dilatar esta forma de hablar hasta el robot. Una vez más, voy a presentar solamente pagarés, en lugar de nada contante y sonante; mas como la tarea que me he propuesto es trazar a grandes rasgos el contraste existente entre dos interpretaciones del conocimiento que hacen entrar en juego un isomorfismo entre el intelecto y lo real, bastará el nudo núcleo de la teoría de la significación.

46. Es tentador suponer que

"Mensch" significa hombre

asevera la existencia de una relación entre un elemento del orden de la significación (la palabra alemana "Mensch") y otro del orden real (la supuesta naturaleza absoluta *hombre*). Mas, de acuerdo con la teoría de la significación por la que estoy dispuesto a abogar, en realidad no hay nada más lejos de la verdad: dicho enunciado se referiría a *dos* elementos del orden de la significación, el vocablo alemán "Mensch" y el castellano "hombre", y diría que uno de ellos es la contrapartida del otro; y, verdaderamente, lo que dice es que aquella palabra alemana se usa del mismo modo que esta castellana.

47. Realmente, esto tampoco valdría *del todo,* y ver por qué no

valdría es comprender la tentación que sentimos de suponer que el enunciado en cuestión afirma la existencia de una relación entre una palabra y una naturaleza absoluta, ya que

"Mensch" significa *hombre*

es manifiestamente otra cosa que

"Mensch" se usa del mismo modo que "hombre".

La diferencia entre ambos enunciados reside en que el primero no acabará de cumplir su finalidad de explicar el "Mensch" a menos que el oyente sepa ya cómo se usa la palabra "hombre", en tanto que el segundo podrá ser instructivo para quien no sepa tal cosa; por lo tanto, los dos enunciados no son equivalentes. Sin embargo, es posible remediar esta circunstancia interpretando el primero de ellos de suerte que presuponga que el oyente tiene la palabra "hombre" en su vocabulario, por lo cual será (aproximadamente) equivalente a

"Mensch" se usa (en alemán) del mismo modo que *su* palabra "hombre".

48. Esta asimetría entre la manera de referirnos a los vocablos "Mensch" y "hombre" es lo que se interpreta, erróneamente, como la diferencia entre "Mensch" en cuanto palabra alemana y *hombre* en cuanto naturaleza absoluta.

La palabra "hombre", o bien se la *usa predicativamente* [10] o se la *menciona*: no existe nada que fuese su uso para representar una naturaleza absoluta del orden real (extralingüístico).

49. Tenemos otro origen de este error conceptual en el hecho de que "significa" no sea unívoco; pues no solamente podemos decir que

"Mensch" significa *hombre,*

sino también que

"Mensch" significa (el universal formal) humanidad

(cosa de que no voy a ocuparme ahora), y asimismo esto otro, que nos concierne más directamente:

"Mensch" significa Sócrates, Platón, etc.

Ahora bien, como Sócrates, Platón, etc., pertenecen al orden real, queda reforzada la inclinación a entender "'Mensch' significa *hombre*" como si afirmase la existencia de una relación entre algo perteneciente al orden lógico y algo del orden real. Sin embargo, ¿no podemos, acaso, entender

[10] Cabe interpretar el enunciado "El hombre es mortal" como equivalente a "Los hombres *como tales* son mortales"; y al exponer esto último podría hacerse ver que incluye *tanto* el uso *como* la mención de la palabra "hombre".

"Mensch" significa Sócrates, Platón, etc.

como elipsis de

"Mensch" significa *hombre*, y Sócrates, Platón, etc. son hombres? [11]

50. El núcleo de lo que yo sostengo es, pues, que el papel fundamental de los enunciados de significación es decir que dos expresiones (una de las cuales, al menos, pertenezca a nuestro vocabulario) se usan del mismo modo [12].

51. Mas todo esto no sólo es un puro bosquejo, sino algo sumamente controvertido. Sin embargo, aun cuando creo que podría desarrollar las observaciones que acabo de hacer en una teoría de la significación bastante persuasiva, teniendo en cuenta lo que ahora me propongo espero que el lector conceda, en obsequio de este razonamiento, que sería posible hacerlo; pues si lo que digo es verdad, se siguen varias consecuencias interesantes, que arrojan una luz nueva sobre la idea de que en la cognición tenemos una asimilación del intelecto a lo real.

52. La consecuencia primaria de ello es que, mientras que lo que hemos llamado *pintar* es una relación entre cosas pertenecientes al orden real, la *significación* lo es entre cosas que pertenecen, ambas, al orden de la significación [12 bis]. Vamos a insistir sobre este punto volviendo al robot. Moviéndonos dentro del marco de la teoría física podemos decir que un subconjunto de las configuraciones de la cinta forma una imagen pintada del medio del robot; nos encontramos, pues, con un isomorfismo entre realidades físicas; pero si ahora formamos enunciados tales como

la configuración de la cinta "::" significa *relámpago,*

etc., se ha constituido otro isomorfismo, esta vez entre las configuraciones de la cinta *que admitimos como lenguaje* y *nuestro propio lenguaje.*

---

[11] Por decirlo con mayor precisión:
"Mensch" significa algo que se dice con verdad de Sócrates, Platón, etc., debiéndose entender "'hombre' se dice con verdad de Platón" a base de "'Platón es un hombre' es verdadero", y, por lo tanto, a base de "Platón es un hombre".

[12] Cosa que a menudo se expresa, de forma que se presta a malas interpretaciones, diciendo que "el significado de los términos es su uso".

[12 bis] (Añadida en pruebas.) Desde un punto de vista más penetrante, los enunciados de significación tienen la forma

El diseño "***" (de L_1) desempeña el papel que en L_2 —nuestro lenguaje— desempeña el diseño "—",

y se refieren a dos diseños en cuanto que desempeñan ciertos papeles. Así, en el caso de los enunciados de significación acerca de los actos intelectuales tendríamos:

El tipo de estado interno que se expresa mediante una locución que signifique — desempeña en el "lenguaje interior" un papel análogo al desempeñado en nuestro lenguaje por el diseño "—".

Así pues, la "relación" existente entre el orden lógico y el real es, en último análisis, cuestión de que ciertos elementos del orden real desempeñen determinados papeles (compárese con la "relación" que guarda el orden del ajedrez con el estado de cosas describible). En los últimos apartados del presente capítulo nos ocuparemos de cuáles podrían ser los elementos que desempeñen el papel de las "palabras" en el "lenguaje interior".

53. Si así sucede, vemos que, por más que estos dos isomorfismos sean completamente distintos y pertenezcan a dos universos del discurso, hay con todo, una íntima conexión entre ambos, que podemos expresar diciendo que el que estemos dispuestos a tratar la configuración ": :" como un símbolo que *se traduce* por nuestra palabra "relámpago" descansa en el hecho de que nos percatemos de la existencia de un isomorfismo en el orden real entre el lugar ocupado por aquella configuración en el funcionamiento del robot y el ocupado por el relámpago en su medio. Y en este sentido podemos decir que el isomorfismo *en el orden real* entre el sistema electrónico del robot y su medio constituye un supuesto previo del isomorfismo *en el orden de la significación* entre el robotés y el lenguaje que hablamos.

54. Vamos a terminar este capítulo aplicando estas consideraciones a la palabra mental. He indicado antes que la noción de esta última es una extensión analógica de la noción de palabra hablada; o sea —por decirlo de forma algo distinta—, que concebimos los actos del intelecto (los pensamientos) por analogía con el habla, es decir, como algo que es *como* el habla pero que, según solemos decir, "pasa dentro". Ahora bien, tan esencial es a la noción de acto del intelecto el hecho de que sea una analogía como el de que esta última no sea perfecta, o sea, que lleve consigo desanalogías: después de todo, los pensamientos no son configuraciones de "sonidos interiores" producidos moviendo una lengua oculta, ni tampoco son una imaginería verbal (aunque pueden reflejarse en ella); mas, por otra parte, los concebimos como análogos a las configuraciones del habla real, y como relacionados con el toma y daca del comercio que sostiene el hombre consigo mismo y con su medio de igual manera que lo están aquellas configuraciones.

55. Es preciso conceder que *explicamos* la correspondencia entre el habla y el orden real a base de la idea de que tal habla no es sino la manifestación al nivel patente de ciertas configuraciones y vinculaciones internas, pero ello es compatible con la idea de que concibamos estas últimas a base de sus manifestaciones. Pues, mirándolo bien, también explicamos el comportamiento de las cosas perceptibles a base de objetos imperceptibles (electrones, positones, etc.), pero ello no es incompatible con el hecho de que concibamos lo imperceptible por analogía con lo perceptible.

56. Ahora bien, si confundimos *pintar* con ***significar*** y si damos por bueno que esto último es una relación existente entre una palabra y algo real, o (por valernos de un ejemplo sencillo) si confundimos

> las prendas o ejemplares de la palabra "hombre" *pintan* a los hombres

(dicho con mayor exactitud, son constituyentes de los enunciados que pintan a los hombres) con

> las prendas o ejemplares de la palabra "hombre" *significan a los hombres,*

entendiendo que esto último conlleva una relación entre la palabra "hombre" y la naturaleza absoluta *hombre,* en tal caso, y dado que tanto significar como pintar son isomorfismos, creeremos que las actualidades que constituyan un ejemplar o prenda de aquella *palabra* serán isomórficas, *en sentido aristotélico,* con las actualidades físicas en las que se encarna la naturaleza absoluta *hombre,* esto es, con los hombres individuales; cosa que puede expresarse diciendo que en las actualidades que sean ejemplares de tal palabra se encarnará la naturaleza absoluta *hombre,* si bien de una manera peculiar ("inmaterialmente"); y si bien esto constituiría una tesis desconcertante en lo que se refiere a la palabra hablada, el hecho de que el concepto de palabra mental sea un concepto analógico abre un espacio lógico suficiente como para hacerla plausible en lo referente a esta última palabra. Podría decirse, entonces, que la palabra hablada está informada en sentido derivado por la naturaleza absoluta *hombre* en virtud de expresar una palabra mental que es dicha naturaleza en cuanto informadora (inmaterialmente) de actos del intelecto; concepción esta de la palabra mental sobre la que estriba primariamente, sin duda, la tesis tomista de que el intelecto es inmaterial.

57. ¿Qué ocurre con los argumentos cartesianos destinados a probar que el intelecto es inmaterial? He señalado antes que Descartes suponía que, si es que tenemos un saber directo (no inferencial) de los estados internos, por ejemplo, de la sensación de un triángulo blanco, esto, sea lo que sea, tiene que presentarse *in propria persona,* es decir, de manera no analógica; dicho en lenguaje cartesiano, tenemos que tener una idea adecuada de ello. Frente a lo cual he sostenido que este principio no tiene fundamento, y que nuestro saber directo, "reflexivo" de las propias sensaciones lleva consigo —cuando tenemos tal saber— conceptos formados de manera muy complicada a partir de otros referentes a las cualidades perceptibles de las cosas físicas. Señalemos lo mismo a propósito de lo que estamos diciendo ahora: nuestro saber directo de que se nos ha ocurrido el pensamiento de que está lloviendo involucra el concepto de algo que ocurre y es análogo al enunciado de que está lloviendo, o sea, conlleva el concepto de la frase mental. ·Está lloviendo· y el de cierto acto como ejemplar de ella, lo mismo que el acontecimiento del enunciado correspondiente es un ejemplar de la frase castellana "Está lloviendo".

58. Ahora bien, si esto es exacto, podemos ver que el concepto de palabra mental lleva consigo ambas dimensiones del isomorfismo; de ahí que podamos decir que las frases mentales que informan al intelecto en sus actos primeros y segundos son la contrapartida de las frases constituidas con el vocabulario del habla manifiesta (así, la frase mental ·Está lloviendo· es la contrapartida interior de la frase castellana "Está lloviendo"): se trata de un isomorfismo en el orden de la significación, que es análogo a la traducción. Y si el razonamiento que venimos haciendo hasta ahora es sólido, dicho isomorfismo implica que el intelecto, *qua* perteneciente al orden real, *pinta* el mundo, esto es, guarda con este orden la misma relación que guarda con él el estado electrónico del robot antropoide de que hablábamos.

59. Mas ¿qué género de cosa es el intelecto en cuanto perteneciente al orden real? Me permito decir que, en cuanto perteneciente a este orden, es el sistema nervioso central, y que ciertas teorías cibernéticas recientes arrojan alguna luz sobre la manera en que las configuraciones y disposiciones cerebrales pintan el mundo. Descartes sostenía que el intelecto no puede ser una entidad fisiológica porque podemos saber directamente *que* estamos pensando y *de qué* estamos pensando sin saber que existen cosas tales como los nervios. Ahora bien, este argumento presupone —como hemos señalado más arriba— que el saber directo tiene que presentar lo mostrado por él *in propria persona*; una vez que se abandona este principio desaparece todo absurdo de la idea de que lo que sabemos *directamente* en cuanto *pensamientos* a base de *conceptos analógicos* pueda consistir, *in propria persona,* en estados neurofisiológicos. Sin embargo, mostrar que ello no solamente *no* es absurdo, sino que es lo que sucede, es tarea para otra ocasión; y añadiendo este pagaré intelectual a los muchos que ya he librado, termino este contraste a grandes rasgos entre dos teorías de la palabra mental.

3. EL FENOMENISMO *

La reciente tendencia en epistemología a apartarse de lo que voy a llamar fenomenismo clásico ("los objetos físicos son configuraciones de contenidos sensoriales actuales y posibles") se ha convertido casi en una desbandada. Una vez más, y como tan a menudo ha sucedido en la historia de la filosofía, existe el peligro de que se abandone una postura antes de saberse perfectamente cuáles son las razones por las que sea insuficiente, dando lugar a dos resultados gemelos: *a*) que no se advierta que su sucesora, con ofrecer una perfecta apariencia de ser todo lo contrario, comparte con ella diversos errores, y *b*) que se echen por la borda, juntamente con sus errores, las verdades que encerrase la antigua postura. Y un resultado casi inevitable de tales desbandadas ha sido la característica del pensamiento filosófico que es su "oscilación pendular": la verdad parcial de la antigua postura se reafirma a la larga, y trae consigo todo el resto, el embrollo que la acompañaba.

A mi entender, esto es exactamente lo que está sucediendo con respecto a la visión fenomenista de los objetos físicos; mas, por otra parte, creo también que tenemos a mano los instrumentos necesarios para una aclaración decisiva de los enigmas tradicionales relativos al conocimiento perceptivo, y que cabe detener el péndulo. El presente capítulo es un intento de hacer esto, precisamente, sometiendo al fenomenismo a un escrutinio a fondo a la luz de los recientes logros habidos en la lógica de los marcos conceptuales: espero aislar las importantes penetraciones intelectuales encerradas en el fenomenismo reciente, de suerte que puedan perdurar como logros filosóficos permanentes y dejen de verse oscurecidos periódicamente por las confusiones que los han acompañado.

En las primeros fases del razonamiento, dedicadas a un repaso inicial del campo de estudio, voy a distinguir diversos "fenomenismos", todos variaciones de un tema único; y este tema es la idea de que los objetos y procesos físicos del mundo del "sentido común" (es decir, los objetos físicos en cuanto contrapuestos a "objetos científicos" tales como los electrones y los campos electromagnéticos) tienen, en realidad, la clase de cualidades que parecen tener: así, algunos objetos físicos *serían* rojos, por

---

* "El fenomenismo" se escribió en 1959 para que entrara en otra obra, pero luego se retiró de ella.

más que otros objetos físicos vistos en circunstancias anormales puedan meramente parecer rojos. Adviértase que este tema común es de índole ontológica: no dice nada del carácter "directo" o "indirecto", "inferencial" o "no inferencial" de la experiencia perceptiva; mas, por otra parte, las razones presentadas por los filósofos para apoyar las distintas variaciones de este tema ontológico (o que les han llevado a rechazarlo *in toto*) han procedido en gran medida de la epistemología perceptiva, de la teoría del significado y de reflexiones acerca de la repercusión de las ciencias, en especial la física y la psicología, sobre el problema de lo que *realmente* haya.

La forma más sencilla de fenomenismo sería el realismo "ingenuo", que sostiene que, si bien el verbo "ver" tiene muchos usos (incluido, acaso, aquel según el cual Macbeth "vio" una daga que no existía), su uso primario es el que entra en juego cuando se dice de una persona que ve un objeto físico y que ve que tiene cierto color, por ejemplo, verde, implicando con ello que el objeto físico en cuestión existe y que de hecho es verde. Según el realismo "ingenuo", pues, ver que una hoja de una planta es verde es un caso especial de conocer que es verde; se trata, en realidad, de un caso especial del conocimiento directo, o sea, no inferencial: del hecho de que la hoja parezca negra cuando se la ve a la luz roja *podemos* inferir que es verde, pero ello no es *ver* que lo es; ni tampoco consiste el ver que la hoja es verde en inferir que lo es del hecho, digamos, de que parezca verde y de que sepamos que la estamos viendo a la luz del día: esto no es decir que no pueda darse tal inferencia, sino simplemente que no constituye un análisis de lo que es el ver que la hoja es verde.

Así entendido, el realismo "ingenuo" no se ve obligado a aceptar la paradójica tesis de que "O parece rojo a S" equivalga a "S conoce (ve) que O es rojo" (con lo que admitiría que las cosas son cuanto parezcan ser), aunque el rótulo de "realismo ingenuo" se ha aplicado frecuentemente en este sentido. Con objeto de evitar confusiones, pues, así como la paradoja de llamar "ingenuo" a algo cuyo alambicamiento es tal que constituye una postura filosófica defendida con gran competencia, voy a emplear otra expresión, la de "realismo directo". Así pues, según el realismo directo, el ver que una hoja de un árbol es verde no consiste en ver que parece verde e inferir de ello, unido al carácter que presenten las circunstancias de la percepción, que es verde; como tampoco —continúa diciendo el realista directo— consiste en ver (directamente) que hay cierto elemento (que no sea un objeto físico) que es verde y en inferir, o dar por supuesto, que "corresponde a" una hoja verde. No obstante todo lo cual, lo que me propongo inmediatamente no es explorar los merecimientos del realismo directo (aun cuando voy a hacerlo dentro de breve tiempo): pues antes de que pueda evaluarse este punto de vista, cuya popularidad va en aumento, es preciso que nos apliquemos a la anunciada tarea de estudiar el fenomenismo clásico.

El realismo directo y el fenomenismo clásico comparten lo que he designado con la expresión de "tema fenomenista", ya que ambos se sienten inclinados a decir que los objetos y procesos físicos poseen realmente los

diversos géneros de cualidades que pueden asimismo meramente parecer que tienen. Sin embargo, no hay que exagerar el alcance de tal acuerdo, dado que, desde luego, presentan de maneras completamente distintas lo que es que determinado objeto o proceso físico tenga —e, incluso, parezca tener— cierta cualidad, por ejemplo, la rojez. Se trata de algo perfectamente conocido: el realismo directo da por bueno que la gramática básica de los predicados de color es

O es (era, será) verde en el lugar 1,

por ejemplo, "Esta manzana es roja en la superficie (pero blanca en el interior)", y se enfrenta con el problema de explicar los enunciados de la forma "O parece (parecía, parecerá) rojo a S en el lugar 1" apoyándose en aquella forma "básica" de los enunciados; en cambio, el fenomenismo clásico introduce de una u otra forma un conjunto de entidades que no son a su vez objetos físicos, que son más "básicas" que éstos y que están caracterizadas por el color en un sentido más básico que aquel en el que son coloreados los objetos físicos [1]. Siguiendo a Ayer llamemos "contenidos sensoriales" a tales entidades; podremos decir entonces que, de acuerdo con el fenomenista clásico, el hecho de que un objeto físico sea rojo, en el sentido apropiado de "rojo" ($rojo_f$), está constituido por el hecho de que, si se lo viera en condiciones normales, el contenido sensorial que le "correspondería" sería rojo, en el sentido apropiado de esta palabra ($rojo_s$); por otra parte, el objeto meramente le parecerá rojo a S si el contenido sensorial que S ve directamente, siendo $rojo_s$, se presenta en circunstancias anormales de la percepción —en el sentido pertinente de anormalidad.

Otra manera de ver la diferencia existente entre una y otra posturas es la de advertir, que, según el fenomenismo clásico, siempre que un objeto le *parece* Φ_f a alguien, ya sea o no Φ_f, existe un contenido sensorial Φ_s; y también que todos los contenidos sensoriales cuya visión directa entre a formar parte de la visión de un objeto físico, tanto según sea (por ejemplo, $rojo_f$) como según meramente parezca (por ejemplo, $negro_f$), son constituyentes del objeto; así pues, un contenido sensorial $negro_s$ puede ser un constituyente de un objeto que sea entera y completamente $rojo_f$ (por ejemplo, un trozo de lacre). Por el contrario, el realista directo sostendrá típicamente que las únicas entidades caracterizadas por el color que entran en la percepción de los objetos físicos son estos mismos y sus partes *públicamente observables,* así como que únicamente pertenecerán a un objeto físico o a una de sus partes aquellos colores que un observador normal, en condiciones normales, vea que tiene. Puede incluso estar dispuesto a decir, como luego veremos, que el *ser* rojo un objeto físico es

[1] Dista mucho de ser claro qué es lo que se quiere decir con "más básico que". Sin duda alguna, no se pretende que las expresiones para tales entidades y los colores que las caracterizan se aprendan antes que las expresiones relativas a los objetos físicos y sus colores; pero no es tan claro si sucede o no lo mismo con los "conceptos" o "facultades de reconocimiento" correspondientes.

ser roja su "superficie", roja en un sentido más básico (aunque no, desde luego, roja$_s$), y que el *parecer* rojo un objeto físico es *parecer* roja su "superficie"; pero, como es bien sabido, rechaza la inferencia que lleva de "x parece Φ" a "(Ex) x es Φ", con la correlativa distinción que establece entre "Φ_f" y "Φ_s".

He señalado antes que, según el realista directo (*dit* "ingenuo"), tenemos un ejemplo de la gramática básica de los predicados de color en

Esta manzana es roja en la superficie, pero blanca en el interior.

Podemos decir, ciertamente "la superficie de esta manzana es roja"; pero si con "superficie" se entiende, por ejemplo, la piel, tendríamos meramente otro enunciado acerca del color de un objeto físico. Acaso queramos decir que la piel misma es roja "en la superficie" (y rosada por debajo); santo y bueno: podemos seguir manejando tal expresión valiéndonos de la gramática básica propuesta, e incluso podemos introducir, sin salirnos de ella, la idea de que, por fina que sea la capa que llamemos "piel", seguirá siendo roja; pero hemos de cuidarnos mucho de dar el paso (que se ha dado con frecuencia) desde

Esta manzana es roja en la superficie porque tiene la piel roja

a

Esta manzana (o piel) es roja en la superficie porque tiene la "superficie" roja,

expresión esta última en la que "superficie", donde aparece entrecomillada, ya no significa un objeto físico (por ejemplo, la piel), ni condensa cierta referencia a "por fina que sea la mondadura que hagamos", sino que introduce una entidad de una categoría nueva, una entidad singular sin espesor. Quien dé tal paso se compromete con la idea de que

O es rojo en la superficie

entraña

O tiene x y x es rojo,

siendo x una "superficie" o "extensión"; ahora bien, por más que esta sea una tesis ontológica, cuando se tiene en cuenta el hecho de que no vemos el interior de las cosas (esto es, de la mayoría de las cosas) es difícil no concluir que "ver" una manzana consiste en *ver* su "superficie" y "creer en" el resto.

Obsérvese que las "superficies coloreadas" del filósofo que dé el paso indicado a partir de una postura inicial de realismo directo no constituyen aún nada equivalente a los contenidos sensoriales del fenomenista clásico; pues tales "superficies", lo mismo que los objetos físicos a los que pertenecen, son entidades *públicas,* de las que es de presumir que puedan *parecer* otra cosa que lo que *sean*; dicho de otro modo: es razonable esperar que el realista directo les aplique la distinción entre *ser* de cierto color y *parecer que se es* de tal color (distinción trazada inicialmente con

referencia a los objetos físicos), y que haga lo mismo con las innumerables superficies coloreadas que quedarían al descubierto al cortar la manzana de todas las formas posibles. El realista directo que se embarque por esta vía podría emplear alguna fórmula tal como "este objeto consta de 'superficies' coloreadas actuales y potenciales", que tiene cierta semejanza verbal con la tesis del fenomenismo clásico; mas quedaría una diferencia esencial entre ambos: el realista directo insistiría en que cada "superficie" es un objeto público que puede parecer distinto de lo que sea, de suerte que cierta "superficie" puesta al descubierto podría ser roja y, sin embargo, debido a circunstancias perceptivas distintas, parecer roja a S, negra a S' y morada a S"; en cambio, para el fenomenista clásico existirían tantos contenidos sensoriales reales cuantas experiencias de la superficie dejada al descubierto: uno rojo, experimentado sensorialmente por S, otro negro, por S', y otro morado, por S".

Conviene detenerse a advertir que el realista directo difícilmente podrá sostener que el resto de la manzana, o sea, lo que no es la "superficie" al descubierto, conste de "superficies" reales que estén, por así decirlo, esperando a que se las haga patentes: después de todo, se puede cortar la manzana de muchas maneras, y las "superficies" resultantes pretenden ser "los" constituyentes de la manzana. Indudablemente, las únicas formas plausibles de la tesis de que los objetos físicos, *qua* coloreados, "consisten en color real entera y completamente" son, o bien las que conciben los objetos *qua* coloreados como "sólidos coloreados" y las "superficies" como entidades singulares coloreadas que tienen una existencia meramente potencial hasta que se "corte" el objeto, y las que creen que los puntos coloreados son las realidades básicas, de modo que los objetos físicos *qua* coloreados serían conjuntos tridimensionales de puntos coloreados, y las "superficies coloreadas", conjuntos bidimensionales de ellos. De estas dos tesis, sólo la segunda sería plenamente coherente con la idea de que al analizar "O es rojo en la superficie" se llegue a "O tiene la 'superficie' roja", puesto que quienquiera piense que los sólidos coloreados constituyen el modo básico de ser coloreado es harto improbable que cometa el error de considerar como entidades singulares las superficies de tales sólidos; no obstante lo cual, la idea de que al analizar la concepción del sentido común de los objetos físicos hemos de llegar a la de continuo (sólido) tridimensional de puntos coloreados es bastante dudosa, por decir lo menos, mientras que si las "superficies" son abstracciones obtenidas por un largo proceso a partir de los sólidos de los que sean "superficies" (y que serán relativas a ellos), en lugar de explicarse "O es rojo en la superficie" a base de "O tiene la 'superficie' roja", lo que habrá de hacerse es lo contrario.

Por lo demás, no solamente habrá dado un paso poco aconsejable el realista directo que al analizar la manzana roja obtenga una "superficie" roja cuya visión no exija complemento alguno de "creencia" y un "núcleo" tal que haya de "creerse en" él, sino que habrá empezado a andar por la resbaladiza pendiente que conduce al fenomenismo clásico. Pues si la "superficie" es un elemento singular relacionado con otros, la suposición

de que exista sin éstos no es contradictoria; entonces, ¿por qué no habría de haber "superficies" coloreadas *sueltas*?; y si los objetos del ver *puro* (el que no contiene ninguna "creencia complementaria") son siempre "superficies", ¿qué razón *inductiva* podría haber para suponer que haya "núcleos" correspondientes a ellas?: constituye, acaso, una verdad sintética *a priori* que toda "superficie" recubre un "núcleo"? (y al llegar a este punto, la existencia de alucinaciones y de los fenómenos de visión doble parece indicarnos que ello ni siquiera es verdad).

Hemos de tener ahora gran cuidado. El realista directo que evita las "superficies" dirá simplemente que a Macbeth le pareció que había una daga frente a él, o que a Pérez le parece que hay dos velas sobre la mesa. Pero quien se vaya deslizando por aquella resbaladiza pendiente se sentirá inclinado a decir que, aunque a Macbeth *meramente le pareció* que había una *daga, había realmente* una "superficie" en forma de daga que Macbeth veía puramente, y que aunque a Pérez meramente la parece como si hubiese dos velas en la mesa, hay realmente dos "superficies" curvas blancas que él ve puramente; desde luego, no *necesita* dar este paso: le cabe decir que a Macbeth meramente le parecía haber una "superficie" en forma de daga, y que a Pérez meramente le parece que hay dos "superficies" curvadas y blancas; tal sería la contrapartida de "apariencia existencial" de la "apariencia cualitativa", que ha dilatado ya hasta hacer que alcance las "superficies "que nos propone. Dicho de otra forma, podría detener el movimiento que le arrastra hacia el fenomenismo clásico haciendo que las "superficies" continúen siendo lo que eran en un principio, o sea, "superficies" *cerradas y públicamente observables* que sólo puedan verse en cada instante —sin valerse de espejos— de modo parcial, y que encierren siempre un "núcleo" (por más que pueda uno equivocarse en cuanto el tipo de él que tengan): donde no haya "núcleo", insistirá, meramente parecerá que hay una "superficie". Así pues, las "superficies", tal y como se las introdujo originalmente, incluyen tanto una parte *por detrás* como una *por delante* o *frente a nosotros*; y limitarlas a las que están frente a nosotros es dar un paso decisivo hacia la ecuación de "superficie" con "superficie coloreada vista", con lo que se prepara el camino a la identificación de las "superficies" con los contenidos sensoriales del fenomenismo clásico.

Tal vez la conclusión más importante del examen que acabamos de realizar sea el reconocer que hay *dos* cadenas mentales, enteramente distintas, que podrían conducirnos a distinguir entre un sentido "básico" y uno "derivado" de "ver x" (y, en forma correspondiente, de "ver que x es Φ"). Una de ellas estriba en la distinción entre objetos físicos y sus "superficies" públicas: se trata, en esencia, de una interpretación equivocada del hecho de que podamos ver un libro sin ver la tapa posterior ni el interior, y equivale a distinguir entre lo que vemos sin complementarlo mediante una creencia o un dar por supuestas cosas (es decir, las "superficies" públicas) y lo que vemos en un sentido (ver_2) que consiste en ver en el primer sentido (ver_1) una "superficie" y creer o dar por supuesto que pertenece a cierto objeto de cierta clase; merece la pena de insistir en que

esta cosificación de las superficies, convirtiéndolas en objetos de la percepción, es un error: simplemente, no sucede que *veamos* "superficies" y *creamos en* objetos físicos, sino que, más bien, lo que vemos es el objeto físico, y si en cierto sentido lo que vemos "en sentido estricto" *del* objeto es que es rojo por la parte frente a nosotros de su superficie y rectangular por el lado que nos hace frente, con todo, el objeto visto es ese objeto físico como teniendo *cierto* color por todas partes (y por entero) y cierta forma por el otro lado, y no una entidad llamada una "superficie". Tal error, sin embargo, ha sido endémico en la moderna teoría de la percepción, y ha llevado a distinguir entre dos sentidos de "ver", cada uno con un tipo de objetos apropiado, o sea, el "ver$_1$" y el "ver$_2$" arriba caracterizados. Adviértase que, de acuerdo con la cadena mental que acabamos de exponer, tanto las cosas que se vean$_1$ (las "superficies" públicas) como las que se vean$_2$ (los objetos físicos) pueden parecer de modo distinto a como sean.

Siguiendo la segunda cadena mental, lo que se ve básicamente (visto$_1$) es un contenido sensorial, que, como todos, será *privado*; y el número de ellos será, por lo menos, tan elevado como el de hechos de la forma "A S le parece haber un objeto físico en cierto lugar", con los cuales guardarían una íntima vinculación (pero que se entiende de muy diversas maneras). También ahora se explica ver$_2$ un objeto físico a base de ver$_1$ cierto elemento —en este caso un contenido sensorial— y de "creer" o "dar por supuesto" que "corresponde", en un sentido apropiado, a un objeto físico.

Si confundimos estas dos maneras de distinguir —correctamente o no— entre un sentido "básico" y uno "derivado" de "ver", fundiéndolas en una contraposición única entre lo *directamente* visto y lo que *se ve, pero no directamente,* no podremos evitar sentirnos perplejos (como se sintió, por ejemplo, Moore) en lo que se refiere a si lo directamente visto puede o no ser la superficie de un objeto físico y en cuanto a si puede o no parecer distinto de como sea.

Antes de embarcarme en el próximo estadio de la argumentación, déjeseme detenerme un momento para subrayar que no trato de negar que cuando Macbeth vio —esto es, le pareció ver, creyó que veía— una daga, existía, como elemento de su experiencia visual, algo a lo que muy bien podríamos dar el nombre de extensión coloreada en forma de daga: en realidad, en mi opinión (y voy a sostenerlo así), cuando *se tiene en cuenta todo,* tan seguro es que así sucedió como la cosa más segura del mundo. Sin embargo, en lo que quiero hacer hincapié es en que, a menos que localicemos correctamente la idea de que existen tales "extensiones", correremos el riesgo de cometer otras localizaciones erróneas y confusiones, de suerte que, en resumidas cuentas, habremos disminuido gravemente las posibilidades de escapar de la ciénaga de la teoría tradicional de la percepción.

II. Los contenidos sensoriales

Voy a montar la exploración del fenomenismo clásico en torno al estudio de los términos clave del eslogan "Los objetos físicos son configura-

ciones de contenidos sensoriales actuales y posibles", y empezaré por estudiar la manera en que los filósofos han empleado la expresión "contenido sensorial" y otros términos técnicos relacionados con ella. A mi entender, pueden distinguirse tres tradiciones principales al respecto, que difieren entre sí radicalmente, pese a la semejanza verbal de las formulaciones respectivas; voy a comenzar por ocuparme de un enfoque que, desde muchos puntos de vista, es el más sencillo de los tres, virtud que proviene de que emplea para su lenguaje técnico un modelo perfectamente conocido. Se trata del modelo del habla usual acerca de la percepción: en efecto, atribuye a expresiones de la teoría de la percepción del tipo de "ver directamente", "oír directamente", etc., una lógica que en muchos aspectos de importancia es paralela a la de los verbos "ver", "oír", etc., tal y como aparecen en el discurso cotidiano acerca de lo percibido. Así pues, a enunciados tales como

> Pérez *ha visto* un libro, y *ha visto que* era azul,

corresponden enunciados del tipo de

> Pérez *ha visto directamente* una extensión luminosa abombada roja y *ha visto directamente que* era abombada y roja;

y, exactamente lo mismo que *ver que* es una forma determinada de *saber* o *conocer que,* una variedad del conocimiento de observación, de *observar* o *percibir que,* de igual manera se interpreta *ver directamente que* como una variedad de *observar* o *percibir directamente que,* y, por lo tanto, como una forma determinada de *conocer directamente que*; asimismo, de igual manera que *ver x* es una forma de *percibir x,* exactamente lo mismo se introduce *ver directamente x* como una forma determinada de *percibir directamente x* o —de acuerdo con el modo en que se introduce esta expresión— *experimentar sensorialmente x.*

El hecho de que se introduzca "experimentar sensorialmente x" apoyándose en el modelo de "percibir x", tal y como ordinariamente se usa esta última expresión, conlleva cierto número de compromisos implícitos, no todos los cuales pueden sortearse sin cortarle a la teoría las raíces de su significado. Uno de estos compromisos estriba en el hecho de que, en el discurso corriente sobre la percepción, a partir de

> Pérez ha visto un libro

puede concluirse válidamente que

> Había un libro (a saber, el visto por Pérez);

por lo tanto, al introducirse de tal modo la teoría se compromete uno a que de

> Pérez ha experimentado sensorialmente una extensión roja y triangular

se concluya que

Había una extensión roja y triangular (a saber, la experimentada sensorialmente por Pérez).

Otro compromiso descansa en el hecho de que, en el discurso corriente sobre lo percibido, los objetos de la percepción existen típicamente antes de advertírselos y tras de habernos vuelto hacia otro lado (dicho brevemente, pueden existir, y existen, sin que nadie los perciba); de ahí que la teoría que se introduce a base de este modelo implique que el elemento rojo y triangular experimentado sensorialmente por Pérez sea capaz de existir sin que nadie lo experimente sensorialmente. Y también implica que los elementos experimentados sensorialmente pueden parecer distintos de como sean, y que el hecho de que un elemento de esta índole sea rojo y triangular puede depender del hecho de que alguien *experimente sensorialmente que* así es tan poco como el hecho de que una mesa sea redonda y parda depende del hecho de que alguien *perciba que* es así.

Pero antes de seguir explorando entre primer enfoque convendrá que describamos el segundo, que se apoya en un trasfondo y está dotado de una orientación muy distintos. Se trata de un enfoque muy alambicado, en el que, si bien es clara la influencia del habla usual de las cosas percibidas, es una influencia curiosamente indirecta, mediatizada por la de cierta interpretación del pensamiento conceptual. Verdaderamente, no estaría fuera de lugar decir que el modelo fundamental de este segundo enfoque es el marco categorial tradicionalmente empleado para explicar la condición de que gozan los objetos del pensamiento; pero se verá la oportunidad de decir tal cosa a medida que vayamos describiendo este mismo punto de vista que ahora nos interesa.

De acuerdo con este segundo enfoque, pues, el *esse* de ese elemento rojo y triangular del que tenemos una "idea" o "impresión" en una ocasión particular es *percipi*; con lo cual se quiere decir, fundamentalmente, que no es legítima la inferencia desde

S tiene la sensación de una extensión roja y triangular

a

Existe una extensión roja y triangular.

Pronto veremos por qué se debería considerar desprovista de validez tal inferencia; por el momento será conveniente que coloquemos junto a ella, como supuestamente paralela, la falta de validez de la inferencia desde

S tiene la idea de (o sea, está pensando en) una montaña de oro

a

Existe una montaña de oro,

Adviértase que la tesis de que nos estamos ocupando sostiene que el *esse* de la extensión roja y triangular cuya sensación se esté teniendo, *qua ser aquello de lo que estemos teniendo una sensación,* es *percipi.* Es preciso no confundir esto con la tesis de que el *esse* de las extensiones coloreadas, *en general y sin más calificativos,* sea *percipi*: es perfectamente

posible sostener que el *esse* de una extensión triangular cuya sensación estemos teniendo es *percipi* y defender al mismo tiempo que hay extensiones triangulares cuyo *esse* no sea *percipi*; así, es seguro que Locke habría estado de acuerdo con Berkeley en que el *esse* de la extensión triangular (roja) de la que en una ocasión determinada estaba teniendo una percepción era *percipi,* a la vez que negaría que fuese *percipi* el *esse* de todas las extensiones triangulares; y un Locke que tratase de evitar la bifurcación de la naturaleza diría lo mismo de las extensiones triangulares *rojas.*

Dentro de este segundo marco conceptual podría formularse —algo anacrónicamente— la tesis general de que el *esse* de todas las extensiones coloreadas es *percipi* como equivalente a pretender que expresiones tales como "un triángulo rojo" [2] (en el sentido en que se refieren a lo que se perciba "inmediata" o "directamente") sólo pueden aparecer de forma propia en el contexto

S tiene la sensación de ...

(así, en "S tiene la sensación de un triángulo rojo"), o —como veremos más adelante— en contextos de tipo derivado, que se introducen a base de aquél. Se trata de una tesis más fuerte que la anterior, según la cual "S tiene la sensación de un triángulo rojo" no entraña "Existe un triángulo rojo", ya que, salvando un matiz que explicaremos dentro de un momento, sostiene que este último enunciado está mal formado.

Podríamos formular esta tesis más radical en el modo material de hablar diciendo que no hay triángulos rojos, sino solamente sensaciones de ellos. Es fácil ver, sin embargo, que si introdujéramos la expresión "contenido sensorial" de manera que

Existe un contenido sensorial rojo y triangular

equivaliese a

Alguien tiene la sensación de un triángulo rojo,

podría decirse, indudablemente, que

Hay *contenidos sensoriales* rojos y triangulares,

así como que

Hay sensaciones de triángulos rojos;

pero entonces, serían únicamente dos maneras distintas de decir lo mismo, y la inferencia desde

[2] En gracia a la ligereza de expresión, y para no separarme del uso filosófico habitual, voy a abreviar "una extensión roja y triangular" diciendo "un triángulo rojo".

S tiene la sensación de un triángulo rojo

a

Existe un contenido sensorial rojo y triangular

sería analítica.

Ahora nos encontramos en situación de ver que, si bien el filósofo que adopte el *primer* enfoque podrá sostener que los triángulos rojos no pueden existir sin ser experimentados sensorialmente, y formular esto diciendo que su *esse* es *percipi,* además de violentar su modelo sostendrá algo muy distinto de lo que había sostenido antes; pues, en realidad, sostendrá que

(Ex) x es un triángulo rojo

entraña

(ES) S experimenta sensorialmente x,

tesis muy desconcertante, ya que es difícil comprender por qué la existencia de cierto elemento (un triángulo rojo) habría de entrañar un hecho relacional acerca de él que no está incluido en su definición: tal entrañamiento habría de ser *sintético,* y además, o bien *a priori* o *inductivo*; y ninguna de estas alternativas está desprovista de dificultades. Mas sea ello lo que fuere, lo que quiero subrayar por el momento es que, en lo que al *segundo* enfoque se refiere, la idea de que el *esse* de las extensiones coloreadas es *percipi* no es la tesis de que "x es rojo" entrañe "(ES) S tiene la sensación de x": por el contrario, es la tesis de que "x es rojo" está mal formado (a menos que su sentido sea "x es un *contenido sensorial* rojo"). Y por paradójico que parezca decir que "triángulo rojo" no se presenta en forma apropiada independientemente del contexto "sensación de (un triángulo rojo)", es preciso recordar que el segundo enfoque no tiene como modelo el habla corriente sobre las cosas percibidas; pues, verdaderamente, sería paradójico sostener la tesis paralela con respecto a "árbol verde" y al contexto "percepción de (un árbol verde)" tal y como se los usa ordinariamente.

Otra diferencia importante entre los enfoques primero y segundo se refiere al hecho de que, mientras que en aquél *experimentar sensorialmente x* está estrechamente vinculado lógicamente con *experimentar sensorialmente que p* (vinculación que es paralela a la existente en su modelo entre los enunciados de la forma "S ha visto x" —por ejemplo, "Pérez ha visto la mesa"— y los de la forma "S ha visto que p" —por ejemplo, "Pérez ha visto que la mesa era parda"—), en el *segundo* enfoque ni siquiera se encuentra la forma

S tiene la sensación de *que* ...

Esta diferencia da razón del hecho de que los defensores del *primer* enfoque hablen característicamente del experimentar sensorialmente como de una forma de *conocer,* mientras que sea característico de los que adoptan

la *segunda* línea de interpretación que nieguen que tener una sensación sea una forma de conocer; estos últimos conceden, desde luego, que podemos saber, o conocer, que tenemos la sensación de un triángulo rojo; pero tal conocer sería algo que se añadiría a la sensación, mientras que para el *primer* enfoque

S experimenta sensorialmente que x es rojo y triangular

constituye un caso particular de

S conoce que p;

y, exactamente lo mismo que, en el modelo aludido (el habla corriente sobre lo percibido),

Pérez ve x

implica que Pérez haya destacado o aislado x a base de algún *hecho* referente a él y esté en situación de averiguar mediante la vista *más hechos* acerca de él (*ver que* x es f, g, h, etc.), en el enfoque que se monta sobre tal modelo se compromete uno a considerar que la forma "experimentar sensorialmente x" está vinculada lógicamente a esta otra, "experimentar sensorialmente que x es f".

Pero dejemos por un momento el primero y el segundo enfoques, y prestemos atención a un tercero. Este, que relativamente es un recién llegado, hace equivaler

S tiene la sensación de un triángulo rojo

a

A S le parece que hay un objeto rojo y triangular en cierto lugar;

de donde se sigue inmediatamente que está de acuerdo con el segundo enfoque en que

S tiene la sensación de un triángulo rojo

no entraña

Existe un triángulo rojo

ya que el enunciado con "parece...", al que aquél es equivalente, no entraña a este último. Una vez más, sin embargo, debe advertirse que la expresión categorial "contenido sensorial" puede introducirse de tal modo que

Existe un *contenido sensorial* rojo y triangular

sea equivalente a

(ES) (Ex) S tiene la sensación de x y x es un triángulo rojo,

en cuyo caso

S tiene la sensación de un triángulo rojo

sí entrañ.ı

Existe un *contenido sensorial* rojo y triangular.

Mas el punto importante acerca de este *tercer* enfoque es que, según él, si bien el hecho de que a mí me parezca que hay ahí un objeto físico no es en sí mismo un *conocer,* son hechos de esta índole lo que se *conoce directamente* en la percepción sensorial[3]; o, por formular esta cuestión en el lenguaje de la sensación, lo que se conoce directamente en la percepción es que está teniendo uno sensaciones (por ejemplo, de un triángulo rojo).

Ahora bien, los hechos de la forma "A x le parece que hay ahí un objeto físico rojo y triangular" entrañan —o, acaso, presuponen— la existencia de x y de *ahí* (y, por lo tanto, del espacio). De estos dos compromisos que conllevan, el último es, para nuestros objetivos, el más interesante, puesto que implica que, aun cuando es posible que *meramente* parezca haber un objeto rojo y triangular en cierto lugar, el lugar mismo no es nada que pudiese *meramente* parecer que hay; pese a lo cual, cabe eliminar este compromiso reformulando la frase anterior de modo que ahora diga:

A x le parece que hay un espacio —o, tal vez, un sistema espacial— en cierto lugar, en el que está ubicado un objeto físico rojo y triangular.

Pero si dejamos de lado este refinamiento, y otros que podrían introducirse, podremos plantear la esencia del tercer enfoque diciendo que consiste en sostener que saber o conocer que tenemos la sensación de un triángulo rojo es conocer que nos parece haber un objeto *físico* rojo y triangular en cierto lugar. Y si bien la idea de que podríamos conocer directamente semejante hecho no tiene nada de absurda, sí parece absurdo reunir esta tercera concepción de la *sensación* con la tesis del fenomenismo clásico; pues —según se siente uno inclinado a contender— ¿cómo pueden los objetos físicos ser configuraciones de contenidos sensoriales actuales y posibles si decir que exista un contenido sensorial Φ es decir que a alguien le parezca haber en algún sitio un objeto físico Φ?

Por lo dicho ha de estar perfectamente claro que para que el fenomenismo pueda despegar tiene que dar una interpretación de los contenidos sensoriales distinta de la presentada por el tercer enfoque. Sin duda alguna, es razonable decir que

---

[3] Adviértase que, mientras que en el *segundo* enfoque no parece que tener una sensación implique que el sujeto tiene conocimiento alguno (cosa que sí implicaba según el *primer* enfoque), ello no parece suceder en el caso de la versión que estamos explorando ahora; pues si bien el hecho de que a alguien le parezca que hay un objeto físico rojo y triangular en cierto lugar no es en sí mismo un *conocer,* parece implicar que la persona en cuestión tendrá *algún* conocimiento (un conocimiento de que p). Pero nos ocuparemos de esta cuestión enseguida.

> Siempre que a S le parezca que hay en algún sitio un objeto físico rojo y triangular, será asimismo cierto que S tiene la sensación de un triángulo rojo

mas para que el fenomenismo constituya una verdadera alternativa que pueda adoptarse, no es posible tomar esto como algo que expresase una identidad de sentido.

Lo que quiero ahora señalar es, sin embargo, que, una vez que el enunciado que acabamos de leer en párrafo sangrado se toma como sintético, es verdadero (aunque, como veremos, el enunciado converso no lo es). A lo largo del estudio que vamos a hacer se verá si su verdad apoya o no al fenomenismo; pero si las sensaciones no son "apariencias existenciales", ¿qué es lo que son? Permítaseme decir ahora mismo que lo que pretendo defender es cierta forma del *segundo* enfoque; y voy a empezar a marcar las distinciones pertinentes explorando las diferencias que existen entre los enfoques *segundo* y *tercero*. *Tener una sensación* no es una forma de *conocer* en ninguno de estos dos enfoques; en el tercero, sin embargo, *pero no en el segundo tal y como me propongo defenderlo, tener una sensación* es una forma de *pensar,* ya que tener uno la aparición de que hay ahí un objeto físico rojo y triangular es un caso de pensar, en el amplio sentido en que *preguntarse, desear, resolver,* etc. son, tanto como *juzgar, razonar,* etc., modos de pensamiento.

Así pues, exactamente lo mismo que *resolver hacer A* es uno de estos modos, aun cuando no sea mera cuestión de pensar que algo es de tal y cual modo, *el que me parezca a mí que hay ahí un objeto físico rojo y triangular* es una forma de pensar, por más que no sea mera cuestión de pensar que algo es así o asá. Y lo mismo que *resolver hacer A* involucra que se tenga la idea de que uno mismo hace A, el que le *parezca* a uno exige que la persona a quien le parezca tenga la idea del haber un objeto físico rojo y triangular en aquel sitio; indudablemente, tal resolver no es simplemente tener la idea de que uno esté haciendo A, pero es igualmente indudable que el parecerle a uno no es simplemente cuestión de tener la idea de que en cierto lugar hay un objeto rojo y triangular; pues *el que le parezca a uno* es un estado de cosas *conceptual* (aunque no meramente esto): a uno no le puede parecer a menos que tenga el marco de referencia conceptual de los objetos físicos en el espacio y el tiempo.

Ahora bien, de acuerdo con la segunda manera de enfocar las cosas, en la forma en que quiero defenderla, tener una sensación *no* es un hecho conceptual[4], ni la capacidad de tener sensaciones presupone la posesión de un marco conceptual. Con objeto de que salga a luz todo lo que lleva consigo esta tesis, veamos la objeción siguiente: "¿Cómo es posible —podría preguntarse— que

---

[4] El saber que tiene uno una sensación sería un hecho conceptual, desde luego: yo estaría de acuerdo con Kant en que no podríamos saber que tenemos una sensación si no tuviésemos, no solamente el marco conceptual de las *personas* y las *sensaciones,* sino asimismo el de los objetos físicos en el espacio y el tiempo. (Más adelante se verán las razones que tengo para decir esto.)

S tiene la sensación de un triángulo rojo

deje de entrañar

Hay un triángulo rojo,

salvo en caso de que tener la sensación de un triángulo rojo sea cuestión de *parecer que hay* (y, por consiguiente, acaso, de *meramente* parecer que hay) un triángulo rojo?". La respuesta a este reto, en términos generales, es que si

S tiene la sensación de un triángulo rojo

tuviera el sentido de

S se encuentra en el estado que *en circunstancias normales* lo suscita *la acción sobre los ojos de un objeto físico rojo y triangular,*

el enunciado

S tiene la sensación de un triángulo rojo

no entrañaría este otro,

Existe un triángulo rojo,

aunque, naturalmente, entrañaría que existan cosas tales como objetos físicos rojos y triangulares; y este hecho me permite señalar, además, que en caso de que el segundo enfoque sobre la condición de que gozan las sensaciones dé el paso arriba indicado, le estaría prohibido sostener que el *esse* de las cosas rojas y triangulares, *en general,* sea *percipi,* ya que la condición de "triángulo rojo" en "sensación de un triángulo rojo" sería derivada con respecto a la de "rojo y triangular" dentro del contexto de los enunciados acerca de los objetos físicos.

Supongamos, sin embargo, que, en lugar de definir contextualmente "sensación de un triángulo rojo" a base de "objeto físico rojo y triangular", según hemos propuesto antes, y de *explicar* de este modo que falle la inferencia existencial [5], dijéramos simplemente que el hecho de que tal *inferencia no sea válida es* un hecho irreductible acerca de las sensaciones [6]. Clásicamente se ha venido interpretando la "no extensionalidad" del contexto "S tiene la sensación de (un triángulo rojo)", o sea, la irreductible impropiedad de la "inferencia existencial", valiéndose del modelo de la no extensionalidad lógica del contexto "x está pensando en un triángulo rojo"; y con un comentario apropiado, que descuente el carácter *conceptual* de este último contexto a la vez que destaque su falta de extensiona-

[5] O sea, la inferencia que lleva de "S tiene la sensación de un triángulo rojo" a "(Ex) x es rojo y triangular".

[6] Convendrá recordar que la inferencia que partiendo de "S tiene la sensación de un triángulo rojo" conduce a "(Ex) x es un *contenido sensorial* rojo y triangular" sería válida, pero fútil.

lidad, se trata de un modelo válido; pero, por desgracia, en su uso clásico no se descontaba dicho carácter conceptual [7]. Así, es digno de advertir que Aristóteles parece haber concebido la sensación a modo de —por ejemplo— la consciencia de esta cosa blanca *en cuanto blanca* (y *en cuanto cosa*), con lo que introducía en la sensación la "forma del juicio" *S es P*; hacer esto es, desde luego, tratar la sensación como cognoscitiva y conceptual, y entender la diferencia entre el sensorio y el intelecto no a modo de la existente entre una "materia prima" que *carezca* de toda consciencia de algo *en cuanto tal y cual* y cualquier consciencia de algo *en cuanto tal y cual,* sino a modo de la que media entre la consciencia perceptiva de las cosas *individuales* en cuanto *determinadamente tales y cuales* y la consciencia a base de lo general (*todo S es P*), lo genérico (*S es un animal*) y lo abstracto (*la triangularidad es compleja*).

Ahora bien, con independencia de que la forma del segundo enfoque que habla de la "irreductible no extensionalidad", atraída por su modelo, caiga o no al señuelo de conceptualizar la sensación, no queda excluido que tal forma, frente a lo que ocurría con la que hemos mencionado antes (que definía las sensaciones de triángulo rojo como estados suscitados en circunstancias normales por la acción sobre los ojos de objetos físicos rojos y triangulares), sostenga que el *esse* de todos los triángulos rojos es *percipi* y que, excepto en un sentido derivado (con lo que se referirá a la capacidad de los objetos físicos de causar sensaciones de triángulos rojos), "triángulo rojo" sólo aparece en sentido propio en el contexto "S tiene la sensación de (un triángulo rojo)" —o en contextos que, al abrirlos y sacar su contenido, resulten incluir a aquél.

Semejante punto de vista se encontraría muy cercano a la tesis, tan característica de la filosofía moderna, de que el *esse* de los colores es *percipi*: en él, la distinción entre cualidades "primarias" y "secundarias" se convierte en la idea de que, mientras que los colores tienen *solamente* un "ser-para-los-sentidos", las formas, además de poseer, en cuanto inmediatamente percibidas, un "ser-para-los-sentidos", tendrían asimismo un ser sin calificativos en el mundo físico.

Pero la idea de que el hecho de que la inferencia existencial no sea válida es un hecho básico, de carácter no derivado, relativo a las sensaciones no tiene por qué unirse necesariamente con la idea de que el *esse* de todos los colores es *percipi* [8]; y si, efectivamente, no se unen, obtenemos una versión del segundo enfoque de la sensación según el cual el enunciado

---

[7] Véase la clasificación cartesiana de las sensaciones, los sentimientos, las imágenes, etcétera como *cogitationes*. Es fácil rastrear la influencia de este modelo, tanto en el "empirismo" como en el "racionalismo", a lo largo del pensamiento de los siglos diecisiete y dieciocho (y posteriores); el rechazo, por parte de Kant, de esta asimilación de la multiplicidad de lo sensorial a lo conceptual formó parte integrante de la revolución copernicana que inauguró su pensamiento.

[8] La idea de que los colores tienen solamente un ser-para-los-sentidos se fundaba en la de que la mecánica no necesita mencionar el color de las cosas para explicar por qué se mueven como lo hacen. Mas Berkeley advirtió que, *pace* Descartes, ningún objeto puede tener meramente las propiedades métricas y estructurales estudiadas por la geometría; entonces, o bien semejantes propiedades no geométricas son unas cuali-

> Las sensaciones de triángulo rojo son aquellos estados de los percipientes que en circunstancias normales se suscitan por la acción sobre los ojos de los objetos físicos rojos y triangulares

no sería un enunciado analítico apoyado en una definición contextual de "sensación de triángulo rojo", sino que, o bien sería *sintético,* o, en caso de ser *analítico,* lo sería en virtud de la definibilidad de "objeto físico rojo y triangular" como el tipo de objeto físico que en circunstancias normales hace que los percipientes tengan una sensación de triángulo rojo.

Unos cuantos párrafos más arriba he hecho notar que si el habla acerca de las sensaciones se monta lógicamente —y no sólo histórica o genéticamente— sobre el marco de referencia de los objetos físicos, el fenomenismo clásico no puede siquiera despegar; consideración que elimina, como materiales apropiados para una construcción fenomenista, los contenidos sensoriales tal y como los entiende el tercer enfoque de la sensación (el del "parecer que"). Mas también elimina la forma del segundo enfoque que *equipara*

> S tiene la sensación de un triángulo rojo

con

> S se encuentra en el estado que en circunstancias normales se suscita, etc.

Así pues, de las alternativas que hemos visto, al fenomenista le quedan: *a)* la forma del segundo enfoque que rechaza la equiparación anterior y toma la categoría de la sensación por una categoría *irreductible,* para la que no es admisible la inferencia de "S tiene la sensación de un triángulo rojo" a "(Ex) x es un triángulo rojo", y *b)* el primer enfoque, esto es, la teoría de los datos sensoriales.

Según se recordará, de acuerdo con el primer enfoque lo que hay es, simplemente, cosas tales como extensiones rojas y triangulares, que se "perciben directamente", a la vez que se percibe directamente *que* son *tales y cuales,* o sea, en este caso, rojas y triangulares. (Se da por supuesto que para la discriminación de tales extensiones y su percepción dentro del ámbito de la experiencia ingenua pueden hacer falta cierta habilidad y una "tesitura" especial.) Ya hemos señalado antes que este enfoque, por tener como modelo el habla corriente sobre lo percibido, no permite fácilmente una interpretación del tipo *esse est percipi* de los objetos de la percepción directa: la aproximación más cercana a este principio que puede tolerar implica que distinguiéramos entre

> S ve directamente x, S ve directamente que p

---

dades sensoriales tales como el color, o hemos de postular cualidades que no experimentemos sensorialmente. Los clásicos empirismos del concepto impedían adoptar la segunda alternativa; y al asumir la primera, Berkeley se vio obligado, o bien a abandonar en lo que respecta a los colores el principio del *esse-percipi,* o a ampliarlo —como efectivamente hizo— hasta abarcar las propiedades geométricas.

como hechos *cognoscitivos* y (estipulando una usanza nueva del verbo "experimentar sensorialmente")

S experimenta sensorialmente x,

enunciado este último que representaría el hecho de que x se encuentre en cierta relación *no cognoscitiva* con S. Entonces, decir que *se experimenta sensorialmente* el *esse* de los contenidos sensoriales sería decir que éstos aparecen únicamente guardando dicha relación *no cognoscitiva* con S: así, podría decirse que tales contenidos aparecen sólo en el ámbito de cierto tipo de procesos corticales, o sólo como elementos de un sistema de contenidos sensoriales, por ejemplo, dentro de lo que H. H. Price ha denominado "haces somatocentrales". Adviértase que la tesis de que el *esse* de los contenidos sensoriales *se experimenta sensorialmente* de una cualquiera de estas maneras es compatible con la idea de que existan o pudieran existir contenidos sensoriales no directamente percibidos o "experimentados sensorialmente", en el sentido *cognoscitivo* de esta última expresión.

III. Los contenidos sensoriales posibles

Basándonos en lo dicho, concedamos provisionalmente que el fenomenista cuenta con una interpretación de los contenidos sensoriales que no excluye *ab initio* su propia empresa; de acuerdo con lo especificado en el programa que nos hemos trazado, el próximo paso consiste en explorar qué podría querer decirse con la expresión "contenido sensorial posible". Al llegar a este punto podemos plantear la cuestión principal muy brevemente, aunque será preciso una labor cuidadosa para sacar a luz todo lo que implica: en el sentido que nos interesa de "posible", sería preferible hablar de los contenidos sensoriales "posibles" calificándolos de *condicionales* o —por emplear el término de Stuart Mill[9]— de *contingentes*. La mejor manera de sacar a luz la estructura lógica de este concepto es mediante una analogía; así, supongamos que usemos la expresión "patinazo condicional" hablando de un patinazo que *ocurriría* si determinado conductor *hiciera* algo determinado, como dar un viraje (el conductor novato tiene siempre presente la "existencia" de patinazos, choques, etcétera, condicionales, de los cuales, afortunadamente, son pocos los que acaban por actualizarse).

(No se pierda de vista que la expresión con la que contrasta "patinazo posible" en el sentido de *patinazo condicional* o *contingente* es la de "patinazo real", pero no en el sentido de *patinazo realmente existente*, sino simplemente como se la usa hablando de patinazos *en el sentido corriente de este término*, frente a los patinazos condicionales, que se

[9] J. S. Mill, *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, tercera edición, Apéndice a los capítulos XI y XII. Este Apéndice formula y defiende la postura fenomenista con tal claridad que le falta un pelo para refutarla siguiendo la misma argumentación que exponemos inmediatamente debajo.

definen a base de aquellos otros. Así pues, "patinazo real" sólo se diferencia de "patinazo" por llamar la atención sobre el contraste entre este último y el patinazo condicional).

Vamos, pues, a explorar qué significaría decir que en cierto instante temporal y lugar había un patinazo condicional. Es evidente que el mero hecho de que el enunciado "Se ha producido tal y cual movimiento de tal y cual coche sobre tal y cual superficie en este instante temporal y lugar" sea coherente tanto lógica como físicamente no hace que exista un patinazo condicional: "condicional" conlleva cierta referencia a *las circunstancias existentes,* a *maneras de actuar en alternativa* y a los *resultados* de tales diversas maneras en las circunstancias existentes; y además, es preciso distinguir cuidadosamente el sentido de "posible" (= "condicional") que estamos explorando del sentido *epistémico* de esta misma palabra, sentido ejemplificado en

> Es posible que mañana llueva.

Este último sentido, como el que estamos definiendo, no es simplemente cuestión de la coherencia lógica y física del enunciado "Mañana lloverá", sino que está emparentado con el de "probable", por lo que aquel otro enunciado tiene, poco más o menos el sentido de

> Los elementos de juicio con que contamos son compatibles con la idea de que lloverá mañana.

Por el contrario, el sentido a que nos estamos refiriendo es, por así decirlo, ontológico, y no epistémico: dice cómo se encuentran las cosas, y no cómo nos encontramos nosotros con respecto a los elementos de juicio acerca de cómo se encuentran las cosas.

Veamos los enunciados que siguen (en los que x designará un trozo de sal):

> x es soluble;
> es posible que x se disuelva rápidamente;
> existe un posible disolvente de x.

El primer enunciado dice simplemente que si se colocase x en agua, se disolvería, y es compatible con la idea de que x se encuentre en un lugar inaccesible, a miles de kilómetros de distancia. El segundo enunciado, en el que entra el sentido *epistémico* de "posible", sostiene que los elementos de juicio con que contamos son compatibles con la idea de que x se disolverá rápidamente, y, por lo tanto, excluye la idea de que *los elementos de juicio apunten a* la descripción anterior de las circunstancias. En cuanto al tercero (que, sin duda alguna, lo hemos forjado para nuestros fines, pero *así sucede con el lenguaje de los contenidos sensoriales posibles*), sostiene que las circunstancias en que se encuentra x son tales que dejan a nuestra elección, por lo menos, una manera de actuar que daría lugar a la disolución de x; y de ahí que excluya la descripción que antes hemos hecho de las circunstancias.

Conviene percatarse de que en los enunciados de la índole que estamos considerando los agentes y las circunstancias no entran en el cuadro de la misma manera: dicho *grosso modo,* las circunstancias entran en cuanto *actualidades,* los agentes en cuanto *poseedores de una capacidad.* Así, volviendo al ejemplo del patinazo, tenemos:

> Las circunstancias en que se encuentra el conductor son tales, y su facultad de mover los miembros tal, que existe al menos un movimiento que daría lugar a un patinazo.

Es claro que nos encontramos en una región de difíciles problemas relativos al marco conceptual de la *conducta*: ¿qué es una acción? ¿qué es lo que abarca "circunstancias"?; ¿podría haber hecho jamás una persona algo distinto de lo que realmente haya hecho?; etc., etc.[10]. Afortunadamente, todos estos problemas sólo inciden tangencialmente en nuestra investigación: para nuestros propósitos, el rasgo de verdadera trascendencia del análisis que acabamos de hacer de un patinazo "posible" o "condicional" es la referencia que conlleva, implícitamente, a unos principios generales (o leyes de la naturaleza) relativos a qué circunstancias son compatibles con la realización de qué acciones, y asimismo relativos a aquello a lo que conduciría el que el agente llevase a cabo una acción de cierto tipo que sea capaz de hacer en las circunstancias dadas. Pues —por hacer que la cuestión llegue verdaderamente a madurar— decir que el que X, encontrándose en las circunstancias C, haga A dará lugar a E es decir por implicación que

> Cuando se hace A en C, se da lugar a E

es una verdad general. Ahora bien, ésta podrá ser o "estrictamente universal" o "estadística"; pero lo importante es que es *fáctica,* o sea, que no es *lógicamente* verdadera; por consiguiente, para que la creencia en semejante generalización sea *razonable,* las razones correspondientes han de tener carácter inductivo, cosa que apunta hacia argumentaciones inductivas de la forma

> en los casos observados de hacer A en C, se ha dado lugar invariablemente (usualmente) a E;

---

[10] Tal vez sea pertinente advertir que la idea de que el determinismo es incompatible con el "podría haber hecho otra cosa" reposa en una confusión entre

No podía haber sucedido que x hiciera A en t

y

x no fue capaz de hacer A en t.

En efecto, el sentido del primer enunciado es el de

El que x hiciera A en t es físicamente imposible con relación al estado inmediatamente anterior del universo,

mientras que, en el caso de acciones mínimas (poco más o menos, acciones corporales regidas voluntariamente), "x fue capaz de hacer A en t" significa, aproximadamente,

Si x hubiera querido en t hacer A, lo hubiese hecho,

y ni este último enunciado ni su negación hacen referencia al estado inmediatamente anterior del universo.

luego (con toda probabilidad) hacer A en C da lugar invariablemente (usualmente) a E.

Si transferimos estas consideraciones del caso del patinazo posible al del contenido sensorial posible, podemos señalar inmediatamente varias cosas. Lo primero, tenemos que distinguir entre

a) el hecho de que las circunstancias de la percepción sean del tipo C;
b) el hecho de que el percipiente pueda hacer A, y
c) el hecho de que el hacer A en C dé lugar (usualmente) a tener un contenido sensorial de la clase en cuestión;

y ahora podemos imaginar fácilmente que alguien no metido en la tarea de defender el fenomenismo clásico —aun siendo partidario de las sensaciones y los contenidos sensoriales— podría muy bien ejemplificar tales distinciones colocándose en una situación tal que pudiera decir con toda verdad

a') estoy con los ojos cerrados frente a una chimenea encendida;
b') no soy ciego, y puedo abrir los ojos;
c') el abrir los ojos cuando estoy frente a una chimenea encendida da lugar usualmente a que tenga contenidos sensoriales naranjas y amarillos con indentaciones;

pues muy bien podría decir en tales circunstancias que existe un contenido sensorial naranja y amarillo, indentado, posible o condicional.

Supongamos, sin embargo, que trate de defender la idea de que "los objetos físicos son configuraciones de contenidos sensoriales reales y condicionales" (con el significado de "contenido sensorial condicional" que hemos explicado). ¿Qué pasos podemos esperar que dé? El más sencillo sería comenzar por valerse del modelo anterior para interpretar la existencia de los contenidos sensoriales condicionales, pero sosteniendo que cada uno de los enunciados *a'*), *b'*) *y c'*) puede formularse de nuevo a base de contenidos sensoriales; ahora bien, *¿qué género de contenidos sensoriales*: *reales,* o tanto *reales* como *condicionales*? [11]. Esta pregunta penetra en el corazón de la cuestión que nos ocupa; pues si los enunciados que aseveran la existencia de contenidos sensoriales condicionales presuponen enunciados como los que se formulan corrientemente a base de objetos físicos, personas, órganos de los sentidos, etc. (como acabamos de ver), la tesis de que los objetos físicos son configuraciones de contenidos sensoriales reales *y condicionales* implica que, al formularlos de nuevo a base de contenidos sensoriales, sus presupuestos se referirán no sólo a contenidos sensoriales reales, sino también a condicionales, los cuales,

[11] Véanse los primeros párrafos del presente apartado para la explicación del sentido de "real" en la expresión "contenido sensorial real (frente a condicional)". Doy por bueno que lo que hemos dicho antes hace ver con evidencia que la existencia de entidades condicionales presupone la de entidades reales.

a su vez, presupondrán generalizaciones; y si éstas son como los enunciados que se formulan corrientemente a base de objetos físicos, personas, órganos de los sentidos, etc., nos topamos de frente con el absurdo de que hay unas generalizaciones tales que el significado mismo de sus términos presupone su propia verdad (la de semejantes generalizaciones). Esta viciosa circularidad se expresa en parte en el hecho de que si la reformulación del lenguaje de los objetos físicos en el de los contenidos sensoriales se llevase a cabo paso a paso, no sólo tendríamos una regresión infinita, sino que involucraría un *círculo in definiendo*: "ojo", por ejemplo, se explicaría a base de "ojo".

Si se asume que las verdades generales presupuestas por la existencia de los datos sensoriales condicionales son como las que se formulan corrientemente a base de objetos físicos, ojos, etc., ello tiene asimismo la consecuencia de que no será posible jamás apoyar tales generalizaciones mediante inducciones a base de casos observados cuyas premisas se refieran únicamente a datos sensoriales reales. Pues como los términos empleados en las generalizaciones que se trata de apoyar se refieren a contenidos sensoriales reales *y condicionales,* las premisas habrán de hacer lo mismo; y, en realidad, la verdad de las premisas de semejantes generalizaciones presupone la de éstas mismas.

Hemos basado el argumento que acabamos de exponer en el supuesto de que las verdades generales presupuestas por la existencia de los contenidos sensoriales condicionales sean como las que se formulan en el lenguaje corriente mediante enunciados que ponen en relación las sensaciones con las condiciones físicas y fisiológicas de la percepción; observación que hace pensar que todo lo que el fenomenista clásico tiene que hacer para replicar adecuadamente es insistir en que existen verdades generales *independientes*[12] acerca de los contenidos sensoriales, cuyos términos no conllevarán referencia alguna a contenidos sensoriales condicionales, y que, por lo tanto, podrán verse apoyadas por argumentaciones inductivas a base de casos observados cuyas premisas se refieran únicamente a contenidos sensoriales reales. Por consiguiente, para calar más a fondo en el fenomenismo clásico hemos de examinar esta nueva tesis. ¿Existen generalizaciones acerca de la aparición de contenidos sensoriales que sean susceptibles de ser asentadas inductivamente y no hagan referencia ni a objetos físicos ni a contenidos sensoriales condicionales? Dicho brevemente, ¿podemos explicar los contenidos sensoriales condicionales a base de los reales?

Por lo pronto, la idea de que existan tal vez uniformidades (posiblemente estadísticas) que especifiquen, a base de contenidos sensoriales reales (esto es, no condicionales), las circunstancias en que aparezcan unos contenidos sensoriales de cierto tipo no encierra contradicción alguna. Pero, ¿existen? Ahora tenemos que distinguir con gran cuidado entre dos

[12] Al llamarlas "independientes" lo único que quiero decir es, simplemente, que no se entienda que son "traducción" de proposiciones del sentido común o científicas acerca de lo percibido.

tipos radicalmente distintos de generalización [13], a los que llamaremos, respectivamente, *accidentalmente autobiográficas* (generalizaciones A) y *esencialmente autobiográficas* (generalizaciones E); pues si no las distinguimos entre sí, el hecho de que haya generalizaciones verdaderas de un tipo puede hacernos pensar erróneamente que las haya del otro.

La diferencia de que hablamos es la que media entre los enunciados de la forma

> Siempre (o la mayor parte de las veces) que tengo tal y cual configuración de contenidos sensoriales, tengo un contenido sensorial del tipo en cuestión,

respecto de los cuales parece perfectamente lícito suponer que la generalización seguirá siendo verdadera cuando el sujeto "quienquiera" reemplace al elidido "yo", y otros en los que, indudablemente, la sustitución indicada haría que la generalización dejase de ser verdadera; aquéllos son las generalizaciones A, y éstos, las E.

Ahora bien, apenas cabe dudar razonablemente de que en mi historia sensorial inmediata ha habido ciertas uniformidades. Es notorio, desde luego, que los antecedentes tienen que ser muy complejos, con objeto de poder descontar las circunstancias —por ejemplo, parpadeos, interposición de la propia mano, etc.— que perturban las cosas apiladas cuidadosamente unas encima de otras; pero si soy suficientemente cauto en la concepción que me forme del antecedente, resultará que (la mayor parte de las veces) en la experiencia que tengo lo habrá seguido determinado consecuente. Mas antes de preguntarnos si tales uniformidades de la historia sensorial de una persona pueden servir de premisas para un raciocinio inductivo, y si, en caso de que puedan, las generalizaciones que de ellos obtengamos son capaces de valer para lo que quiere el fenomenista, imaginémonos que alguien, el Sr. Realista, hace las siguientes observaciones sobre lo que acabamos de decir:

> Concedo que es posible descubrir tales uniformidades pasadas, pero es indudable que he llegado a descubrirlas al concebirme a mí mismo como persona, que tiene un cuerpo concreto y vive en un medio formado por tales y cuales objetos físicos (mi casa, esta chimenea, la carretera que pasa por delante, el papel de las paredes, etc.); y ni siquiera puedo figurarme a qué se parecería el descubrirlas sin operar dentro de semejante marco conceptual.

Podemos también imaginar que alguien, el Sr. Fenomenista, replicase a ello diciendo:

> Concedo que, heurísticamente, haya llegado a advertir tales uniformidades en un proceso acaecido dentro del marco que menciona Vd.; pero no cabe duda de que, justificativamente, se sostienen por sí mismas en cuanto elementos de juicio en que apoyar las generalizaciones inductivas acerca de contenidos sensoriales.

---

[13] Para los fines que nos proponemos ahora es innecesario separar, de los antecedentes de estas generalizaciones, por una parte, una circunstancia caracterizada fenoménicamente y, por otra, un acto (supuestamente) fenoménico del percipiente (por ejemplo, ponerse a abrir los ojos), que conjuntamente darían lugar al contenido sensorial de que se trate.

Es probable que el Sr. Realista arguyese entonces así:

> Verdaderamente, es paradójico eso de conceder que las uniformidades se advierten dentro del marco conceptual de las personas y las cosas en el espacio y el tiempo a la vez que se insiste en que en él los objetos físicos son configuraciones de contenidos sensoriales reales y condicionales; pues, *ex hypothesi*, tiene que explicarse la noción de contenido sensorial condicional a base del tipo de uniformidades que se descubre utilizando dicho marco;

a lo que seguramente se opondría el Sr. Fenomenista con:

> El hecho *histórico*, o *genético*, de que al niño se le enseñe el marco conceptual de las personas y las cosas en el espacio y el tiempo, y de que luego lo emplee heurísticamente, para descubrir las complejas uniformidades que los contenidos sensoriales condicionales presuponen, no es incompatible con la tesis *lógica* de que aquel marco es reductible al de los contenidos sensoriales, reales y condicionales: es innegable que el marco conceptual intersubjetivo que constituye el patrimonio común de incontables generaciones puede encerrar en sí una sabiduría que el individuo haya de adquirir empezando otra vez desde el principio...

Este es el momento en que se hace pertinente la distinción arriba trazada entre los dos tipos de generalizaciones acerca de los contenidos sensoriales reales. Pues si preguntamos si las uniformidades que hemos encontrado en la experiencia habida son tales que, en caso de que sirvieran como elementos de juicio inductivos para formular generalizaciones sobre contenidos sensoriales, los contenidos sensoriales condicionales que nos proporcionasen valdrían para los fines del fenomenista, es preciso responder que no, ya que las uniformidades que encuentra cada uno de nosotros no solamente son autobiográficas, sino que expresan el hecho de que viva *precisamente* entre *tales objetos físicos individuales*: las uniformidades con que me encuentro están vinculadas al hecho de que en mi medio estén incluidos el papel de la pared de tal o cual dibujo, una silla que cruje, esta chimenea de piedra, etc. El que yo haya tenido *esta* configuración de contenidos sensoriales ha dado lugar, por lo general, a que haya tenido *este* contenido sensorial, puesto que tener *esta* determinada configuración de contenidos sensoriales garantiza, por ejemplo, que estoy despierto, no drogado, llevo puestas las gafas y estoy mirando hacia la chimenea; y una generalización que exprese las contingencias de la experiencia difícilmente podrá ser una de las que, en el patrimonio conceptual intersubjetivo de la especie, sustenten los contenidos sensoriales condicionales fenoménicamente postulados por el fenomenista. Así pues, incluso aunque se conceda la existencia de generalizaciones inductivamente justificadas que permitan definir unos contenidos sensoriales fenoménicamente condicionales, éstos estarán vinculados lógicamente a las pecularidades del medio que me rodee de tal modo que no será posible transferirlos a otras cosas situadas en otros lugares.

Lo que el fenomenista quiere conseguir, evidentemente, son generalizaciones que valgan para los mismos propósitos que los conocidos principios acerca de lo que las personas suelen experimentar en diversos tipos

de circunstancias, pero que, cuando se las emplee para fines fenomenistas, no lleven a una circularidad ni a una regresión viciosa; ahora bien, tales principios son *impersonales,* de suerte que, matizándolos con arreglo a las diferencias individuales, pero en principio respetables, que haya, se aplican a todos los percipientes. Dicho de otro modo, lo que el fenomenista quiere tener son generalizaciones, expresadas mediante términos referentes a los contenidos sensoriales, que sean *accidentalmente* autobiográficas, generalizaciones en las que el antecedente sirva para garantizar, *no* que estoy en presencia de *esta* cosa *individual* (por ejemplo, la chimenea de mi cuarto), sino que las circunstancias de mi percepción son de cierto *tipo*: los antecedentes que *querría tener* son configuraciones de contenidos sensoriales que sean el equivalente, en el plano de los contenidos sensoriales reales, de los diversos tipos de circunstancias perceptivas que el sentido común expresa en el lenguaje de las personas, de los órganos de los sentidos y de las cosas físicas; lo más que *puede conseguir,* sin embargo, son uniformidades esencialmente autobiográficas, en las que los antecedentes, por complejos que sean, constituirán el equivalente, en el plano de los contenidos sensoriales reales, de la presencia de *estas cosas individuales* para este *percipiente.*

Al centrar cuidadosamente nuestra argumentación sobre el hecho de que las uniformidades fenoménicas que podemos realmente apresar no puedan servir para los fines del fenomenista, hemos tenido que dejar de lado otras consideraciones igualmente elocuentes. Así, hemos tolerado a este filósofo que hable de los percipientes y de su identidad personal cuando se refería a sus uniformidades fenoménicas, sin objetar que tales conceptos son parte integrante del marco de las cosas físicas en el espacio y el tiempo; cosa que pudimos hacer porque era evidente que el fenomenista se retiraría, simplemente, a la idea de un equivalente actual-fenoménico de la persona, de modo que no tendría objeto criticar esta noción hasta haber escudriñado su punto de vista en cuanto al marco conjunto de las personas y las cosas físicas. Ahora estamos en situación de extender la ofensiva a un frente más amplio; pues si tenemos razón al decir que las generalizaciones autobiográficas de la clase que podría apoyarse en las uniformidades acontecidas en nuestras historias sensoriales no podrían autorizar los contenidos sensoriales condicionales exigidos por el análisis fenomenista, podremos sustentar ahora una tesis más fuerte, a saber, la de que no les está permitido a tales uniformidades servir como elementos de juicio (referentes a unos casos concretos) en que basar aquellas pretendidas generalizaciones autobiográficas, ya que se nos presentan, por así decirlo, con las manos manchadas. En efecto: una vez que se da por sentado que el marco de las cosas físicas no es reductible al de los contenidos sensoriales reales y condicionales (y tal es, realmente, el retornelo del razonamiento que hemos hecho hasta ahora), vemos que la elección misma de las complejas configuraciones de contenidos sensoriales reales de la experiencia anterior que tienen que servir de antecedentes de las generalizaciones en cuestión presupone el saber de sentido común que tenemos

de nosotros mismos como percipientes, del medio físico concreto en el que percibamos y de los principios generales que pongan en correlación la aparición de sensaciones con las condiciones en que se encuentren nuestro cuerpo y el medio; pues elegimos unas configuraciones tales que se sobrepase el estar en cierta relación perceptiva con determinado objeto de cierta cualidad allí donde sabemos que estar en tal relación con un objeto de esa cualidad da lugar normalmente a que tengamos el contenido sensorial mentado por el consecuente. Así pues, los mismos principios con arreglo a los cuales se eligen las uniformidades llevan consigo el saber que éstas son *dependientes,* y *que perdurarán solamente mientras tales objetos particulares formen nuestro medio*; de modo que excluyen la credibilidad de cualquier generalización, formulada mediante términos referentes a los contenidos sensoriales, que una consideración abstracta pudiera habernos hecho creer que estaba confirmada a base de los casos presentados por las uniformidades pasadas.

El hecho de que el darse cuenta de las uniformidades complejas existentes en el decurso de la propia historia sensorial presuponga la imagen conceptual de uno mismo como persona dotada de un cuerpo y habitante de cierto medio o entorno de cosas físicas se mostrará después, en una etapa posterior de nuestro razonamiento, como no otra cosa que un caso especial de la dependencia lógica del marco de los contenidos sensoriales privados con respecto al espacio público, intersubjetivo, lógico de las personas y las cosas físicas.

Una observación final antes de terminar este apartado. Conviene percatarse de que, aunque las uniformidades de que nos hemos estado ocupando son hechos biográficos acerca de personas individuales, en cierto sentido implican verdades impersonales acerca de todos los percipientes, dado que, según sabemos, si *cualquiera* dotado de un equipo perceptivo parecido al nuestro se colocase en el medio que nos rodea, en su experiencia inmediata aparecerían (poco más o menos) las mismas uniformidades. No obstante lo cual, y según hace patente la argumentación anterior, este saber no es una inducción a partir de uniformidades encontradas en la experiencia inmediata, sino, simplemente, una consecuencia más del marco de saberes que tenemos acerca de las personas, las cosas físicas y la percepción sensorial.

IV. El nuevo fenomenismo

La tesis que he estado estudiando, y a la que he llamado fenomenismo clásico, ha caído hace unos pocos años desde la elevada consideración en que se la tenía: muchos de sus defensores más ardorosos, incluida la mayoría de quienes la habían llevado a su actual estado de intrincado refinamiento (en sus sucesivas tentativas por reforzarla frente a una crítica cada vez más penetrante), la han abandonado explícitamente, y estas defecciones no se han visto compensadas por nuevos adherentes, en modo alguno. Por lo tanto, podríamos inclinarnos a concluir que la tortuosa ar-

gumentación anterior ha sido una pérdida de tiempo, y que la tarea de explorar los porqués y de dónde del fenomenismo clásico debería dejársele al historiador; algunas cosas habría que abonarían en favor de esta opinión si los filósofos hubieran abandonado el fenomenismo clásico por las razones debidas y comprendiendo claramente sus insuficiencias, verdaderamente; pero que no sucede así constituye el estribillo del presente apartado.

La mejor manera de hacer que resalte tal cosa es advertir que la decadencia de la tesis de que el marco de los objetos físicos es *traducible* "en principio" al de los contenidos sensoriales se ha visto acompañada por el medro de otra tesis (a menudo entre los mismos filósofos), la de que incluso aunque tal "traducción" sea imposible "en principio", en cierto sentido, sin embargo, sólo existen *realmente* los contenidos sensoriales. Y para comprender este nuevo fenomenismo, lo mejor es compararlo con una forma de realismo que es casi su hermano gemelo.

En los primeros años de este siglo, algunos filósofos entroncados en la tradición lockiana solían mantener que el marco de los objetos físicos es análogo a una *teoría*: exactamente lo mismo que es razonable suponer que hay moléculas, pese a que no las *percibimos,* ya que la hipótesis de que existan semejantes cosas nos permite explicar por qué determinadas cosas perceptibles (por ejemplo, los globos) se comportan como lo hacen, de igual menera —sostenían— es razonable suponer la existencia de los objetos físicos, dado que la hipótesis de que haya tales cosas nos permite comprender por qué los contenidos sensoriales que tenemos se presentan en el orden en que lo hacen.

Este enfoque neolockiano contestaba al venerable desafío sobre cómo pueden los elementos de juicio debidos a las sensaciones, por sí solos, proporcionarnos razones inductivas para suponer que ellas mismas tengan por causa cosas materiales; y lo hacía concediendo que la inducción *a base de casos* no puede lograr tal cosa, por lo que apelaba, en lugar suyo, al otro modo de razonamiento inductivo, tan central en la ciencia física moderna, o sea, al "método hipotético-deductivo". Voy a intentar mostrar en seguida que semejante apelación emprendía, en principio, una ruta falsa, y que —por presentar la cosa en forma de paradoja— una de las condiciones de su éxito hubiera sido la viabilidad del fenomenismo clásico; lo cual querrá decir, desde luego, que únicamente *aparenta* despegar hacia su meta.

Mas antes de emprender un ataque frontal al realismo hipotético-deductivo, haré ver la estrecha relación que guarda con lo que he llamado nuevo fenomenismo. Se trata de algo muy sencillo: es posible considerar éste como una variante de aquél que admite la tesis (característica de las filosofías de la ciencia positivistas) de que las entidades teoréticas son "recursos calculatorios", que no existen en el pleno sentido en que existen los observables. Pues de igual forma que ciertos filósofos de la ciencia estaban dispuestos a decir que

> los átomos, electrones, etc., no existen realmente: los marcos de referencia constituidos por los llamados objetos científicos son partes de una maquinaria conceptual que nos permite extraer conclusiones sobre lo observable de premisas que también versen sobre esto; y tales marcos no son traducibles al marco de los hechos observables, pero no porque se refieran a entidades *inobservables*, sino porque la propia idea de que se refieran a *algo* es una extensión ilegítima a los términos teoréticos de unas distinciones semánticas que son apropiadas para el lenguaje de los hechos observables,

hay actualmente la tendencia a sostener, principalmente entre los ex fenomenistas de la variedad "clásica", que

> aun cuando el marco de referencia de los objetos físicos no es traducible al de los contenidos sensoriales, ello no se debe a que se refiera a entidades situadas por encima y más allá de estos últimos: se trata, meramente, de un recurso conceptual que nos permite manejárnoslas en el dominio de lo que observamos directamente, de un modo análogo al papel que desempeñan los objetos científicos con respecto al dominio de lo observable (en un sentido menos estricto de esta palabra).

Lo que me propongo es hacer patente que esta actitud no funciona; pero *no* apoyándome en que no debiera denegárseles la "existencia real" a las entidades teoréticas —por más que, verdaderamente, piense que no habría que denegársela[14]—, sino basándome en que no se puede asimilar la relación que media entre el marco de los objetos físicos y el de los contenidos sensoriales a la que hay entre una microteoría y su base observatoria. Y para que se vea esto no se requiere otra cosa que hacer que confluyan ciertos temas del apartado anterior de este trabajo con la versión típica[15] de la relación entre los marcos teorético y observatorio[16].

De acuerdo con lo que he llamado la versión "típica" del papel de las teorías, los marcos de referencia teoréticos son sistemas deductivos no interpretados que se coordinan con cierto sector del marco de referencia de las cosas observables de tal forma que *a cada generalización de este sector asentada inductivamente corresponda un teorema del cálculo, y que a ningún teorema de éste corresponda una generalización inductiva disconfirmada del marco de la observación.* La coordinación se lleva a cabo mediante "reglas de correspondencia", que en cierta medida son análogas a las definiciones, ya que ponen en relación expresiones definidas dentro del marco teorético (por ejemplo, "momento medio de una población de moléculas") con construcciones nocionales [*constructs*] empíricas pertenecientes al marco de la observación (así, "presión de un gas"). Las reglas de correspondencia proporcionan únicamente una coordinación parcial

---

[14] Véase el capítulo cuarto.

[15] Se trata de la versión vinculada a los nombres de N. Campbell, H. Reichenbach, R. Carnap y otros muchos autores. Puede verse una clara exposición de ella en la monografía de C. G. Hempel "Concept Formation in the Empirical Science", en la *International Encyclopedia of Unified Science* publicada por la University of Chicago Press.

[16] Bastará para nuestros propósitos que advirtamos ciertos rasgos formales de esta relación. El comentario filosófico típico sobre estos rasgos formales incluye errores graves —hecho que constituye el bordón del capítulo cuatro.

(una "interpretación parcial"), ya que no tienen fuerza suficiente para permitir que se extraigan unas reglas de coordinación entre las expresiones primitivas de la teoría (por ejemplo, "molécula") y sus contrapartidas del campo de la observación.

Esta versión del lazo existente entre el discurso teórico y el de las observaciones presenta muchas facetas interesantes. Una de ellas, sin embargo, que es directamente pertinente para nuestro razonamiento, se expresa mediante la parte impresa en cursiva del resumen que hemos ofrecido arriba, parte según la cual dicho lazo reside en la coordinación de las *generalizaciones inductivas* del segundo discurso con teoremas del primero. Fácilmente se comprenderá la importancia de esta cuestión; pues sostener que es posible entender las relaciones existentes entre el marco de los contenidos sensoriales y el de los objetos físicos valiéndose del modelo mencionado es comprometerse a aceptar la idea de que existen generalizaciones inductivamente confirmables acerca de tales contenidos que son "en principio" susceptibles de formulación sin utilizar el lenguaje de las cosas físicas (idea que, si el razonamiento del apartado anterior no ha fracasado, es un error).

Unos cuantos párrafos antes he destacado que cabe entender el nuevo fenomenismo como la forma del realismo hipotético-deductivo que niega que "existan realmente" las entidades teoréticas; y a ello podemos añadir ahora que, para que el nuevo fenomenismo salga airoso de su intento, tiene que presuponerse que lo mismo haya sucedido con el antiguo. Por consiguiente, el nuevo fenomenismo o es erróneo o superfluo; y si está errado, no podemos contar ni con el fenomenismo clásico ni con el realismo hipotético-deductivo como vías de salida.

V. El realismo directo: la mediación causal frente a la epistémica

¿Qué alternativa nos queda, pues? Indudablemente, tirar al cesto de los papeles las premisas que nos han conducido a este callejón sin salida y afirmar que los objetos físicos se perciben real y directamente, y que no existe forma alguna de conocer (visualmente) que sea más básica que *ver* objetos físicos [17] y *ver que* son, por ejemplo, rojos y triangulares por este lado. Mas para que esta afirmación no se doble es esencial que nos demos cuenta de que con ella no nos comprometemos con la tesis de que los únicos elementos de la experiencia visual que pueden *conocerse directamente* son cuestiones físicas fácticas: así, es perfectamente compatible con la idea de que las personas pueden *conocer directamente* que parece haber un objeto físico rojo y triangular en cierto lugar, y también —según he de defender más adelante— con la de que igualmente pueden *conocer directamente* que están teniendo cierta impresión visual (por ejemplo, la de un triángulo rojo).

[17] Incluidos destellos luminosos públicos, y otros fenómenos visuales públicamente perceptibles.

¿Qué puede quererse decir cuando se indica de un conocer que es "directo"? Es evidente que con el uso de este modificador se pretende implicar que el cognoscente no *ha inferido* eso que conozca; pero no se trata de una cuestión meramente psicológica, ya que lo único que sabemos o conocemos es lo que tenemos el derecho de pensar que suceda. Así, decir que alguien conoce o sabe directamente que-p es decir que su derecho a la convicción de que-p conlleva esencialmente el hecho de que la idea de que-p se le haya presentado al cognoscente de cierta manera determinada. Voy a llamar "credibilidad transnivélica" a este tipo de credibilidad, e inferencia transnivélica al esquema inferencial

> El pensamiento de X de que-p se ha presentado de la manera M, luego (probablemente) p,

a que se refiere. El problema de exponer uno por uno los principios de la inferencia transnivélica y de explicar su autoridad es bastante difícil, y trasciende con mucho el alcance de este capítulo; las observaciones anteriores son, en el mejor de los casos, una indicación de la dirección en que se movería un examen del "carácter directo" del conocimiento directo; pese a lo cual, no puedo desaprovechar la ocasión de subrayar una vez más el inextricable entrelazamiento mutuo de la inferencia transnivélica y la ipsonivélica en la justificación de los enunciados empíricos [18].

Es preciso trazar cuidadosamente la distinción, dentro de la percepción visual, entre lo que se sabe o conoce directamente y lo que no se sabe o conoce de este modo, con objeto de no recaer en un representacionismo. Así, es menester que el hecho de que, en cierto sentido, mi conocimiento o saber de que esto es un libro (que, además, con toda probabilidad, será rojo y rectangular por el otro lado) sea una *inferencia* a partir de la percepción que tengo (de que este objeto físico es rojo y rectangular por *este* lado) no se confunda con la idea de que mi conocimiento de que esto es un libro, etc. sea una inferencia a partir de un "ver directamente" una "superficie" roja, plana y rectangular; pues, como hemos visto en el apartado I, la percepción de que este objeto físico es rojo, plano y rectangular por este lado es una percepción directa, aunque limitada, de un *objeto físico,* y sus limitaciones son características de la mayoría de las percepciones visuales —por más que se reduzcan al mínimo en casos tales como la percepción de un cubo de hielo rosa.

Repitámoslo: el hecho de que mi conocimiento de que estoy teniendo la sensación de un triángulo rojo, o de que me parece que hay ahí un objeto rojo y triangular, sea más *seguro* que mi percepción de que este objeto físico es rojo y rectangular por este lado no constituye una impugnación del carácter de conocimiento directo que posee esta última. Pues hay que tener en cuenta dos cosas: *a*) el hecho de que ocasionalmente *pueda* yo inferir que *existe* un objeto físico frente a mí que *es* rojo

[18] Me ocupo de estas cuestiones en el capítulo quinto.

y triangular por este lado apoyándome en otro hecho, a saber, que me *parezca* haber un objeto físico frente a mí rojo y triangular por mi lado (o bien, en el hecho de que esté teniendo la sensación de un triángulo rojo), en modo alguno exige que semejante conocimiento sea siempre una conclusión a partir de tales premisas; y *b*) los marcos de referencia del aparecer cualitativo y existencial y de las impresiones sensoriales están montados parasitariamente sobre el discurso acerca de los objetos físicos. (Esto último es evidente en el caso del marco del aparecer, y es igualmente cierto, por más que no tan obvio, con el de las impresiones sensoriales, como voy a intentar mostrar en seguida.)

Pero antes de escudriñar la condición de que gocen las impresiones y los contenidos sensoriales a la luz de las observaciones anteriores, recordemos que, si bien el realista directo rechaza la tesis que he denominado fenomenismo clásico, es también fenomenista en el lato sentido caracterizado en los párrafos iniciales de este ensayo, ya que sostiene que, aunque a menudo las cosas parecen ser distintas de lo que son, *son* como parecen ser en ciertas circunstancias óptimas. Así (por valernos de un ejemplo que ya hemos utilizado), un cubo de hielo rosa es un objeto físico directamente percibido, público, frío, sólido, suave y rosa, que posee las conocidas propiedades causales térmicas y mecánicas del hielo; en circunstancias óptimas

a) a los percipientes les parece que es rosa y cúbico,

b) hay que atribuirle a él el hecho de que a tales percipientes les parezca que frente a ellos hay un objeto físico rosa y cúbico, y

c) es causa de que tales percipientes tengan impresiones de un cubo de color rosa [19].

Una vez más: el mundo fenoménico, así concebido, de los objetos, sonidos, destellos luminosos, etc. físicos públicos muestra una legalidad que es formulable en términos acerca de lo fenoménico, o sea, a base de las cualidades y relaciones directamente perceptibles de tales objetos. (Naturalmente, es preciso no confundir las generalizaciones fenoménicas en este sentido con las generalizaciones a base de contenidos sensoriales, que, como hemos visto, son trampas y engaños.) Y como existen las generalizaciones correspondientes, en ellas, y no al nivel de los contenidos sensoriales, es donde encontramos un *pou sto* * para el aparato de la explicación

---

[19] Se puede aprender mucho sobre la gramática del habla acerca de las impresiones sensoriales reflexionando sobre el hecho de que decimos que Pérez o García tienen impresiones de *un* triángulo rojo: ¿podría ser *el mismo* triángulo rojo? Hay que atribuir, en parte, la doctrina de las esencias al hecho de que no tenga sentido decir que son *del mismo* triángulo rojo (excepto como una forma extraña de decir que están teniendo impresiones del mismo tipo). Luego veremos que la forma lógica de las impresiones no es —por emplear un tosco esquematismo—

xRy, o sea (impresión) R (triángulo rojo),

sino

fx, o sea, impresión del tipo *de-un-triángulo-rojo*.

* Expresión griega que podría traducirse literalmente por *en dónde* o *cómo se apoye* o *asiente* (*N. del T.*)

hipotético-deductiva, para la introducción de entidades teoréticas que expliquen por qué los objetos observables (fenoménicos) se comportan como lo hacen.

Al llegar a este punto es ineludible que nuestro realismo directo sea suficientemente crítico; y para lograrlo se necesitan tres pasos, que, como veremos a medida que avance el razonamiento, están estrechamente relacionados entre sí. El *primer* paso consiste en abandonar la teoría abstractiva de la formación de conceptos, cualquiera que sea el disfraz bajo el que se oculte. En su forma más sencilla, esta teoría nos dice que nos hacemos con la dotación básica de conceptos a partir de la percepción directa de los objetos físicos como determinadamente rojos, triangulares, etc.; por lo tanto, llegaríamos a ser capaces de pensar que es rojo un objeto *ausente* en virtud de haber percibido directamente *como* rojos objetos *presentes*: el tener el concepto de rojo presupondría la percepción directa *como* rojos de uno o más objetos, esto es, la percepción directa *de que eran rojos.* Pero esto es, en el mejor de los casos, una semiverdad engañosa; pues si bien no se tiene el concepto de rojo hasta haber percibido directamente algo *como* rojo, *ser* rojo [20], o sea, el llegar a ver algo como rojo, es la culminación de un complicado proceso que consiste en la lenta formación de una configuración multidimensional de respuestas lingüísticas (valiéndose de expresiones verbales de cosas, de expresiones verbales de otras expresiones verbales, de expresiones metalingüísticas de expresiones del lenguaje de objetos, etc.), cuya fruición como algo conceptual acontece cuando todas esas dimensiones entran en juego en unas percepciones directas tales como que este objeto físico (y no aquél) que está aquí (y no allí) es (y no, era) rojo (y no naranja, amarillo, etc.). Así pues, mientras que la constitución de los conceptos empíricos básicos coincide con la de una percepción directa de que suceda esto o lo otro, la teoría abstractiva, como vio Kant, comete el error de suponer que el espacio lógico del concepto se transfiere simplemente desde los objetos de la percepción directa al orden intelectual (o, mejor dicho, que la mente lo transfiere lo mismo que Jack Horner hizo con la ciruela *); y la idea de que este espacio lógico es algo a que se llega a través de un desarrollo evolutivo, culturalmente heredado, es una adaptación, más que un rechazo, de la tesis kantiana según la cual las formas de la experiencia son *a priori* e innatas.

Ahora estamos en situación de ver que esta concepción de las formas de la experiencia era demasiado estrecha, y que tan esenciales son para el orden conceptual las pautas de inferencia no formales como las estudiadas por la lógica formal, ya sea la aristotélica *o* la matemática.

---

[20] Una formulación más cuidadosa añadiría "salvo que nos haya parecido *que* hay un objeto rojo frente a nosotros", puesto que *podría* enseñarse a un niño el uso de los nombres de los colores mostrándole objetos de otros colores, pero sometidos a una iluminación anormal.

* Alusión a la canción infantil: "Jack Horner sat in the corner/eating his Christmas pie./He put in his thumb/and pull out a plum/and said 'What a good boy am I!'" ("J. H. estaba sentado en su rincón, comiéndose la tarta de Navidad; metió el pulgar, sacó una ciruela y dijo '¡Qué buen chico soy!'"). (*N. del T.*)

Con objeto de rematar este punto tenemos que dar un *segundo* paso hacia un realismo directo suficientemente crítico. Paso que consiste en reconocer que la percepción directa de los objetos físicos se ve mediatizada por la aparición de impresiones sensoriales (las cuales son, en sí mismas, enteramente no cognoscitivas), y que además, esta mediación es causal, no epistémica: las impresiones sensoriales no sirven de mediadoras en virtud de que se las conociese. Con estas observaciones volvemos de nuevo al estudio de las sensaciones y de los contenidos sensoriales, que habíamos interrumpido en gracia al intento de aquietar el fantasma del fenomenismo clásico.

VI. Otra vez las impresiones sensoriales

Desde el punto de vista a que hemos llegado, es posible entender las impresiones sensoriales, *en primera aproximación,* como entidades postuladas por una teoría —inicialmente de sentido común, luego cada vez más afinada— cuya finalidad es explicar verdades generales tales como la de que cuando las personas miran un espejo frente al cual haya un objeto rojo les parece que hay un objeto rojo "detrás del espejo", y otros hechos análogos.

Dentro de un momento saldrá a la luz la trascendencia de la expresión "en primera aproximación"; pero antes de dar ningún otro paso tengo que hacer hincapié en que el razonamiento que sigue presupone que la interpretación de las entidades teoréticas como "recursos calculatorios" es errónea[21]. A mi juicio, en efecto, tener buenas razones para defender una teoría es, *ipso facto,* tener buenas razones para defender que existan las entidades postuladas por la teoría; así, cuando digo que, en primera aproximación, cabe entender las impresiones sensoriales como entidades teoréticas, no insinúo con ello que no existan "realmente" aquellas impresiones: en realidad, como trataré de demostrar, no sólo existen realmente (ya que la teoría es aceptable), sino que en determinadas ocasiones podemos saber *directamente* —no solamente inferirlo valiéndonos de la teoría— que estamos teniendo impresiones de tal y cual clase. Ahora bien, esta capacidad para saber o conocer que estamos teniendo una impresión sensorial de cierto género presupone el espacio lógico, intersubjetivo, de las impresiones sensoriales como explicación de fenómenos perceptivos tales como los mentados en el primer párrafo de este apartado; hecho acerca de la lógica de estas impresiones que asimismo se expresa en el hecho de que, cuando se enseña a las personas a responder conceptualmente a estados propios que no sean públicamente observables, se necesite que el que enseña y el enseñado (que pueden ser idénticamente el mismo) compartan tanto el marco de referencia intersubjetivo de los objetos públicos como la teoría intersubjetiva de los episodios privados, cuyas frases autobiográ-

[21] En el capítulo cuarto razonaré este punto.

ficas han de adquirir, en el tiempo verbal presente, el papel adicional de *Konstatierungen,* al convertirse (gracias al condicionamiento) en síntomas de episodios internos y ser reconocidas como tales [22].

El paso crucial para comprender la lógica del habla de las impresiones sensoriales consiste, sin embargo, en considerar de nuevo algo que habíamos señalado antes, cuando, al ocuparnos del "carácter genitivo" o "genitividad" de tales impresiones, señalábamos que si

a) S tiene la impresión de un triángulo rojo

significase

b) S se encuentra en el estado que en circunstancias normales lo suscita la influencia sobre los ojos de un objeto físico rojo y triangular,

la verdad de *a*) no entrañaría la existencia de nada rojo y triangular [23]; e incluso —como quedará claro más adelante— aunque esta versión del significado de *a*) no valiese tal y como la hemos presentado, la cuestión lógica de que *a*) tiene la forma

S se encuentra en un estado de tipo Φ, o sea, Φ (S),

y no esta otra

(S) R (y),

sigue siendo verdadera después de corregirla.

Entonces, si no es simplemente el estado del percipiente suscitado normalmente por la influencia sobre los ojos de un objeto físico rojo y triangular, ¿qué es la impresión visual, por ejemplo, de un triángulo rojo? La respuesta está implícita en la caracterización que hemos hecho del marco de las impresiones sensoriales como una "teoría" algunas de cuyas oraciones se han enriquecido con un papel informativo; pues incluso en los casos en que pudiera darse una caracterización [*description*] definida (en el sentido de Russell) de un estado teorético de cosas a base de los fenómenos por mor de cuya explicación se hubiese introducido tal estado, dicha caracterización no podría agotar el sentido de la expresión teorética

---

[22] Si nos ocupásemos de este tema más a fondo tendríamos que enlazarlo con lo dicho en el apartado anterior sobre la inferencia transnivélica. Además, como la "teoría" de las impresiones sensoriales no sólo presupone el marco de los objetos físicos públicos, sino asimismo el de los percipientes y los episodios perceptivos, es claro que para exponer debidamente la condición lógica de que gocen las impresiones sensoriales y nuestro conocimiento de ellas se ha de presuponer una exposición de episodios privados tales como ver (o parecer que se vea) que algo es un objeto físico rojo y triangular ante uno. En el capítulo cinco nos ocupamos de estos temas.

[23] Aunque, como ya hemos indicado, si se introdujera la frase "existe un contenido sensorial rojo y triangular" como equivalente a "alguien tiene la sensación de un triángulo rojo", podríamos decir que la verdad de *a*) entrañaría la existencia de algo rojo y triangular; sin embargo, lo que así se diría únicamente sería emocionante si se lo malentendiera.

que entrase en juego, ya que, si lo hiciera, la teoría no sería tal, en absoluto, sino, todo lo más, la tesis de que era posible encontrar una teoría. En efecto, lo que da sentido a las expresiones primitivas de una teoría formalizada son, en primer lugar, los postulados que vinculen entre sí los distintos estados teoréticos de cosas y, en segundo, las reglas de correspondencia que enlacen el sistema deductivo con los fenómenos que hayan de explicarse; de ahí que, para captar el sentido de la expresión "impresión de un triángulo rojo", tengamos que ver de qué manera funciona en los "postulados" del marco de las impresiones sensoriales.

En este punto nos tropezamos con el evidente hecho de que dicho marco *no* es una teoría formalizada: sus "postulados" están formulados a base de analogías, cuya fuerza y cuyas limitaciones tienen que tantearse pormenorizadamente mediante una exploración de la lógica de los usos representativos de tal marco; y semejante explicación (que, si no fuese por el peligro de confusiones terminológicas, podríamos llamar fenomenología de las impresiones sensoriales) es una tarea ardua y lenta, que excede los límites de este estudio. En cualquier caso, lo que me interesa es señalar cuestiones generales de una estrategia filosófica; e incluso un mapa a pequeña escala de la jungla de la epistemología perceptiva puede aclarar las cosas decisivamente. Por consiguiente, me voy a limitar a una formulación resumida de lo que entiendo que es el resultado de semejante exploración.

Hay algo que se destaca de todo lo demás. El análisis revela la existencia de una *segunda* manera de relacionarse el sentido de "impresión de un triángulo rojo" con el de "objeto físico rojo y triángular": hemos caracterizado antes la primera manera poniendo en relación "S tiene la impresión de un triángulo rojo" con "S se encuentra en el estado que, etc."; pues bien, la segunda consiste en el hecho de que concibamos las impresiones visuales de los triángulos rojos como algo que es análogo *en ciertos aspectos* a los objetos físicos rojos y triangulares por el lado frente a nosotros [24]. Ahora es esencial percatarse de que la analogía vincula impresiones sensoriales con objetos físicos, y no aquéllas con *percepciones* de éstos; y cuando no se advierte este hecho se refuerza la inclinación a entender las impresiones como *cognoscitivas* y *conceptuales,* inclinación que proviene de la falsa asimilación de la "genitividad" de la sensación a la "genitividad" del pensamiento [25]. Asimismo es esencial darse cuenta de que la analogía es del tipo transcategorial, ya que enlaza un estado y una cosa física; y si no nos percatamos de este hecho se acentuará la inclinación a entender

[24] Sólo un lado es pertinente para la analogía; lo cual da razón del hecho de que el triángulo rojo de una impresión de triángulo rojo no tenga lado de atrás.

[25] Es cierto que la interpretación correcta de la "genitividad" del pensamiento se parece en un aspecto de importancia a la de las impresiones sensoriales; por decirlo simplificando al máximo: cada pensamiento *de* p resulta tener la forma de un pensamiento de tipo ·p·, siendo estos últimos unos episodios que, cualquiera que sea su carácter como objetos científicos, desempeñan un papel análogo al desempeñado en castellano por los ejemplares de "p". Este parecido, sin embargo, más bien destaca que oscurece la esencial diferencia existente entre la intencionalidad del pensamiento y la pseudointencionalidad de las impresiones sensoriales.

S tiene la impresión de un triángulo rojo

como si tuviese la forma "xRy", siendo y un extraño género de entidad singular [26] que en ciertos aspectos sería análoga al lado frente a nosotros de un objeto físico rojo y triangular.

Una vez hechas estas advertencias, podemos volvernos a la analogía positiva, que consta de dos partes:

a) se entiende que las impresiones de triángulos rojo, azul, amarillo, etc. se parecen y se diferencian entre sí de una manera formalmente análoga a aquellas en que se parecen y diferencian entre sí, por la cara frente a nosotros, los objetos físicos triangulares y rojos (o azules, amarillos, etc., respectivamente); y de modo comparable, *mutatis mutandis,* en caso de que la forma sea distinta de la mencionada;

b) se entiende que las impresiones de triángulo, círculo, cuadrado, etc. rojos se parecen y se diferencian entre sí de un modo formalmente análoga a aquella en que se parecen y diferencian entre sí, por la cara frente a nosotros, los objetos físicos rojos y triangulares (o circulares, cuadrados, etc., respectivamente); y de modo parecido, *mutatis mutandis,* cuando el color sea distinto del mencionado.

En efecto, estas analogías equivalen a postulados que definieran implícitamente dos familias de predicados, "Φ_1" ... "Φ_n" y "ψ_1" ... "ψ_n", aplicables a las impresiones sensoriales y tales que el espacio lógico de una de ellas sea análogo al de los colores y el de la otra análogo al de las propiedades espaciales de las cosas físicas.

Además de estas analogías, el marco de las impresiones sensoriales conlleva una hipótesis causal, cuyo carácter general puede indicarse diciendo que el hecho de que los objetos azules parezcan ser verdes en ciertas circunstancias, y el de que en otras a las personas les parezca que tienen delante objetos rojos y triangulares no habiendo allí objeto alguno, se explica postulando que en tales circunstancias las impresiones que se suscitan son de los tipos normalmente suscitados por los objetos azules (en el primer caso) y por los objetos rojos y triangulares (en el segundo).

Se ha propuesto a veces que el modo básico de existencia de los colores habría de considerarse "adverbial", o sea, que el del azul se expresaría en el contexto "S experimenta sensorialmente azulmente"; sugerencia que, desarrollada en forma típica, lleva a la idea de que el azul físico es el poder causar en los percipientes un experimentar sensorialmente azulmente. Desde nuestro punto de vista, tal sugerencia, aunque encierra una intelección de cierta importancia, pone el carro delante de los bueyes y malentiende, considerándolo básico, un concepto del "color" que se deriva por analogía a partir de los conceptos de color relativos a los objetos físicos; y la violencia que hace a las cosas esta construcción se refleja tanto en su aire paradójico como en la resistencia que sus abogados ofrecen a

[26] Véase la penúltima nota a pie de página.

ampliar esta misma interpretación al caso del modo en que las formas estén involucradas en las impresiones de los sentidos.

El núcleo cierto de la interpretación adverbial de las cualidades perceptibles consiste en el hecho de que los nombres verbales referentes a episodios interiores presupongan los verbos correspondientes. Así,

x tiene una impresión circular$_s$

(siendo "circular$_s$" el predicado analógico correspondiente a "circular$_f$") presupone la forma

x es impresionado circularmente$_s$,

o bien, empleando la voz activa,

x experimenta sensorialmente circularmente$_s$.

Adviértase, sin embargo, que estos advervios analógicos no son adverbios de modo comparables a "rápidamente", "claramente", etc., sino que se combinan con "experimenta sensorialmente" o con "es impresionado", dando el verbo correspondiente, por ejemplo, "experimenta-sensorialmente - circularmente$_s$" y "es-impresionado - circularmente$_s$".

VII. Más allá del realismo directo: crítica kantiana

El razonamiento que hemos hecho hasta ahora ha consistido en un intento de exponer en detalle las relaciones que existen entre el marco de las impresiones sensoriales y el de los objetos físicos, y, al hacerlo, de mostrar exactamente por qué ni el fenomenismo clásico ni el hipotético-deductivo (no digamos el realismo de esta última índole) son defendibles; pero aunque la diana primaria de la argumentación hasta el momento formulada era negativa, es evidente que cabe entenderla más positivamente, como una defensa del realismo directo y, por lo tanto, de una postura que es fenomenista en el lato sentido que se resume en la idea de que las cosas son, en las circunstancias normales, lo que parecen ser. Sin embargo, es preciso señalar ahora que, si el razonamiento que hemos venido haciendo es sólido, posee un impulso que tiene que barrer incluso este amplio sentido del fenomenismo: si se lo detuviera en este punto no sería coherente con sus presupuestos.

Al repasar las últimas etapas de nuestra argumentación sale a luz que en dos ocasiones hemos hecho un uso esencial de premisas relativas a la condición de que gocen los marcos de referencia teoréticos: la primera vez defendíamos que las reglas de correspondencia de las teorías ponen en correlación "teoremas" del lenguaje de la teoría del caso con generalizaciones inductivas del marco de los fenómenos que ella pretenda explicar, y como lo que nos interesaba defender era, simplemente, que si no existen generalizaciones inductivas a base de contenidos sensoriales no se puede

entender el marco de los objetos físicos como una teoría análoga a las de la microfísica, no era imprescindible escudriñar más de cerca qué es exactamente lo que consiguen las teorías al poner en correlación teoremas con inducciones ni a qué equivale exactamente esta correlación; en la segunda ocasión, sin embargo, introdujimos un tema adicional, a saber, la idea de que el tener buenas razones para adoptar una teoría que postule la existencia de entidades inobservables es tener buenas razones para decir que tales entidades existan. Mas esta segunda idea, como ya hemos advertido, choca con la objeción de que las entidades postuladas por las teorías de este tipo no son ni pueden ser otra cosa que "recursos calculatorios" para extraer conclusiones relativas al marco de las observaciones de premisas pertenecientes a este mismo marco, y de que incluso, "en principio", cabe prescindir de semejante papel; pues —se dice— todo acierto de la teoría posee la forma

$$T \longrightarrow (O_i \supset O_j),$$

siendo "$O_i \supset O_j$" una generalización que relacione dos tipos de situación definibles dentro del marco de lo observable; y éstas, aunque extraíbles a partir de la teoría (incluidas las reglas de correspondencia), tienen que ser en principio susceptibles de confirmación o disconfirmación *independientes*. Ahora bien, en mi opinión, hay que admitir que *si* el marco de lo observable permite formular unas generalizaciones inductivas —ya sean o no de índole estadística— que se cumplan dentro de unos límites de los que se pueda dar cuenta a base de conceptos tales como los de precisión de medida y error experimental (esto es, cuya variancia sea puramente "epistémica", la interpretación positivista de las entidades teoréticas es ineludible. Pero ¿hemos de conceder el antecedente de semejante condicional hipotético? Naturalmente, si supiéramos que el marco conceptual de los objetos físicos perceptibles en el espacio y el tiempo poseía una autenticidad absoluta (es decir, que existían realmente los objetos físicos del macrocosmos perceptible tal y como los concibe el realista directo), sabríamos que cualesquiera consecuencias contrastables sobre las que llamase la atención tal teoría serían uniformidades legaliformes —estadísticas o no— relativas al comportamiento de los objetos físicos. *Mas ¿sabemos que existan realmente los objetos físicos del mundo perceptible, y que el comportamiento de los macroobjetos sea siquiera estadísticamente legal en el sentido de que a las teorías les quede sólo la tarea de extraer tales leyes de sus postulados y reglas de correspondencia?* Voy a sostener en el capítulo 4 que la respuesta a ambas preguntas es que no, y que la respuesta negativa a la *segunda* de ellas, juntamente con el hecho de que *las teorías expliquen por qué los objetos físicos se acercan tanto a la conformidad con las leyes estadísticas cuya variancia es puramente "epistémica"*, es lo que explica la respuesta negativa a la *primera*.

De acuerdo con la tesis que propongo yo, la aseveración de que las microentidades de la teoría física existen realmente acompaña a la de que *las macroentidades del mundo perceptible no existen realmente*; postura

que sólo cabría expulsar sin apelación haciendo ver que el marco de los objetos físicos perceptibles en el espacio y el tiempo posee una autenticidad que garantiza la condición parasitaria del sutil y alambicado marco de la teoría física. En el capítulo 5 sostendré que la propia idea de tal autenticidad absoluta es un error; y si esta tesis es acertada, la premisa según la cual las entidades teoréticas existen realmente [27] (de que nos habíamos valido para explicar la condición de las impresiones sensoriales) nos exige, una vez explicitados sus supuestos previos, que vayamos un paso más adelante y sostengamos que los objetos físicos, en cuya percepción hacen ellas el papel de mediadoras causales (pero no epistémicas), son irreales. Dicho brevemente, así nos comprometemos a mantener la tesis de que el mundo perceptivo es fenoménico en un sentido análogo al kantiano; y la diferencia clave reside en que el mundo real o "nouménico", sobre el que se apoya el "mundo de las apariencias", no es un mundo *metafísico* de cosas incognoscibles en sí mismas, sino simplemente el que construye como interpretación la teoría científica.

Como es natural, decir que no existe eso que llamamos los objetos físicos del mundo perceptible es sostener algo *acerca del* marco de tales objetos, no *dentro de* él, y a este respecto es otra cosa que la aseveración de que no existen los centauros: mientras nos mantengamos *dentro del* marco de los objetos físicos evaluaremos —como es igualmente natural— los enunciados acerca de unos objetos físicos concretos y de su percepción a base de los criterios proporcionados por semejante marco. El realismo directo lleva a cabo una reconstrucción excelente de la manera en que las cosas físicas, los percipientes, las impresiones sensoriales, las percepciones *de* objetos físicos, las *de que* son tales y cuales, el privilegiado acceso a los propios pensamientos, sensaciones e impresiones sensoriales, etc., etc. se ensamblan unos con otros, constituyendo un marco de entidades y un saber o conocimiento acerca de ellas. Por otra parte, decir —como lo estoy haciendo— que el marco es fenoménico en un sentido casi kantiano es decir que la ciencia nos proporciona un marco de entidades preferible, que podría, al menos *en principio,* valernos para todas aquellas funciones, y, en particular, para las funciones perceptivas del marco que de hecho empleamos en la vida de todos los días; en cambio, no es, desde luego, decir que tenemos buenas razones para emplearlo de este modo, pues, verdaderamente, existen razones metodológicas muy sólidas para no adiestrarnos a nosotros mismos a reaccionar a las situaciones perceptivas a base de las construcciones teoréticas del lenguaje de la física teórica. En efecto: si bien cabría, en principio, obrar así, la indagación científica aún no se ha acabado, y, además, incluso aunque concediésemos que los rasgos principales están ya consolidados, el marco de los objetos físicos situados en el espacio y el tiempo, que ha tomado forma a lo largo de milenios de evolución social, proporciona (cuando lo acompaña

[27] O sea, la de que tener buenas razones para adherirse a una teoría es *ipso facto* tenerlas asimismo para decir que las entidades por ella postuladas existen realmente.

un comentario filosófico certero) una base de operaciones firme con la que poner en correlación la creciente estructura de la teoría científica, ninguno de cuyos estadios ha de asumirse sin reservas como la propia manera que tenemos de percibir el mundo —pero *no* porque no constituyese una manera que es *mejor* que la usual, sino porque lo que es mejor es enemigo de lo mejor de todo.

VIII. Más allá de las impresiones sensoriales

Permítaseme terminar este ya sobrecargado capítulo ocupándome de una cuestión que hará que queden simultáneamente en foco todos sus temas principales. Supongamos que alguien plantee la siguiente objeción: "Puedo comprender perfectamente la inclinación a decir que realmente existen cosas tales como las nubes de electrones, etc.; pero ¿por qué habríamos de deducir de ello que no existan realmente los objetos físicos de la experiencia perceptiva corriente: por qué no decir simplemente que hemos de revisar la concepción que tenemos de ellos y reconocer que, si bien *como objetos físicos perceptibles* tienen las cualidades sensoriales, *como sistemas de partículas no perceptibles* tienen las propiedades que les atribuyen las teorías científicas?". A ello respondo que eso no serviría, en absoluto: la tentativa de fundir en una sola las dos mesas de Eddington hace violencia a ambas y no hace justicia a ninguna. Pues exige que digamos que una y la misma cosa es a la vez un sujeto lógico *único* que cumple un predicado descriptivo *no definido* (por ejemplo, "rojo")[28] y un *conjunto de sujetos lógicos* ninguno de los cuales está caracterizado por tal predicado, cosa que suscita todos los embrollos lógicos de la "emergencia"; y si —como suele hacerse— se lleva tácitamente el "rojo" (en cuanto predicable de los objetos físicos) desde la categoría de los predicados descriptivos *primitivos,* a la que pertenece propiamente, hasta la de los *definidos,* merced a conferirle el sentido de "capacidad para causar impresiones de rojo a observadores normales", al hacerlo expulsamos su sustancia del marco de los objetos físicos, sin que nos quede la suficiente para permitir que se formulen las propias leyes que la existencia de tal capacidad implica y que se presuponen por la microteoría que podría invocarse para explicarla (la capacidad dicha).

La cuestión a que me refiero es esencialmente la misma que aquella en la que basábamos la crítica del fenomenismo clásico; pues suponer que las cualidades de las cosas físicas son *capacidades* es pasar por alto el hecho de que las propiedades que se presentan en los objetos físicos sean un supuesto previo para las leyes que autorizan, *tanto* la asignación a unas "circunstancias"[29] de unos poderes para que se manifiesten en los

[28] El que la forma de la predicación sea compleja ("O es ahora rojo en el lugar l") no impugna el carácter no definido o primitivo de "rojo".

[29] El fenomenismo de las capacidades eviscera el concepto de "circunstancias de la percepción", ya que las "circunstancias" sirven únicamente de sujetos lógicos de dichas capacidades, y carecen de toda otra realidad.

contenidos sensoriales de los percipientes (en lo cual hace hincapié el fenomenismo de las capacidades), *como* la aserción de unos condicionales hipotéticos (o subjuntivos) acerca de los contenidos sensoriales que llegarían a darse en un percipiente en caso de que se satisficieran tales y cuales condiciones fenoménicas (que es lo que subraya el fenomenismo clásico) [30]. De hecho, los condicionales hipotéticos del fenomenismo clásico pueden formularse de nuevo en el lenguaje de las "capacidades" como lo que en "pasivo" equivaldría a las "activas" capacidades de las "circunstancias" para manifestarse en la experiencia inmediata de los percipientes; o sea, como la capacidad de los percipientes de que se les aparezcan las "circunstancias" [31].

Pero si la sola posibilidad que nos queda, frente a la de decir que los objetos físicos son a la vez sujetos lógicos únicos para predicados primitivos como "rojo" y conjuntos de sujetos lógicos para predicados microteoréticos, es la que hemos defendido en el apartado anterior, o sea, la de que tales objetos, con las cualidades que nos presentan, no existen realmente, ¿en dónde existirán realmente sus cualidades, por ejemplo, el color: qué será lo que realmente exista y las tenga, si es que los objetos físicos no lo hacen? Esta pregunta necesita una respuesta en tres etapas.

La *primera* consiste en la afirmación de que, realmente, nada las tiene: la lógica de los predicados de color del marco de los objetos físicos es tal que únicamente un objeto físico [32] podría tener color en este sentido del término, y, *ex hypothesi,* no hay ninguno.

La *segunda* reside en señalar que el razonamiento que hemos hecho nos ha llevado a la idea de que las impresiones sensoriales visuales, pese a no ser coloreadas, como es natural, en el mismo sentido en que lo son los objetos físicos, sí poseen ciertas propiedades intrínsecas cuyo espacio lógico es formalmente semejante al de los colores de las cosas físicas. Cosa que sugiere que en la imagen científica del mundo lo equivalente a los colores del marco de los objetos físicos resultará ser unos aspectos —en cierto sentido— del organismo percipiente.

La *tercera* etapa comienza por recordarnos que cuando abandonamos el marco de los objetos físicos, la concepción que teníamos de la *persona* no

---

[30] En realidad, como hemos visto, las "uniformidades" que se presentan no solamente presuponen los principios generales que relacionan las impresiones sensoriales con el impacto sobre los órganos de los sentidos del medio físico que los rodee, sino igualmente cuestiones de hecho *particulares* relativas a tal medio y a la dotación sensitiva del percipiente en cuestión.

[31] Es innecesario decir que sólo una interpretación realista de este manifestarse tiene derecho a la connotación usual de los términos "activo" y "pasivo", o sea, en cuanto que expresan maneras de mirar las transacciones causales: en el fenomenismo de las capacidades es preciso interpretarlos a base de la diferencia existente entre las voces activa y pasiva del verbo "manifestarse C a S como (de contenido sensorial) x", esto es, entre "C se manifiesta a S como x" y "a S le es manifestado C como x". Ahora bien, puesto que, como hemos señalado antes, la circunstancia, C, es meramente el sujeto lógico de las capacidades "activas", este fenomenismo corre el peligro inminente de reducirse al solipsismo.

[32] La existencia de destellos públicos de luz roja complica este punto, pero no cambia nada de las cuestiones de principio.

puede permanecer inalterable. Por lo pronto, en el marco preteorético de los objetos físicos, las cosas vivas y las personas, la situación se presenta poco más o menos como en lo mejor de la filosofía clásica: cada persona es un sujeto lógico único, no un conjunto de ellos. El pensador aristotélico incluye el aspecto físico de las personas en semejante sujeto lógico gracias a atribuir una existencia únicamente "virtual" a las partes físicas del cuerpo entendidas como sujetos lógicos; y esto, a su vez, exige que los enunciados acerca de lo que hagan las piernas, las manos, etc. de una persona se entiendan como expresables mediante términos que no mencionen ningún sujeto lógico fuera de la persona como totalidad; así pues, para este pensador, el término "pierna" tendrá gramáticas *lógicas* radicalmente distintas cuando se refiera a una parte de una persona y cuando lo haga a un miembro amputado. En cuanto al platónico, por una serie de razones en las que no tenemos por qué entrar, prefiere un marco en el que cada persona conste de una persona y un cuerpo, con lo cual permite que este último sea, en realidad, una pluralidad de sujetos lógicos[33]; por otra parte, vacila en cuanto a si las impresiones sensoriales pertenecen al cuerpo o a la psique: en conjunto adopta el segundo partido, pero sufre constantemente la tentación de dividir la psique en un tronco formado por una racional, otra sentiente, y (acaso) una tercera, vital; en lo que se refiere al primer partido, precisaría —como queda implicado por la nota a pie de página inmediatamente anterior— un enfoque aristótelico del cuerpo sentiente.

La finalidad que guía las casi históricas observaciones precedentes es la de recordar al lector que, dentro del marco de sentido común de las personas y los objetos físicos, tal y como lo hemos descrito, los pensamientos y las impresiones sensoriales son adjetivos con respecto a unos sujetos lógicos únicos (frente a los conjuntos de sujetos lógicos). ¿Qué vamos a hacer con tales sujetos a la luz de las teorías científicas?; y, en particular, ¿hay alguna razón para suponer que en una nueva síntesis habrá sujetos lógicos para unos nuevos análogos de los predicados de color (y los geométricos) del marco de los objetos físicos? Si así sucede, tales contrapartidas o equivalentes doblemente remotos no serán *adverbiales* (como eran, en último análisis, los predicados de las impresiones sensoriales)[34], de modo que podríamos decir con buena conciencia que son tales sujetos lógicos los que "tienen realmente los colores y formas que los objetos físicos semejan tener"; pero qué diferencia tan grande hay entre lo que querríamos decir al expresarnos de este modo y el sentido con que normalmente se emplea semejante tesis.

---

[33] Para que pueda desarrollarse coherentemente esta postura se necesita que todos los conceptos primitivos del marco conceptual al que pertenece el cuerpo sean tales que se apliquen a los sujetos lógicos últimos de tal marco. Un conjunto de sujetos lógicos puede poseer una propiedad que los elementos ni tengan ni puedan tener (por ejemplo, *formado por yuxtaposición),* pero la atribución de dicha propiedad al conjunto tiene que ser explicable, en principio, a base de predicados aplicables a sus miembros; dicho de otro modo, los predicados aplicables al conjunto no pueden ser primitivos.

[34] Véase el último párrafo del apartado VI.

La piedra de tropiezo fundamental es la unidad de la persona como sujeto de las actividades conceptuales: pues parece que para hacer justicia a tal unidad habríamos de tomarla como algo último e irreductible, cosa que, de hecho, nos vincularía obligatoriamente a una ontología del "yo" platónica o aristotélica. Mas el haber mostrado que no es así es fruto de una orientación intelectual iniciada por Kant[35]: lo mismo que sucedía en el caso de la condición de que gocen los objetos físicos, bosquejó la *forma* que debe tener la solución, aunque la dotó de un contenido *metafísico* que es preciso reemplazar por consideraciones científicas. El núcleo de esta cuestión reside en el hecho de que la irreductibilidad del "yo" dentro del marco del discurso en primera persona (y, en realidad, asimismo del "tú" y del "él" o "ella") es compatible con la tesis de que —en principio— quepa describir exhaustivamente a las personas valiéndose de términos que no hagan referencia a semejante sujeto lógico irreductible, ya que la descripción *mencionará,* no *usará,* el marco a que pertenecen tales sujetos lógicos. Pues Kant vio que la unidad trascendental de la apercepción es una forma de la experiencia, en vez de un desvelar la realidad última: si las personas son "realmente" multiplicidades de sujetos lógicos, a menos que estas últimas empleen el marco conceptual de las personas no habrá personas; pero la idea de que las personas "son realmente" las multiplicidades dichas no necesita que los conceptos relativos a ellas *sean analizables a base de* conceptos relativos a conjuntos de sujetos lógicos: las personas podrían "ser realmente" haces de ciertas cosas, pero el concepto de persona no es el de un haz de nada.

Supongamos, por consiguiente, que adoptamos una postura neohobbesiana con respecto a las actividades conceptuales de las personas, y que las interpretamos valiéndonos del modelo de las actividades computatorias de un robot electrónico, si bien uno que sea capaz de reaccionar ante sus propias actividades en el lenguaje que habla de personas[36]. ¿Qué es lo que implicaría tal postura para la condición propia de las impresiones sensoriales? La consecuencia inmediata sería obvia: al "identificar" del modo indicado a cada persona con una pluralidad de sujetos lógicos, o sea, con las partes de que conste la computadora, hemos socavado la lógica de las impresiones sensoriales, dado que, ya entendamos

---

[35] Cf. la manera en que se ocupa del "yo pienso" en la "Deducción trascendental de las categorías" y en los "Paralogismos".

[36] Los problemas filosóficos que es preciso superar para reconciliar la aludida postura neohobbesiana con la significatividad del habla humana, con el cartesiano argumento de que el pensar no puede ser un proceso físico, ya que podemos comprender de forma clara y distinta qué es lo que queremos significar con un pensamiento sin considerar a éstos como procesos físicos, y con el hecho de que el pensar conlleve un reconocimiento de criterios o normas son, con mucho, demasiado complejos para hacer otra cosa que mencionarlos en este capítulo. Sin embargo, los he tratado extensamente en los capítulos cinco y once, así como en una correspondencia con Roderick Chisholm que aparece, como apéndice, en el tomo II de los *Minnesota Studies in the Philosophy of Science,* al cuidado de Herbert Feigl, Michael Scriven y Grover Maxwell y publicados por la University of Minnesota Press (Minneapolis, 1958).

estas partes como partículas materiales o como células nerviosas, el hecho de que sean una pluralidad impide que, junta o separadamente, desempeñen el papel de sujeto del verbo "experimentar sensorialmente al modo rojo-triangular". Así pues, tenemos que, o bien introducir otro sujeto lógico (una sustancia inmaterial) que lleve a cabo tal tarea, o convertir cada tipo de experiencia sensorial en un sujeto lógico distinto autónomo, esto es, introducir una nueva categoría de entidades (a las que podríamos llamar "fantasmas" o "experiencias sensoriales") que funden este espacio lógico (de lo que estamos tratando de representar con un modelo) sobre el de las impresiones visuales, de igual manera que este último se modelaba sobre el de los objetos físicos coloreados y dotados de forma. Mas a quienquiera se encuentre frente a estas alternativas, los conocidos hechos acerca de la dependencia de las impresiones sensoriales con respecto a los procesos cerebrales le apuntarán en dirección de la segunda de ellas, que es, a fin de cuentas, el epifenomenismo de Hobbes.

Este es un dualismo muchísimo más radical que el cartesiano de lo material y lo mental, ya que este último es (al menos en la intención) un dualismo de sustancias en interacción, mientras que los fantasmas, que constituyen el equivalente del tener impresiones sensoriales, son entidades particulares fugaces, carentes de todos los atributos de la coseidad: ni actúan ni se actúa sobre ellas, sino que meramente acontecen (siendo su impotencia de carácter lógico, en lugar de hecho alguno empírico desconcertante); son el prototipo de los "sucesos" a base de los cuales algunos filósofos modernos se han sentido proclives a analizar las cosas y sus interacciones. Por lo demás, aunque estos análisis reflejan una mala inteligencia del lugar que ocupan los sucesos dentro del marco de referencia de las cosas, son mucho más estimables si se los considera como tentativas por construir otro marco que reemplace al de las cosas en interacción (otro pero, en último análisis, equivalente), un modo de representación distinto, pero filosóficamente esclarecedor[37]: en semejante marco, las cosas cambiantes se vuelven configuraciones genidénticas de "sucesos", y aquellas irreductibles *Undinge* [no cosas] métricas, el espacio y el tiempo, se convierten en formas abstractas de orden.

Estas consideraciones hacen pensar que el epifenomenismo, con sus heterogéneas categorías, la de las *cosas* (ya sean las partículas materiales de Hobbes o las células nerviosas de la neurofisiología moderna) y la de los "fantasmas", es una casa a medio construir, y que una imagen unificada precisa que el entorno fisiológico en que se presentan o acaecen los epifenómenos se traduzca al marco de los "sucesos". Teniendo en cuenta esto, pongamos a prueba hasta el límite nuestra sensibilidad para las posibilidades conceptuales planteando la cuestión que, por encima de cualquier otra, ha de fascinar al filósofo que tome en serio la ciencia y no haya sucumbido a ninguno de los sofismas reductivos que hemos expuesto en los

[37] Para una comparación pormenorizada del marco de las cosas y el de los "sucesos", véase mi ensayo sobre "Time and the World Order" [el tiempo y el orden cósmico] en el tomo III de los *Minnesota Studies in the Philosophy of Science.*

apartados anteriores de este capítulo: ¿cómo hemos de concebir las relaciones existentes entre la secuencia de "sucesos" microfísicos que constituyan el estar un cerebro en el estado físico apropiado para que acontezca una experiencia sensorial roja y triangular y la secuencia de "sucesos" que sea tal experiencia? Formular esta pregunta es darse cuenta de que es una petición, disfrazada, de que se indiquen los rasgos generales de una teoría científica completa de los organismos sentientes; y la tarea del filósofo no puede ser otra que la de despejar el camino sacando a luz presuposiciones erróneas y cualquier asunción de supuestos metafísicos. Voy a terminar este capítulo estudiando algunos dogmas pertinentes.

En primer lugar se encuentra el dogma de que las experiencias sensoriales no pueden encontrarse en el espacio físico, convicción que parece ser una malinterpretación de las dos verdades lógicas siguientes: que las *impresiones* no se hallan en el espacio físico (cosa perfectamente clara), y que los pseudoobjetos "de" los que "tenemos" impresiones tampoco se encuentran en este espacio. Pero si las experiencias sensoriales están en el espacio físico —no, desde luego, en el de los objetos físicos, sino en el de sus equivalentes teoréticos—, *dónde* están? Como hemos visto, son la contrapartida o equivalente de las impresiones, es decir, los estados de los percipientes que postulamos para explicar ciertos conocidos hechos de la percepción y de sus errores; por consiguiente, la respuesta más obvia (aunque tosca) es que se encuentran "en el cerebro"; y otra algo mejor es la de que están donde estén los *sucesos* pertinentes cerebrales, ya que la gramática lógica de la expresión "en el cerebro" es la de "una cosa dentro de otra", por ejemplo, un terrón de azucar dentro de un azucarero. Si a ello se replica que las experiencias sensoriales no *parecen* estar donde se encuentran tales sucesos cerebrales, cabe responder de dos maneras distintas: *a*) estos sucesos no se perciben, de modo que no puede haber nada que *parezca* guardar relación *alguna* con ellos; *b*) suponiendo que en cierto sentido pueda decirse que las experiencias sensoriales "parecen" hallarse en la superficie de las cosas físicas, se tratará de un sentido sumamente derivado y metafórico, que es preciso no confundir con aquel en que los objetos rojos pueden parecer negros, o en que puede parecer que hay una caja detrás de un espejo. Mas, hablando estrictamente, las experiencias sensoriales no *parecen* nada: pertenecen a una manera enormemente alambicada de exponer el mundo, de forma que, simplemente, no pertenecen al marco de la consciencia perceptiva. Ciertamente, desde el punto de vista de aquel alambicado marco es verdad que cuando una persona ve que un objeto físico es rojo y triangular por el lado frente a ella, parte de lo que "realmente" está pasando es que existe cierta experiencia sensorial roja y triangular allí donde estén pasando ciertos procesos corticales que entendemos de acuerdo con determinadas microteorías; pero decir, con algunos filósofos, que la gente "toma equivocadamente las experiencias sensoriales por objetos físicos", o que "toma las experiencias sensoriales como si estuviesen *ahí afuera*", sería mezclar marcos de referencia distintos, ya que estas formas de expresarse insinúan que las expe-

riencias sensoriales pertenecen al marco conceptual a base del cual la gente tiene experiencia del mundo.

Otra manera de pensar muy conocida que requiere un escrutinio riguroso es el paso desde la premisa de que allí donde hay *forma* métrica tiene que haber *contenido* a la conclusión de que las "cualidades sensoriales" son el contenido de las cosas físicas. La premisa es verdadera; la conclusión también lo es en lo que se refiere al mundo físico de la experiencia ordinaria, por más que se la haya formulado con desaliño; pero el raciocinio carece de validez, como es obvio, a menos que se añada una premisa según la cual las "cualidades sensoriales" son los únicos contenidos de que podemos disponer para encarnar en ellos la forma métrica. Es indudable que son los únicos que desempeñan este papel dentro del marco de las cosas perceptibles, pero ¿qué sucede con el de la teoría física?: una vez concedido que las propiedades métricas del marco de las cosas perceptibles estén ancladas en las cualidades del tacto y de la vista (hecho del que, según hemos visto, hizo bastante mal uso Berkeley), ¿tendrán acaso que estar encarnadas, de manera semejante, las formas métricas de los procesos microfísicos en colores y en otras cualidades sensoriales?: ¿son acaso los sucesos nucleares "configuraciones coloreadas que obedecen a las leyes de la microfísica", de igual manera que los objetos físicos son sólidos coloreados que obedecen a las de la macrofísica?; y en cuanto a los predicados de color del marco de las cosas perceptibles, ¿acaso tendrán que estar tácitamente presentes —si bien con una gramática modificada— como predicados primitivos de la microteoría de las cosas inorgánicas? (pues hemos dado por bueno que habrán de estarlo en la microteoría de los organismos sentientes). El propio formular todas estas preguntas es ya responderlas negativamente: para que un predicado primitivo de una teoría tenga sentido tiene que llevar a cabo su tarea teorética, tarea para la que, como hemos visto, no tiene por qué representar rasgo perceptible alguno del mundo.

La expresión "interpretación parcial", que se emplea a menudo para explicar la condición de que gozan las microteorías, le hace el juego al "estructuralismo" en cuanto que parece insinuar que las teorías no llegan a tener significado completo en la medida en que sus respectivas reglas de correspondencia no lleguen a permitir una traducción completa de aquéllas al marco de observaciones con el que estén en correlación (se trata de la imagen de un esqueleto que tenga algo de carne adherida a los huesos). Ahora bien, un filósofo que suscriba la interpretación realista de las teorías, pero tragado por esta imagen, se sentirá inclinado a recubrir los huesos con hojas científicas no cubiertas por las cualidades sensoriales, complementando la "interpretación parcial" de los términos teoréticos dada por la ciencia con una interpretación *metafísica*. Sin embargo, todos los pasos de esta índole descansan en la incapacidad para distinguir entre reglas de correspondencia, que *no* estipulan que haya una identidad sensorial, y definiciones, que sí lo hacen: únicamente en caso de que aquellas reglas fuesen definiciones (parciales) sería incompleto el

significado de los términos teoréticos. Tal vez no sea demasiado engañoso decir que el significado de estos términos es su uso, y que si en cierto sentido hay grados de significatividad de los términos teoréticos, dependen de la medida en que la teoría correspondiente satisfaga los criterios de una buena teoría, no de los grados de traducibilidad al lenguaje de las observaciones.

Si estas pretensiones son de fiar, no habrá razón alguna *a priori* para suponer que el contenido de las formas métricas de los procesos microfísicos tengan que ser las experiencias sensoriales de una teoría muy alambicada de la percepción; en cuyo caso decir que tal contenido ha de ser *parecido* a dichas experiencias será *falso* si con ello se quiere decir que han de ser colores que nadie haya visto, y *trivial* si lo único que significa es que serán parecidos a los colores en cuanto que serán dimensiones del contenido.

La tercera y última cosa que quiero subrayar es que, si bien sería un error categorial suponer que las experiencias sensoriales puedan entenderse como una dimensión de los procesos neurales en cuanto se ponga uno a trabajar dentro de un marco de entidades particulares coseiformes (ya sean células nerviosas, compuestos orgánicos o partículas microfísicas), estas mismas consideraciones no excluyen la posibilidad de que, una vez que una neurofisiología idealmente acabada interprete los conceptos físicos que emplee a base de las entidades particulares puntiformes espaciotemporales de una microfísica idealmente acabada, las experiencias sensoriales puedan encajar en semejante cuadro como una dimensión cualitativa entre otras (dimensión que, sin embargo, sólo existirá en contextos neurofisiológicos)[38]. Es innecesario decir que es preciso no confundir la idea de que los colores podrían ser, en este sentido, una dimensión de los procesos neurales con la de que los nervios tienen el interior coloreado como los dulces de chocolate.

Resumamos este apartado final: el hombre de ciencia, en su intento de comprender la percepción, tiene que oscilar entre el "aristotélico" marco en que se encuentran inicialmente planteados los problemas que le interesan, y en el cual un sujeto lógico, la persona, tiene impresiones sensoriales, y un marco de trabajo "hobbesiano", en el cual, fragmentada la unidad de la persona en una multiplicidad de sujetos lógicos, las impresiones se convierten en sujetos lógicos por derecho propio, aun cuando de un género atenuado y epifenoménico. Sólo es posible encontrar una imagen unificada del percipiente al comienzo y al final de la indagación científica; y lo que me he propuesto ha sido mostrar que no carecemos de algún atisbo del final.

---

[38] Véase un desarrollo de este tema y otros relacionados con él en "The Concept of Emergence", de Paul Meehl y Wilfrid Sellars, publicado en el tomo I de los *Minnesota Studies in the Philosophy of Science.*

4. EL LENGUAJE DE LAS TEORIAS * [1]

I. INTRODUCCIÓN

1. La finalidad que me propongo consiste en ver qué nueva luz arrojan —si es que arrojan alguna— sobre ciertos viejos y conocidos enigmas relativos a la significatividad empírica (o fáctica) de los enunciados teoréticos y la realidad de las entidades teoréticas las tesis acerca de algunos temas relacionados con éstos que he esbozado en los capítulos 5, 8 y 11, así como en un trabajo reciente [2], tesis que se refieren *a*) a la interpretación de las categorias semánticas básicas y *b*) al papel de las teorías en la explicación científica.

2. El término de "teoría", según reconoce hoy todo el mundo, abarca una enorme variedad de marcos explicativos, que se parecen entre sí con un parecido de familia fácil de advertir, pero sumamente difícil de describir: cada tipo de teoría presenta sus propios problemas al filósofo de la ciencia, y aunque la literatura científica actual muestra una tendencia creciente a reflejar las realidades de la práctica científica más que compromisos epistemológicos previos, el tipo de teoría de que me voy a ocupar (a saber, el que postula unas entidades inobservables que expliquen los fenómenos observables) sigue padeciendo los efectos de un tratamiento procustiano por parte de la filosofía de la ciencia de orientación positivista.

3. Voy a suponer, al menos para empezar, que *algo* análogo a la exposición típica moderna de este tipo de teoría está en lo cierto (y, teniendo en cuenta los eminentes nombres unidos a tal exposición, sería enormemente sorprendente que no estuviese muy próxima a la verdad). Hay que advertir que está montada sobre la distinción entre *a*) el vocabulario, los

---

* "El lenguaje de las teorías" se leyó en la reunión de 1959 de la American Association for the Advancement of Science (sección L), y apareció en *Current Issues in the Philosophy of Science* (al cuidado de Herbert Feigl y Grover Maxwell), publicado por Henry Holt, Rinehart and Winston (Nueva York: 1961), editores que han accedido amablemente a que apareciese en este libro.

[1] Quiero agradecer la inapreciable ayuda que he recibido por parte de varios amigos y colegas que me comunicaron sus observaciones sobre una versión anterior de este capítulo; y le debo una gratitud especial al profesor Adolf Grünbaum por su crítica, página por página, tanto acerca de la forma de exponer como de la sustancia, crítica sin la cual el presente capítulo aún estaría más alejado de lo que está de decir lo que yo querría haber dicho.

[2] "Conterfactuals, Dispositions and Causal Modalities", en el tomo II de los *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, al cuidado de H. Feigl, M. Scriven y G. Maxwell, y publicados por la University of Minnesota Press (Minneapolis, 1958).

postulados y los teoremas de la teoría en cuanto cálculo no interpretado, *b*) el vocabulario y los enunciados inductivamente contrastables del marco de las observaciones y *c*) las "reglas de correspondencia" que ponen en relación, de un modo que ofrece ciertas analogías con la inferencia y otras con la traducción, los enunciados del vocabulario teorético con los del lenguaje de observación. Cada una de estas categorías pide un breve comentario inicial.

4. El lenguaje teorético incluye, además de aquella parte del vocabulario que se refiere ostensiblemente a entidades no observadas y a sus propiedades, *a*) expresiones lógicas y matemáticas, con su sentido usual, y *b*) el vocabulario del espacio y el tiempo. (Pregunta: ¿podemos asimismo decir que esta última parte del vocabulario tiene su sentido corriente?; o, por emplear el modo material de hablar, ¿son el espacio y el tiempo de la teoría cinética los mismos que los del mundo observable, o meramente "corresponden" a ellos? Indudablemente, en la física relativista esto último es lo que sucede.)

5. A su vez, el lenguaje no teorético enlazado a una teoría dada por medio de reglas de correspondencia puede ser una teoría con respecto a algún otro marco, en cuyo caso será no teorético sólo en un sentido relativo; lo cual suscita la imagen de una serie de niveles teoréticos, y hace pensar que habrá cierto nivel al que se pueda llamar no teorético en un sentido absoluto. Supongamos por el momento que exista semejante nivel, y que sea el de las cosas y propiedades observables del mundo cotidiano y el de las construcciones nocionales que quepa definir explícitamente a base de aquéllas. Si —siguiendo a Carnap— llamamos *lenguaje de las cosas físicas* al que es apropiado para este nivel, podemos formular la suposición que acabamos de hacer bajo forma de tesis: la de que este lenguaje será no teorético en un sentido absoluto de esta expresión; y entonces entenderemos la tarea que tiene ante sí la teoría como la de explicar las generalizaciones inductivamente contrastables formuladas en el lenguaje de las cosas físicas, tarea que sería igual a la *extraer* estas generalizaciones de la teoría valiéndose de las reglas de correspondencia.

6. Estas últimas reglas vinculan, típicamente, expresiones definidas del lenguaje teorético con expresiones definibles del de observación. Con frecuencia se dice de ellas que proporcionan una "interpretación parcial" de la teoría a base de observables, pero esta forma de hablar es, en el mejor de los casos, muy engañosa; pues suceda lo que suceda con las "reglas de correspondencia" en el caso de la geometría física[3], simplemente no es verdad, en el caso de las teorías que postulan unas microentidades inobservables, que cada regla de correspondencia estipule que cierta expresión teorética ha de *tener el mismo sentido* que la expresión del lenguaje de observación que esté en correlación con ella. La expresión

[3] El caso de la geometría no es independiente, ya que los conceptos geométricos tienen que estar definidos para las microentidades; e incluso haciendo abstracción de esto, sigue habiendo el problema de ampliar las congruencias idealizadas a situaciones en las que la congruencia sea físicamente imposible: por ejemplo, al centro del sol.

"interpretación parcial" parece insinuar que el único sentido en que tal interpretación no llega a ser una traducción es en el de ser parcial; esto es, que si bien se sientan *algunas* estipulaciones de identidad de sentido, no bastan para permitir una traducción completa del lenguaje teorético al de observación; pero es menos engañoso decir que, aun cuando las reglas de correspondencia *coordinan* entre sí las oraciones teoréticas y las de observación, ni ellas ni las reglas derivadas consecuencia suya colocan a los elementos primitivos de la teoría en una correspondencia unívoca con sus equivalentes o contrapartidas del lenguaje de observación; pues esta última manera de presentar la cosa no hace pensar —como lo hacía lo de "interpretación parcial"— que, si pudiese hacerse completa, la correlación parcial se convertiría en una traducción. (El hecho de que en ciertos casos pueda *transformarse* una "correlación completa" en una traducción formulando de nuevo las reglas de correspondencia como estipulaciones semánticas no hace al caso.)

7. De momento, pues, consideraremos las reglas de correspondencia de las teorías del tipo que estamos estudiando como un género especial de puente verbal de ida y vuelta entre los enunciados construidos con el vocabulario teorético y los formados a base del de observación. En cuanto a la expresión "regla de correspondencia", tiene la ventaja, cuando se la compara con "ley puente", "definición coordinadora" o "interpretación", de ser neutral con respecto a las diversas interpretaciones del papel exacto desempeñado por tales puentes en los distintos tipos de teoría.

8. Los enigmas acerca del significado de los términos teoréticos y de la realidad de las entidades teoréticas se encuentran tan íntimamente ligados a la condición que tengan las reglas de correspondencia, que aclarar ésta habrá de resolverlos casi automáticamente; hecho que constituye la clave de la estrategia que voy a emplear en el presente capítulo. Pero antes de intentar la elaboración de un marco apropiado para semejante labor analítica será oportuno hacer unas pocas observaciones sobre la forma en que se tratan actualmente tales reglas. Hasta hace poco tiempo era costumbre, en las representaciones esquemáticas de las teorías, mantener en tres compartimentos distintos los postulados y teoremas de la teoría, las generalizaciones empíricas del marco de las observaciones y las reglas de correspondencia (que vinculaban la teoría con la observación), cosa que tenía la ventaja de subrayar los diversos papeles epistemológicos que cumplen estos tres tipos de enunciados. Por otra parte, semejante modo de representación conllevaba la sugerencia de que exista un dualismo *ontológico* —no ya metodológico— entre los universos del discurso teorético y de observación, dualismo que podría acaso obviarse con una presentación más neutral; de ahí que recientemente se encuentre la tendencia a enumerar las reglas de correspondencia entre los postulados de la teoría del caso, distinguiéndolos únicamente como aquellos en los que entran tanto expresiones de observación como teoréticas[4]; y tal sistema

[4] Este método de presentación es en ciertos aspectos análogo al de no trazar distinciones formales, al desarrollar un cálculo, entre las definiciones, por una parte, y

es inocuo si las distinciones metodológicas y semánticas pertinentes se expresan adecuadamente, en definitiva, de alguna otra forma.

II. Algunas distinciones semánticas [5]

9. Es un axioma de la filosofía contemporánea que "significar" tiene muchos significados, de los cuales unos son lógicos, en un sentido estricto de este término (así, nombrar, denotar y connotar), mientras que otros lo son en un sentido que incluye más cosas: por ejemplo, en cierto sentido metodológico, una expresión plenamente significativa puede carecer de significado científico, no ofrecer el menor interés para la ciencia (así, una función arbitrariamente definida de unas magnitudes mensurables). En cuanto a ciertas otras variedades del significado, aun siendo "semánticas" en un sentido amplio de este término, son más bien objeto de la psicología y de la retórica que de la lógica, aunque tomemos esta palabra en el sentido que más cosas incluya.

10. En esta parte del razonamiento me voy a ocupar de los sentidos del significado que pertenecen directamente a la teoría lógica en su acepción estricta. Voy a hacer el intento de esbozar una manera coherente de tratar las categorías lógicas que pueda arrojar alguna luz sobre las cuestiones del significado y de la existencia referidas al discurso teorético. Sin embargo, no he de hacer tentativa alguna de proporcionar una teoría formalizada del significado que esté elegantemente reducida a un mínimo de nociones y proposiciones primitivas: semejantes tentativas son prematuras y peligrosas en cualquier campo cuando se basan en malinterpretaciones de los explicandos de partida (peligros que, en mi opinión, en ninguna parte se han materializado más desastrosamente que en ciertas teorías recientes del significado) [6].

11. Así pues, en lugar de intentar una reconstrucción explicativa de los diversos sentidos lógicos de "significado" a base de una noción primi-

---

los postulados y teoremas de la forma "a=b", por otra, dejando para una reflexión posterior la determinación de cómo haya que separar, dentro de éstos, las identidades definitorias de las que no lo sean.

[5] La argumentación sustantiva de este capítulo se reanuda en el apartado III. En cuanto al presente, traza unas distinciones semánticas que se utilizarán más adelante, para poder formular con precisión el problema de la realidad de las entidades teoréticas y resolverlo correctamente; con todo, puede omitírselo, sin perjuicio para la fuerza central del razonamiento —y es posible que hubiera que omitirlo, de todos modos, en una primera lectura.

[6] Estoy pensando en la formalización carnapiana (en *Introduction to Semantics*) de la teoría semántica a base de una relación primitiva de designación que mediaría entre las palabras y las *entidades* extralingüísticas; reconstrucción que nos lleva a comprometernos con la idea de que, si un lenguaje tiene sentido, hay un dominio de entidades (las designadas por sus nombres y predicados) que existe independientemente de toda formación humana de conceptos. Como es natural, la teoría semántica de Carnap, en sí misma, no conlleva compromiso alguno relativo a lo que se ha de incluir en tal dominio, pero si añadimos la premisa de que la cosa física *lenguaje* es significativa, nos comprometemos con la idea de que el marco de las cosas físicas observables y de sus propiedades posee una realidad absoluta —que realmente no posee, si el razonamiento del presente trabajo está fundado.

tiva única (por ejemplo, *la relación de designación,* esto es, *denota*) voy a presentar, simplemente, lo que espero sea una exposión sostenible de los diversos tipos o modos de significar, y de cómo están relacionados entre sí. A este respecto distinguiré entre

a) el significado como traducción,
b) como sentido,
c) como denominación,
d) como connotación y
e) como denotación.

12. Fácilmente se confunde la expresión "significa" en cuanto rúbrica de una traducción con sus otros usos. El rasgo esencial de éste es que, ya se trate de una traducción de una lengua a otra o de una expresión a otra dentro de la misma lengua, la expresión traducida y aquella a la que se traduzca han de usarse de la misma manera[7]; así, si queremos emplear "significa" en este sentido es preciso que *no* digamos

1) (El adjetivo castellano) "redondo" significa *circularidad,*

sino

2) (El adjetivo castellano) "redondo" significa *circular,*

siendo "redondo" y "circular" expresiones *predicativas* dotadas del mismo sentido. Por otra parte, la diferencia esencial entre 2) y

3) (El adjetivo castellano) "redondo" se usa de la misma manera que (el adjetivo castellano) "circular"

reside en que decir que dos expresiones de un idioma se usan del mismo modo (como hacemos en 3)) no es *presentar* la forma en que se usen: 2) nos presenta el uso de "redondo" presuponiendo que "circular" pertenecerá al vocabulario activo de la persona a quien se enderece esta afirmación y —normalmente— de la que lo formule, mientras que con 3) no ocurre así.

13. El uso traductorio de "significa" da expresión al hecho de que haya diferentes expresiones que puedan desempeñar igual papel lingüístico; a lo que posiblemente sea preciso añadir que, puesto que los enunciados en los que entra este sentido de "significa" se emplean para *explicar* el uso de una expresión a base del de otras, no son, por lo general, reversibles: así,

4) "triángulo" significa *figura plana limitada por tres rectas*

y

5) "figura plana, etc." significa *triángulo*

no son igualmente apropiados. Una vez tenida en cuenta esta matización,

---

[7] Hablar de que dos expresiones se usen del mismo modo es presuponer un criterio de igualdad de uso que separe las diferencias de uso pertinentes de las no pertinentes. (Es evidente que unas diferencias que no sean pertinentes en una indagación podrán serlo en otra.)

decir que una expresión tiene significado en este sentido es comprometerse a explicar su uso por medio de otra expresión que se use de igual forma. En cuanto a enunciados tales como

6) "rojo" significa *rojo,*

tal vez quepa entenderlos como un caso límite, cuyo sentido provenga de la insinuación de que "rojo" *tiene* cierto uso, pero que no es posible explicarlo a base de otras expresiones que fuesen más fundamentales.

14. "Significa", en el sentido de "expresa el concepto de...", se encuentra muy cercano al sentido que tiene como rúbrica de una traducción. En el caso que ahora estudiamos no hemos de decir

2) (El adjetivo castellano) "redondo" significa *circular,*

sino

1) (El adjetivo castellano) "redondo" significa *la circularidad*

o por formularlo de otro modo,

7) (El adjetivo castellano) "redondo" *expresa el concepto de circularidad*[8].

Obsérvese que sería incorrecto expresar esto último diciendo que

8) "redondo" *nombra* el concepto de circularidad,

puesto que esto lo hace "redondez". Por lo tanto, tenemos:

9) "redondo" significa[9] *circular*;

10) "redondo" expresa el concepto de circularidad,

y

11) "redondez" nombra el concepto de circularidad.

15. Volviendo sobre lo dicho: tenemos

12) (La palabra italiana) "Parigi" *significa* París

en el sentido de "significa" apropiado para las traducciones; pero en este caso, desde luego, es incluso verdad que

13) (La palabra italiana) "Parigi" *nombra* a París

y hasta es verdad que

14) (La palabra italiana) "Parigi" *expresa el concepto de* París (o, por emplear una locución medieval, la pariseidad);

---

[8] A partir de ahora voy a elegir los ejemplos de enunciados de significado de los dos primeros tipos sin tener en cuenta que sean o no explicaciones satisfactorias de la usanza en situaciones típicas, normales. También dejaré de hacer referencia explícita a la lengua a que pertenezcan las expresiones cuando el contexto permita darse cuenta claramente de cuál es el idioma a que me refiero.

[9] De ahora en adelante únicamente emplearé "significa" en los ejemplos en el sentido de la rúbrica de una traducción.

pues, como más adelante veremos, hemos de reconocer que hay conceptos individuales juntamente con los universales (así como, verdaderamente, otras clases de conceptos), y podemos hacerlo sin incomodidad ontológica.

16. Además, diremos que

15) "Parigi" connota la propiedad de ser la capital de Francia,

y, en general, que los nombres connotan aquellas propiedades cuya posesión sea un criterio para que el nombre en cuestión se aplique en forma apropiada. La distinción entre el concepto expresado por un nombre y los conceptos o propiedades connotados por él tiene la máxima importancia, como harán patente en seguida los ejemplos que voy a aducir; pues el concepto puede, dentro de ciertos límites, ser el mismo, aunque los criterios cambien o se les atribuya distinto peso [10]. Permítaseme proponer dos conjuntos más de ejemplos de las distinciones que he estado trazando:

16) (La palabra italiana) "Icaro" significa *Icaro*;
17) (La palabra italiana) "Icaro" no *nombra* nada real;
18) (La palabra italiana) "Icaro" expresa el concepto de Icaro (o de la icaroseidad);
19) (La palabra italiana) "Icaro" connota la propiedad de ser el hijo de Dédalo;

un ejemplo que emplee un nombre común en vez de un nombre propio podría ser:

20) "cheval" significa *caballo*;
21) "cheval" expresa el concepto de lo caballar;
22) "cheval" connota la propiedad de tener cuatro patas;
23) "cheval" nombra a Rectal, Cavalcanti, etc.

17. Finalmente, es preciso distinguir entre denotar y nombrar; podemos decir, así, que

24) "redondo" *denota* las cosas circulares,

pero no que las nombre: lo más cercano a un nombre de las cosas circulares *qua* circulares sería la expresión (que constituiría un nombre común) "cosa circular"; y una vez más hay que recordar que el que "redondo" denote, en este sentido, las cosas circulares no es lo mismo que el que denote la clase de tales cosas. Si queremos emplear el término "denota" de tal manera que se pueda decir que

25) "redondo" denota la clase de las cosas circulares,

hemos de distinguir con gran cuidado entre *nombrar* una clase y *denotarla*, ya que "circular" no es nombre de nada, no digamos de una clase.

---

[10] Véase el estudio que hace Wittgenstein de la misma cuestión, esencialmente, en *Philosophical Investigations*, § 79, y cf. también el § 47 de mi ensayo "Counterfactuals, Dispositions and the Causal Modalities", *op. cit.*

18. En breve espacio volveré a la tarea de distinguir y relacionar entre sí los distintos tipos de significado que he indicado; pero antes quiero señalar que no habrá nada que parezca menos controvertido ni más trivial que el hecho de que se pueda decir de los términos teoréticos que tienen significado, o que significan algo, siendo aquí el sentido de "significado" el relativo a la traducción. Indudablemente, en el sentido en que

9) "redondo" significa *circular*

(de manera que hay algo que "redondo" significa, a saber, *circular*), es igualmente verdad que

26) (La palabra alemana) "Molekül" significa *molécula,*

de suerte que hay algo que "Molekül" significa, a saber, *molécula.* Según parece, lo único que se necesita es que los enunciados tales como el 26) los hagan personas que tengan en su vocabulario activo la expresión teorética que sirva de explicador.

19. Adviértase, sin embargo, que ha de tenerla en su vocabilario activo como expresión perteneciente a un lenguaje teorético. Pues si las expresiones teoréticas funcionasen *meramente* como expresiones de un juego *puramente* sintáctico (cosa que, evidentemente, no ocurre), sería manifiestamente incorrecto hacerlas enunciados de *significado,* ya fuese como explicandos o como explicadores.

20. Ahora bien, señalar este extremo, por cierto que sea, no es demostrar que los términos teoréticos de las teorías asentadas "tengan significado" en ningún sentido de mayor interés que el de ser traducibles; y ni siquiera asentamos así que lo tengan ni aún en este limitado sentido. En efecto, nos encontramos en seguida frente a una nueva pregunta: ¿cuándo funcionan las expresiones de lo que a primera vista sea un lenguaje de un modo suficientemente distinto a como funcionan las *meras* fichas para que estemos autorizados a decir que las hemos *traducido* (frente a un mero ponerlas en correlación con otras fichas que sepamos cómo desplegar)? Pues incluso aunque concluyésemos que las expresiones teoréticas eran demasiado parecidas a piezas de un juego para atribuirles en sentido propio un significado, podríamos explicar su uso valiéndonos de una rúbrica que pudiera asimismo emplearse para explicar una pieza de ajedrez de forma extraña poniéndola en correlación con determinada pieza de un conjunto de ellas; y entonces diríamos que la mejor manera de considerar el que se hable de traducción al referirse a las expresiones teoréticas es como una ampliación metáforica de la rúbrica de la traducción a situaciones que en ciertos aspectos se asemejan a las traducciones, pero que no lo son propiamente.

21. Así pues, el hecho de que sería extraño negar que las expresiones de una formulación en francés de la teoría cinética se traduzcan por sus equivalentes castellanos no es, en modo alguno, una razón concluyente

para sostener que el lenguaje de la teoría cinética sea un lenguaje por los cuatro costados: ¿no podrían tener significado en el modo traductorio los términos teoréticos sin tenerlo en ninguno de los otros modos que hemos distinguido? Después de todo, incluso una expresión tan propiamente lingüística como la francesa "hélas!" se traduce por "¡ay!", aunque es indudable que no nombra nada, no tiene connotación ni expresa concepto alguno [11]; y "oui" se traduce por "sí".

22. Si empezamos por el significado en cuanto expresión de conceptos, tenemos que enfrentarnos con la cuestión de qué es exactamente lo que transmite un enunciado tal como

10) "redondo" expresa el concepto de circularidad

o como

26) "Sócrates" expresa el concepto individual de la socrateidad.

Voy a proponer, sin más preámbulos, una tesis simple y directa —aunque acaso radical—: la de que el sentido de 10) es apenas diferente del que tiene el enunciado traductorio

9) "redondo" significa *circular.*

La diferencia entre ambos residiría esencialmente en el hecho de que, mientras que en 9) el adjetivo "circular" se emplea para *indicar* el papel que comparten "redondo" y "circular", sin mencionar tal papel por medio de un *nombre* (por más que se lo describa implícitamente como el papel que "circular" desempeña en nuestro lenguaje) [12], en 10) se le da un *nombre,* que se forma de una manera especial a partir de la figura de signo que desempeña dicho papel en nuestro lenguaje [13].

23. Pero si esta exposición es acertada, decir que

27) "Molekül" expresa el concepto de molécula

y, en general, hacer enunciados de la forma

28) "..." expresa el concepto de - - -

---

[11] Con todo, puede decirse que expresa un sentido: véase el § 23.

[12] Véase el parágrafo 12.

[13] Véase mi "Quotation Marks, Sentences and Propositions", en el tomo X de *Philosophy and Phenomenological Research,* 1950. — (Añadido en la corrección de pruebas.) Hablando estrictamente, "circularidad" no es el nombre del papel que "circular" desempeña en castellano, sino que debe entendérselo, más bien, como un término singular formado a partir de un nombre común metalingüístico de las entidades que desempeñen este papel (por ejemplo, en esta página hay varios "circular"), del mismo modo que "el peón" está formado partiendo de un nombre común, del lenguaje de objetos, de las entidades que desempeñen cierto papel en el ajedrez; así pues, "circularidad" es el nombre de un tipo lingüístico en el mismo sentido en que "el peón" lo es de una pieza de ajedrez. Consideraciones análogas se aplican a otros términos singulares abstractos, por ejemplo, "que Chicago es grande". Véase en mi "Abstract Entities", publicado en el número de junio de 1963 de *The Review of Metaphysics,* un desarrollo de esta interpretación de los términos singulares abstractos.

acerca de expresiones teoréticas es simplemente otra manera de sacar partido del hecho de que los papeles del lenguaje de las teorías, como los del lenguaje de las observaciones, puedan desempeñarse por más de un conjunto de figuras de signo. Pese a lo cual, hemos de discriminar un poquito más que al ocuparnos de la rúbrica traductoria, teniendo en cuenta el hecho de que no todos los papeles propiamente lingüísticos son *conceptuales*; pues si bien tiene sentido decir que "redondo" expresa el concepto [o propiedad] de la circularidad, que "y" expresa el concepto [u operación] de la conyunción y que "*notwendig*" expresa (en alemán) el concepto [o modalidad] de la necesidad, etc., difícilmente podremos decir que "hélas!" exprese (en francés) el concepto de ¡ay!, por mucho que sea posible decir que

29) "hélas!" expresa (en francés) el sentido de ¡ay!;

cosa que ocurre puesto que este último enunciado da expresión al hecho de que "hélas!" desempeñe en francés el papel que desempeña la palabra castellana "¡ay!", y equivale a este otro enunciado:

30) "hélas!" desempeña (en francés) el papel desempeñado por "¡ay!" en nuestro idioma.

La cuestión de dónde hemos de trazar exactamente la línea que separe las expresiones que expresen conceptos de las que, aun siendo propiamente lingüísticas, no lo hagan es una aguda cuestión, a la que no voy a hacer ningún intento sistemático de responder [14].

24. Tal vez nos reconcilien estas observaciones con la idea de que es perfectamente correcto atribuir la expresión de conceptos a las expresiones teoréticas. Pero *¿nombran* algo; *denotan* algo?

25. Como hemos visto, los nombres [*names*] connotan criterios, y nombran los objetos que los satisfagan. Hemos distinguido también entre sí dos tipos de objetos radicalmente diversos que acaso puedan ejemplificarse respectivamente con Sócrates y la redondez: se trata, poco más o menos, de la distinción entre los objetos que son conceptos y los que no lo son [15].

---

[14] Si empezamos por enumerar una variedad de tipos de expresión de la que podamos decir, sin excesiva incomodidad, que expresan conceptos (expresiones nominales y predicativas, partículas conectivas lógicas, cuantificadores), es fácil que lleguemos a la conclusión de que expresar un concepto es ser pertinente para las inferencias que pudieran extraerse de los enunciados en que aparezca tal concepto, y que advirtamos que "Todos los hombres son mortales, ay" no tiene una fuerza inferentiva superior a la de "Todos los hombres son mortales" (salvo por lo que implica en la esfera pragmática); y la razón por la que cabe decir con propiedad que "bueno", "malo", "bien hecho", "mal hecho", etc., expresan conceptos sería la de que desempeñan ciertos papeles en los razonamientos prácticos. A mi entender, esta manera de ver las cosas está en lo cierto, pero si queremos desarrollarla con algún cuidado habremos de dar cuenta con precisión de la diferencia entre unas expresiones tan notoriamente no conceptuales como los paréntesis izquierdos y los operadores lógicos (por ejemplo, "y"); pues al distinguir, como que suele hacerse, entre expresiones "categoremáticas" y "sincategoremáticas", se colocan en un mismo montón una distinción de género y distinciones de grado.

[15] (Añadida en la corrección de pruebas.) Empleo "concepto" de una manera que

26. Es posible dividir a grandes rasgos los objetos no conceptuales en *básicos* y *derivados*. En cuanto a estos últimos, cabe caracterizarlos sin rigor formal como aquellos a los que se refieren las expresiones nominales susceptibles de ser eliminadas por definición contextual; y en este sentido, los sucesos son objetos derivados dentro del marco de las cosas físicas: es posible reducir los enunciados acerca de sucesos en los que participen cosas físicas a otros enunciados en los que todas las expresiones no predicativas se refieran a tales cosas [16]. En cambio, en la formulación clásica de la teoría cinética los objetos básicos —supuesto que *podamos* hablar de objetos teoréticos— serían las moléculas individuales.

27. Saber que un nombre [*name*] nombra algo es saber que hay algún objeto que satisface su connotación y que, al hacerlo, satisface el concepto expresado por él; y saber aquéllo es, pues, saber lo que se expresa mediante el enunciado de existencia formado a partir del nombre y del verbo "existir". Por consiguiente, en el caso de los nombres comunes, de los que nos ocuparemos principalmente,

31) existen Ns,
32) (Ex) x satisface los criterios connotados por "N",
33) (Ex) x satisface el concepto de N, y
34) (Ex) "N" nombra a x

son maneras diferentes de formular el mismo enunciado.

28. Por lo que acabo de decir quedará claro que me estoy declarando a favor de la tesis de que *solamente tienen fuerza de enunciados existenciales aquellos enunciados, existencialmente cuantificados, en los que la variable cuantificada tenga por substituendos nombres de objetos*: el hecho de que tenga tales substituendos la pone en correlación con una gama de objetos. Desde este punto de vista,

35) (Ef) Sócrates es f

no sería un enunciado existencial, ya que la variable "f" no se refiere a una gama o ámbito de objetos: sus substituendos no son *nombres,* sino *predicados.* Ciertamente, podemos decir de tal variable que tiene un *ámbito de significado,* esto es, el expresado por

rojo, circular, sabio, mortal, etc.,

pero *los significados, a diferencia de los conceptos, no son objetos,* y el hablar de ellos (los significados) proviene de un sentido de "significa" puramente traductorio [17].

---

corresponde muy de cerca al uso freguiano de "sentido"; y lo que corresponde (dejando aparte las diferencias de la teoría) a los conceptos de Frege es el subconjunto predicativo de los conceptos —en mi sentido de este término—. Los "conceptos" de que hablo son objetos distributivos en el sentido en que peón (de ajedrez) lo es asimismo; véanse la nota 13 a pie de página y los artículos a que remite.

[16] Véase mi ensayo "Time" del tomo III de los *Minnesota Studies in the Philosophy of Science,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 1962.

[17] Ahondaremos en este punto en el capítulo octavo.

29. Adviértase que, naturalmente, existe un objeto por las cercanías de "sabio", pero que su nombre es "sabiduría" y que cae dentro del ámbito de la variable conceptual "f-idad": frente a lo que sucedía con 35), este otro enunciado, cercanamente emparentado con él,

36) (E f-idad) Sócrates ejemplifica la f-idad,

satisface la condición necesaria que acabamos de mencionar para ser un enunciado existencial. Mas si este punto de vista es acertado, las expresiones de la forma "f-idad" nombran objetos lingüísticos; y si bien, supuesto que el lenguaje sea suficientemente rico para expresar el sentido de "Sócrates ejemplifica la sabiduría" y el de "Sócrates es sabio", estos dos enunciados son necesariamente equivalentes, sería simplemente un error suponer que el enunciado cuantificado del *lenguaje de objetos*

35) Sócrates es f

tenga el sentido de un enunciado existencial que aseverase la existencia de una entidad abstracta extralingüística.

30. Entre paréntesis puede advertirse que de lo anterior se sigue que la oración ramseyana de una teoría no es un enunciado de existencia. (Dicho a grandes rasgos, la oración ramseyana de una teoría es el enunciado que se forma a partir de la conyunción de sus postulados al reemplazar por variables todos sus predicados teoréticos y anteponer al resultado esas mismas variables cuantificadas "existencialmente".) Por lo demás, aunque dicha oración sí implica la existencia de conceptos o propiedades que satisfagan las condiciones expresadas por los postulados de la teoría (dado que estemos dispuestos a hablar acerca de los conceptos expresados por unos términos teoréticos), la cuestión relativa a si tales conceptos o propiedades son *teoréticos* o *de observación* es, simplemente, la de si es posible entender, *salva veritate,* las constantes que substituyan a las variables cuantificadas de la oración ramseyana como pertenecientes al vocabulario de las observaciones.

31. Por lo tanto, de acuerdo con el análisis que estamos haciendo, saber que existen moléculas es saber que

37) (Ex) x es $\Phi_1 \ldots \Phi_n$,

siendo $\Phi_1 \ldots \Phi_n$ una condición suficiente dentro del marco de la teoría para que se satisfaga el concepto de molécula. Ahora surge la cuestión de bajo qué circunstancias puede decirse que sepamos aquello. Conviene percatarse de que si bien 37) es un enunciado del lenguaje de la teoría, no es necesario entenderlo como si fuese un postulado o un teorema: lo que ésta hace es proporcionarnos una autorización para pasar de enunciados del lenguaje de las observaciones que aseveren la existencia de cierto estado de cosas físico en cierto momento y lugar a otros enunciados que aseveren la existencia de un grupo de moléculas en tales momento y lugar: saber que las moléculas existen es tener derecho a las

premisas de observación, y a la autorización para pasar de tales premisas a la conclusión teorética (y para una teoría, tener derecho a esta última autorización es ser una buena teoría).

32. Al llegar a este punto es pertinente la distinción de Carnap entre cuestiones internas y externas [18]. Pues incluso aunque no fuera posible responder a la pregunta de si hay moléculas sin salirse del lenguaje de la teoría (en sentido estricto de esta expresión), *sería* una cuestión interna al marco proporcionado por el funcionamiento de la teoría como tal, y por ello cabe contraponerla a la pregunta sobre si tenemos buenas razones para adoptar el marco de referencia de las moléculas, que es una pregunta "externa".

III. La explicación microteórica

33. Parecería, pues, que si la teoría cinética es una *buena* teoría, tenemos derecho a decir que las moléculas existen. Pero esto nos hace tropezar con un enigma clásico, ya que, al parecer, también podríamos decir que, si el marco de observaciones de que nos valemos es *bueno,* tenemos derecho a decir que hay caballos, sillas, mesas, etc.; pero ¿hemos de decir, entonces, que existen *tanto* las mesas *como* las moléculas?; y si lo hacemos, nos topamos inmediatamente con el problema sobre de qué modo "encajan en un solo universo" los objetos teoréticos y los de observación. Por echar mano del ya desgastado ejemplo de Eddington, parece que nos vemos forzados a reconocer, en lugar de la mesa única con la que se contentaba el discurso preteorético, dos mesas de índole radicalmente distinta; pero ¿existen *realmente* ambas; son, acaso, *realmente* la misma mesa; y si sólo una de ellas existe *realmente,* cuál?

34. Se ha indicado con frecuencia que una teoría podría ser *buena* y, sin embargo, ser ociosa *en principio* (no ociosa, sino ociosa *en principio*). Con esto se quiere decir que podríamos saber, por razones muy generales, que tal teoría era algo que, a lo largo del proceso mismo por el que se lo perfeccione, engendrará un *substituto* que, en el caso límite de ser perfecto, serviría para todas las finalidades científicas para las que valiese la teoría perfeccionada: la idea que subyace a todo esto es, dicho brevemente, que el valor contante y sonante en cada momento de una teoría que se esté desarrollando es un conjunto de proposiciones del marco de observaciones conocido con el nombre de las *consecuencias observatorias de la teoría,* y que, una vez que separamos el papel heurístico o "pragmático" de una teoría de su papel explicativo, vemos que las consecuencias observatorias de una teoría idealmente acertada valdrían para todas sus finalidades científicas.

35. Si supiéramos que las teorías del tipo que estamos considerando eran ociosas *en principio,* podríamos muy bien sentirnos proclives a decir

[18] Véase su ensayo "Empiricism, Semantics and Ontology", recogido en un apéndice de su libro *Meaning and Necessity,* 2.ª ed., Chicago, University of Chicago Press, 1959.

que *realmente* no hay eso de las moléculas, o incluso a abandonar la costumbre de hablar de las expresiones teoréticas mediante términos semánticos o casi semánticos: podríamos negarnos a decir que los términos teoréticos expresen conceptos y que nombren o denoten objetos, negarnos a decir que existan objetos teoréticos; cosa que podríamos hacer perfectamente pretendiendo que los lenguajes teoréticos son *meros* recursos calculatorios. Esta solución del enigma inicial tiene a lo menos el mérito de ser limpia y tajante: parece cortar el discurso teorético por las articulaciones y amputar una mesa superflua sin causar pérdidas de sangre.

36. Voy a sostener que esto es una ilusión. Pero ¿qué alternativa tenemos? Una posible orientación se basa en la idea de que tal vez hayamos tomado equivocadamente el nivel de observación de las cosas físicas (que incluye una de las mesas) como si fuese "absoluto": señala que si el marco de estas cosas fuese en principio susceptible de quedar descartado, se abriría la vía para la tesis de que acaso haya, después de todo, una única mesa; pero esta vez, sin embargo, sería la mesa entendida a base de términos teoréticos.

37. En mi opinión, esta sugerencia lleva en sí en germen la solución del rompecabezas; pero solamente en caso de que se la desarrolle de tal modo que se la libere de la engañosa imagen —la de los niveles— que da origen al rompecabezas: creo que es un callejón sin salida si, admitiendo tal imagen, sostiene simplemente que el marco de las observaciones *es en sí mismo una teoría,* y que la relación que guarda con ésta el marco de la teoría microfísica se repite implícitamente en su relación con un nivel más básico (por ejemplo, el de los contenidos sensoriales). En efecto, aun cuando esta manera de ver las cosas nos permitiría perfectamente prescindir en principio de los objetos físicos, que sirven de eslabones intermedios entre los contenidos sensoriales y las moléculas (pues estos dos tipos de elementos serían ahora capaces, en principio, de vincularse directamente entre sí), seguiríamos teniendo *dos* mesas: una nube de moléculas por una parte y una configuración de contenidos sensoriales reales y posibles por otra.

38. La orientación que propongo será que para dar con la verdadera solución del enigma hay que rechazar —como hacíamos en el parágrafo 36— que el marco de las cosas físicas goce de una condición inatacable, *pero sin entender tal marco como una teoría con respecto a un nivel más básico*; y la estrategia que voy a seguir será la de hacer resaltar la engañosa y embustera índole de la imagen de los *niveles* aplicada a las teorías. Así pues, no me voy a ocupar, salvo incidentalmente y por implicación, de la difundida tesis de que la relación existente entre el discurso de los objetos físicos y el de las impresiones sensoriales es análoga a la que media entre las microteorías de la física y el marco de las cosas físicas.

39. La tentación de hablar de las teorías a base de niveles tiene dos fuentes principales. I) En el caso de las microteorías, existe la diferencia de tamaño entre los macro y los microobjetos; y a este respecto, lo único

que quiero indicar es que las entidades postuladas por la teoría no tienen por qué ser más pequeñas que los objetos cuyo comportamiento haya de explicarse; así pues, es lógicamente posible que pudiésemos explicar teóricamente los objetos físicos como singularidades debidas a interferencias entre ondas de dimensiones cósmicas. II) La fuente más importante de la plausibilidad de la imagen de los *niveles* es el hecho de que no solamente expliquemos *cuestiones singulares acerca de hechos empíricos* a base de *generalizaciones empíricas,* sino que además (o así lo parece), expliquemos a su vez tales generalizaciones valiéndonos de teorías; modo de exponer las cosas que sugiere inmediatamente la existencia de una jerarquía, en cuya parte inferior se encontrarían

entidades explicadas y no explicadoras,

mientras que los niveles intermedios serían de

entidades explicadas y explicadoras

y la cima constaría de

entidades no explicadas y explicadoras.

Ahora bien, es evidente que *hay cosas* que militan en favor de esta imagen; pero es radicalmente engañosa si: *a*) encuentra una vinculación demasiado sencilla —en un sentido que voy a aclarar ahora mismo— entre explicar un explicando y hallar una proposición general sostenible tal que, o bien pueda subsumírselo bajo ella [19], o se lo pueda extraer de ella valiéndose o no de las reglas de correspondencia; *b*) se admite que, mientras que las generalizaciones inductivas sirven en el marco de las observaciones como principios explicativos para cuestiones de hecho particulares, los principios microteóricos son principios explicativos, *pero no* (*directamente*) *para cuestiones de hecho particulares del marco de las observaciones, sino para las generalizaciones inductivas de este marco* (*a cuyo respecto se considera que explicar equivale a extraer éstas de aquellos principios*), *las cuales, a su vez, sirven de principios explicativos para las cuestiones de hecho particulares* [20].

40. Este último punto constituye el núcleo mismo de la cuestión; pues al concebir los explicandos de las teorías simplemente como *leyes empíricas* e identificar la explicación teórica con la extracción de leyes empíricas a partir de postulados teóricos mediante reglas lógicas, mate-

[19] Para una sostenida crítica de la imagen subsuntiva de la explicación científica desde un punto de vista algo distinto que éste, véanse los trabajos de Michael Scriven en los tomos I y II de los *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* y su tesis doctoral (no publicada) sobre la explicación, presentada en Oxford.

[20] Como es natural, desde un punto de vista puramente formal podría extraerse ("explicarse") la consecuencia observatoria C de un antecedente asimismo observatorio A valiéndose del teorema teorético "$A_T \rightarrow C_T$" y de las reglas de correspondencia "$A \leftrightarrow A_T$" y "$C \leftrightarrow C_T$", sin utilizar la generalización inductiva "$A \rightarrow C$". Sin embargo, así lo único que se haría sería disfrazar el compromiso adquirido con la condición autónoma o "absoluta" (*no* a salvo de revisión) de las generalizaciones inductivas dentro del marco de las observaciones.

máticas y de correspondencia, se corta el vital lazo que unía los principios teóricos con las cuestiones particulares de hecho dentro del marco de las observaciones. En realidad, la idea de que la finalidad a que apuntan las teorías es la de explicar, *no* cuestiones de hecho particulares, *sino* generalizaciones inductivas, no es otra, ni más ni menos, que la de que, en principio, cabe prescindir de las teorías; pues suponer que tales cuestiones observables sean los explicandos propios de las generalizaciones inductivas del marco de las observaciones, y sólo de estas generalizaciones, es suponer que, aunque las consideraciones teoréticas puedan llevarnos a formular nuevas hipótesis dentro del marco de las observaciones (hipótesis que habrán de someterse a contraste inductivo) y empujarnos a modificar las generalizaciones que cuenten ya con un apoyo inductivo (modificación que habrá de someterse a una confirmación inductiva), el marco conceptual del nivel de las observaciones es autónomo y se encuentra inmune frente a la crítica teorética.

41. La verdad de todo este asunto es que la idea de que el objetivo de las microteorías sea explicar las leyes empíricas, y de que expliquen las cuestiones observatorias fácticas únicamente en el derivado sentido de que explican elementos explicadores de éstas, se apoya en la confusión antes mencionada entre explicación y extracción. En cambio, evitar esta confusión es advertir que las teorías acerca de las cosas observables *no "explican" las leyes empíricas de la manera indicada, sino que lo hacen explicando por qué las cosas observables obedecen en la medida en que lo hagan a tales leyes*[21]; esto es, explican por qué unos objetos individuales de varios tipos y en diversas circunstancias del marco de la observaciones se comportan de la forma en que (según se haya asentado inductivamente) se comporten. Dicho *grosso modo,* los gases obedecen a la ley *empírica* de Boyle-Mariotte debido a que son —en cierto sentido de "son"— nubes de moléculas que se comportan de ciertas formas teoréticamente definidas.

42. Además, las teorías no solamente explican por qué las cosas observables obedecen a ciertas leyes, sino que asimismo explican por qué en ciertos aspectos su comportamiento no obedece a ninguna generalización inductivamente confirmable del marco de las observaciones; y la mejor manera de hacer visible este extremo es fabricándose un ejemplo artificialmente simplificado. En algún momento podría haberse descubierto que el oro introducido en agua regia unas veces se disuelve a una velocidad y otras a otra, pese a que, en lo referente a lo que cabe determinar por observación, las muestras estudiadas y las circunstancias sean idénticas; la microteoría de las reacciones químicas usual en aquella época podría haber admitido una modificación muy sencilla, según la cual habría dos estructuras de microentidades, cada una de las cuales "correspondería" al oro en cuanto construcción nocional del orden de

[21] Lo mismo ocurre, en principio (si bien de una forma que metodológicamente es más compleja), con las microteorías acerca de objetos microteoréticos.

las observaciones, pero tales que las muestras puras de una de ellas se disolverían —en las condiciones dadas de presión, temperatura, etc.— a una velocidad distinta que las de la otra; y semejante modificación de la teoría explicaría las variaciones no predecibles en la esfera de las observaciones que se habrían observado en cuanto a la velocidad de disolución del oro, explicación que consistiría en decir que las muestras del oro observado eran mezclas de estas dos estructuras teoréticas en diversas proporciones, y que su velocidad de disolución variaba con la proporción. Como es comprensible, si las reglas de correspondencia de la teoría le permitieran a uno llegar a unos criterios de observación con los que distinguir entre sí los oros observados de distinta composición teorética, nos encontraríamos en situación de substituir el enunciado según el cual el oro se disuelve en agua regia unas veces a una velocidad y otras a otra por unas leyes que fijasen unas velocidades determinadas para dos *variedades* de oro observable y para su mezcla; pero no está, en absoluto, claro que las reglas de correspondencia (juntamente con la teoría) *tengan que* permitirle a uno semejante cosa para que la teoría sea aceptable. Pues, desde luego, la teoría tiene que explicar por qué las sustancias químicas que observemos obedecen a *ciertas* leyes, y la aclaración teorética de la variación de la velocidad de disolución del oro en agua regia tiene que ser coherente con la explicación general que dé de las reacciones químicas, y no un simple postular la existencia de una dimensión inespecificada de la microestructura del oro que, en su variación, corresponda con la variación observada; pero ello dista mucho de ser lo mismo que imponer la condición de que la teoría lleve a un conjunto confirmable de leyes empíricas que reemplacen la interpretación inicial de aquellas variaciones azarosas.

43. Así pues, las microteorías no solamente explican por qué las construcciones nocionales del orden de las observaciones obedecen a las generalizaciones inductivas, sino que también explican lo que, desde el punto de vista del marco de las observaciones, es un componente azaroso de su comportamiento; y además, en último análisis, al hacer esto último es como asientan su carácter de elementos indispensables de la explicación científica y —como veremos— de conocimiento acerca de lo que *realmente* existe. A este respecto es esencial advertir que cuando hablo de que las construcciones nocionales del orden de la observación se apartan de la legalidad no estoy pensando en un simple apartarse de una legalidad de todo o nada ("universalidad estricta"): allí donde es menester una microexplicación, la macroexplicación acertada resultará basarse —para una mirada aguzada por consideraciones teoréticas— en unas generalizaciones "estadísticas", y no estrictamente universales. Pero esto es solamente el comienzo, dado que el rasgo característico de los dominios en los que son apropiadas las microexplicaciones reside en que, en cierto sentido de gran importancia, las regularidades con que podemos hacernos no son *leyes* estadísticas, ya que son inestables, y esta inestabilidad la explica la microteoría.

La mejor manera de sacar plenamente a la luz la cuestión lógica que estoy tratando de señalar consiste en imaginar un dominio de generalizaciones inductivas acerca de observables que idealicemos dejando de lado los errores de medida y otras formas de errores experimentales. Pues una vez que se han descartado estos elementos de la "estadística", podemos prestar toda la atención a la estructura logicomatemática de los correspondientes enunciados estadísticos idealizados; y basta reflexionar un poco para percatarse de que en los casos en que la explicación microteorética ha de ser apropiada, tales enunciados han de tener —cuestión ésta puramente lógica— una estructura matemática que no sólo sea compatible con una explicación a base de "microvariables" (y, por lo tanto, de *microcondiciones iniciales*: el elemento no legal bosquejado en el parágrafo anterior) del tipo de las proporcionadas por la teoría, sino que la exija. Cuestión que no es otra cosa que la inversa de otra perfectamente conocida, la de que los conjuntos irreductible y legalmente estadísticos de la teoría mecánico-cuántica son matemáticamente incompatibles con el supuesto de que haya unas variables ocultas.

Resumamos los resultados a que hemos llegado: las microteorías explican por qué las generalizaciones inductivas de cierto dominio, *juntamente con cualquier perfeccionamiento suyo que se mantenga dentro del marco conceptual del lenguaje de las observaciones,* en el mejor de los casos lo único que hacen es aproximarse a la verdad. Y añadir que las teorías, al dar razón de las discontinuidades que, desde el punto de vista del marco de las observaciones, son hechos brutos, explican por qué las generalizaciones inductivas se cumplen solamente dentro de ciertas condiciones de contorno es perder altura.

44. Lo que yo sostengo, pues, es que la difundida imagen de las teorías que equipara la explicación teorética con la extracción de leyes empíricas es un error, y que no cabe remediarlo ampliando el término de "ley" de modo que incluya todo un espectro de uniformidades estadísticas inductivamente asentadas que oscilen entre el 100 y el 50 por 100. Dicho positivamente, lo que sostengo es que las teorías explican las leyes explicando por qué los objetos del dominio en cuestión obedecen a las leyes a que obedezcan y lo hacen en la medida en que lo hagan.

IV. Otra vez las reglas de correspondencia

45. Supongamos que se nos conceda que esto que sostenemos es exacto. ¿Qué es lo que ello implicaría para los enigmas por los que habíamos empezado? Lo primero que hay que decir es que, si el esquema básico de la explicación (micro)teorética es

> los objetos molares de tal y cual tipo obedecen (aproximadamente) a estas y aquellas generalizaciones inductivas, ya que *son* configuraciones de tales y cuales entidades teoréticas,

todos nuestros enigmas se concentran, por así decirlo, en uno solo, el de

a qué equivale la palabra que hemos puesto en cursiva, o sea, "son": a primera vista representa una identidad, pero ¿cómo habrá que entenderla? Una vez más, nos vemos empujados a formular la pregunta metodológica correspondiente, esto es, la de qué *son* las reglas de correspondencia.

46. Una posible orientación al respecto (si bien paradójica) sería la de que, desde el punto de vista de un filósofo interesado por la ontología de la ciencia, una microteoría eficaz relativa a cierto dominio de objetos con respecto al cual existan generalizaciones inductivas es un marco de referencia que aspira a *substituir* al marco de las observaciones: se entendería este último como un marco explicativo de poca calidad, y dispondríamos de otro mejor listo para reemplazarlo. Sin embargo, así de audazmente concebida la cosa, tal substitución llevaría consigo que prescindiéramos tanto de las generalizaciones empíricas como de los hechos de observación individuales a explicar por la teoría, de modo que cualquiera diría que soltábamos cañería abajo al niño con el agua del baño. Así pues, íbamos a entender el marco de las observaciones como un marco explicativo de escasa calidad, acompañado de otro dispuesto a reemplazarlo; mas antes de que preguntemos qué podría quererse decir con "substituir un marco de observaciones por otro marco, éste teorético", démonos cuenta de cierta reacción posible ante esta propuesta: podría concederse que esto es lo que se hace cuando se "reduce" un marco teorético a otro, y que la noción de substituibilidad de un micromarco por un micro-micromarco es una explicación razonable de aquello a que equivale un enunciado tal como

> Los iones se comportan como lo hacen porque *son* tales y cuales configuraciones de partículas subatómicas.

Sin embargo, podría expulsarse sin apelación la explicación paralela del valor de "son" cuando la identidad no enlaza unas entidades teoréticas con otras, sino entidades teoréticas con otras de observación: una vez más habríamos chocado con la tesis de la inviolabilidad de los conceptos de observación, sobre la que, en último término, se basa el rechazo de la idea de substitución; pero esta tesis es falsa.

47. Tampoco es satisfactorio interpretar la propuesta del parágrafo 46 del siguiente modo: el marco de referencia de las cosas físicas es un candidato a la substitución debido a que, en realidad, es un marco teorético del sentido común, y *qua* marco teorético puede substituírselo por otro. En efecto: a menos que la concepción del marco de las cosas físicas como explicativo y substituible vaya acompañado por un abandono de la imagen de la explicación que la representa como una serie de niveles, conducirá directamente a la idea de que por debajo del nivel del discurso sobre cosas físicas hay un nivel de observación en un sentido más estricto de este término y de generalizaciones inductivas confirmables relativas a las entidades allí observadas.

48. Pero la noción de semejante nivel es un mito: lo único en que se apoya la idea de que los contenidos sensoriales manifiestan una legalidad que pudiéramos caracterizar sin colocarlos en un entorno o bien de personas y cosas físicas o de sucesos microneurológicos es en la convicción de que tiene que ser así para no descararnos con las "verdades asentadas" acerca del significado y de la verdad. Ahora bien, como contra lo que yo peleo en esta ocasión es contra tales "verdades asentadas", no voy a discutir directamente la idea de que exista un nivel autónomo de contenidos sensoriales con respecto al cual el marco de las cosas físicas desempeñase un papel análogo al de una teoría (en el sentido de los niveles de explicación).

49. La respuesta que yo doy a la pregunta del parágrafo 45 exige que distingamos entre dos interpretaciones de la idea de que el marco de las cosas físicas es un marco explicativo susceptible, en principio, de que lo substituyamos por otro mejor. Una de estas interpretaciones es la tesis de que acabo de ocuparme; y es evidente que la otra alternativa, dicho en términos generales, será una tesis según la cual el marco de las cosas físicas es una estructura teoriforme substituible en un sentido que no conlleve compromiso alguno con un "nivel" más profundo de observación ni de explicación.

50. Ya hemos echado los cimientos de semejante tesis al rechazar la identificación de las explicaciones teoréticas con la extracción formal; pero ¿qué son las reglas de correspondencia si *no* son simplemente un recurso para extraer leyes a partir de postulados teoréticos? Hemos visto que tales reglas no son definiciones parciales de los términos teoréticos por medio de términos de observación, ni, como es obvio, definiciones de estos últimos valiéndose de aquéllos; sin embargo, ¿no cabría entenderlas como *redefiniciones* de los términos de observación? Indudablemente, semejantes redefiniciones serían letra muerta mientras no las siguiéramos efectivamente en la práctica lingüística; y es evidente que para seguirlas plenamente (en cualquier sentido de interés de esta expresión) no bastaría que tomásemos prestados en el lenguaje teorético, para utilizarlos como equivalentes por definición de las expresiones teoréticas, las figuras de signo que desempeñen el papel de términos del orden de las observaciones, ya que ello equivaldría, simplemente, a hacerlas ambiguas: en esta nueva utilización ya no serían términos de *observación.* Así pues, las "redefiniciones" deben ser tales que no sólo equivalgan a pedir que la figura de signo del orden de las observaciones que esté en correlación con una expresión teorética dada sea sintácticamente intercambiable con ella, *sino también que se atribuya a ésta el papel perceptivo u observativo de aquélla, de modo que las dos expresiones se conviertan en sinónimas por reajuste mutuo.* Frente a lo cual existe una evidente objeción: que *un uso con pleno sentido de las teorías simplemente no requiere esta usurpación del papel observativo por parte de las expresiones teoréticas*; pues las reglas de correspondencia así entendidas serían letra muerta.

51. Mas si bien la concepción reseñada de las reglas de correspon-

dencia como "redefiniciones" no vale tal como está, se encuentra, sin embargo, en las cercanías de la verdad, ya que aunque no se pueda considerar a tales reglas como redefiniciones llevadas a cabo, bien se las podrá mirar como enunciados que afirmen que ciertas redefiniciones de los términos de observación son, en principio, aceptables; cosa que sería compatible con el hecho de que tales redefiniciones únicamente se lleven a cabo en la dimensión sintáctica, puesto que ninguna expresión teorética adquiere realmente los papeles observativo-perceptivos que tendría si fuese a convertirse en un sinónimo de otra expresión que desempeñase tales papeles. Esta tesis tiene la virtud, al menos, de dar razón del peculiar carácter de las reglas de correspondencia en cuanto que expresan algo más que una equivalencia fáctica pero algo menos que una identidad de sentido; y explicaría cómo pueden ser inobservables los complejos teoréticos y, sin embargo, ser "realmente" idénticos a ciertas cosas observables.

52. De acuerdo con una interpretación clásica, las reglas de correspondencia aparecerían en el modo material de hablar como enunciados según los cuales los mismos objetos que tienen unas propiedades observables poseen asimismo ciertas propiedades teoréticas, con lo que se identifica la denotación (pero no el sentido) de ciertas expresiones de observación y teoréticas. Para otra interpretación clásica, tales reglas aparecerían en dicho modo como afirmando la coexistencia de dos conjuntos de objetos, uno dotado de propiedades de observación y el otro de propiedades teoréticas, de suerte que no se identifiquen ni la denotación ni el sentido de las expresiones de uno y otro tipo. Según la tesis que ahora estoy proponiendo, aparecerán en aquel modo como enunciados que aseveren que los objetos del marco de las observaciones *no existen realmente, que realmente no existen tales cosas*: como enunciados que tengan a la vista el *abandono* de cierto sentido y de su denotación.

53. Si formulamos esta posición diciendo que presentar una teoría es pretender que el lenguaje teorético podría batir al de observación *en su propio terreno* sin pérdida de significado científico, se despierta inmediatamente cierta ansiedad: ¿no *nos dejaríamos* nada si nos acostumbráramos a usar el lenguaje de la teoría física como marco sobre el cual basar nuestras respuestas perceptivas al mundo? No me refiero ahora al papel que desempeñan los conceptos del orden de las observaciones en la vida práctica, ni en nuestras reacciones afectivas y estéticas, pues no cabe duda de que las repercusiones que tendrían en este plano los radicales cambios conceptuales que ahora estamos considerando serían tremendas: a lo que me refiero es a la conocida pregunta de si el abandono del marco de las cosas físicas significaría que se abandonaran los aspectos *cualitativos* del mundo.

54. Indudablemente, la respuesta a esta pregunta concreta es que sí. Pero sería un error generalizar esto e inferir de ello que *en general,* al substituir los términos de observación por términos teoréticos tendríamos que "dejarnos algo". Toquemos brevemente dos puntos al respecto:

a) he indicado en otro lugar [22] que las cualidades sensibles del mundo del sentido común, omitidas por la teoría física de las cosas materiales, podrían reaparecer de una nueva guisa en la microteoría de los organismos sentientes; aseveración que aparecería en el modo material de hablar como la de que las cualidades sensibles de las cosas son *realmente* una dimensión de la actividad neural; y *b*) en cierto obvio sentido, la teoría científica no puede dejarse las cualidades (ni, por lo demás, las relaciones): sólo el filósofo de la ciencia más pitagorizante intentaría prescindir de los predicados descriptivos —esto es, no lógicos— al formular la imagen científica del mundo.

[22] En el capítulo primero, apartado VI; asimismo en el capítulo tercero, apartado VII.

5. EL EMPIRISMO Y LA FILOSOFIA DE LO MENTAL *

I. UNA AMBIGÜEDAD DE LAS TEORÍAS DE LOS DATOS SENSORIALES

1. Supongo que ningún filósofo que haya atacado la idea filosófica del carácter de dado —o, por emplear el término hegeliano, de la inmediatez— habrá intentado negar que existe una diferencia entre *inferir* que suceda algo y, por ejemplo, *ver* que así suceda: si el término "dado" se refiriese meramente a lo observado en cuanto observado o, posiblemente, a un subconjunto propio de las cosas que se dice que determinamos por observación, la existencia de "datos" sería tan inconcusa como la de perplejidades filosóficas. Pero, desde luego, las cosas precisamente no son así: la expresión "lo dado", como parte de la jerga profesional (epistemológica), lleva consigo un compromiso teorético sustantivo, de suerte que cabe negar que haya "datos" o que esté "dado" nada, en este sentido, sin chocar con la razón.

De muchas cosas se ha dicho que están "dadas": contenidos sensoriales, objetos materiales, universales, proposiciones, vinculaciones reales, primeros principios e incluso el carácter mismo de dado. Y, verdaderamente, cuando se entienden de cierta manera las situaciones que los filósofos analizan a base de estos términos, puede decirse de ellas que constituyen el marco de referencia del carácter de dado. Tal marco ha sido un rasgo común a la mayoría de los principales sistemas filosóficos, entre ellos —por emplear la expresión kantiana— tanto el "racionalismo dogmático" como el "empirismo escéptico"; en realidad, ha sido tan penetrante que pocos filósofos, si es que alguno, se han visto libres de él: ciertamente no lo estuvo Kant, ni siquiera —como trataré de demostrar— Hegel, el gran enemigo de la "inmediatez". A menudo, lo que se ataca bajo este último nombre son únicamente unas variedades concretas de lo "dado": lo que inicialmente se ha visto sometido al fuego de los atacantes han sido los primeros principios intuidos y las vinculaciones sintéticas necesarias, y lo único contra lo que se dirigen muchos que atacan hoy "toda la idea del carácter de dado" —y su número va en aumento— es, realmente, contra los datos sensoriales; pues tales adversarios transfieren

---

* "El empirismo y la filosofía de lo mental" lo forman varias conferencias pronunciadas en la Universidad de Londres en marzo de 1956, con el título de "El mito de lo dado: tres conferencias sobre el empirismo y la filosofía de lo mental", y se ha tomado de los Minnesota Studies in the Philosophy of Science, tomo I, *The Foundations of Science and the Concepts of Psychology and Psychoanalysis*, al cuidado de Herbert Feigl y Michael Scriven, University of Minnesota Press, Minneapolis. *Copyright* de la University of Minnesota, 1956.

a otros elementos, por ejemplo, a los objetos físicos, o a las relaciones del aparecer, los rasgos característicos de lo "dado". Mas si, no obstante todo ello, comienzo esta argumentación por un ataque a las teorías de los datos sensoriales, se trata solamente de un primer paso en una crítica general del marco total del carácter de dado.

2. Las teorías de los datos sensoriales distinguen característicamente entre el *acto* de percatarse y, por ejemplo, la mancha de color que constituya su *objeto.* Al acto se lo suele llamar *experimentar sensorialmente* [*sensing*], y los expositores clásicos de la teoría han caracterizado con frecuencia tales actos como "fenomenológicamente simples" y "no analizables ulteriormente"; pero otros teóricos de los datos sensoriales —algunos de ellos con iguales títulos para ser considerados "expositores clásicos"— han sostenido que cabe analizar el experimentar sensorialmente; y si bien, al parecer, algunos filósofos han pensado que si este experimentar es analizable, no puede ser un *acto,* esta opinión no ha sido nunca general. En realidad, la duda de que el experimentar sensorialmente —suponiendo que exista tal cosa— sea un acto tiene raíces más hondas, que cabe retrotraer a uno u otro de dos modos de pensar que se entrelazan inextricablemente en la teoría clásica de los datos sensoriales; por el momento, sin embargo, lo único que voy a suponer es que por complejo —o simple— que sea el hecho de que x sea experimentado sensorialmente, tendrá la forma (cualquiera que ésta sea exactamente) por virtud de la cual el que x sea experimentado sensorialmente es que sea objeto de un acto.

Ser un dato sensorial, o *sensum,* es una propiedad relacional de la entidad experimentada sensorialmente; y para referirse a una entidad que se experimente sensorialmente de una forma que no entrañe que se la *esté* experimentando sensorialmente es necesario valerse de alguna otra locución. *Sensibile* tiene la desventaja de implicar que las entidades experimentadas sensorialmente podrían existir sin que se las experimentase así, cosa que es objeto de controversia entre los teóricos de los datos sensoriales; tal vez *contenido sensorial* sea un término tan neutral como el que más.

Según parece, existen diversas variedades del experimentar sensorialmente, a las que unos llaman *experimentar sensorialmente visualmente, auditivamente,* etc., mientras que otros hablan de *ver directamente, oír directamente,* etc. Pero no está del todo claro si estas especies de la experiencia sensorial lo son en un sentido de pura cepa o si "x se experimenta sensorialmente visualmente" equivale a decir "x es una mancha de color que se experimenta sensorialmente", "x se oye directamente" a decir "x es un sonido que se experimenta sensorialmente", etc. En este último caso, ser un *experimentar sensorialmente visualmente,* o un *oír directamente,* sería una propiedad relacional del acto de experimentar sensorialmente, de igual manera que ser un dato sensorial es una propiedad relacional de un contenido sensorial.

3. Ahora bien, si tenemos en cuenta que lo que se pretende con la

categoría epistemológica de lo dado es, según puede presumirse, dar razón de la idea de que el conocimiento empírico estriba en unos "fundamentos" constituidos por un conocimiento o saber no inferencial de cuestiones de hecho, es muy fácil que tengamos una sensación de sorpresa al advertir que, de acuerdo con los teóricos de los datos sensoriales, lo que experimentamos sensorialmente son *entidades singulares* [*particulars*]; pues lo que se *conoce,* incluso en el conocimiento no inferencial, son *hechos,* y no entidades singulares: se conocen cosas de la forma *algo es así o asá,* o *algo se encuentra en cierta relación con respecto a otra cosa.* Por lo tanto, uno creería que el experimentar sensorialmente unos contenidos sensoriales *no puede* constituir un conocimiento, inferencial *o* no; y si así sucede, podemos muy bien preguntar qué luz arroja el concepto de dato sensorial sobre los "fundamentos del conocimiento empírico". Al parecer, el teórico de los datos sensoriales tiene que elegir entre decir una de estas dos cosas:

> *a*) lo que experimentamos sensorialmente son *entidades singulares*; experimentar sensorialmente no es conocer, y la existencia de datos sensoriales no implica *lógicamente* la existencia de un conocimiento;
>
> *b*) experimentar sensorialmente *es* una forma de conocer, y lo que se experimenta sensorialmente son *hechos,* y no *entidades singulares.*

En el caso de la alternativa *a*), el hecho de que un contenido sensorial haya sido experimentado sensorialmente sería un hecho *no epistémico* acerca de tal contenido; no obstante lo cual, sería apresurado concluir que esta alternativa elimina toda vinculación lógica entre el experimentar sensorialmente contenidos sensoriales y la posesión de un conocimiento o saber no inferencial, ya que incluso aunque aquel experimentar no implicase lógicamente la existencia de este conocimiento, podría muy bien darse la relación inversa. Así pues, el conocimiento no inferencial de una cuestión fáctica particular podría implicar lógicamente la existencia de unos datos sensoriales (por ejemplo, *ver que cierto objeto físico sea rojo* podría implicar lógicamente un *experimentar sensorialmente un contenido sensorial rojo*), por más que la experiencia sensorial de un contenido sensorial rojo no fuese en sí misma un hecho cognoscitivo y no implicase la posesión de un conocimiento no inferencial.

De acuerdo con la segunda alternativa, la *b*), el experimentar unos contenidos sensoriales implicaría lógicamente la existencia de un conocimiento no inferencial, por la simple razón de que *sería* tal conocimiento. Pero, una vez más, lo que se experimentase sensorialmente serían hechos, y no entidades singulares.

4. Ahora bien, es fácil que nos parezca que, cuando el teórico de los datos sensoriales se enfrenta con esta elección, lo que quiere es nadar y guardar la ropa, dado que repite característicamente *tanto* que experi-

mentar sensorialmente es conocer *como* que lo que se experimenta sensorialmente son entidades singulares. Sin embargo, esta actitud no es tan desesperada como el formularla hace pensar, pues "nadar" y "guardar la ropa" pueden reunirse sin disparate lógico, con tal de que emplee la palabra *conocer* (y, en forma correspondiente, la de *dado*) en dos sentidos distintos. En efecto, tendría que decir algo así como lo siguiente:

> El saber o conocer no inferencial sobre el que estriba la imagen que tenemos del mundo es saber que ciertas entidades (por ejemplo, los contenidos sensoriales rojos) poseen cierto carácter, por ejemplo, el de rojo. Cuando se sepa o conozca no inferencialmente semejante hecho acerca de un contenido sensorial, diré que éste se experimenta sensorialmente *como siendo,* por ejemplo, *rojo*; diré entonces que el contenido sensorial *se experimenta sensorialmente* (sin más) si se lo experimenta sensorialmente como siendo de cierto carácter, por ejemplo, rojo; y finalmente, diré de un contenido sensorial que *se lo conoce* si se lo experimenta sensorialmente (sin más), para hacer hincapié en que experimentar sensorialmente es un hecho *cognoscitivo* o *epistémico.*

Adviértase que, dadas estas estipulaciones, es lógicamente necesario que si se *experimenta sensorialmente* un contenido sensorial, se lo *experimente sensorialmente como siendo de cierto carácter,* y que si se lo *experimenta sensorialmente como siendo de cierto carácter,* se *sabrá no inferencialmente* el *hecho de que sea de este carácter.* Y adviértase también que el ser experimentado sensorialmente un contenido sensorial sólo será *conocimiento* en un sentido estipulado de *conocer*: decir que se "conoce" un *contenido sensorial* —una mancha de color, por ejemplo— sería decir que se sabe no inferencialmente *algún hecho acerca de él,* por ejemplo, el que sea rojo. Sin embargo, el hecho de que en el uso corriente haya un sentido de *conocer* en que a esta palabra la siga un nombre o una expresión descriptiva referente a una entidad particular, tal como sucede en

¿Conoces a Juan?, o en
¿Conoces al presidente?,

ayuda y conforta mucho a tal uso estipulado de *conocer*; y dado que estas preguntas equivalen respectivamente a "¿te han presentado a Juan?" y "¿te han presentado al presidente?", la expresión de "conocimiento por presentación" [*knowledge by acquaintance*] se recomienda por sí sola como metáfora útil de dicho estipulado sentido de conocer (y, como otras metáforas igualmente útiles, se ha congelado en un término técnico).

5. Hemos visto que el hecho de que un contenido sensorial sea un *dato* —si es que realmente hay tales hechos— implicará lógicamente que *solamente* tendrá alguien un conocimiento no inferencial en caso de que decir que un contenido sensorial está dado se defina contextualmente a base del conocimiento no inferencial de un hecho relativo a dicho contenido sensorial. Si no se percatan claramente de ello, o no lo tienen en cuenta, los teóricos de los datos sensoriales pueden muy bien llegar a considerar el carácter de dados de los contenidos sensoriales como el

concepto *básico* o *primitivo* del marco de aquellos datos, cortando así la conexión lógica entre ellos y el conocimiento no inferencial, a favor de la cual se ha declarado la forma clásica de esta teoría; y esto nos pone frente a frente con el hecho de que, pese a las consideraciones que acabamos de hacer, la mayor parte de los teóricos de los datos sensoriales, si no todos, *han* considerado el carácter de dados de los contenidos sensoriales como la noción básica del marco de los datos sensoriales. ¿Qué sucede entonces con la conexión lógica en la dirección *experimentar sensorialmente contenidos sensoriales*—> *tener un conocimiento no inferencial*? Es indudable que quienes piensan que experimentar sensorialmente es un acto único e inanalizable la cortan; en cambio, quien conciba tal experimentar como un acto *analizable,* por mucho que a primera vista haya cortado dicha conexión (al tomar el experimentar sensorialmente los contenidos sensoriales por el concepto básico del marco de los datos sensoriales), la habrá conservado en cierto sentido si el resultado a que llega al analizar *x es un dato sensorial rojo* resulta ser el mismo que el obtenido al analizar *se sabe no inferencialmente que x es rojo*: la relación de entrañamiento expulsada por la puerta principal se habrá deslizado otra vez dentro por la puerta trasera.

Tiene interés notar, a este respecto, que quienes durante el período clásico de las teorías de los datos sensoriales (digamos, desde la "Refutation of Idealism" de Moore hasta los alrededores de 1938) analizaban el experimentar sensorialmente, o bosquejaban tal análisis, lo hacían a base de términos *no epistémicos*: lo que se sostenía típicamente es que el que un contenido sensorial sea experimentado sensorialmente es que sea un elemento de cierto tipo de disposición relacional de contenidos sensoriales, siendo las relaciones constitutivas de esta disposición relaciones tales como la yuxtaposición (o la solapadura) temporal, la conjunción constante, la causación mnésica e incluso la vinculación real y el pertenecer a un yo. Pero había una clase de términos que brillaba por su ausencia, a saber, los *cognoscitivos*: pues se entendía que éstos, lo mismo que el "experimentar sensorialmente" que se sometía a análisis, pertenecían a un nivel superior de complejidad.

Ahora bien, según creo, la idea de que sea posible analizar sin residuo (incluso "en principio") los hechos epistémicos a base de hechos no epistémicos, ya sean fenoménicos o comportamentales, públicos o privados, o por muy generosamente que se los salpique de cláusulas subjuntivas e hipotéticas, es un error radical, un error de la misma índole que la llamada "falacia naturalista" de la ética. Sin embargo, no voy a insistir sobre este punto por el momento, aun cuando va a ser un tema central de mi argumentación: lo que quiero subrayar es que los filósofos clásicos de los datos sensoriales, ya hayan concebido el carácter de dados de los contenidos sensoriales como analizable a base de términos no epistémicos, o como formado por actos que de alguna forma serían a la vez irreductibles *y* conoceres, los han tomado, sin excepción, por fundamentales en otro sentido.

6. En efecto: para ellos, el carácter de dado sería un hecho que no presupondría aprender alguno, como tampoco formación de asociaciones ni montaje de vinculaciones entre estímulo y respuesta algunos. Dicho brevemente, han tendido a igualar *experimentar sensorialmente contenidos sensoriales* con *ser consciente,* en el sentido en que una persona a la que se haya dado un porrazo en la cabeza *no* es consciente, mientras que un rorro recién nacido, vivo y pataleando, lo *es.* Admitirían, desde luego, que la facultad de saber que *una persona* (a saber, uno mismo) está *ahora,* en cierto momento, sintiendo un dolor *es* adquirida, y presupone un (complicado) proceso de formación de conceptos; pero insistirían en que sería muy extraño suponer que la simple capacidad de *sentir un dolor* o de *ver un color* —resumiendo, de experimentar sensorialmente contenidos sensoriales— sea *adquirida* e involucre un proceso de formación de conceptos.

Pero si un filósofo de los datos sensoriales toma por no adquirida la facultad de experimentar sensorialmente contenidos sensoriales, no cabe duda de que le estará vedado presentar un análisis de *x experimenta sensorialmente un contenido sensorial* que presuponga unas facultades adquiridas; de donde se sigue que sólo podrá analizar *x experimenta sensorialmente el contenido sensorial rojo c* como *x sabe no inferencialmente que c es rojo* en caso de que esté dispuesto a admitir que, a su vez, no es adquirida la facultad de tener un saber o conocimiento no inferencial tal como, por ejemplo, que un contenido sensorial rojo sea rojo. Y esto nos hace toparnos de frente con el hecho de que la mayoría de los filósofos de mentalidad empírica se encuentran fuertemente proclives a pensar que toda consciencia clasificadora, todo conocimiento *de que algo es así o asá,* o bien —en la jerga lógica—, todo subsumir particulares bajo universales, involucra un aprendizaje, una formación de conceptos e incluso un uso de símbolos. Por lo tanto, el análisis que acabamos de llevar a cabo hace evidente que las teorías *clásicas* de los datos sensoriales (subrayo el adjetivo porque hay otras teorías de tales datos, teorías "heterodoxas" que es preciso tener en cuenta) se encuentran frente a una tríada incoherente, formada por las siguientes tres proposiciones:

A. *X experimenta sensorialmente el contenido sensorial rojo c* entraña *X sabe no inferencialmente que c es rojo*;

B. La facultad de experimentar sensorialmente los contenidos sensoriales no es adquirida;

C. La facultad de saber hechos de la forma *x es* Φ es adquirida.

(A y B juntas entrañan no C; B y C entrañan no A, y A y C entrañan no B.)

Una vez que el teórico clásico de los datos sensoriales se enfrente con el hecho de que A, B y C formen una tríada incoherente, ¿cuál de ellas escogerá para abandonarla?

1) Puede abandonar A, en cuyo caso el experimentar sensorial-

mente los contenidos sensoriales se convierte en un hecho no cognoscitivo; este hecho puede ser condición necesaria, o incluso *lógicamente* necesaria, del conocimiento no inferencial, pero será con todo, un hecho que no puede *constituir* tal conocimiento.

2) Puede abandonar B, caso en el cual tiene que pagar el precio de amputar al concepto de dato sensorial su vinculación a la manera corriente de hablar de sensaciones, sentimientos, imágenes accidentales, picores y pruritos, etc., que estos teóricos consideran como sus equivalentes de sentido común.

3) En cambio, abandonar C sería hacer violencia a las proclividades predominantemente nominalistas de la tradición empirista.

7. Indudablemente, empieza a parecer que el concepto clásico de dato sensorial es algo así como un mestizo, resultado de cruzar dos ideas:

1) La idea de que existen ciertos episodios internos (por ejemplo, sensaciones de rojo, o de *do* sostenido) que pueden acontecer a los seres humanos —y a los irracionales— sin que se requiera ningún proceso anterior de aprendizaje ni de formación de conceptos, y sin los cuales sería, *en cierto sentido,* imposible ver, por ejemplo, que la superficie frente a uno de un objeto físico sea roja y triangular, e igualmente *oír* que determinado sonido físico sea un *do* sostenido;

2) La idea de que existen ciertos episodios internos que son un conocer no inferencial de que ciertas entidades son, por ejemplo, rojas o *do* sostenido, y de que tales episodios son las condiciones necesarias del conocimiento empírico en cuanto que éste proporciona los elementos de juicio para todas las demás proposiciones empíricas.

Y creo que, una vez que nos ponemos en su pista, es facilísimo ver de qué modo estas dos ideas han llegado a fundirse en la epistemología tradicional. La *primera* surge, evidentemente, cuando se intentan explicar los hechos de la percepción sensorial en un estilo científico: ¿cómo sucede que las personas puedan tener la experiencia que describen diciendo "Es como si estuviera viendo un objeto físico rojo y triangular" siendo así que, o bien no haya allí, en absoluto, objeto físico alguno, o, en caso de que lo haya, no sea ni rojo ni triangular?; la explicación que se da, dicho en términos generales, afirma que, siempre que una persona tiene una experiencia de este tipo, ya sea verídica o no, tiene lo que se llama una "sensación" o "impresión" "de un triángulo rojo". La idea nuclear de ello es que la causa próxima de tal sensación *sólo en su mayor parte* está constituida por la presencia, en las cercanías del percipiente, de un objeto rojo y triangular, y que si bien un bebé, digamos, puede tener la "sensación de un triángulo rojo" sin que *vea* ni *le parezca ver que la cara frente a él de un objeto físico es roja y triangular,* a los adultos normalmente *les parece que hay* un objeto físico con la superficie frente a ellos roja y triangular siempre que se cause que tengan la "sensación de un triángulo rojo"; mientras que *sin* tal sensación no puede tenerse semejante experiencia.

A lo largo de esta argumentación voy a tener que decir muchas cosas acerca de este tipo de "explicación" de las situaciones perceptivas; sin embargo, lo que quiero subrayar por el momento es que, en lo que a la formulación que hemos transcrito se refiere, no hay razón alguna para suponer que la sensación de triángulo rojo sea un hecho *cognoscitivo* o *epistémico*: desde luego, sentimos la tentación de asimilar "tener la sensación de un triángulo rojo" a "pensar en una ciudad celestial", y de atribuir a lo primero el carácter epistémico, la "intencionalidad" que posee lo segundo, pero *cabe* resistir a tal tentación, y *cabe* sostener que tener la sensación de un triángulo rojo es un hecho *sui generis,* ni epistémico ni físico, dotado de su propia gramática lógica. Desgraciadamente, la idea de que haya cosas tales como sensaciones de triángulos rojos —que en sí misma, como veremos, es enteramente legítima, aunque no le falten sus enigmas— parece cumplir tan bien los requisitos de otro modo de pensar distinto y menos afortunado que casi invariablemente se la ha deformado para proporcionar a este último un refuerzo sin el cual hace muchísimo tiempo que se hubiera derrumbado. Este desdichado, pero perfectamente conocido modo de pensar reza como sigue:

> El ver que la superficie que esté frente a uno de un objeto físico sea roja y triangular es un miembro *verídico* de una clase de experiencias —llamémoslas "veres ostensibles"— algunos de cuyos miembros no son verídicos; y no hay marca alguna apreciable por inspección que nos garantice, respecto de ninguna de estas experiencias, que es verídica. Luego suponer que el conocimiento no inferencial sobre el que descansa nuestra imagen del mundo esté formado por veres, oires, etc. ostensibles que *suceda* que son verídicos es colocar el conocimiento empírico sobre un apoyo muy precario; en realidad, es abrir la puerta al escepticismo, burlándose de la palabra *conocimiento* en la expresión "conocimiento empírico".
>
> Ahora bien, es posible, naturalmente, delimitar subclases de veres, oires, etcétera ostensibles que sean cada vez menos precarios, o sea, más fiables, especificando las circunstancias en que se presenten y la vigilancia del percipiente; pero no se puede nunca eliminar enteramente la posibilidad de que un ver, oir, etcétera ostensible cualquiera dado no sea verídico. Por consiguiente, puesto que los fundamentos del conocimiento empírico no pueden estar formados por los miembros verídicos de una clase tal que no todos sus miembros lo sean, y teniendo en cuenta que no es posible escardar los no verídicos mediante "inspección", tales fundamentos no podrán estar formados por elementos tales como *ver que la superficie frente a uno de un objeto físico sea roja y triangular.*

Expresada con tal audacia, difícilmente habrá quien admita esta conclusión; lo que se hará, más bien, es admitir el argumento contrapuesto, y razonar que, *puesto que* el fundamento del conocimiento empírico *es* un conocimiento no inferencial de tales hechos, *está* formado por miembros de una clase que contiene algunos no verídicos. Pero ya antes de expresarla con aquella audacia, esta idea se enreda en el primer modo de pensar: se le ocurre a uno que las *sensaciones de triángulo rojo* poseen exactamente las virtudes de que carecen los *veres ostensibles de una superficie física roja y triangular.* Por lo pronto, el parecido gramatical entre "sensación de un triángulo rojo" y "pensamiento de una ciudad

celestial" se interpreta como si significase —o, mejor, suscita el supuesto previo de— que las *sensaciones* se ubican en la misma casilla general que los *pensamientos* (dicho brevemente, que son hechos cognoscitivos); *luego* se advierte que las sensaciones, *ex hypothesi,* están relacionadas mucho más íntimamente con los procesos mentales que con los objetos físicos exteriores (parece ser mucho más fácil "acceder" a un triángulo rojo del cual estemos teniendo una sensación que a una superficie física roja y triangular); pero, sobre todo, lo que más afecta y sorprende a estos filósofos es el hecho de que *no tenga sentido* hablar de sensaciones no verídicas, aun cuando para que les sorprenda como lo hace tienen que pasar por alto el hecho de que si tiene sentido decir de una experiencia que *es verídica* asimismo ha de tenerlo el decir, en forma correspondiente, que *no lo es.* Permítaseme recalcar que no a *todos* los teóricos de los datos sensoriales —ni siquiera del tipo clásico— se les puede culpar de todas estas confusiones, y asimismo que no son éstas *todas* las confusiones de que puede culpárseles (más adelante insistiré sobre este tema); pero las que he mencionado son centrales dentro de tal tradición, y valen para lo que ahora me propongo. Pues aquello a que conduce la fusión de todos estos ingredientes es a la idea de que la sensación de un triángulo rojo es el paradigma mismo del conocimiento empírico; y, a mi juicio, puede verse fácilmente que esta idea conduce directamente al tipo ortodoxo de teoría de los datos sensoriales, y da cuenta de las perplejidades que surgen cuando trata uno de seguirla consecuentemente hasta el final.

II. ¿Otro lenguaje?

8. Voy a estudiar ahora brevemente una heterodoxa propuesta, debida, entre otros, a Ayer[1], según la cual el discurso acerca de los datos de los sentidos es, por así decirlo, otro lenguaje, arbitrado por el epistemólogo, con vistas a situaciones que la persona corriente describe mediante locuciones tales como "Ahora el libro se me presenta como verde" y "Parece haber ahí un objeto rojo y triangular". El núcleo de semejante propuesta es la idea de que, comparado con el lenguaje de las personas corrientes acerca de los objetos físicos en el espacio y el tiempo, y de las propiedades que tienen y parecen tener, el vocabulario de los datos sensoriales no lleva en sí aumento alguno del contenido del discurso descriptivo; pues sostiene que, simplemente, *se estipula* que las oraciones de la forma

X le presenta a S un dato sensorial Φ

son equivalentes a oraciones de esta otra,

X le parece Φ a S.

---

[1] Ayer, A. J., *Foundations of Empirical Knowledge,* Londres, Macmillan, 1940, y "The Terminology of Sense Data", en *Philosophical Essays,* Londres, Macmillan, 1954, págs. 66-104 (así como en *Mind,* 54, 1945, págs. 289-312).

De este modo, "El tomate le presenta a S un dato sensorial abultado y rojo" sería la contrapartida que se habría arbitrado para "El tomate le parece abultado y rojo a S", y significaría exactamente lo que este último enunciado significa, por la sencilla razón de que se habría estipulado así.

Para explicar esta propuesta me voy a ayudar de cierta imagen: voy a partir de la idea de *código,* y luego iré enriqueciendo esta noción hasta que los códigos a que me refiera no sean ya *meros* códigos. (El que se quiera o no llamar, en absoluto, códigos a tales "códigos enriquecidos" es cuestión que no voy a tratar de solventar.)

Ahora bien, un código, en el sentido en que voy a emplear este término, es un sistema de símbolos cada uno de los cuales represente toda una oración. Por lo tanto, tal y como vemos de principio la situación, hay dos rasgos característicos de los códigos: 1) cada símbolo del código es una unidad: las partes de cada uno de estos símbolos no son, a su vez, símbolos del código; y 2) las relaciones lógicas que medien entre estos símbolos serán completamente parásitas: se derivarán totalmente de las relaciones lógicas existentes entre las oraciones representadas por ellos; en realidad, hablar acerca de relaciones lógicas entre símbolos del código es una manera de hablar que se apoya sobre las que haya entre las oraciones que representen: así, si "●" representa "Todo el mundo está con calentura a bordo" y "△", "Hay alguien con calentura a bordo", "△" se seguirá de "●" en el sentido en que la oración representada por el primer símbolo se siga de la representada por el segundo.

Vamos a empezar a modificar esta austera concepción de los códigos. No hay razón alguna por la que los símbolos del código no puedan tener partes que, sin llegar a ser símbolos en el pleno sentido de la palabra por sí mismos, desempeñen cierto papel en el sistema: así, podrían valer de *recursos mnemotécnicos* que nos recordasen ciertos rasgos de las oraciones representadas por los símbolos de los que sean parte; por ejemplo, el símbolo del código para "Hay alguien con calentura a bordo" podría incluir la letra C, para recordarnos la palabra "calentura", y posiblemente la letra E invertida, con objeto de recordar a quienes tengan alguna noción de lógica la palabra "alguien"; de modo que la bandera para "Hay alguien con calentura a bordo" podría llevar el signo "∃ C". Ahora bien, la sugerencia hacia la que manifiestamente me voy encaminando es la de que alguien podría introducir las llamadas oraciones sobre datos sensoriales como símbolos del código o "banderas", y los vocablos y otros signos de imprenta que contengan, como dotados del papel de recordarnos ciertos rasgos de las oraciones del discurso perceptivo corriente que estén representadas por tales banderas como todos; en particular, el papel del vocablo o signo de imprenta "dato sensorial"sería el de indicar que la oración simbolizada contendrá el contexto "... le parece ...", el del vocablo o signo de imprenta "rojo", que la oración con la que esté en correlación contendrá el contexto "... parece rojo ...", y así sucesivamente.

9. Mas tomar en serio esta concepción de las "oraciones" sobre datos sensoriales es, desde luego, tomar en serio la idea de que no hay relacio-

nes lógicas independientes entre tales "oraciones", por más que *parezca* haberlas (ya que tales "oraciones" parecen *oraciones,* y sus partes propias son vocablos o signos de imprenta que funcionan en el uso ordinario como *palabras lógicas*). Indudablemente, si al hablar acerca de datos sensoriales es un código, es tal que fácilmente se lo confunde con un lenguaje en sentido propio. Pongamos un ejemplo. A primera vista, parece indudable que

A. El tomate le presenta a S un dato sensorial rojo

entraña tanto

B. Hay datos sensoriales rojos

como

C. El tomate le presenta a S un dato sensorial que posee cierto matiz concreto de rojo;

pero, de acuerdo con el punto de vista de que me estoy ocupando ahora, esto es un error: B) se seguiría de A) —incluso en el sentido entre comillas de "seguirse" apropiado para los símbolos de un código— únicamente por ser B) una bandera de β) "Algo le parece rojo a alguien", que se sigue de α) "Algo le parece rojo a Pérez", oración representada en el código por A); e igualmente, C) se seguiría de A), pese a las apariencias, sólo en caso de ser la bandera de una *oración* que *se siguiera* de α).

Dentro de un momento añadiré otras cosas relativas a este ejemplo. Mas lo que quiero remachar ahora es que, para llevar hasta sus últimas consecuencias este punto de vista, es preciso denegar a unos vocablos y signos de imprenta tales como "cualidad", "es", "rojo", "color", "carmesí", "determinable", "determinado", "todos", "algún", "existe", etcétera, etcétera, *tal y como se presentan en el habla acerca de los datos sensoriales,* la plena condición de que gozan sus contrapartidas del uso corriente: serían más bien *pistas* que servirían para recordarnos qué "bandera" de los datos sensoriales habría que desplegar juntamente con otras de la misma índole. Así pues, los vocablos de que se componen las dos "banderas"

D) Todos los datos sensoriales son rojos

y

E) Algunos datos sensoriales no son rojos

nos recordarían la incompatibilidad lógica que hay entre, por ejemplo,

F) Todos los elefantes son grises

y

G) Algunos elefantes no son grises,

y valdrían, por lo tanto, de pista de la impropiedad de desplegar juntas aquellas dos "banderas"; pues las oraciones que respectivamente simbolizan son, según es de presumir,

δ) Todo parece rojo a todo el mundo

y

ε) Hay un color distinto del rojo que algo parece tenerlo a alguien,

que *son* incompatibles entre sí.

Pero convendría ser cautos en la utilización de semejantes pistas; en efecto, del hecho de que esté perfectamente inferir

H) Algunos elefantes tienen un matiz determinado de rosa

partiendo de

I) Algunos elefantes son de color rosa

sería, indudablemente, un error inferir que el derecho a ondear

K) Algunos datos sensoriales son rosa

lleve consigo el de ondear

L) Algunos datos sensoriales tienen un matiz determinado de rosa.

9. Mas si las oraciones sobre datos sensoriales son realmente tales "oraciones" (es decir, banderas de un código), de ello se sigue, sin duda alguna, que el habla relativa a los datos sensoriales ni *aclara* ni *explica* hechos de la forma *x le parece* Φ *a S,* ni de la forma *x es* Φ; y la apariencia en contrario se deberá a que costaría un esfuerzo casi sobrehumano dejar de tomar los vocablos y signos impresos que aparezcan en el código —y permítaseme añadir a la lista anterior los vocablos "conocido directamente"— como *palabras* que, en caso de ser homónimas de palabras del uso corriente, tendrían su sentido usual, y cuando sean inventadas, tendrían un significado especificado por su relación con otras. Es decir, nos encontraríamos siempre inclinados a tratar las banderas acerca de los datos sensoriales como si fuesen oraciones de una *teoría,* y el habla acerca de tales datos como un lenguaje cuyo uso provendría de coordinar las oraciones relativas a estos datos con otras del habla corriente relativa a la percepción, del mismo modo que *el uso del habla acerca de moléculas proviene de coordinar las oraciones relativas a las poblaciones de moléculas con el habla relativa a la presión de los gases sobre las paredes de los recipientes en que se encuentren.* Después de todo,

x le parece rojo a S $\cdot\equiv\cdot$ hay una clase de datos sensoriales rojos que pertenecen a x y que se experimentan sensorialmente por S

guarda, al menos, un parecido superficial con

g ejerce presión sobre p $\cdot\equiv\cdot$ hay una clase de moléculas que forman g y que golpean en p,

parecido que se vuelve todavía más notable una vez que se concede que la primera equivalencia no es un *análisis* de *x le parece rojo a S* valiéndose de términos referentes a los datos sensoriales.

Por consiguiente, existen razones para creer que lo que ha ayudado y confortado a la idea de que el habla acerca de los datos sensoriales es "otro lenguaje" (a emplear por el discurso corriente acerca de las percepciones) es el hecho de que tanto los códigos como las teorías sean unos sistemas arbitrados que se hallan sometidos al lenguaje con el que estén coordinados. Con todo, aun cuando, en cierto sentido nada desdeñable, las relaciones lógicas que existan entre las oraciones de un lenguaje teorético se encuentran sometidas a las relaciones lógicas entre las oraciones del lenguaje de las observaciones, dentro del marco de tal sumisión aquel primer lenguaje posee una autonomía que contradice a la idea misma de *código*; y si se deja de lado esta esencial diferencia entre las teorías y los códigos, es fácil sentirse inclinado a intentar nadar y guardar la ropa: al considerar el habla relativa a los datos sensoriales como *meramente otro lenguaje* se apoya uno en el hecho de que los códigos carezcan de todo valor añadido; y al considerarla *esclarecedora* del "lenguaje de lo aparente" se apoya uno en otro hecho, el de que los lenguajes teoréticos, aunque *arbitrados* y dependientes para tener significado de cierta coordinación con el lenguaje de la observación, poseen una función explicativa. Desdichadamente, estas dos características son incompatibles, pues lo que hace que las teorías puedan proporcionarnos explicaciones es, justamente, el que tengan un "valor añadido".

Ahora bien, como es natural, nadie que crea que la existencia de los datos sensoriales entraña la existencia de un "conocimiento directo" —como, por ejemplo, hace Ayer— pensará que tales *datos* son entidades teoréticas: difícilmente podría ser un hecho teorético el hecho de que yo esté conociendo directamente que cierto contenido sensorial es rojo. Por otra parte, la idea de que los contenidos *sensoriales* sean entidades teoréticas no es *manifiestamente* absurda (tanto que excluyese la interpretación antes dada de la plausibilidad del enfoque que considera "otro lenguaje"); pues incluso quienes introducen la expresión "contenido sensorial" mediante el contexto "se conoce directamente que ... es ..." pueden no tener esto en cuenta cuando hagan uso efectivo de aquella expresión, por ejemplo, al desarrollar la idea de que los objetos físicos y las personas son igualmente configuraciones de contenidos sensoriales: en semejante contexto específico es posible olvidar que estos *contenidos* que así se introducen son esencialmente *datos* sensoriales, y no meramente entidades que ejemplifiquen cualidades sensoriales. En realidad, muy bien puede uno incluso sufrir el lapso de considerar hechos *no epistémicos* el *experimentar sensorialmente* los contenidos sensoriales y el carácter de dados de los *datos* correspondientes.

En mi opinión, hay que reconocer lealmente que quienes presentan la interpretación de los datos sensoriales que recurre a "otro lenguaje" entienden que el esclarecimiento que esta interpretación ofrece consiste

primariamente en el hecho de que, en el lenguaje de tales datos, los objetos físicos son configuraciones de contenidos sensoriales, de modo que, mirando las cosas desde dentro de este marco, no hay "telón de acero" alguno entre la mente cognoscente y el mundo físico. Y la mayor parte de su ingenio filosófico se ha encaminado a perfeccionar unas traducciones que fuesen plausibles (por más que esquemáticas) de los enunciados a base de objetos físicos a enunciados acerca de contenidos sensoriales, en lugar de a desmenuzar el valor que tengan enunciados tales como "Se conoce directamente que el contenido sensorial *c* es rojo".

Sea ello como fuere, podemos decir con tranquilidad lo siguiente: si el lenguaje de los datos sensoriales *fuese* meramente un código, un recurso consistente en cierta notación, el valor contante y sonante de cualquier aclaración filosófica que pudiera proporcionar tendría que residir en su capacidad de aclarar las relaciones lógicas *dentro* del discurso corriente acerca de los objetos físicos y de nuestra percepción de ellos; por consiguiente, el hecho —si es que lo es— de que sea posible construir un código aplicable al habla usual acerca de las percepciones que "hable" de una "relación de identidad" entre los componentes ("datos sensoriales") de "lo mental" y de "las cosas" tendrá como valor contante y sonante, según es de presumir, la intelección de que (en principio) sería posible construir el discurso corriente relativo a los objetos físicos y los percipientes a partir de oraciones de la forma "Parece haber ahí un objeto físico con una superficie frente a mí roja y triangular" (que serían lo equivalente en el lenguaje usual a las expresiones básicas del código). Expresado en forma más tradicional, la aclaración consistiría en hacer patente el hecho de que tanto las personas como las cosas sean construcciones lógicas a partir de *pareceres* o *apareceres* (¡*no* apariencias!); pero cualquier tesis en este sentido se precipita pronto en una serie de dificultades insuperables, que salen a luz en cuanto se comprende cuál es el papel de "parece" o "se aparece" —papel a cuyo estudio vamos a dedicarnos ahora.

III. La lógica de "parece"

10. Antes de ponernos a estudiar la propuesta de que el lenguaje de los datos sensoriales sea "otro lenguaje" para las situaciones de que se ocupa el llamado "lenguaje del aparecer", habíamos llegado a la conclusión de que, cuando se acosa a las teorías de los datos sensoriales, éstas se nos revelan como resultado de haber malcasado dos ideas: 1) la de que hay ciertos "episodios internos", por ejemplo, la sensación de un triángulo rojo o de un sonido *do* sostenido, que acontecen en los seres humanos y en los irracionales sin proceso previo alguno de aprendizaje ni de formación de conceptos, y sin los cuales sería en *cierto* sentido imposible ver, por ejemplo, que la superficie frente a uno de un objeto físico sea roja y triangular, ni *oír* que determinado sonido físico sea un *do* sostenido; 2) la idea de que existen ciertos "episodios internos" que son

un conocer no inferencial que, por ejemplo, cierta entidad sea roja y triangular (o, en el caso de sonidos, *do* sostenido); episodios internos que serían las condiciones necesarias del conocimiento empírico en cuanto que éste proporciona los elementos de juicio para todas las demás proposiciones empíricas. Si este diagnóstico es certero, podríamos dar un razonable paso adelante estudiando estas dos ideas y averiguando cómo podría combinarse con la otra la parte de cada una que salga con bien de la crítica; y es evidente que tendríamos que habérnoslas con la idea de los *episodios internos,* que es común a las dos anteriores.

Muchas de las personas que atacan la idea de lo dado parecen haber pensado que el error central que encierra es exactamente la idea de que haya episodios internos, ya sean pensamientos o las llamadas "experiencias inmediatas", a las que cada uno de nosotros tendría un acceso privilegiado; pero voy a sostener que no sucede así, de suerte que cabe disipar el mito de lo dado sin recurrir a los toscos verificacionismo y operacionismo característicos de las formas más dogmáticas del empirismo reciente. Luego hay quienes, aunque no rechazan la idea de los episodios internos, entienden que semejante mito consiste en la idea de que el conocimiento de tales episodios proporciona las *premisas* sobre las que descansa, como sobre sus cimientos, el conocimiento empírico; ahora bien, por más que esta idea haya sido, en realidad, la forma de dicho mito más extendida, está muy lejos de constituir su esencia, ya que todo depende de *por qué* lo rechacen estos filósofos: si, por ejemplo, lo hacen basándose en que el aprendizaje de toda lengua es un proceso *público,* que avanza dentro de un dominio de objetos *públicos* y está gobernado por sanciones *públicas,* con lo que los episodios *privados* habrían de escapar necesariamente a la red del discurso racional (con excepción de un misterioso ademán en dirección a ellos), hay que tener en cuenta que, si bien estos filósofos quedan inmunes a la forma del mito que ha florecido en las teorías de los datos sensoriales, se encuentran indefensos frente a él bajo la forma del carácter de dados de hechos tales como el de que *el objeto físico x le parezca rojo a la persona S en el tiempo t,* o el de que *a la persona S le parezca haber en el tiempo t y allí un objeto físico rojo.* Pero será conveniente que persigamos al mito en esta dirección durante un rato antes de plantear cuestiones más generales.

11. A los filósofos les ha sido fácil suponer que una oración del tipo de "El tomate le parece rojo a Pérez" dice que hay cierta relación triádica, la de *parecer* o *aparecer,* que se cumple por un objeto físico, una persona y una cualidad[2]: asimilan "A le parece Φ a S" a "x da y a z" o —preferiblemente, ya que, hablando estrictamente, dar es una acción, y no una relación— a "x se encuentra entre y y z", de modo que se lo toma por un caso de la forma general "R(x,y,z)". Una vez supuesto esto, dirigen

[2] Puede verse un útil estudio de opiniones de este tipo en Roderick Chisholm, "The Theory of Appearing", publicado en Max Black (ed.), *Philosophical Analysis,* Ithaca, Cornell Univer. Press, 1950, págs. 102-18, y en H. H. Price, *Perception,* Londres, Methuen, 1932.

la atención, sin más rodeos, a la pregunta acerca de si tal relación es analizable. A este respecto, por lo general, los teóricos de los datos sensoriales han respondido que sí, y han pretendido que los hechos de la forma *x le parece rojo a X* deberían analizarse a partir de datos sensoriales; mas algunos de ellos, sin rechazar necesariamente tal pretensión, han sostenido que, como mínimo, es preciso *explicar* los hechos de tal índole a base de aquellos datos: así, cuando Broad[3] dice que "Si de hecho no tengo ante las mientes nada elíptico es muy difícil de comprender por qué una perra chica ha de parecer *elíptica* más bien que de cualquier otra forma" (página 240 [vers. cit., pág. 175], está apelando a los datos sensoriales como medio de *explicar* los hechos de esta forma. La diferencia entre una postura y otra es, naturalmente, que, si bien en caso de que el *análisis* acertado de *x le parece* Φ *a S* se haga a base de datos sensoriales nadie podría creer que x le parezca Φ a S sin creer que S tiene unos datos sensoriales, ello no es necesario que ocurra en caso de que *x le parece* Φ *a S* se explique a base de tales datos, ya que, por lo menos con ciertos tipos de explicación, puede creerse en un hecho sin creer en su explicación.

Por otra parte, los filósofos que rechazan las teorías de los datos sensoriales en favor de las llamadas teorías del aparecer han sostenido característicamente que los hechos de la forma *x le parece* Φ *a S* son últimos e irreductibles, y que no se tiene necesidad de dichos datos ni para analizarlos ni para explicarlos: si se les pregunta si parte del significado del enunciado "x le parece rojo a S" es la idea de que S se encuentre en cierta relación con algo que *sea* rojo, responden negativamente —y, según creo, con razón.

12. Voy a comenzar el estudio de "X le parece rojo a S" señalando algo muy sencillo, pero fundamental: que el sentido de "rojo" en el que las cosas *parecen* rojas es, a primera vista, el mismo en el que las cosas *son* rojas; pues cuando uno echa una ojeada a un objeto, concluye que parece rojo (a *mí, ahora* y desde aquí) y se pregunta si realmente lo *es,* lo que se está preguntando es, sin duda, si el color —rojo— que parece tener es el que realmente tenga. Es posible obscurecer esta cuestión valiéndose de manipulaciones verbales tales como la de unir con un guión las palabras "parece" y "rojo", y mantener que lo que constituye la relación es la indisoluble unidad "parece-rojo", y no simplemente "parece"; en la medida en que este rodeo se base en haberse dado cuenta de algo, será en habérsela dado del hecho de que *parece* no es una relación entre una persona, una cosa y una cualidad; mas por desdicha, como veremos, la razón de este hecho no puede confortar nada, en absoluto, a la idea de que la relación es *parece-rojo* más bien que *parece.*

En síntesis, he venido defendiendo que *ser rojo* es lógicamente anterior a *parecer rojo,* es una noción lógicamente más sencilla que ésta: que lo que es función de lo otro es "x le parece rojo a y" de "x es rojo"; dicho

---

[3] Broad, C. D., *Scientific Thought,* Londres, Kegan Paul, 1923 [versión castellana, *El pensamiento científico,* Madrid, Tecnos, 1963].

brevemente, que no vale decir que cabe analizar *x es rojo* a base de *x le parece rojo a y*. Pero entonces, ¿qué vamos a hacer de la verdad necesaria —y ciertamente lo es— de

> x *es* rojo $\cdot\equiv\cdot$ x les *parecería* rojo a unos observadores normales en condiciones normales?

La idea de que éste es, por lo menos, el esquema de una definición de la *rojez física* a base de *parecer rojo* tiene cierto sentido; y así empieza a verse la plausibilidad del gambito consistente en decir que *parecer-rojo* es una unidad indisoluble, pues en el momento mismo en que le otorguemos a "rojo" (el del segundo miembro de la equivalencia) una condición independiente, se convertirá en lo que manifiestamente es, a saber, en "rojo" como predicado de objetos físicos, y la pretendida definición se convierte en un círculo notorio.

13. La vía de salida de esta azorante situación consta de dos partes. La *segunda* reside en mostrar que "x *es* rojo" puede ser necesariamente equivalente a "x les *parecería* rojo a unos observadores normales en condiciones normales" sin por ello ser esto una definición de aquello a base de "x parece rojo". Pero el *primer* paso (y lógicamente anterior) consiste en hacer ver que "x le parece rojo a S" no asevera la existencia ni de una relación triádica inanalizable entre x, rojo y S, ni de una relación diádica inanalizable entre x y S; mas no porque asevere que existe una relación *analizable,* sino porque *parece* no es relación alguna. También podríamos decir —por expresarlo de una manera que nos es más familiar— que *parece* es una relación, si uno quiere, ya que las oraciones en que aparece esta palabra presentan ciertas analogías gramaticales con las construidas en torno a palabras que no vacilaríamos en clasificar como palabras de relación; pero que una vez que se haya percatado uno de otros varios rasgos que la hacen muy distinta de las oraciones relacionales corrientes, se encontrará menos inclinado a considerar que la tarea con que ha de enfrentarse es la de *encontrar respuesta* a la pregunta sobre si *parece* es una relación.

14. Con objeto de hacer que resalten los rasgos esenciales del uso de "parece" voy a entregarme a una pequeña ficción histórica. Un joven, al que voy a llamar Juan, trabaja en una corbatería, y ha aprendido del modo ordinario el uso de las palabras que denominan colores, con una sola salvedad: voy a suponer que nunca haya mirado objeto alguno en circunstancias distintas de las normales. Al revisar las corbatas en existencia todas las tardes, antes de cerrar la tienda, dirá "Esta es roja", "Esta es verde", "Esta es morada", etc., y aquellos de sus iguales lingüísticos que dé la coincidencia que estén presentes harán signos aprobatorios con la cabeza.

Supongamos ahora que, al llegar a este punto de la historia, se inventa la luz eléctrica. Sus vecinos y amigos adoptarán rápidamente este nuevo medio de iluminación, y se debatirán con los problemas que presenta;

pero Juan será el último en sucumbir a él. Nada más haberlo instalado en su tienda, uno de sus vecinos, Pepe, entra a comprar una corbata.

—"Aquí hay una verde muy bonita", dice Juan.

—"Pero *no es* verde", contesta Pepe, y hace que Juan salga a la calle.

—"Es verdad", dice Juan, "era verde ahí dentro, pero ahora es azul".

—"No", replica Pepe, "tú sabes bien que las corbatas no cambian de color sólo por llevarlas de un sitio a otro".

—"Pero tal vez la electricidad haga que cambien de color, y vuelvan al suyo a la luz del día".

—"Sería un cambio muy raro, ¿no?", dice Pepe.

—"Verdaderamente sí lo sería", contesta desconcertado Juan, "pero antes hemos visto que *ahí dentro* era verde".

—"No, no hemos visto que fuese verde ahí dentro, porque no lo era; y lo extraño es que no te des cuenta de ello".

—"¡Esta sí que es buena!", exclama Juan, "*No sé qué contestarte*".

La próxima vez que Juan escoge una corbata en la tienda y le pregunta alquien de qué color es, su primer impulso es de decir que es verde; pero vence este impulso y, recordando lo que le ha sucedido antes, sale del paso con "Es azul". No es que *vea* que es azul, ni diría que ve que es azul; ¿qué es lo que ve? Preguntémoselo.

—"No sé *lo que* decir: si no supiese que es azul —y si no lo admitiese me encontraría con una alternativa bien rara— juraría que estaba viendo una corbata verde, y que estaba viendo que es verde; es *como si* la estuviera viendo verde".

Si tenemos en cuenta que oraciones tales como "Esto es verde" se usan tanto para *enunciar* un hecho como para *informar,* podemos recoger lo que he estado señalando ahora mismo diciendo que, una vez que Juan aprende a sofocar el *informe* "Esta corbata es verde" cuando la ve en la tienda, no sabe hacer ningún otro informe acerca del color de la corbata. Desde luego, ahora dice "Esta corbata es azul", pero no está usando esta oración como un *informe,* sino como conclusión de una inferencia [4].

15. Volvemos a la tienda al cabo de un rato, y nos encontramos con que Juan, cuando se le pregunta por el color de una corbata, contesta cosas tales como "Parece verde, pero sáquela a la calle y verá". Al oírlo se nos ocurre que tal vez al aprender a decir "Esta corbata *parece* verde" en la tienda haya aprendido a hacer un informe de nuevo tipo: es como si sus iguales lingüísticos le hubieran ayudado a advertir un nuevo tipo de hecho *objetivo,* un hecho que, aun siendo relacional e involucrando un percipiente, es tan lógicamente independiente de la creencia de éste, de su marco conceptual, como el hecho de que la corbata sea azul; pero se trata de un hecho *mínimo,* de que es preferible informar, ya que así es

[4] (Añadida en 1963.) Una vez que Juan domine el habla de los pareceres, no solamente será capaz de decir "Parece verde", sino "Parece ser verde", frase esta última cuyo sentido es "Parece lo que las corbatas azules parecen en estas circunstancias". La distinción entre "parece Ø" y "parece ser Ø" corresponde a la de Chisholm entre los enunciados de "aparece" no comparativos y comparativos.

menos probable que se equivoque uno. Tal hecho mínimo sería el de que la corbata le parece verde a Juan en cierta ocasión, y se informaría de él con toda propiedad valiéndose de la oración "Esta corbata *parece* verde". (Naturalmente, esta es la forma de presentar las cosas que he rechazado antes.)

¿Con qué alternativa contamos? (o sea, suponiendo que vayamos a adoptar un análisis a base de datos sensoriales). Empezaré por advertir que la idea de que la oración "Esto me parece ahora a mí verde" cumpla un papel de informe parece tener, indudablemente, bastante a su favor; y, en realidad, cualquiera diría que es esencialmente un informe. Pero si así es, ¿qué es eso de lo que informa si no un hecho objetivo mínimo, y si no ha de analizarse aquello de lo que informe a base de datos sensoriales?

16. Permítaseme ahora llamar la atención sobre el hecho de que la experiencia de que algo le parezca verde a uno en un instante temporal determinado es, en la medida en que sea una experiencia, notoriamente muy parecida a la de ver que algo es verde, en la medida en que esto último sea asimismo una experiencia. Pero, sin duda alguna, ocurre, *justamente,* que no lo es; y tal es el meollo de la cuestión. Pues decir que cierta experiencia es un *ver que* algo es de tal y cual modo es hacer más que describir tal experiencia: es, por decirlo así, caracterizarla como si aseverase o alegase algo, y *respaldar* tal alegación o pretensión (siendo esto último lo que quiero subrayar). De hecho, como veremos, es mucho más fácil ver que el enunciado "Pérez ve que el árbol es verde" atribuye una alegación proposicional a la experiencia de Pérez y lo respalda que especificar de qué manera describe este enunciado la experiencia de Pérez.

Me doy cuenta perfectamente de que, al hablar de experiencias que incluyen alegaciones o pretensiones proposicionales, parezco estar llamando a una puerta cerrada. Pido al lector, sin embargo, que sea paciente conmigo, ya que uno de mis objetivos principales es la justificación de esta manera de hablar: si se me permite ahora la emisión de este papel moneda verbal, espero poder consolidarlo con el patrón oro antes de terminar la argumentación.

16. No cabe duda de que la experiencia de ver que algo sea verde no es *meramente* que aparezca la alegación proposicional "esto es verde", ni siquiera si añadimos —como es preciso hacer— que, por hablar así, el objeto percibido suscita en el percipiente dicha alegación, o se la arranca: pues aquí es la naturaleza la que nos formula la pregunta —por volver cabeza abajo el símil de Kant (que él empleaba en otro contexto)—; y lo que hay en exceso es, indudablemente, aquello en que piensan los filósofos cuando hablan de "impresiones visuales" o de "experiencias visuales inmediatas". Cuál es exactamente la condición lógica de que gozan tales "impresiones" o "experiencias inmediatas" es un problema del que no nos separaremos durante todo lo que queda de argumentación; mas por el momento, lo que nos interesa es la alegación o pretensión proposicional.

He señalado antes que cuando empleamos la palabra "ver" en casos

como "S ve que el árbol es verde" no solamente estamos atribuyendo una alegación a la experiencia, sino que la estamos respaldando. Es a tal alegación o pretensión a lo que se refiere Ryle cuando habla de *ver que algo es tal y cual* diciendo que es un *logro,* y de "ver" diciendo que es una *palabra de logro*; pero yo prefiero llamarla una palabra de "así es" o de "precisamente de ese modo", ya que la idea radical que encierra es la de *verdad*: caracterizar la experiencia como un ver es, en un sentido convenientemente lato (que luego me ocuparé de explicar), aplicar el concepto semántico de la verdad a tal experiencia.

Ahora bien, lo que quiero proponer es, formulada del modo más sencillo posible, la idea de que el enunciado "X le parece verde a Pérez" se diferencia de este otro, "Pérez ve que x es verde", en que, mientras que el segundo atribuye una alegación proposicional a la experiencia de Pérez *y respalda tal alegación,* el primero también se la atribuye, pero no la respalda; tal es la diferencia esencial entre los dos, ya que es evidente que puede que ambas experiencias sean idénticas *en cuanto experiencias* y, sin embargo, que haya que referirse a la primera como un *ver que* algo es verde, mientras que a la otra *meramente* como a un caso de *parecer* verde algo. (Como es natural, si lo que digo es "X *meramente le parece* verde a S", no solamente no respaldo la alegación, sino que la rechazo.)

Así pues, cuando digo "X me parece ahora verde" estoy *informando* del hecho de que mi experiencia sea, por decirlo así, intrínsecamente, *como experiencia,* indistinguible de una experiencia verídica de ver que x sea verde. Semejante informe conlleva la atribución a mi experiencia de la alegación o pretensión de que "x es verde"; y el hecho de que informe de la manera dicha, en lugar de hacerlo con el simple "X es verde", indica que han actuado ciertas consideraciones, elevando a un tribunal superior —como si dijéramos— la cuestión de "si respaldar o no respaldar" (acaso tenga razón en pensar que, después de todo, x puede no ser verde).

Si en un momento determinado formulo el informe "X parece verde" (que no sólo es tal, sino un suspender un respaldo), tal vez después, cuando hayan quedado refutadas las razones con que había contado al principio para tal suspensión, pueda respaldar la alegación inicial diciendo "Yo veía que era verde, pero entonces sólo estaba seguro de que parecía verde". Nótese que sólo diré "Veo que x es verde" (frente a "X es verde") cuando haya surgido la cuestión de "si respaldar o no respaldar": podría decirse que "Veo que x es verde" pertenece al mismo nivel que "X parece verde" y "X meramente *parece* verde".

17. Hay otras muchas y sutiles cuestiones relativas a la dialéctica del "habla de parecer", en las que no puedo entrar por falta de espacio; pero, afortunadamente, las distinciones que hemos hecho bastan para lo que ahora nos proponemos. Supongamos, pues, que decir que "X le parece verde a S en t" es, en síntesis, decir que S tiene el tipo de experiencia que podríamos caracterizar, si estuviéramos dispuestos a respal-

dar la alegación proposicional que conlleva, como un *ver que x es verde en t*; entonces, cuando nuestro amigo Juan aprenda a usar la oración "Esta corbata me parece verde", habrá aprendido a informar de una experiencia del tipo que —en lo que se refiere a las categorías que hasta ahora le he permitido tener— sólo puede caracterizar diciendo que, en cuanto experiencia, no difiere de ver que algo sea verde, y que los elementos de juicio en favor de la proposición "Esta corbata es verde" los son también *ipso facto* en favor de la proposición según la cual dicha experiencia es un *ver que la corbata es verde.*

Ahora bien, una de las virtudes principales de esta manera de mirar las cosas es que permite tratar de forma paralela el parecer o aparecer "cualitativo" y el "existencial": así, cuando digo "El árbol parece doblado", estoy respaldando la parte de la pretensión o alegación referente a la existencia del árbol, pero me abstengo de respaldar el resto; en cambio, cuando digo "Parece que hay allí un árbol doblado" me estoy negando a respaldar nada que no sea el aspecto más general de la alegación, a saber, que hay un "allí" contrapuesto al "aquí". Otra ventaja que ofrece esta exposición de las cosas es que explica que una corbata, por ejemplo, pueda parecerle roja a S en t sin parecerle escarlata, carmesí ni ningún otro matiz determinado de rojo. Dicho sucintamente, explica que las cosas puedan aparecernos con un aspecto *meramente genérico,* hecho que sería verdaderamente enigmático si el parecer rojo fuese un hecho *natural,* y no *epistémico,* acerca de los objetos: indudablemente, el núcleo de la explicación correspondiente es que la pretensión o alegación proposicional que entra en semejante experiencia puede ser, por ejemplo, ya la más determinable alegación "Esto es rojo", ya la más determinada "Esto es carmesí". Si se quiere exponer todo al respecto la cosa se complica, y exige que se dé cuenta del papel que desempeñen en tales experiencias las "impresiones" o "experiencias inmediatas", cuya condición lógica está aún por determinar; pero aun faltando estos detalles complementarios, podemos advertir el parecido que hay entre el hecho de que x pueda parecer rojo a S, sin que por ello haya de suceder que a S le parezca que x tiene un matiz concreto de rojo, y el hecho de que S pueda creer que la Aguja de Cleopatra es alta, sin que ocurra que S crea que cierto número determinado de metros de altura es su altura en metros.

18. En lo que quiero hacer hincapié ahora, sin embargo, es en que el concepto de *parecer verde,* la facultad de percatarse de que algo *parezca verde,* presupone el concepto de *ser verde,* y que éste lleva consigo la facultad de decir qué colores tienen los objetos mirándolos; la cual, a su vez, involucra un saber en qué circunstancias habrá de colocarse un objeto si uno quiere averiguar de qué color es mirándolo. Permítaseme ampliar este último extremo. A medida que nuestro amigo Juan hila cada vez más delgado acerca de las experiencias visuales propias y las de otras personas, aprende bajo qué condiciones ocurre que es como si uno estuviera viendo que una corbata era de un color, siendo,

de hecho, de otro. Supongamos que alguien le pregunte: "¿Por qué me parece verde esta corbata?"; Juan podría perfectamente contestar: "Porque es azul, y los objetos azules parecen verdes con este tipo de luz", y si alguien le hiciera aquella pregunta cuando estuviesen mirando una corbata a la luz del día, podría muy bien responder, "Porque *es* una corbata verde", a lo que podría añadir: "Estamos a la luz directa del día, y *a la luz del día las cosas parecen tal y como son*". Vemos, pues, que

x es rojo $\cdot\equiv\cdot$ x les parece rojo a unos observadores normales en condiciones normales

es una verdad necesaria, pero no porque el segundo miembro sea la definición de "x es rojo", sino porque "las condiciones normales" quiere decir aquellas en las que las cosas parecen tal y como son. Por lo demás, como es comprensible, *qué* condiciones son normales para un modo de percepción determinado es algo que, al nivel del sentido común, queda especificado por una lista de condiciones que muestran la vaguedad y la contextura abierta características del discurso corriente [5].

19. He llegado a un estadio de la argumentación que, al menos a primera vista, es discordante con las presuposiciones básicas del atomismo lógico. Veámoslo: mientras se tome *parecer verde* como la noción a que es reductible *ser verde,* podría sostenerse muy plausiblemente que los conceptos fundamentales referentes a los hechos observables poseen la independencia lógica mutua que es característica de la tradición empirísta; pero ahora la situación es, a primera vista, *harto* inquietante, ya que si la facultad de percatarse de que algo parezca verde presupone el concepto de *ser verde,* y si éste, a su vez, involucra un saber en qué circunstancias ha de verse un objeto para averiguar el color que tenga, parecerá entonces (dado que difícilmente podrían determinarse cuáles son tales circunstancias sin advertir que ciertos objetos poseen unas características determinadas, entre ellos la del color) que no podremos formar el concepto de *ser verde* —ni, por un razonamiento parejo, el de los demás colores— salvo en caso de que lo tengamos ya.

Por otra parte, no servirá de nada replicar que para tener el concepto de verde, para saber qué es el que algo sea verde, es suficiente responder con los vocablos "Esto es verde" ante objetos verdes cuando uno se encuentre, *de hecho,* en condiciones normales: no solamente han de ser las condiciones del género apropiado para determinar el color de un objeto por inspección ocular, sino que el sujeto tiene que *saber* qué condiciones de esta índole *son* apropiadas; y si bien ello no implica que

[5] (Añadida en 1963.) Las circunstancias normales, son, ciertamente, aquellas en las que las cosas parecen lo que son; pero el carácter trivial de la fórmula que acabamos de escribir salta a la vista cuando reemplazamos "circunstancias normales" por una mención de cierto tipo concreto de circunstancias (por ejemplo, la luz diurna), y añadimos que la luz del día constituye la circunstancia normal de la percepción, o sea, la situación en la que las palabras que denominan los colores se usan perceptivamente de modo primario.

hayamos de tener conceptos antes de tenerlos, sí implica que sólo podemos tener el concepto de verde teniendo toda una batería de conceptos, de la cual será aquél un elemento. Implica, pues, que si bien el proceso de adquisición del concepto de verde puede involucrar —y, en realidad, lo hace— una larga historia de adquisición *poquito a poquito* de hábitos de respuesta ante varios objetos en diversas circunstancias, en cierto sentido nada despreciable no poseeremos *ningún* concepto relativo a las propiedades observables de los objetos físicos en el espacio y el tiempo a menos que los poseamos todos (y, en realidad, como hemos de ver, muchas más cosas además) [6].

20. Ahora bien, a mi entender es claro lo que diría un atomista lógico —suponiendo que le hubiera parecido de algún valor el anterior argumento—: diría que estoy pasando por alto el hecho de que el espacio lógico de los objetos físicos en el espacio y el tiempo descansa sobre el espacio lógico de los contenidos sensoriales, y sostendría que son los conceptos relativos a éstos los que tienen la independencia lógica mutua que caracteriza al empirismo tradicional; "después de todo, —señalaría— los conceptos relativos a las entidades teoréticas (las moléculas, por ejemplo) tienen la dependencia mutua que ha atribuido Vd., tal vez con razón, a los relativos a los hechos *físicos*; pero —continuaría— los conceptos teoréticos poseen un contenido empírico, puesto que se apoyan en un espacio lógico más fundamental (o sea, están coordinados con él). Por consiguiente, hasta que haya despachado Vd. la idea de que existe un espacio lógico más fundamental que el de los objetos físicos en el espacio y el tiempo, o haya mostrado que también él está repleto de coherencia, sus incipientes *Méditations hégeliennes* son prematuras".

Y podemos imaginar a un teórico de los datos sensoriales que interponga la siguiente queja: "Vd. ha empezado a hablar como si hubiera mostrado, no solamente que no debe analizarse la *rojez física* a base del *parecer rojo* (cosa que concedo), sino asimismo que no hay que analizarla en absoluto; y, en particular, que no ha de hacérselo a base de la rojez de los contenidos sensoriales rojos. Igualmente ha empezado Vd. a hablar como si hubiese mostrado, no sólo que observar que x *parezca* rojo no es más básico que observar que x *sea* rojo, sino también que *no* hay forma *alguna* del percatarse visual que sea más básica que ver que x es rojo (como lo sería, por ejemplo, experimentar sensorialmente un contenido sensorial rojo). Concedo —continúa— que los teóricos de los datos sensoriales han tenido la tendencia a sostener que es preciso analizar la *rojez* de los objetos físicos a base de *parecer rojo*, y *luego* a sostener que hay que analizar el *parecer rojo* mismo a base de *contenidos sensoriales rojos*; y que muy posiblemente haya socavado Vd. este género de análisis;

[6] (Añadida en 1963.) Esta argumentación puede admitir una distinción de principio entre un concepto rudimentario de "verde" que podría aprenderse sin aprender el espacio lógico del habla del parecer y otro concepto de "verde" más rico, que es el que entra en juego cuando "es verde" sufre el reto de "meramente parece verde". El punto esencial es que incluso el tener el concepto más rudimentario presupone tener una batería de otros conceptos.

pero ¿qué puede impedir a tal teórico que adopte este otro, el de que sería posible analizar *directamente* las propiedades de los objetos físicos a base de las cualidades y las relaciones fenoménicas de tales contenidos?"

Perfectamente. Pero tenemos que preguntar de nuevo cómo ha llegado a hacerse con el marco de los contenidos sensoriales aquel teórico, y cómo va a convencernos de la existencia de tales cosas. Pues incluso aunque *parecer rojo* no entrase en juego en el análisis de la rojez física, espera que semejante marco se nos vuelva convincente pidiéndonos que reflexionemos sobre la experiencia de tener algo que nos parezca rojo; por lo cual es pertinente advertir que el análisis que hemos hecho de *x le parece rojo a S* no nos ha revelado que haya entidades tales como los contenidos sensoriales (al menos dentro de los límites en que nos hemos mantenido al hacer hablar a los datos); y acaso también sea pertinente indicar que, una vez que vemos con claridad que a la rojez física no ha de hacérsele un análisis (que pretenda sacar a luz unas disposiciones) a base de *parecer rojo,* la idea de que haya de hacérsele *ningún* análisis que pretenda tales cosas pierde gran parte de su plausibilidad. En cualquier caso, el paso siguiente ha de ser proseguir la exposición que hemos hecho del parecer cualitativo y el existencial.

IV. Explicación del parecer

21. He destacado ya que a los teóricos de los datos sensoriales les impresiona la pregunta sobre cómo puede parecer rojo a S un objeto físico a menos que en tal situación algo *sea* rojo y S se esté percatando de ello, y la de que si S no está experimentando algo rojo, cómo puede suceder que el objeto físico parezca rojo, en lugar de verde o listado. Me propongo mostrar que este modo de pensar tiene *algo* en su favor, aun cuando las cosas resultan ser bastante complicadas; y si, al ir haciendo patente cómo son las cosas, me veo conducido a hacer afirmaciones que se parezcan a *algunas* de las hechas por los teóricos de los datos sensoriales, lo que diga equivaldrá a una teoría centrada en tales datos únicamente en un sentido que arrebata a esta expresión toda una dimensión de su valor epistemológico tradicional, dimensión que es característica de formas de tal teoría incluso tan heterodoxas como el enfoque del "otro lenguaje".

Permítaseme que empiece por formular la siguiente pregunta: "El hecho de que un objeto le parezca a S rojo y triangular, o de que a S le parezca que hay ahí un objeto de este tipo, ¿cómo ha de explicarse: a base de la idea de que Pérez tiene una sensación (o impresión, o experiencia inmediata) de un triángulo rojo?" Hay algo que podemos señalar sin esperar a más; a saber, que en caso de que se entendieran estas expresiones de modo tal que, por ejemplo, la experiencia inmediata implicase la existencia de algo (no un objeto físico) que *fuese* rojo y triangular, y si la rojez de esta entidad hubiera de ser la misma que la que el objeto físico *parezca* tener, la propuesta que se nos ha hecho choca con la obje-

ción de que la rojez que los objetos físicos *parecen* tener es la misma que la que realmente *tienen,* de forma que aquellas entidades, que por hipótesis no serían objetos físicos, y que diferirían de éstos radicalmente, o incluso categorialmente, habrán de tener la misma rojez que ellos; lo cual, por más que acaso no sea una imposibilidad total, ciertamente da mucho que pensar. Sin embargo, cuando se sostiene que, "evidentemente", los objetos físicos no nos pueden *parecer* rojos a menos que estemos experimentando que algo *es* rojo, ¿acaso no se supone que la rojez que tenga ese *algo* es la misma que el objeto físico *parezca tener*?

Ahora bien, hay quienes dirían que la pregunta acerca de si habría que explicar —frente a formularlo con una notación distinta— el hecho de que un objeto le parezca rojo y triangular a S a base de la idea de que S tiene la impresión de un triángulo rojo es algo que simplemente no se plantea; y para ello se basarían en que hay explicaciones perfectamente aceptables de pareceres cualitativos y existenciales que no hacen referencia a "experiencias inmediatas" ni a ninguna otra entidad dudosa; por consiguiente —se nos dice— es perfectamente apropiado responder a la pregunta de por qué parece rojo este objeto diciendo que es porque es un objeto de color naranja visto en tales y cuales circunstancias. Esta explicación es, en principio, buena, y es típica de las que damos a semejantes preguntas en la vida cotidiana; mas de que estas explicaciones sean satisfactorias no se sigue, en modo alguno, que las explicaciones de otra índole no sean igualmente buenas —y posiblemente más inquisitivas.

22. A primera vista hay al menos dos maneras de las que *podrían* obtenerse unas explicaciones suplementarias, pero igualmente legítimas, del hecho de que *x parezca rojo.* Una sencilla analogía es lo que nos sugiere la primera de ellas: ¿no podría suceder que, exactamente lo mismo que hay dos tipos de explicación satisfactoria del hecho de que este globo se haya dilatado (a saber, *a*) a base de la ley de Boyle y Charles [o Boyle y Mariotte], que relaciona entre sí los conceptos empíricos de volumen, presión y temperatura relativos a los gases, y *b*) mediante la teoría cinética de los gases), hubiera dos maneras de explicar el hecho de que este objeto le parezca rojo a S, o sea, *a*) valiéndose de generalizaciones empíricas que relacionasen entre sí los colores de los objetos, las circunstancias en que se los vea y los colores que parezcan tener, y *b*) apoyándose en una teoría de la percepción en la que las "experiencias inmediatas" desempeñen un papel análogo al de las moléculas de la teoría cinética?

Mas la idea de que las "experiencias inmediatas" sean *meras* entidades teoréticas (esto es, entidades que se postulan, juntamente con ciertos principios fundamentales relativos a ellas, para explicar las uniformidades que se encuentran en la percepción sensorial, de igual forma que se postulan las moléculas, juntamente con los principios del movimiento molecular, para explicar las regularidades experimentalmente determinadas relativas a los gases) presenta tal aire de paradoja que voy a dejarla de lado hasta que un conjunto de reflexiones más propicio le haga parecer pertinente. Y no cabe duda de que quienes han pensado que todo parecer

cualitativo o existencial ha de explicarse a base de "experiencias inmediatas" han considerado éstas como las más ateoréticas de las entidades: en realidad, como *los* observables por excelencia.

Volvámonos, pues, hacia la segunda manera por la cual podría haber, al menos a primera vista, una explicación complementaria, pero igualmente legítima, de los pareceres existenciales y cualitativos. Según este modo de ver las cosas, cuando consideramos elementos de esta índole *encontramos* que poseen, como componentes, elementos a los que podemos apropiadamente llamar, por ejemplo, "la experiencia inmediata de un triángulo rojo"; empecemos a explorar esta propuesta prestando atención de nuevo a la exposición que habíamos hecho de aquellos pareceres. Se recordará que habíamos presentado el parecer cualitativo diciendo en síntesis, poco más o menos, lo siguiente:

> "x le parece rojo a S" tiene el sentido de "S tiene una experiencia que involucra de una manera peculiar la idea de *que x es rojo*; y lo hace de suerte que si esta idea fuese verdadera[7], podríamos caracterizar acertadamente tal experiencia diciendo que era un ver que x era rojo".

Así pues, nuestro enfoque implica que las tres situaciones siguientes,

a) ver que x, que está ahí, es rojo,
b) su parecerle a uno que x, que está ahí, es rojo, y
c) su parecerle a uno como si hubiera ahí un objeto rojo,

difieren entre sí en que *a*) está formulada de tal modo que lleva consigo un respaldar la idea de que x, que está ahí, es rojo, mientras que en *b*) sólo se respalda parcialmente tal idea y en *c*) no se hace en absoluto. Designemos la idea de *que x, que está ahí, es rojo* con el nombre de *contenido proposicional común* de las tres situaciones. (Hay que tener en cuenta que ello no es estrictamente correcto, ya que el contenido proposicional de *c*) es *existencial,* y no acerca de un objeto x que se presupusiera ya designado, pero servirá para lo que me propongo ahora; además, el contenido proposicional común a estas tres experiencias es mucho más complejo y determinado de lo que indica la oración que empleamos para describir a los demás nuestra experiencia, que lo que estoy utilizando para representarlo. Sin embargo, es evidente que, teniendo en cuenta la primera matización, el contenido proposicional de las tres experiencias *podría* ser idéntico.)

Este contenido no es, desde luego, otra cosa que una parte de aquello con lo que nos comprometemos lógicamente al caracterizarlas como situaciones de estos tres tipos; y de lo que resta —según hemos visto— hay una parte que es cuestión del grado en que se respalde tal contenido. Lo que ahora nos interesa es el residuo que queda una vez separado todo lo anterior, y vamos a llamarlo el *contenido descriptivo.* Cabe entonces se-

[7] (Añadida en 1963.) ... y si S supiese que las circunstancias eran normales.

ñalar que la exposición que he hecho implica que no solamente puede ser idéntico el *contenido proposicional* de las referidas tres experiencias, sino asimismo su *contenido descriptivo*; y voy a suponer que esto es lo que ocurre, pese a que es evidente que tiene que haber alguna diferencia fáctica en la situación *total.*

Ahora bien (y este es el punto decisivo), al caracterizar estas tres experiencias, respectivamente, como un *ver que x, que está ahí, es rojo, su parecerle a uno como si x, que está ahí, fuese rojo,* y *su parecerle a uno como si hubiera ahí un objeto rojo,* no especificamos este contenido *descriptivo* común de otra forma que *indirectamente,* al implicar que *si el contenido proposicional común fuese verdadero*[8], las tres situaciones serían un caso de *ver* que x, que está ahí, es rojo: tanto el parecer existencial como el cualitativo son experiencias que serían veres si su contenido proposicional fuese verdadero.

Por consiguiente, la propia índole del "habla acerca del parecer" es tal que suscita preguntas a las que no da respuesta: ¿cuál es el carácter *intrínseco* del contenido descriptivo común a estas tres experiencias?, y ¿cómo son capaces de tenerlo pese al hecho de que, mientras que en el caso de *a*) el percipiente tiene que estar en presencia de un objeto rojo que esté ahí, en *b*) el objeto no necesita ser rojo y en *c*) no es necesario que haya, en absoluto, objeto alguno?

23. Ahora bien, es evidente que si se nos exigiera que diésemos una caracterización más directa del contenido descriptivo común de estas experiencias, empezaríamos por intentar hacerlo a base de la cualidad de *rojo.* No obstante lo cual, y como ya he señalado, difícilmente podremos decir que tal contenido descriptivo sea algo que en sí mismo sea rojo, a menos que podamos desprender el término "rojo" de su notorio enlace con la categoría de los objetos físicos; mas hay un modo de pensar, que ha constituido uno de los gambitos normales de la epistemología perceptiva, que parece prometer exactamente esto; y si tiene éxito nos convencerá de que la *rojez* —en el sentido más básico de este término— es una característica de los elementos del tipo a que nos hemos venido refiriendo con el nombre de contenidos sensoriales. Reza así:

> Aun cuando sería, verdaderamente, grotesco decir que no vemos sillas, mesas, etcétera, sino solamente las superficies de ellas que estén frente a nosotros, y aunque, pese a que veamos una mesa, por ejemplo, ésta tiene una parte de atrás tanto como una parte frente a nosotros, no vemos la parte de atrás de la mesa lo mismo que vemos la que nos haga frente. De otro modo: aun cuando vemos una mesa y ésta tiene un "interior", no vemos el interior de la mesa como vemos la parte exterior que esté frente a nosotros. Ver un objeto entraña ver la parte de su superficie que tengamos ante nosotros: si estamos viendo que un objeto es rojo, ello entrañará ver que la parte de su superficie que tengamos delante es roja. Una superficie roja es una extensión bidimensional roja; bidimensional en tanto en cuanto, por más que pueda ser *abultada,* y en este sentido tridimensional, no tiene *espesor.* En lo que se refiere al análisis de la consciencia perceptiva, un objeto perceptivo rojo es uno que posea como superficie una extensión roja.
>
> Ahora bien, las extensiones rojas no son objetos físicos, ni su existencia

[8] (Añadida en 1963.) ... *y si el sujeto supiese que las circunstancias eran normales.*

entraña la de objetos físicos a los que pertenezcan (ciertamente, hay extensiones "extravagantes" que no pertenecen a ningún objeto físico). Y el "contenido descriptivo" —con la fórmula arriba usada— que es común a las tres experiencias *a*), *b*) *y c*) antes mencionadas es exactamente este género de cosas, una extensión abultada roja.

Expuesto con tal audacia, el carácter falaz de lo que aquí se dice es manifiesto (o debiera serlo): partimos del conocido hecho de que un objeto físico pueda ser de un color "en la superficie" y de otro en el "interior", cosa que cabe expresar diciendo, por ejemplo, que la "superficie" del objeto es roja, pero que su "interior" es verde; mas al decir esto *no* estamos diciendo que haya una "superficie" en el sentido de una entidad singular bidimensional abultada, una "extensión" roja que sea un componente singular de una entidad singular compleja que también incluya entidades singulares verdes, ya que la noción de entidades singulares bidimensionales abultadas (o planas) es un producto de un refinamiento filosófico —y matemático— que puede ponerse *en relación con* nuestro marco conceptual corriente, pero que no forma parte de su *análisis*; y aunque creo que puesta en su lugar aporta algo de gran importancia (véase más adelante, en el apartado 61, 5), págs. 206-8), este lugar se halla en el espacio lógico de una imagen *científica* ideal del mundo, y no en el del discurso corriente, dado que no tiene nada que ver con las palabras corrientes con las que denominamos los colores. Es ni más ni menos que un error suponer que, tal y como la palabra "rojo" se emplea en realidad, sean jamás superficies (en el sentido de entidades singulares bidimensionales) lo que es rojo: el único elemento singular que entra en juego cuando un objeto físico es "rojo por el exterior, pero verde en el interior" es el objeto físico mismo, ubicado en cierta región del espacio y perdurando durante cierto tiempo; de modo que la gramática fundamental del atributo *rojo* es la siguiente: *el objeto físico x es rojo en el lugar l y en el tiempo t.* No cabe duda de que cuando decimos que un objeto es rojo no nos comprometemos a otra cosa que a que sea rojo "en la superficie", y hay ocasiones en que es rojo en la superficie por tener lo que no vacilaríamos en llamar una "parte" íntegramente roja: por ejemplo, una mesa que fuera roja por virtud de una capa de pintura roja; pero esta última no es roja, a su vez, por virtud de un componente (una "superficie" o "extensión": una entidad singular carente de espesor) que fuese rojo. Permítaseme repetir las cosas: es posible que la afirmación de que "realmente hay" tales entidades singulares y de que son elementos de la experiencia perceptiva tenga un lugar apropiado en la imagen filosófica total; pero no cabe encontrarlo mediante un análisis del discurso perceptivo corriente, del mismo modo que tampoco los tirabuzones del espacio-tiempo tetradimensional de Minkowski son un *análisis* de lo que queremos decir al hablar de los objetos físicos en el espacio y el tiempo.

V. Las impresiones y las ideas: una cuestión lógica

24. Si se me permite, vuelvo a divagar por los alrededores del tema.

Obsérvese que el componente descriptivo común de las tres experiencias de que me estoy ocupando suele designarse, a su vez (al menos por los filósofos), con el nombre de *experiencia*: por ejemplo, diciendo que es una *experiencia inmediata*; pero es preciso ser muy cauto, y recordar siempre la notoria ambigüedad de "experiencia", que tanto puede referirse a tenerla como a lo que se tiene con ella; pues aunque *ver que x, que está ahí, es rojo* es un *experimentar* (en realidad es un caso paradigmático de tal cosa), de esto no se sigue que su contenido descriptivo sea, por su parte, un experimentar; y además, hemos de cuidarnos mucho de concluir, a partir de que el hecho de que *x, que está ahí, parezca rojo a Pérez* sería (en caso de que su contenido proposicional fuese verdadero) un *ver*, por parte de Pérez, *que x, que está ahí, es rojo*, y a partir de que *en caso de ser* un ver, *sería* un experimentar, que el hecho de que *x, que está ahí, parezca rojo a Pérez* sea a su vez un *experimentar*. Ciertamente, el hecho de que algo me parezca rojo puede ser *experimentado*, pero por su parte no es un experimentar.

Todo esto no es decir que no pueda resultar que el núcleo descriptivo común sea un experimen*tar* [9], aun cuando el albur de que así sea parece disminuir a cada paso que damos en la argumentación. Mas, por otra parte, puedo decir que es un componente de los estados de cosas que *son* experimen*tados*, y no parece irrazonable decir que él mismo sea experimen*tado*; ¿qué tipo de experiencia *es*, sin embargo (en el sentido de experimen*tado*)? Si lo que he venido razonando es sólido, no puedo decir que sea una experiencia *roja*, esto es, un elemento experimentado rojo: podría, indudablemente, introducir un nuevo sentido de "rojo" según el cual decir que una "experiencia inmediata" era roja fuese equivalente, por estipulación, a caracterizarla como lo que podría ser el componente descriptivo común de un *ver* que algo es rojo y de sus *pareceres* cualitativo y existencial correspondientes, lo cual nos proporcionaría un *predicado* con el cual describir e informar acerca de la experiencia; pero sólo verbalmente habríamos mejorado con respecto a la situación en la que sólo podríamos hablar de este tipo de experiencias como *el tipo que* podría ser el componente descriptivo común de un *ver* y un *parecer* cualitativo o existencial. Esto hace patente que una manera de formular aquello tras de lo que andamos es decir que tenemos un *nombre* para este tipo de experiencias que es verdaderamente un *nombre*, y no una abreviatura de una caracterización [*description*] definida. ¿Posee el lenguaje corriente algún *nombre* para este tipo de experiencia?

Dentro de un momento volveremos sobre esta pregunta. Mientras tanto, conviene que despejemos el camino de un obstáculo tradicional a la comprensión de la condición de que gocen cosas tales como las *sensaciones de un triángulo rojo*. Supongamos, pues, que dijera yo que, si bien

[9] (Añadida en 1963.) Utilizamos el sentido epistémico del término "experimentar" en la pregunta sobre si es un experimentar el componente descriptivo común; en lo que se refiere al sentido no epistémico, de un "sufrir" o "arrostrar", el componente descriptivo común es, desde luego, un experimentar.

la experiencia que estoy estudiando no es una experiencia roja, lo es *de rojo*; es de esperar que en seguida se me desafiara así: "¿Hemos mejorado algo al pasar de "experiencia roja y triangular" a "sensación de un triángulo rojo": entraña, acaso, la existencia de la sensación de un triángulo rojo la de una entidad roja y triangular y, por consiguiente (*siempre suponiendo que rojo sea una propiedad de objetos físicos*), la de un objeto físico rojo y triangular? ¿No habría que abandonar, por lo tanto, tal supuesto, y volver al marco de los contenidos sensoriales, pese a habernos negado hasta ahora a hacerlo?"

Una vía de salida de tal dilema podría ser la de asimilar "Pérez tiene la sensación de un triángulo rojo" a "Pérez cree en una cazadora divina", ya que la verdad de esto último no entrañaría la existencia de una cazadora divina. Ahora bien, a mi entender, la mayoría de los filósofos contemporáneos están convencidos de que es posible atribuir al contexto

... sensación de ...

la propiedad *lógica* de ser tal que "Hay una sensación de un triángulo *rojo*" no entrañe "Hay un triángulo rojo" si es que no se asimila el contexto "... sensación de ..." a este otro, "... cree en ...", más estrechamente de lo que hasta ahora habíamos pensado; pues mientras que es característico de los verbos mentalistas que den lugar a unos contextos no extensionales (cuando no son palabras de "logro" o de "respaldo"), no todos los contextos no extensionales son mentalistas. De ahí que, en lo que se refiere a una cuestión puramente *lógica,* no hay razón alguna por la cual hubiera que asimilar "Pérez tiene la sensación de un triángulo rojo" a "Pérez cree en una cazadora divina" con preferencia a "Es posible que la luna esté hecha de queso verde" o a uno cualquiera de los contextos no extensionales perfectamente conocidos de los lógicos; y, en realidad, no hay la menor razón por la que hubiese que asimilarlo a ninguno de estos otros enunciados, ya que "... sensación de ...", o "... impresión de ...", podría ser un contexto que, por más que comparta con aquellos otros la propiedad lógica de la no extensionalidad, constituyese, en otros respectos, una clase por sí mismo.

25. Con todo, no cabe duda de que, *históricamente, se han* asimilado los contextos "... sensación de ..." e "... impresión de ..." a otros, éstos mentalistas, tales como "... cree ...", "... desea ..." y "... elige ..."; dicho brevemente, a contextos que o bien son en sí mismos actitudes proposicionales o involucran, cuando se los analiza, tales actitudes; asimilación que ha tomado la forma de clasificar las sensaciones juntamente con las *ideas* y los *pensamientos.* Así, Descartes no solamente empleaba la palabra "pensamiento" para abarcar *juicios, inferencias, deseos, voliciones* e *ideas* (que vinieran a las mientes) *de cualidades abstractas,* sino abarcando asimismo *sensaciones, sentimientos e imágenes*; Locke, con el mismo espíritu, usa el término de "idea" haciendo que abarque un ámbito parecido; y en lo que se refiere al aparato del conceptualismo, cuya génesis proviene de la controversia sobre los universales, se le dio una aplicación

de amplitud comparable: exactamente lo mismo que se atribuía a los objetos y situaciones un "ser objetivo" en nuestros *pensamientos* cuando pensamos en ellos, o juzgamos que se dan (frente al "ser subjetivo" o "formal" que poseían en el mundo), de igual manera se suponía que, cuando tenemos la sensación de un triángulo rojo, este último tenía un "ser objetivo" en nuestra sensación.

Con objeto de desarrollar, momentáneamente, esta interpretación conceptualista de la sensación, permítaseme referirme a lo que tiene un "ser objetivo" en un *pensamiento* o *idea* como su *contenido* u *objeto inmanente.* Entonces puedo decir que la diferencia fundamental entre las *ideas abstractas* que se ofrecen y las *sensaciones,* tanto para Locke como para Descartes, reside en la *especificidad* del contenido de estas últimas y, sobre todo, en su *complejidad* (realmente, ambos pensadores asimilaron el contraste existente entre lo simple y lo complejo de las ideas al que distingue lo genérico de lo específico); por otra parte, Descartes considera las sensaciones como pensamientos confusos de sus causas externas, y para Spinoza las sensaciones y las imágenes son pensamientos confusos de los estados corporales, y aún más confusos pensamientos de las causas externas de tales estados. Es interesante advertir que Descartes amplía la conceptualista tesis de que las entidades abstractas tienen sólo un *esse intentionale* (que su *esse* es *concipi*) hasta incluir la de que los colores, sonidos, etc. "sólo existen en la mente" (su *esse* es *percipi*), que lo mismo hace Locke, aunque dándose menos cuenta de lo que está haciendo, y que Berkeley la obliga ya a abarcar todas las cualidades perceptibles.

Ahora bien, creo que todos estaríamos de acuerdo hoy en que semejante asimilación de las sensaciones a los pensamientos es un error: basta percatarse de que si "sensación de un triángulo rojo" tuviese el sentido de "episodio del tipo que constituye el contenido descriptivo común de las experiencias que *serían* casos de ver que la superficie frente a nosotros de un objeto físico es roja y triangular si un objeto nos *estuviese* presentando una superficie roja y triangular", tendría la no extensionalidad que, al ser advertida, ha dado lugar a la mencionada asimilación errónea. Pero es de escaso consuelo que hayamos escapado —como realmente ha ocurrido— de tal pasaje ciego; pues hemos dejado de andar buscando una caracterización "directa" o "intrínseca" de la "experiencia inmediata".

VI. Las impresiones y las ideas: una cuestión histórica

26. Habrá quienes digan de buena gana que, aunque he hablado de explorar pasajes ciegos, quien está ciego soy realmente yo: dirán que si lo que queremos caracterizar intrínsecamente es una *experiencia,* en lo que se refiera a saber *qué tipo* de ellas es no *puede* haber enigma alguno, por más que pueda haber un problema en cuanto a la manera de comunicar este saber o conocimiento a otros. A lo cual es preciso decir que, verdaderamente, sentimos una fuerte inclinación a suponer que si en cierto estadio de nuestro desarrollo intelectual nos *llegara* a suceder que

fuésemos capaces de clasificar las experiencias *solamente* como *del tipo que* podría ser común a un *ver* y a sus correspondientes *pareceres* cualitativo y existencial, todo lo que tendríamos que hacer para adquirir una "designación directa" de semejante clase de experiencia sería poner manos a la obra, "examinarla", localizar el tipo del que fuese ejemplo y que satisficiese la caracterización anterior, darle un nombre ("Φ", por ejemplo) y, ya en plena posesión del concepto de Φ, clasificar tales experiencias, a partir de entonces, entre las experiencias Φ.

Al llegar a este punto es evidente que se invoca el concepto —o el mito, según lo he expresado yo— de lo dado para explicar la posibilidad de dar una versión directa de la experiencia inmediata. Tal mito insiste en que lo que he venido yo tratando como un problema se subdivide realmente en dos, uno de los cuales no es, en realidad, problema alguno, mientras que el otro puede carecer de solución; problemas que serían, respectivamente:

> 1) ¿Cómo nos percatamos de una experiencia inmediata como siendo de un género, y de una experiencia inmediata simultánea como siendo de otro?;
>
> 2) ¿Cómo podemos saber que los rótulos que colocamos sobre los géneros a los que pertenecen nuestras experiencias inmediatas son los mismos que otros coloquen sobre esos mismos géneros: no podrá ser el género al que yo llame "rojo" el mismo que el lector llame "verde", y así sucesivamente a lo largo de todo el espectro?

Vamos que ver que la segunda pregunta, para constituir una perplejidad filosófica, presupone cierta respuesta a la primera cuestión: en realidad, la respuesta que da el mito; volvámonos, pues, a esta primera pregunta. El mito de lo dado ofrece, en realidad, varias formas a este respecto, según sean los compromisos filosóficos que se hayan contraído; pero todas tienen en común la idea de que el percatarse de ciertos *géneros* [*sorts*] de experiencia (y con "géneros" me refiero, en primer lugar, a que son repetibles, en cierto sentido) es un rasgo primordial, no problemático, de la "experiencia inmediata". En efecto: dentro del conceptualismo, según hemos visto, esta idea adoptó la forma de tratar las sensaciones como si fueran unos *pensamientos* absolutamente específicos e infinitamente complicados; y es esencial para entender la tradición empirista darse cuenta de que, mientras que el problema contemporáneo de los universales es relativo primariamente a la condición de unos rasgos *determinados* repetibles de las situaciones particulares, y el problema contemporáneo de las ideas abstractas es, por lo menos, tanto el de qué es percatarse de ciertos repetibles determinados como el de qué es hacerlo de ciertos repetibles determinables, Locke, Berckeley y, por lo demás, Hume vieron el problema de las ideas abstractas como el de qué es percatarse de ciertos repetibles *determinables*[10]. Así, basta examinar el *En-*

[10] Para un desarrollo y una defensa sistemáticos de la interpretación de Locke,

sayo de Locke para advertir claramente que considera la sensación de blanco como el género de cosa que puede convertirse en una idea abstracta (que se presente) de blanco —o sea, un pensamiento de blanco "en el entendimiento"— meramente por virtud de quedar separada del entorno de otras sensaciones —e imágenes— que la acompañen en una ocasión particular; dicho de otro modo, para Locke, una idea abstracta (que se nos presente) de la blancura determinada y repetible no es más que una *imagen de blanco* aislada, la cual difiere, a su vez, de una *sensación de blanco* solamente por haber sido "suscitada centralmente" (empleando un giro moderno).

En resumen, para Locke, el problema de cómo llegamos a percatarnos de repetibles sensoriales *determinados* no es problema de tipo alguno: nos percatamos de ellos, simplemente, en virtud de tener sensaciones e imágenes; en cambio, el problema de las ideas abstractas que *a él* le preocupa es el de cómo llegamos a ser capaces de pensar en propiedades genéricas; y, como el *Ensayo* hace ver claramente, aborda este problema a base de lo que podría llamarse una "teoría acumulativa [*adjunctive*] de la especificación", esto es, la tesis de que, si representamos la idea de un determinable como *la idea de ser A,* cabe representar la idea de una forma determinada de A como *la idea de ser A y B.* Es notorio, desde luego, que esto no puede dar razón de la relación existente entre *la idea de ser rojo* y *la idea de ser carmesí*: al considerar que la *conyunción* sea la relación lógica fundamental que entre en juego en la formación de ideas complejas a partir de otras simples, y que sea el principio de la diferencia entre las ideas determinables y las determinadas, Locke se imposibilitó a sí mismo el ofrecer ni siquiera una exposición plausible de la relación existente entre las ideas de los determinables y las de los determinados; y no deja de tener interés especular qué rumbo hubiera tomado su pensamiento si hubiese admitido ideas complejas tanto *adyuntivas* como *conyuntivas,* o sea, *la idea de ser A o B* juntamente con *la idea de ser A y B.*

27. Mas lo que ahora pretendo no es extenderme en un comentario sobre los descuidos del tratamiento lockiano de las ideas abstractas, sino hacer hincapié en que algo que es un problema para nosotros no lo era para él; y por ello no carece de importancia advertir que lo mismo sucede con Berkeley: frente a como a menudo se lo entiende, el problema que le preocupaba no era el de cómo pasamos de percatarnos de entidades *singulares* a ideas de *repetibles,* sino el de que, una vez que concedamos que en la experiencia inmediata nos percatamos de unas cualidades sensoriales *específicas* absolutas, cómo llegamos a ser conscientes de los géneros que les correspondan, y en qué consiste esta consciencia (esta no es la única dimensión de la "abstracción" de que se ocupó, pero es la que desempeña un papel central para lo que nos proponemos). Y, contra lo que sostiene la interpretación usual, la diferencia esencial entre la versión

---

Berkeley y Hume que sigue, puede consultar el lector "Berkeley's Critique of Abstract Ideas". Tesis doctoral de John Linnell presentada al Graduate Faculty de la University of Minnesota, junio de 1954.

que nos da de las cosas y la de Locke consiste en el hecho de que, mientras que este último se declaraba, en conjunto [11], a favor de la tesis de que puede haber una idea que sea *del* género sin ser *de* ninguna de sus especies, Berkeley insistía en que solamente podemos tener la idea *de* un género teniendo idea de él *en cuanto "contraído" a una de sus especies* —por emplear una útil expresión escotista.

Dicho a grandes rasgos, lo que Berkeley defiende es que si *ser A* entraña *ser B,* no puede existir nada que fuese una idea *de A* sin serlo *de B*; y de ahí infiere que, puesto que *ser triangular* entraña *tener una forma triangular determinada,* no puede haber una idea *de triángulo* sin que lo sea *de una forma triangular determinada*: sólo podríamos percatarnos de la triangularidad genérica teniendo una idea de la triangularidad en cuanto "contraída" a una de las formas específicas de triangularidad; y cualquiera de ellas valdría, pues todas son "del mismo género".

28. Ahora bien, un estudio cuidadoso del *Tratado* hace ver claramente que Hume se encuentra embarcado en el mismo bote que Berkeley y Locke, ya que comparte con ellos la presuposición de que poseemos una capacidad no adquirida de percatarnos de los repetibles determinados. Se dice con frecuencia que, mientras que empieza el *Tratado* caracterizando las "ideas" de tal modo que no distingue entre *imágenes* y *pensamientos,* corrige esta deficiencia en el Libro I, Parte I, apartado VII; mas lo que estos estudiosos de Hume tienden a olvidar es que lo que éste hace en este último apartado *no* es exponer qué cosa es pensar en *repetibles,* ya sean determinables o determinados, sino qué es pensar en determinables (así, en el color como contrapuesto a unos matices particulares suyos); y esta exposición de la consciencia de los determinables da por bueno que tenemos una capacidad primordial para darnos cuenta de los repetibles *determinados.* Por consiguiente, esta última exposición está, simplemente, montada sobre la de las ideas con que abre el *Tratado,* en lugar de ser, en ningún sentido, una revisión de ella.

Entonces, ¿en qué se diferencia de Berkeley y de Locke? Estos habían

---

[11] Digo que Locke, "en conjunto", se declaraba a favor de tal tesis porque, si bien vio que no podría ser idea *de* ninguna de las especies con exclusión de las demas, y no encontró manera de evitar tal conclusión salvo la de decir que no sería idea *de ninguna* de las especies, ello le desconcertó mucho, ya que no se le ocultaba que, en cierto sentido, la idea *del género* tiene que ser la *de todas las especies.* Ya hemos notado que si hubiera admitido la adyunción como principio de obtener ideas compuestas, podría haber dicho que la idea *del género* es la *de la adyunción de todas sus especies*, que la de *ser triangular* es la de ser *equilátero, isósceles o escaleno*; pero, tal y como ocurrieron las cosas, creyó que para ser idea de todas las especies hubiera tenido que ser la idea de *ser equilátero, isósceles y escaleno,* lo cual, naturalmente, es la idea de una imposibilidad.

No carece de interés advertir que si Berkeley se hubiera encarado con el criterio que vemos que adoptó incluyendo lo que implica, se hubiese visto obligado a adoptar precisamente la concepción adyuntiva de la idea genérica; pues dado que *ser G* (representando por "G" un carácter genérico) entraña ser S_1, o S_2, o S_3, ... o S_n (representando "S_i" un carácter específico subsumido bajo G), Berkeley debería haber tomado, como unidad de las ideas referentes a los triángulos, la del género triángulo en cuanto diferenciado en el conjunto de formas específicas de triangularidad. Pero —innecesario es decirlo— si Berkeley *hubiese* dado tal paso, no hubiera pensado que la sensación de carmesí era un *pensamiento* determinado.

supuesto que tiene que haber eso que llamamos un pensamiento *que se nos presente* de un determinable, por muy distantes que se encuentren en cuanto a la manera de ver tales pensamientos; Hume, por otra parte, suponiendo que haya pensamientos que se nos ocurran de repetibles *determinados, niega* que los haya de *determinables.* Voy a ahorrar al lector los conocidos detalles de la tentativa de Hume de presentar una exposición constructiva de nuestra consciencia de los determinables, y tampoco la voy a someter a crítica; pues lo que quiero señalar es que, por mucho que Locke, Berkeley y Hume difieran entre sí en cuanto al problema de las ideas abstractas, los tres dan por sentado que la mente humana posee una capacidad innata de percatarse de ciertos géneros determinados: *en realidad, que nos percatamos de ellos simplemente en virtud del hecho de tener sensaciones e imágenes.*

29. Por otra parte, basta retorcer levemente la postura de Hume para llegar a una tesis radicalmente distinta. Supongamos, en efecto, que, en lugar de caracterizar los elementos iniciales de las impresiones diciendo que son impresiones *de,* por ejemplo, *rojo,* Hume las hubiera caracterizado como entidades *singulares rojas* (y yo sería la última persona que negase que, con frecuencia, no solamente Hume, sino tal vez asimismo Berkeley y Locke, tratan las impresiones o ideas de *rojo* como si fuesen tales entidades *singulares rojas*); esta tesis, ampliada para tomar en consideración los determinados juntamente con los determinables, se convertiría entonces en la de que toda consciencia de géneros o de repetibles estriba en la asociación de *palabras* (por ejemplo, "rojo") con clases de entidades singulares parecidas entre sí.

No cabe duda de que de la manera en que se conciba esta asociación pende toda la diferencia del mundo; pues si en su formación no solamente entran unas entidades singulares parecidas, sino también el que caigamos en la cuenta de *que son entidades singulares parecidas,* se reemplaza meramente el carácter de dado de ciertos tipos de repetibles (carmesí, digamos) por el de unos *hechos* de la forma *x se parece a y,* y hemos vuelto a una capacidad no adquirida de percatarnos de repetibles: en este caso, de un *parecido* repetible. Y todavía de modo más evidente: si en la formación de la asociación dicha no sólo entra el que se nos presenten entidades singulares rojas, sino el percatarnos *de que son rojas,* lo único que habremos hecho será reemplazar la forma conceptualista del mito por una versión realista, como sucedía en la teoría clásica de los datos sensoriales.

En cambio, si en tal asociación no media el percatarnos de hechos, ya sean de la forma *x se parece a y* o *x es* Φ, tenemos una tesis del tipo general que voy a llamar *nominalismo psicológico,* según el cual *todo* percatarnos de *géneros, parecidos, hechos,* etc., en resumen, de entidades abstractas (y, en realidad, incluso de entidades singulares), es un asunto lingüístico. De acuerdo con ella, en el proceso de adquisición del uso del lenguaje no se presupone ni siquiera el percatarse de los géneros, parecidos y hechos relativos a la llamada experiencia inmediata.

Hay dos observaciones inmediatamente pertinentes. 1) Aunque la forma del nominalismo psicológico a que se llega modificando el punto de vista de Hume como hemos indicado posee la esencial ventaja de evitar el error de suponer que hubiera puros episodios de percatarse de repetibles o hechos sensoriales, y se ve obligada a asumir la tesis de que cualquier suceso al que podamos referirnos con estos términos tiene que ser —por emplear la expresión de Ryle— un mixto de categórico e hipotético y, en particular, un episodio verbal *en cuanto manifestación de vinculaciones asociativas de los tipos palabra-objeto y palabra-palabra,* es, con todo, imposiblemente tosca e insuficiente como exposición incluso del concepto más sencillo. 2) Una vez que se purga a las sensaciones e imágenes de su carácter de ser epistémicamente acerca de, desaparece la razón principal para suponer que el lazo asociativo fundamental entre el lenguaje y el mundo tenga que encontrarse entre las palabras y las "experiencias inmediatas", y queda despejado el camino para reconocer que existen unas asociaciones básicas palabra-mundo, por ejemplo, entre "rojo" y *objetos físicos* rojos, y no entre aquella palabra y unas entidades singulares privadas rojas.

Es preciso recalcar que la segunda observación no implica que las sensaciones o impresiones privadas no puedan ser esenciales para la formación de vinculaciones asociativas; pues no cabe duda de que podemos admitir que las sensaciones de rojo intervienen *causalmente* en el lazo existente entre "rojo" y los objetos físicos rojos (lazo que hace posible que "rojo" signifique la cualidad de rojo) sin que por ello nos encontremos comprometidos con la errónea idea de que la denotación primaria de la palabra "rojo" esté constituida "realmente" por sensaciones de rojo, en vez de por objetos físicos rojos.

VII. La lógica de "significa"

30. Hay cierto manantial del mito de lo dado del que pueden caer presa incluso los filósofos que abrigan sospechas respecto de toda la idea de que haya unos *episodios internos*: se trata del hecho de que, cuando nos imaginamos a un niño —o a una persona que lleve tablas de un lado para otro— aprendiendo el idioma materno, situemos —*nosotros,* desde luego— a quien aprenda en el espacio lógico estructural que para *nosotros* es plenamente familiar: así, lo concebimos como una persona (al menos, potencialmente) que se encuentra en un mundo de objetos físicos coloreados, que producen sonidos y que existen en el espacio y el tiempo. Pero aun cuando somos *nosotros* quienes nos encontramos en este espacio lógico como en nuestra propia casa, si no tenemos cuidado corremos el peligro de pintar a quien aprenda el lenguaje como si *ab initio* se percatase en cierto grado (por "preanalítico", limitado y fragmentario que fuese) de semejante espacio: pintamos su estado como si, más que nada, se asemejase al nuestro propio estando en un bosque desconocido o en una noche cerrada. Dicho de otro modo, a menos que tengamos mucho cuidado, es fácil que demos por hecho que el proceso de enseñar a un niño a

usar una lengua es el de enseñarle a discriminar elementos dentro de un espacio lógico de entidades particulares, universales, hechos, etc. de los cuales se percatase ya indiscriminadamente, y a asociar tales elementos discriminados con símbolos verbales; error que en principio es el mismo ya concibamos —*nosotros*— el espacio lógico del cual el niño habría de percatarse de tal manera indiscriminada como el de los objetos físicos o como el de unos contenidos sensoriales privados.

La contrastación real de las teorías del lenguaje no reside en la forma en que expongan lo que se ha llamado (por H.H. Price) el "pensamiento en ausencia", sino en la manera en que lo hagan con el "pensamiento en presencia", o sea, en cómo den cuenta de las ocasiones en las que sale a luz la fundamental vinculación del lenguaje con los hechos no lingüísticos; y muchas teorías que se parecen al nominalismo psicológico cuando se atiende a su forma de exponer el pensamiento en ausencia resultan ser bastante "agustinianas" cuando se lleva el escalpelo a la manera en que exponen el pensamiento en presencia.

31. Ahora bien, el amistoso uso que he hecho de la expresión "nominalismo psicológico" puede que incline a pensar que estoy a punto de *equiparar* los conceptos con las palabras, y el pensamiento, en la medida en que es episódico, con episodios verbales. Tengo, pues, que apresurarme a decir que no voy a hacer nada de semejante índole, o, por lo menos, que, en caso de que *haga algo* así, el punto de vista que voy a exponer dentro de poco sólo será un equiparar el pensar con el uso del lenguaje en un sentido relativamente estrafalario de equiparación; y, por lo tanto, quiero resaltar que, tal y como empleo yo esta expresión, la connotación primaria de "nominalismo psicológico" es la negación de que nos percatemos en forma alguna del espacio lógico con anterioridad a la adquisición del lenguaje (o con independencia de ella).

Sin embargo, y pese a que más adelante voy a distinguir entre los *pensamientos* y su *expresión* verbal, hay una cuestión de fundamental importancia que es preciso destacar antes de trazar distinciones más sutiles. En primer término, es perfectamente claro que la palabra "rojo" no sería un *predicado* si careciese de la sintaxis lógica que los caracteriza; ni sería el predicado que es si, al menos en ciertas actitudes mentales, no tendiéramos a reaccionar ante los objetos rojos, en circunstancias normales, con algo equivalente a "Esto es rojo". Mas una vez que hemos abandonado la idea de que aprender a usar la palabra "rojo" lleve consigo unos episodios anteriores de *percatarse de la rojez* —cosa que no hay que confundir, desde luego, con las *sensaciones de rojo*— nos sentimos inclinados a suponer que la palabra "rojo" significa la cualidad *rojo* merced a estos dos hechos; dicho sucintamente, merced al hecho de tener la *sintaxis* de los predicados y al de ser una *reacción* (en ciertas circunstancias) ante objetos rojos.

Pero esta manera de dar cuenta de la significatividad de "rojo", que Price ha estigmatizado acertadamente llamándola "enfoque termométrico", apenas tendría plausibilidad si no la reforzase otra manera de pensar

cuyo punto de partida es el superficial parecido entre

"*rot*" significa (en alemán) *rojo*

y

Hortaleza colinda con Madrid;

pues una vez que asimilamos la forma

"..." significa - - -

a esta otra,

x R y,

y damos por bueno, de este modo, que significar es una relación entre una palabra y una entidad no verbal, nos sentimos inclinados a suponer que tal relación es de asociación.

Mas la verdad es, sin duda alguna, que los enunciados de la forma "'...' significa - - -" *no* son relacionales, y que si bien, ciertamente, sucede que la palabra "*rot*" no podría significar la cualidad *rojo* si no se la asociase con cosas rojas, sería desorientador decir que el enunciado semántico "'*rot*' significa *rojo*" dice de "*rot*" que está asociado con cosas rojas, pues ello sería insinuar que tal enunciado semántico es, por así decirlo, una abreviatura definitoria de un enunciado más extenso acerca de las vinculaciones asociativas de "*rot*", cosa que no sucede. La rúbrica "'...' significa - - -" es un recurso lingüístico para transmitir la información de que una palabra *mencionada* (en este caso, "*rot*") desempeña el mismo papel dentro de cierta economía lingüística (en nuestro caso, la de los pueblos que hablan alemán) que desempeña la palabra "rojo", a la que no *mencionamos,* sino que la *usamos* —si bien de un modo peculiar, ya que podría decirse que la *exhibimos*—, y que aparece en el "segundo miembro" del enunciado semántico reproducido.

Veamos, por consiguiente, que los dos enunciados

"*und*" significa *y*

y

"*rot*" significa *rojo*

pueden decirnos cosas bien distintas acerca de "*und*" y de "*rot*", ya que el primero transmite la información de que "*und*" desempeña el papel puramente formal de cierto yuntor o partícula conectiva de la lógica, mientras que el segundo nos dice que "*rot*" desempeña en alemán el papel de la palabra (relativa a las observaciones) "rojo"; lo cual sucede pese al hecho de que *significa* tenga igual sentido en ambos enunciados, y sin que haya que indicar que el primero dice que "*und*" se encuentra en "la relación significativa" con la conyunción, ni que, de acuerdo con el segundo, "*rot*" se encuentra en esa misma relación con la rojez[12].

[12] Para un análisis del problema de las entidades abstractas que se monta sobre esta interpretación de los enunciados semánticos, véase mi "Empiricism and Abstract

Estas consideraciones hacen transparente que no es posible inferir nada, en absoluto, de la complejidad del papel desempeñado por la palabra "rojo", como tampoco acerca de la manera exacta en que esta palabra esté relacionada con las cosas rojas, a partir de la verdad del enunciado semántico "'rojo' significa la cualidad de *rojo*". Y no hay ninguna consideración provinente del aspecto "Fido"--Fido de la gramática de "significa" que nos impida sostener que es verdaderamente complicado el papel de la palabra "rojo" por virtud del cual se puede decir acertadamente que tiene el significado que tiene, y que no podríamos entender tal significado —"saber qué es la rojez"— si no supiéramos muchas cosas que, según mantendría el empirismo clásico, guardan una relación puramente contingente con la posesión de conceptos empíricos fundamentales.

VIII. ¿Descansa en unos cimientos el conocimiento empírico?

32. Una de las formas que adopta el mito de lo dado es la idea de que hay (o, en realidad, de que *tiene que haber*) una estructura formada por cuestiones de hecho singulares tal que, *a*) no solamente pueda conocerse no inferencialmente que acontece cada uno de estos hechos, sino que ninguno de ellos presuponga otros conocimientos, ya versen sobre cuestiones fácticas singulares o sobre verdades generales, y *b*) el conocimiento no inferencial de hechos pertenecientes a tal estructura constituya la última instancia de apelación para todas las cuestiones fácticas (singulares y generales) acerca del mundo. Es importante advertir que no solamente he caracterizado el conocimiento fáctico perteneciente a semejante estrato como no inferencial, sino como algo que no presupone conocimiento alguno de otras cuestiones fácticas, ya sean singulares o generales; podría tal vez pensarse que esto es una redundancia, o sea, que el conocimiento —no creencia ni convicción, sino conocimiento— que presuponga un conocimiento de otros hechos *tiene que* ser inferencial; mas, como espero mostrar más adelante, esto constituye, a su vez, un episodio del mito.

Ahora bien, la idea de que exista semejante estrato privilegiado de hechos es perfectamente conocida, aunque no carezca de dificultades: el conocimiento perteneciente a tal nivel sería *no inferencial,* siendo, con todo, *conocimiento*; sería *último,* pero tendría *autoridad.* El intento de formar una imagen coherente de estos dos requisitos ha tomado tradicionalmente la siguiente forma:

> Con objeto de que "expresen un conocimiento", los enunciados de este nivel no solamente tienen que formularse, sino que, por así decirlo, tienen que ser dignos de que se los formule, esto es, *creíbles* (en el sentido de dignos de ser creídos). Además —y esta es una cuestión decisiva— tienen que formularse de modo que *conlleven* tal credibilidad; pues donde no hay vinculación alguna entre

Entities", en Paul A. Schlipp (ed.), *The Philosophy of Rudolf Carnap,* Wilmette de Ill., 1963; cf. asimismo "Abstract Entities", *The Review of Metaphysics,* junio de 1963.

el formular un enunciado y su autoridad, la aserción correspondiente puede expresar *convicción,* pero difícilmente se podrá decir que exprese un conocimiento.

La autoridad —la credibilidad— de los enunciados pertenecientes a este nivel no puede consistir exhaustivamente en el hecho de que estén apoyados por *otros* enunciados, ya que en tal caso *todos* los conocimientos de este nivel habrían de ser inferenciales (cosa que no sólo contradice a la hipótesis, sino que choca de frente con el buen sentido); así pues, parece inevitable la conclusión de que si algunos enunciados pertenecientes a este nivel han de expresar un conocimiento no inferencial, tienen que tener una credibilidad que no sea, sin más, el estar apoyados por otros enunciados. Ahora bien, parece haber una clase de enunciados que cumplen, al menos, parte de lo exigido, a saber, aquellos de los que diríamos que *informan de observaciones* (por ejemplo, "Esto es rojo"); tales enunciados, pues, formulados sinceramente, tienen autoridad. Sin embargo, no expresan inferencia alguna; entonces, ¿cómo hay que entender su autoridad?

Indudablemente —continúa esta argumentación— procede del hecho de que se los formule justamente en las circunstancias en las que se los formule, como lo indica otro hecho: el de que característicamente —aunque no necesariamente ni sin excepción— involucren las llamadas expresiones relativas al propio ejemplar [*token-reflexive*], que, juntamente con los "tiempos" de los verbos, sirven para vincular las circunstancias en que se formule un enunciado con su sentido. (Al llegar a este punto convendrá que empecemos a expresar el punto de vista que estoy desarrollando a base de los papeles de *enunciar hechos* y de *informar de observaciones* que cumplen ciertas oraciones.) Dicho a grandes rasgos, dos actuaciones verbales que sean ejemplares de una oración no relativa al propio ejemplar pueden aparecer en circunstancias enteramente distintas y, sin embargo, formular el mismo enunciado, mientras que dos ejemplares de una oración relativa al propio ejemplar sólo pueden formular el mismo enunciado en caso de que se las emita en iguales circunstancias (de acuerdo con un criterio pertinente de igualdad); y dos ejemplares de una oración, incluya o no una expresión relativa al propio ejemplar —además de un verbo finito—, sólo pueden *informar de* lo mismo si, formuladas con toda sinceridad, expresan la *presencia* —en *cierto* sentido de "presencia"— del estado de cosas que se refiera; esto es, si se encuentran con respecto a dicho estado en aquella relación (sea ésta la que sea) por virtud de la cual puede decirse de ellos que formulan observaciones acerca de él.

Parece, pues, que un ejemplar de una oración puede tener credibilidad de dos maneras distintas: 1) la autoridad puede venirle, por así decirlo, de arriba, o sea, de que sea un ejemplar de un tipo de oraciones tal que *todos* sus ejemplares, usándolos de determinada forma, tengan credibilidad (por ejemplo, "2 + 2 = 4"), en cuyo caso podríamos decir que la credibilidad del ejemplar se hereda de la autoridad del tipo; 2) la credibilidad puede provenirle del hecho de que tenga existencia de cierta manera en cierto conjunto de circunstancias (por ejemplo, "Esto es rojo"); ahora, la credibilidad del ejemplar no se deriva de la del tipo.

Ahora bien, hay *algunos* tipos de oración cuya credibilidad parece ser *intrínseca,* por lo menos en el limitado sentido de que *no* se deriva de otras oraciones, ya sean tipos o ejemplares (tal es, o parece ser, el caso de ciertas oraciones que se emplean para formular enunciados analíticos); y la credibilidad se les confiere a algunos *tipos* de oración en virtud de las relaciones lógicas que guardan con otros tipos, y, por consiguiente, debido al hecho de ser consecuencia lógica de otras oraciones más fundamentales. Parece obvio, sin embargo, que no es posible retrotraer sin residuo la credibilidad de los tipos empíricos de oración a la de otros tipos; mas como ningún tipo de oración empírica parece tener credibilidad *intrínseca,* ello quiere decir que debe provenirles a *algunos* tipos de estas oraciones de sus relaciones lógicas con ciertos ejemplares de oración (ciertamente, con unos ejemplares cuya autoridad no se derive, a su vez, de la de los tipos de oración correspondientes).

Así llegamos, en definitiva, a que hay dos modos *últimos* de credibilidad: 1) la credibilidad intrínseca de las oraciones analíticas, que se les otorga a los ejemplares en virtud de ser, precisamente, ejemplares de tales tipos, y 2) la de los ejemplares que "expresan observaciones", que fluye de los ejemplares a los tipos.

33. Vamos a explorar un poquito más el cuadro a que así hemos llegado, que es común a todos los empirismos tradicionales. ¿Cómo hemos de entender la autoridad de los ejemplares de oraciones que "expresan un conocimiento de observación"? Ha sido tentador suponer que, pese a las notorias diferencias que existen entre "informes de observaciones" y "enunciados analíticos", hay una semejanza esencial entre la manera en que unos y otros llegan a obtener autoridad: así, se ha sostenido —y no sin plausibilidad— que, mientras que se pueden formular *correctamente* enunciados empíricos *corrientes* sin que sean *verdaderos,* los enunciados que son informes de observaciones se parecen a los analíticos en que el ser formulados correctamente es condición tanto suficiente como necesaria para que sean verdad. De lo cual se ha inferido —algo apresuradamente, según creo— que "formular correctamente" el informe "Esto es verde" es cuestión de "seguir las reglas para el uso de 'esto', 'es' y 'verde'".

Hay tres observaciones que es necesario hacer inmediatamente.

1) En primer lugar, una breve apostilla acerca del término de "informe". En el uso corriente, un informe es algo que alguien *hace para* alguien: preparar un informe es *hacer* algo. No obstante lo cual, en la bibliografía epistemológica la palabra "informe" —o "*Konstatierung*"— ha adquirido un uso técnico, por el cual un ejemplar de oración puede desempeñar un papel informador *a*) sin ser una actuación verbal *manifiesta* y *b*) sin poseer el carácter de ser algo que "alguien haga para alguien" (ni siquiera para sí mismo). Existe, desde luego, eso que se llama "hablar para sí" —*in foro interno*—, pero, como destacaré en los estadios finales de la argumentación, importa mucho que no supongamos que todos los episodios verbales "ocultos" son de este tipo.

2) La segunda observación es que, si bien *nosotros* no hemos de suponer que, puesto que los "informes" *en el sentido corriente* son acciones, hayan de serlo también en el sentido de *Konstatierungen,* el punto de vista de que nos estamos ocupando los trata como tales; dicho de otro modo, interpreta la corrección de las *Konstatierungen* como análoga a la justeza de las acciones. Permítaseme hacer hincapié, sin embargo, en que no todo *deber* es un *deber hacer,* ni toda corrección la de las *acciones.*

3) La tercera consiste en que si se toma seriamente la expresión "seguir una regla" y no se la debilita hasta hacerla irreconocible, transformándola en la nuda noción de mostrar cierta uniformidad (en cuyo caso la sucesión relámpago-trueno "seguiría una regla"), lo que contribuye a hacer que surja aquella acción es el conocimiento o la creencia de que las circunstancias son de determinado tipo, no el mero hecho de que lo *sean.*

34. A la luz de todas estas observaciones es claro que *si* se entienden los informes de observaciones como *acciones, si* se interpreta su corrección como la de una *acción* y *si* se entiende la autoridad de estos informes

como el hecho de que hacerlos sea "seguir una regla" en el sentido estricto de esta expresión, nos encontramos *entonces* de frente con el carácter de dado en su forma más directa; pues todas estas estipulaciones le obligan a uno a admitir la idea de que la autoridad de las *Konstatierungen* reposa sobre unos episodios no verbales de percatarse (percatarse *de que* suceda algo, por ejemplo, *de que esto sea verde*), los cuales poseerán una autoridad intrínseca —por así decirlo, darán fe de sí mismos—, que será "expresada" por las actuaciones *verbales* —las *Konstatierungen*— debidamente efectuadas. Así pues, nos comprometemos a admitir un estrato de episodios no verbales autorizados ("percataciones"), cuya autoridad se conferirá a una superestructura de *acciones verbales*, con tal de que las expresiones que aparezcan en éstas se *usen* debidamente: tales episodios que darían fe de sí mismos constituirían la tortuga sobre la que se apoyaría el elefante en el que descansaría el edificio del conocimiento empírico. La esencia de esta tesis es la misma con independencia de que aquellos episodios intrínsecamente autorizados sean cosas tales como el percatarse de que cierto contenido sensorial sea verde o el de que cierto objeto físico le parezca a uno ser verde.

35. Pero ¿con qué alternativa contamos? Podríamos empezar probando algo parecido a lo que sigue: un ejemplar manifiesto u oculto de "Esto es verde" es, en presencia de una entidad verde, una *Konstatierung*, y expresa un conocimiento de observación, en caso y solamente en caso de que sea una manifestación de cierta tendencia a formar ejemplares manifiestos u ocultos de "Esto es verde" —dada cierta actitud— si y solamente si se está mirando en condiciones normales un objeto verde. Es evidente que, en esta interpretación, la aparición de tales ejemplares de "Esto es verde" sólo sería "seguir una regla" en el sentido de que se trataría de casos de una uniformidad (la cual diferiría del ejemplo del relámpago y el trueno por ser una característica causal adquirida del usuario del lenguaje). Es claro que esta propuesta, que corresponde al "enfoque termométrico" criticado por el profesor Price y que ya hemos rechazado, no nos vale tal y como la hemos presentado; veamos, sin embargo, si no cabe revisarla de suerte que se ajuste a los criterios que he estado empleando para "expresar un conocimiento de observación".

La primera valla que hay que saltar se refiere a la *autoridad* que, como ya he recalcado, ha de tener un ejemplar de una oración para que podamos decir de él que expresa un conocimiento. No cabe duda de que, para esta versión de las cosas, lo único de que podemos remotamente suponer que constituya tal autoridad será el hecho de que, a partir del hecho de que alguien presente un informe de un objeto verde, se pueda inferir la presencia de tal objeto. Ahora bien, como hemos visto, no hay por qué entender la corrección de un informe como si fuese la justeza de una acción: aquél puede ser correcto por ser un caso de un modo general de comportamiento que sea razonable sancionar y apoyar dentro de una comunidad lingüística dada.

La segunda valla es, sin embargo, la decisiva. Pues hemos visto que,

para ser expresión de un conocimiento, los informes no solamente tienen que *poseer* autoridad, sino que ésta tiene que reconocerse, *en algún sentido,* por la persona que en cada caso emita el informe; cosa que constituye, ciertamente, una valla de consideración. Pues si la autoridad del informe "Esto es verde" reside en el hecho de que sea posible inferir la existencia de unos elementos verdes debidamente relacionados con el percipiente a partir de la aparición de tales informes, se sigue que solamente una persona capaz de extraer tal inferencia (y que, por lo tanto, no sólo tenga el concepto de *verde,* sino también el de emitir "Esto es verde", y, vedaderamente, asimismo el de ciertas condiciones de la percepción, a las que habría que llamar correctamente "condiciones normales") se encontraría en situación de formular un ejemplar de "Esto es verde" reconociendo su autoridad. Dicho de otro modo: para que una *Konstatierung* "Esto es verde" exprese un conocimiento de observación", no solamente tiene que ser un *síntoma* o *signo* de la presencia en condiciones normales de un objeto verde, sino que el percipiente ha de saber que los ejemplares de "Esto es verde" *son* síntomas de la presencia de tales objetos en condiciones que sean normales para la percepción visual.

36. Ahora bien, podría pensarse que hay cierta absurdez patente en la idea de que, para que un ejemplar emitido, digamos, por Pérez pueda ser expresión de un conocimiento de observación, esta persona hubiera de saber que los episodios verbales manifiestos de este tipo son indicadores fiables de la existencia de objetos verdes en una relación apropiada con el hablante; pero no lo creo así: en realidad, a mi juicio, es verdad algo muy cercano a tal idea. Sin embargo, lo que quiero destacar ahora es que, si *es* verdad, de ello se sigue, en virtud de operaciones lógicas muy sencillas, que no sería posible tener un conocimiento de observación de hecho *alguno* si no conociéramos asimismo *otras* muchas cosas; y permítaseme hacer hincapié en que no se despacha esta cuestión distinguiendo, simplemente, entre *saber cómo* y *saber que* y admitiendo que el saber o conocimiento de observación requiere un montón de "saberes cómo", ya que el punto a destacar es, en concreto, que el conocimiento de observación de cualquier hecho singular (por ejemplo, de que esto sea verde) presupone que se conozcan hechos generales de la forma *X es un síntoma fiable de Y*; y admitir esto exige abandonar la idea empirista tradicional de que el conocimiento de observación "se tiene por sí mismo". (Verdaderamente, lo que he indicado sería anatema para los empiristas tradicionales, por la evidente razón de que, al hacer que el conocimiento de observación *presuponga* el de hechos generales de la forma acabada de señalar, va en contra de esta otra idea: la de que sólo llegamos a conocer hechos generales de esta forma *tras* haber llegado a conocer por observación cierto número de hechos singulares que apoyen la hipótesis de que X sea un síntoma de Y.)

Podría también pensarse que en el punto de vista que estamos estudiando hay una patente regresión; pues ¿acaso no nos dice que el conocimiento de observación en el tiempo t presupone un conocimiento de la forma *X es un síntoma fiable de Y,* el cual presupone un conocimiento de

observación *previo,* que a su vez presupone *otro* conocimiento de la forma indicada, que por su parte presupondrá aún otro conocimiento de observación *previo,* y así sucesivamente? Esta acusación, sin embargo, se apoya en una concepción demasiado simple —en realidad, radicalmente equivocada— de lo que decimos de Pérez al decir que *conoce* o sabe que p: no es precisamente que la objeción suponga que conocer es un *episodio,* pues no cabe duda de que hay episodios que podemos caracterizar acertadamente diciendo que son conoceres (y, en particular, *observares*); la cuestión esencial es que al caracterizar un episodio o estado como de *conocer* no estamos dando una descripción empírica de él, sino que lo estamos colocando en el espacio lógico de las razones, de justificar lo que uno diga y ser capaces de justificarlo.

37. Así pues, todo lo que requiere el punto de vista que estoy defendiendo es que ninguna emisión por S *ahora* del ejemplar "Esto es verde" habrá de contarse como si "expresase un conocimiento de observación" a menos que se pueda asimismo decir acertadamente de S que conoce *ahora* el hecho apropiado de la forma *X es un síntoma fiable de Y*: a saber, —simplifico enormemente una vez más—, que las emisiones de "Esto es verde" son indicadores fiables de la presencia, en condiciones normales de percepción, de objetos verdes. Y si bien el acierto de este enunciado acerca de Pérez exige que éste pueda citar *ahora* unos hechos singulares previos como prueba en favor de la idea de que tales emisiones *son* indicadores fiables, lo único que exige es que sea acertado decir que Pérez sabe o conoce *ahora* que se *han dado* tales hechos singulares (y, por consiguiente, los recuerda)[13]; con lo cual desaparece la regresión.

Por lo tanto, si bien la capacidad que *hoy* tiene Pérez de presentar unas razones inductivas se monta sobre una larga historia de adquisición y manifestación de hábitos verbales en situaciones perceptivas, en particular, la aparición de episodios verbales —por ejemplo, "Esto es verde"— que sean superficialmente semejantes a aquellos de los que luego se dirá acertadamente que expresan un conocimiento de observación, no exige que pueda caracterizarse ningún episodio de aquella época anterior diciendo que expresaba un conocimiento. (Al llegar a este punto, el lector debería releer el apartado 19.)

38. La idea de que la observación "así llamada propia y estrictamente" esté constituida por ciertos episodios no verbales que den fe de sí mismos, y cuya autoridad se transmita a las actuaciones verbales y cuasi-verbales cuando tales actuaciones se realicen "de conformidad con las reglas semánticas del lenguaje", constituye, desde luego, el núcleo del mito de lo dado: pues lo *dado,* en la tradición epistemológica, es lo que es *tomado* por tales episodios que dan fe de sí mismos; "tomares" que, por decirlo así, serían los motores inmóviles del conocimiento empírico, los "conoce-

[13] (Añadida en 1963.) Lo que tenía en las mientes es que podemos tener un conocimiento directo (no inferencial) de un hecho pasado que no hayamos conceptualizado cuando nos fuese presente, o incluso —como en el caso entre manos— que no *pudiéramos* haber conceptualizado entonces.

res en presencia" que todo otro conocimiento presupondría, tanto el de las verdades generales como el conocimiento "en ausencia" de cuestiones fácticas particulares. Tal es el marco dentro del cual el empirismo tradicional sostiene característicamente que lo perceptivamente dado es el cimiento del conocimiento empírico.

Permítaseme dejar perfectamente en claro, sin embargo, que si yo rechazo semejante marco ello no ocurre porque niegue que los observares sean episodios *internos,* o que, *hablando estrictamente,* sean episodios *no verbales*; en cambio, lo que voy a sostener es que el sentido en que no son verbales (que es el mismo en que los episodios del pensamiento tampoco lo son) no proporciona ayuda ni confortación algunas al carácter de dado epistemológico. En los apartados finales de este trabajo voy a hacer un intento de explicar la lógica de los episodios internos, y de mostrar que podemos distinguir entre observaciones y pensamientos, por un lado, y su expresión verbal, por otro, sin caer en los errores del dualismo tradicional; y asimismo intentaré explicar la condición lógica de que gozan las *impresiones* o *experiencias inmediatas,* llevando así a una conclusión satisfactoria la pregunta con que empezó este razonamiento.

Una observación final antes de comenzar esta tarea. Si yo rechazo el marco del empirismo tradicional no lo hago porque mi intento sea decir que el conocimiento empírico no tiene cimientos *algunos,* ya que formular las cosas así sería insinuar que es "el llamado conocimiento empírico", y meterlo en el mismo saco con los rumores y los engaños: indudablemente, la imagen de que el conocimiento humano descansaría en algo así como un nivel de proposiciones (informes de observaciones) que no se apoyarían en otras de la misma manera que otras se apoyan en ellas tiene *algo* de razón. Mas, por otra parte, quiero insistir en que la metáfora de los "cimientos" es engañosa, ya que nos impide ver que, si bien hay una dimensión lógica en la que otras proposiciones empíricas se apoyan en los informes de observaciones, existe otra en la que éstos descansan en aquéllas. Mas, *por encima de todo,* es engañosa debido a su carácter estático: parece que se nos obliga a escoger entre la imagen de un elefante montado sobre una tortuga (¿qué es lo que soporta a ésta?) y la de una gran serpiente hegeliana del conocimiento que se muerda la cola (¿dónde empieza?). Ninguna de las dos, sin embargo, nos sirven, ya que el conocimiento empírico (como su alambicada ampliación, la ciencia) es racional, pero no porque descanse en unos *cimientos,* sino por ser una empresa autocorrectiva que puede poner en tela de juicio *cualquier* tesis o alegato, aunque no *todos* a la vez.

IX. La ciencia y el uso corriente

39. En los jardines de la filosofía se encuentran muchos especímenes extraños y exóticos, como la epistemología, la ontología y la cosmología, por nombrar sólo unos pocos; y no cabe duda de que estos rótulos encierran mucho buen sentido, tienen su ton y su son —y no sólo en cuanto a rima—. Sin embargo, no me propongo censurar que se herborice con las

filosofías y las cosas filosóficas: no me propongo otra cosa que llamar la atención sobre una reciente adquisición que se ha añadido a la lista de la flora filosófica, la de la filosofía de la ciencia. Por otra parte, tampoco voy a hacer un intento de situar esta nueva especialidad dentro de un esquema clasificatorio; en cambio, lo que quiero destacar puede introducirse recordando el hecho de que tales esquemas, por teorética que sea su finalidad, tienen consecuencias prácticas: por decirlo así, las causas nominales tienen efectos reales, pues mientras no había ese tema de "filosofía de la ciencia", todos los estudiosos de la filosofía se sentían obligados a no perder de vista, al menos durante parte del tiempo, los aspectos tanto metodológicos como sustantivos de la empresa científica; y si el resultado a que se llegaba de este modo era a menudo una confusión de las tareas de la filosofía con la de la ciencia, y, casi con igual frecuencia, una proyección del marco de las especulaciones científicas más recientes sobre la imagen de sentido común del mundo (testigo de ello el actual supuesto, casi incuestionado, de que el mundo del sentido común de los objetos físicos en el espacio y el tiempo tiene que ser *analizable* a base de *sucesos* relacionados entre sí espacial y temporalmente, o incluso espaciotemporalmente), por lo menos tenía la ventaja de garantizar que la reflexión sobre la naturaleza e implicaciones del discurso científico fuese una parte integrante y vital del pensamiento filosófico en general. Pero ahora que la filosofía de la ciencia tiene existencia no sólo real, sino igualmente nominal, ha surgido la tentación de dejarla a los especialistas, y a confundir la certera idea de que la filosofía no es la ciencia con la que aquélla es independiente de ésta.

40. Todo el tiempo que se ha considerado el discurso como un mapa, subdividido en una serie de mapas adyacentes cada uno de los cuales representase una subregión dentro de una serie de regiones adyacentes que en conjunto daban el tema total del discurso, y mientras se ha concebido la tarea del filósofo como la minuciosa ocupación de análisis en el sentido de definición (la tarea, pudiéramos decir, de "sacar cosas pequeñas de grandes"), podía verse con ecuanimidad la existencia de especialistas filosóficos: especialistas en lógica formal y matemática, en percepción, en filosofía moral, etc.; pues si el discurso fuese como hemos indicado, ¿qué daño habría en que cada una de estas personas se cercase con una valla en su propio jardín? Sin embargo, y pese a la persistencia del eslogan de que "la filosofía es análisis", ahora nos damos cuenta de que la concepción atomista de la filosofía es una trampa y una ilusión. En efecto: "análisis" no connota ya la definición de los términos, sino la elucidación de la estructura lógica del discurso —en el sentido más amplio de tal estructura—, y éste no se nos aparece ya como un plano paralelo a otro, sino como un enredo de dimensiones que se cortan mutuamente y cuyas relaciones mutuas y con los hechos extralingüísticos no están de acuerdo con ninguna pauta única ni sencilla; así, el filósofo interesado por la percepción no puede seguir diciendo: "Que quien se interese por el discurso prescriptivo analice sus conceptos y a mí me deje en paz"; y la mayoría de los

conceptos filosóficamente interesantes (si no todos) quedan apresados por más de una dimensión del discurso. Con lo que, si bien el atomismo de los primeros tiempos del análisis tiene un saludable sucesor en la persona del hincapié que actualmente se hace en la táctica del trabajador a jornal, la gran estrategia de la empresa filosófica se dirige una vez más hacia aquella visión articulada e integrada del hombre-en-el-universo (o, como voy a expresarlo, el discurso-acerca-del-hombre-en-todo-discurso) que ha constituido tradicionalmente su objetivo.

Pero la moraleja que quiero sacar de ello concretamente es que ya no puede decirse afectadamente: "Que la persona que se interese por el discurso científico, lo analice, y que la persona a quien interese el discurso corriente, analice éste". Voy a hacer un esfuerzo por que no se me malentienda: no digo que para discernir la lógica del discurso corriente —su polidimensional lógica— sea necesario valerse de los resultados o los métodos de las ciencias, ni siquiera que, dentro de ciertos límites, semejante división del trabajo no sea un fundado corolario del enfoque del trabajador a jornal: lo que trato de indicar es más bien que lo que llamamos empresa científica consiste en el florecimiento de una dimensión del discurso que ya existía en lo que los historiadores llaman el "estadio precientífico", y que si no somos capaces de comprender este tipo de discurso "en grande" (en la ciencia) podemos muy bien no llegar a darnos cuenta —y así ha ocurrido con frecuencia— de su papel en el "uso corriente" y, como consecuencia, no comprender toda la lógica de ni siquiera los términos empíricos "más sencillos".

41. Otro extremo de igual importancia: los procedimientos del análisis filosófico como tal no se valen de los métodos ni de los resultados de las ciencias; mas para *evaluar* las categorías que forman el marco de la imagen del mundo del sentido común es esencial estar familiarizado con la tendencia del pensamiento científico. Pues si la orientación que se ha concretado en lo dicho en los párrafos anteriores es certera, es decir, si el discurso científico no es otra cosa que la continuación de una dimensión del discurso que ha estado presente desde el principio mismo en el discurso humano, la imagen científica del mundo *substituye,* en cierto sentido que fácilmente podemos imaginar, a la del sentido común; y en este sentido, la versión científica de "lo que hay" *sobresee* a la ontología descriptiva de la vida cotidiana.

Al llegar a este punto es preciso ser prudentes, pues hay una forma acertada y otra equivocada de señalar lo dicho. Hace bastantes años se solía decir con entera tranquilidad que la ciencia ha hecho ver, por ejemplo, que los objetos físicos no son realmente coloreados; pero luego se ha indicado que si se interpreta esto como la tesis de que la oración "Los objetos físicos tienen colores" expresa una proposición empírica que, aunque el sentido común por lo general la crea, la ciencia ha demostrado que es falsa, es, desde luego, una tesis absurda: la idea de que los objetos físicos no sean coloreados sólo puede tener sentido como una expresión (engañosa) de un aspecto de una crítica filosófica del marco mismo de los

objetos físicos ubicados en el espacio y perdurando en el tiempo. Dicho brevemente: "Los objetos físicos no son realmente coloreados" sólo tiene sentido como expresión torpe de la idea de que no existen cosas tales como los objetos físicos coloreados del mundo del sentido común; cosa que se ha de interpretar, no como una proposición empírica *en el interior* del marco del sentido común (como sería "No hay bípedos implumes no humanos", sino como expresión del rechazo (en *cierto* sentido) de este mismo marco, en favor de otro que estaría montado en torno a unas categorías distintas, si es que no totalmente ajenas a las de aquél. Como es natural, tal rechazo no es necesario que sea *práctico*: o sea, no tiene que conllevar necesariamente una propuesta de que se haga un lavado de cerebro a los pueblos actuales y se les enseñe a hablar de otro modo; y, como es lógico, mientras se emplee el marco existente, será *incorrecto* decir que ningún objeto es realmente coloreado, o que no se encuentra ubicado en el espacio, o que no perdura a lo largo del tiempo (decirlo salvo para señalar una cuestión filosófica *acerca del marco de referencia* correspondiente). Pero, *hablando en cuanto filósofo,* estoy enteramente dispuesto a decir que el mundo del sentido común de los objetos físicos situados en el espacio y el tiempo es irreal, esto es, que no existen tales cosas; o —por formularlo menos paradójicamente— que, en la dimensión de describir y explicar el mundo, la ciencia es la medida de todas las cosas, de lo que es, que es, y de lo que no es, que no es.

43. Existe la generalizada impresión de que, si reflexionamos sobre la manera que tenemos de aprender el lenguaje con el cual describimos el mundo en la vida cotidiana, llegaremos a la conclusión de que las categorías de la imagen del mundo propia del sentido común tienen, por así decirlo, una autenticidad incontrovertible. Por lo demás, hay, desde luego, distintas concepciones acerca de cuál es exactamente este marco categorial fundamental: para unos está formado por los contenidos sensoriales y las relaciones fenoménicas entre ellos, y para otros, por los objetos físicos, las personas y los procesos en el espacio y el tiempo; pero, cualesquiera que sean los extremos en que se diferencien, los filósofos a que me refiero están unidos en la convicción de que lo que se llama el "lazo ostensivo" entre nuestro vocabulario descriptivo fundamental y el mundo expulsa sin apelación, por enteramente absurda, la noción de que no existan cosas tales como aquellas de que habla tal marco.

Parte integrante de esta convicción es lo que voy a llamar (en un sentido lato) la *concepción positivista de la ciencia,* esto es, la idea de que el marco de los objetos teoréticos —moléculas, campos electromagnéticos, etcétera— y de sus relaciones es, por decirlo así, un marco *auxiliar*: en su forma más explícita, es la de que los objetos teoréticos y las proposiciones relativas a ellos son "recursos calculatorios", cuyo valor y cuya condición residen en el papel sistematizador y heurístico que desempeñan con respecto a las generalizaciones confirmables formuladas dentro del marco de los términos que gozan de un lazo ostensivo directo con el mundo. Sentimos la tentación de decir que, de acuerdo con estos filósofos,

los objetos del discurso ostensivamente ligado se comportan *como si* (y *únicamente como si*) estuviesen atados a las entidades científicas, o formados por ellas; pero, naturalmente, estos filósofos se apresurarían a señalar —y con toda razón— que

X se comporta como si estuviese formado por Y-es

sólo tiene sentido por contraposición a

X se comporta como lo hace porque *está* formado por Y-es,

mientras que lo que ellos sostienen es exactamente que, si los Y-es son objetos *científicos,* tal contraposición carece de sentido.

Lo que estoy tratando de destacar es que, mientras pensemos que existe un marco, ya sea de objetos físicos o de contenidos sensoriales, cuya absoluta autenticidad esté garantizada por el hecho de que en su aprendizaje entre un "paso ostensivo", nos sentiremos inclinados a pensar que la autoridad del discurso teorético es completamente derivada, es la de un auxiliar para los cálculos, la de un eficaz recurso heurístico. Y uno de los objetos primeros que me propongo en los apartados que siguen es el de convencer al lector de que esta interpretación de la condición propia de la imagen científica del mundo se apoya en dos equivocaciones: 1) en una mala inteligencia —que ya he sacado a luz— del elemento ostensivo que entra en el aprendizaje y uso del lenguaje, o sea, en el mito de lo dado, y 2) en una cosificación de la distinción *metodológica* existente entre el discurso teorético y el no teorético, que la transforma en una distinción *sustantiva* entre la existencia teorética y la que no lo es.

44. Una forma de resumir todo lo que he venido diciendo es decir que existe la generalizada impresión (ayudada y favorecida por una interpretación ingenua de la formación de conceptos) según la cual los filósofos de la ciencia se ocupan de un modo de discurso que constituye, por decirlo así, una prolongación peninsular a partir del continente del discurso ordinario; y el estudio del discurso científico se concibe como una ocupación digna para quienes tengan la formación y la motivación necesarias para poderlo seguir en sus vericuetos, pero que sería, fundamentalmente, una chifladura divorciada de las perplejidades del continente. Con todo, semejante resumen no funcionaría del todo, pues todos los filósofos estarían de acuerdo en que no hay filosofía que pueda ser completa a menos que resuelva las perplejidades que surjen cuando intentamos penetrar hasta el fondo de las relaciones existentes entre el marco de la ciencia moderna y el discurso corriente; sin embargo, lo que a mí me interesa no es señalar que haya alguien que rechace la idea de que esto constituye una tarea propia de la filosofía, sino que, al acercarse al lenguaje en que el hombre sencillo describe y explica los hechos empíricos, aquellos filósofos, validos de la presuposición del *carácter de dado,* se ven llevados a una "resolución" de tales perplejidades siguiendo la orientación de lo que he llamado concepción positivista o peninsular del discurso científico —"resolución" que, según creo, no sólo es superficial, sino positivamente errónea.

X. El problema de los episodios privados

45. Volvamos ahora, tras una larga ausencia, al problema de cómo hay que entender la semejanza entre las experiencias de *ver que un objeto que esté ahí sea rojo,* de *parecerle a alguien que un objeto que esté ahí sea rojo* (cuando en realidad *no* sea rojo) y de *parecerle a alguien como si hubiera ahí un objeto rojo* (cuando en realidad no haya *nada* en absoluto ahí). Parte de esta semejanza, como hemos visto, consiste en el hecho de que todos ellos conllevan la idea —o la proposición, si el lector lo prefiere— de que el objeto que esté ahí sea rojo; pero más allá de esto, se encuentra, desde luego, el aspecto que muchos filósofos han intentado aclarar mediante la noción de *impresiones* o de *experiencia inmediata.*

Ya hemos señalado en los apartados 21 y siguientes que, a primera vista, hay dos maneras de explicar los hechos de la forma *x meramente parece rojo* (aparte del tipo de explicación que se basa en las generalizaciones empíricas que ponen en relación el color de los objetos con las circunstancias en que se los vea y con los colores que parezcan tener). Estas dos maneras son: *a*) la introducción de impresiones o de experiencias inmediatas como entidades teoréticas, y *b*) *el descubrimiento,* al escudriñar tales situaciones, de que incluyen, como componentes, impresiones o experiencias inmediatas. Ya he llamado la atención sobre el carácter paradójico de la primera de estas alternativas, y al hacerlo me he negado a tomarla en cuenta seriamente; pero mientras tanto la segunda alternativa, por involucrar —como lo hace— el mito de lo dado, ha resultado no más satisfactoria que la otra.

Pues, en primer lugar, ¿cómo hemos de describir estas impresiones, si no es usando palabras tales como "rojo" y "triangular"? Ahora bien, si la argumentación que llevamos hecha hasta el momento es fundada, sólo los objetos físicos pueden ser literalmente rojos y triangulares, luego en los casos de que me estoy ocupando ahora no hay nada que pueda ser rojo ni triangular; de lo cual parece seguirse que "impresión de un triángulo rojo" no puede significar otra cosa que "impresión del género que es común a las experiencias en las que, o bien veamos que algo es rojo y triangular, o algo meramente parezca ser estas dos cosas, o meramente parezca haber ahí un objeto que fuese estas dos cosas". Ahora bien, si no podemos caracterizar intrínsecamente las "impresiones", sino sólo a través de lo que lógicamente es una caracterización definida (o sea, como *el tipo de entidad que* sea común a tales situaciones), difícilmente podrá irnos mejor que si mantuviéramos que el hablar acerca de "impresiones" es una notación conveniente, un código, con respecto al lenguaje en el que hablamos de cómo parecen las cosas y de lo que parece haber.

Esta manera de pensar se refuerza considerando que, una vez que abandonamos la idea de que comencemos nuestra estancia en este mundo percatándonos (por vaga, fragmentaria e indiscriminadamente que fuese) del espacio lógico de las entidades particulares, los tipos, los hechos y los parecidos, y una vez que reconocemos que incluso unos conceptos tan

"sencillos" como los de los colores son fruto de un largo proceso de respuestas públicamente reforzadas a objetos públicos —incluidas actuaciones verbales— en situaciones públicas, muy bien podemos asombrarnos, aun en caso de que hubiera cosas tales como impresiones o sensaciones, de cómo podríamos llegar a saber que las haya, y a saber qué clase de cosas sean. *Pues ahora nos damos cuenta de que, en vez de llegar a tener el concepto de una cosa por haber advertido tal género de cosa, el tener la facultad de advertir esto último es ya tener su concepto, y no puede dar razón de tal facultad.*

Verdaderamente, una vez que seguimos hasta el fondo esta manera de razonar, nos sorprende el hecho de que, en caso de no ser infundada, no solamente nos enfrentemos con la pregunta sobre cómo llegaríamos a tener la idea de "impresión" o "sensación", sino con la de cómo podríamos llegar a tener la idea de que algo nos parezca rojo, o —por meternos en el nudo de la cuestión— de ver que algo sea rojo; en resumen, nos topamos de frente con el problema general de comprender cómo puede haber *episodios internos,* esto es, episodios que reúnan de algún modo el carácter *privado* (por el cual cada uno de nosotros tiene un acceso privilegiado a los suyos propios) con la *intersubjetividad* (merced a la cual todos nosotros podemos, en principio, saber acerca de los de los demás). Podríamos tratar de presentar esto de manera más lingüística diciendo que es el problema de cómo puede haber oraciones (por ejemplo, "S tiene dolor de muelas") tales que sea *lógicamente* verdadero que, si bien *cualquiera* puede usarlas para enunciar un hecho, sólo *una* persona (a saber, el propio S) puede hacerlo para darnos un informe. Ahora bien, aun cuando esta formulación no deja de tener utilidad, no hace justicia al carácter supuestamente *episódico* de los elementos en cuestión; y que tal es el meollo del enigma es cosa que nos lo muestra el hecho de que a muchos filósofos que no negarían la existencia de hechos tanto hipotéticos como mixtos hipotético-categóricos, a corto plazo y relativos al comportamiento, que los demás podrían atribuirnos basándose en elementos de juicio proporcionados por nuestro comportamiento, pero de los que solamente *nosotros* podríamos *informar,* les haya parecido un sinsentido lógico hablar de *episodios* no relativos al comportamiento de los que pueda decirse lo mismo con verdad. Así, Ryle [14] ha sostenido que la propia idea de que existan tales episodios es un error categorial, mientras que otros autores han defendido que, aunque haya tales episodios, no será posible caracterizarlos en el discurso intersubjetivo, ni aprenderlos —como sucede— en un entorno formado por objetos públicos y en la "academia" de los iguales lingüísticos a uno. Yo me propongo, sin embargo, hacer ver con los debidos razonamientos que ambas tesis son erróneas, y que no solamente los episodios internos *no* son errores categoriales, sino que son perfectamente "efables" en el discurso intersubjetivo; a lo que se añade que me propongo, positivamen-

[14] Ryle, Gilbert, *The Concept of Mind,* Londres, Hutchinson's University Library, 1949 [versión castellana, *El concepto de lo mental,* Buenos Aires, Paidós, 1965].

te, mostrar *cómo* puede suceder así. Me interesa particularmente señalar todo esto en relación con unos episodios internos tales como las sensaciones y los sentimientos, o sea, dicho sucintamente, con lo que —a mi juicio, por desgracia— se ha llamado la "experiencia inmediata", ya que es necesario presentar esta versión de las cosas para redondear el examen que estamos llevando a cabo del mito de lo dado; pero antes de llegar al cuerpo a cuerpo con estos temas es preciso preparar el camino ocupándonos de unos episodios internos de tipo enteramente distinto, a saber, los *pensamientos.*

XI. La tesis clásica sobre los pensamientos

46. El empirismo reciente ha sido bifronte en lo que se refiere a la condición de que gocen los *pensamientos.* Pues por una parte ha vibrado a la idea de que, en la medida en que haya *episodios* que sean pensamientos, han de ser episodios *verbales* o *lingüísticos.* Mas es evidente que, aunque los comportamientos verbales manifiestos y sinceros de las personas que hayan aprendido una lengua *fuesen* pensamientos, no hay, ni mucho menos, los bastantes de ellos para dar cuenta de todos los casos en los que se diría de una persona que esté pensando; ni tampoco podemos suponer plausiblemente que del resto den razón los episodios internos que con frecuencia se amontonan juntos torpemente bajo el epígrafe de "imágenes verbales".

Por otra parte, estos empiristas se han sentido inclinados a suponer que en los episodios mentados por los verbos referentes al pensar están incluidas todas las formas de "comportamiento inteligente", tanto verbal como no verbal, y que los "episodios de pensamiento" que, según suele admitirse, se manifiestan en tales comportamientos no serían realmente episodios, en absoluto, sino hechos hipotéticos y mixtos hipotético-categóricos acerca de estos comportamientos y aún de algunos otros. Pero esto se precipita en la dificultad de que siempre que tratamos de explicar lo que queremos decir llamando inteligente a un comportamiento *no habitual,* nos es ineludible, al parecer, hacerlo a base del *pensar*: y no es posible sofocar la incómoda sensación de que al dar cuenta y razón de los pensamientos (a base de disposiciones) apoyándose en el comportamiento inteligente se sigue una ruta subrepticiamente circular.

47. Ahora bien, la tradición clásica sostenía que hay una familia de episodios (que no son ni un comportamiento verbal manifiesto ni un conjunto de imágenes verbales) que constituyen los *pensamientos,* y que tanto aquel comportamiento como este conjunto deben su carácter significante al hecho de encontrarse con respecto a ellos en una relación peculiar y única, la de "expresarlos"; tales episodios serían, además, susceptibles de introspección. En realidad, se solía creer que no podían presentarse sin que supiésemos que se presentaban, pero tal opinión provenía de diversas confusiones, de las cuales tal vez la más importante era la idea de que los *pensamientos* pertenecen a la misma categoría general que

las sensaciones, las imágenes, los picores, pruritos, etc. (como hemos visto en los apartados 26 y siguientes, esta errónea asimilación de los pensamientos a las sensaciones y los sentimientos era asimismo una asimilación, igualmente errónea, de las sensaciones y los sentimientos a aquéllos, y una falsificación de ambos.) El supuesto de que, si es que hay episodios de pensamiento, tienen que ser experiencias inmediatas, es común a quienes propugnaban la tesis clásica y a quienes la rechazan diciendo que "no encuentran por ninguna parte tales experiencias". Mas si purgamos la tradición clásica de semejantes confusiones, se convierte en la idea de que a cada uno de nosotros le pertenece una corriente de episodios que no son en sí mismos experiencias inmediatas y a los cuales tenemos un acceso privilegiado, pero en modo alguno invariable ni infalible; además, tales episodios pueden presentarse sin que se "expresen" en un comportamiento verbal manifiesto, pese a que este comportamiento es, en un sentido nada desdeñable, su fruto natural. Es cierto que podemos "oirnos pensar", pero las imágenes verbales que nos permiten hacerlo no son el pensar mismo, como tampoco lo es el comportamiento verbal manifiesto por el que se expresa y comunica a otros; y es un error suponer que hayamos de tener imágenes verbales (ni, verdaderamente, imágenes de ninguna clase) cuando "sabemos de qué estamos hablando" —dicho en dos palabras, suponer que haya de entenderse el "acceso privilegiado" valiéndose de un modelo perceptivo o cuasi perceptivo.

Lo que me propongo hacer es defender tal análisis clásico revisado de la concepción de sentido común que todos tenemos de los pensamientos, y a medida que lo haga iré haciendo distinciones que luego ayuden a resolver, en principio, el enigma de la *experiencia inmediata.* Pero antes de continuar, permítaseme que me apresure a añadir que, según veremos, podría representarse con igual propiedad el enfoque que estoy a punto de exponer diciendo que es una forma modificada de aquel para el cual los pensamientos son episodios lingüísticos.

XII. Nuestros antepasados rylianos

48. Es muy fácil que el lector se pregunte: pero ¿en qué sentido pueden ser "internos" tales episodios si no son experiencias inmediatas; y en qué sentido pueden ser "lingüísticos" si no son ni actuaciones lingüísticas manifiestas ni imágenes verbales "*in foro interno*"? Voy a responder a éstas y a las demás preguntas que he venido suscitando construyendo un mito de mi propia invención, o —por darle un aire de respetabilidad al día— escribiendo un relato de ficticiencia, de ficticiencia antropológica. Imaginemos un estadio de la prehistoria en el que los seres humanos se encontraran limitados a lo que voy a designar con el nombre de lenguaje ryliano, o sea, a un lenguaje en el que el vocabulario descriptivo fundamental hablase de propiedades públicas de objetos públicos ubicados en el espacio y perdurando en el tiempo; mas déjeseme añadir inmediatamente que también será ryliano en cuanto que, pese a tener unos

recursos básicos limitados (hasta un punto de que me ocuparé dentro de un momento), tendrá una capacidad expresiva total sumamente grande, ya que se valdrá sutilmente, no sólo de las operaciones lógicas elementales de la conyunción, la adyunción, la negación y la cuantificación, sino muy especialmente del condicional irreal o subjuntivo; y, sobre ello, voy a suponer que estará caracterizado por la presencia de las relaciones lógicas algo más laxas que son típicas del discurso corriente, y a las que se refieren los filósofos cuando hablan de "vaguedad" y de "contextura abierta".

Empiezo el mito *in medias res,* con humanos que dominen ya un lenguaje del tipo indicado, porque la situación filosófica que quiere con él aclararse es tal que no solamente nos desconcierta la manera en que la gente pueda adquirir un lenguaje con el que referirse a las propiedades públicas de los objetos públicos, sino que, realmente, nos sume en el máximo desconcierto de qué modo aprendemos a hablar de episodios internos y de experiencias inmediatas.

Supongo que todavía habrá algunos filósofos inclinados a pensar que, al permitir que estos antepasados nuestros empleen *ad libitum* los condicionales irreales, les hemos capacitado para decir cuanto *nosotros* podemos decir al hablar de *pensamientos, experiencias* (de ver, oír, etc.) y *experiencias inmediatas.* Dudo que sean muchos; mas, en cualquier caso, la historia que voy a relatar tiene por finalidad mostrar exactamente *que* la idea de que un lenguaje intersubjetivo *tiene que* ser ryliano descansa en una imagen demasiado simple de la relación entre el discurso intersubjetivo y los objetos públicos.

49. Las preguntas que realmente estoy planteando son las siguientes: "¿Qué recursos habrá que añadir al ryliano lenguaje de los aludidos animales parlantes para que lleguen a reconocerse mutuamente como animales que *piensan, observan* y tienen *sentimientos* y *sensaciones*?"; y "¿De qué modo podría entenderse razonablemente la introducción de tales recursos?". En primer lugar, sería necesario enriquecer el discurso con los recursos fundamentales del discurso semántico; esto es, con los precisos para hacer unas afirmaciones tan característicamente semánticas como "'*rot*' significa rojo" y "'*Der Mond ist rot*' es verdadero si y sólo si la Luna es redonda". Se ha dicho a veces (por ejemplo, por Carnap)[15] que es posible construir tales recursos valiéndose del vocabulario de la lógica formal, y que, por lo tanto, estarían ya incluidos, en lo principal, dentro del lenguaje ryliano de que hablábamos; he criticado esta idea en otro lugar[16], y no voy a ocuparme de ella ahora; mas, en cualquier caso, no es esencial para la argumentación que solventemos este extremo.

Concedamos, pues, que estos míticos antepasados nuestros son capaces de caracterizarse mutuamente el comportamiento verbal en forma semántica: dicho de otro modo, que no solamente podrán hablar acerca de

---

[15] Carnap, Rudolph, *Introduction to Semantics,* Chicago, University of Chicago Press, 1942.

[16] Véanse el capítulo 6, págs. 213 y sigs. y "Empiricism and Abstract Entities", publicado en Paul A. Schilpp (ed.), *Philosophy of Rudolph Carnap,* Willmette de Ill., 1963.

las predicciones de los demás, en cuento causas y efectos, o en cuanto indicadores más o menos fiables de otros estados de cosas verbales y no verbales, sino que podrán asimismo decir que tales producciones verbales *significan* esto y lo otro, que dicen *que* tal y cual, que son verdaderas, falsas, etc. Y permítaseme subrayar (como ya había apuntado en el apartado 31) que formular un enunciado semántico acerca de un suceso verbal no es una manera abreviada, estenográfica, de hablar acerca de causas y efectos, por más que, en cierto sentido de "implicar", los enunciados semánticos relativos a producciones verbales *impliquen* una información acerca de las causas y efectos de estas producciones. Así, cuando digo "'*Es regnet*' significa llueve", este enunciado "implica" que las causas y efectos de las emisiones de "*Es regnet*" más allá del Rin forman paralelo con las causas y efectos de las emisiones de "Llueve" por mí y los demás miembros de la comunidad de habla castellana; y si no lo implicase, no podría cumplir su papel; pero esto no es decir que los enunciados semánticos sean definiciones abreviadoras de enunciados acerca de las causas y efectos de las actuaciones verbales.

50. Con los recursos del discurso semántico, el lenguaje de nuestros ficticios antepasados ha aquirido una dimensión que otorga una plausibilidad considerablente mayor a la tesis de que se encuentren en situación de hablar acerca de *pensamientos* exactamente lo mismo que nosotros; pues es característico de los pensamientos su *intencionalidad, referencia* o *carácter de acerca de,* y no cabe duda de que el habla semántica acerca del significado o la referencia de las expresiones verbales tiene la misma estructura que el discurso mentalista relativo a aquello acerca de lo cual versen los pensamientos. De ahí que se acreciente la inclinación a suponer que es posible retrotraer la intencionalidad de los *pensamientos* a la aplicación de categorías semánticas a las actuaciones verbales manifiestas, y a proponer una exposición ryliana modificada de las cosas, según la cual el hablar acerca de los llamados "pensamientos" sería una manera estenográfica de formular enunciados hipotéticos o mixtos categórico-hipotéticos acerca del comportamiento verbal y no verbal, de modo que aquel hablar de la *intencionalidad* de dichos "episodios" sería reductible, en forma correspondiente, a un hablar semántico de sus componentes verbales.

¿Qué otra alternativa hay? Clásicamente ha habido la idea de que no solamente existen episodios verbales manifiestos que pueden caracterizarse semánticamente, sino, *por encima y más allá de ellos,* ciertos episodios internos a los que se caracteriza adecuadamente mediante el vocabulario tradicional de la *intencionalidad*; y, desde luego, dentro del esquema clásico se encuentra la idea de que hay que analizar el discurso semántico acerca de las actuaciones verbales manifiestas apoyándose en el habla acerca de la intencionalidad de los episodios mentales que se "expresen" mediante tales actuaciones. El problema inmediato con que me tengo que enfrentar es el de ver si puedo reconciliar la idea clásica del pensamiento como episodios internos que no sean ni un comportamiento manifiesto ni unas imágenes verbales, y a los que propiamente haya uno de referirse

valiéndose del vocabulario de la intencionalidad, con la idea de que las categorías de la intencionalidad son, en el fondo, categorías semánticas relativas a actuaciones verbales manifiestas [17].

XIII. Las teorías y los modelos

51. Pero ¿cuáles podrían ser estos episodios?; y, dentro de nuestro relato de ficticiencia, ¿cómo podrían nuestros antepasados haber llegado a reconocer su existencia? La respuesta a estos interrogantes es sorprendentemente directa, una vez que el espacio lógico del estudio se amplía hasta incluir una distinción que es central en la filosofía de la ciencia, la que separa el lenguaje de la teoría del de la observación. Y aunque se trata de una distinción muy conocida, voy a dedicar unos cuantos párrafos a destacar sus aspectos más pertinentes para el problema que nos ocupa.

Expresándolo sin rigor formal, construir una teoría es, en su forma más desarrollada o alambicada, postular un dominio de entidades que se comporten de cierta manera establecida por los principios fundamentales de la teoría y poner en correlación —posiblemente en cierto sentido que habría que proceder a identificar— ciertos complejos de tales entidades teoréticas con determinados objetos o situaciones no teoréticos; es decir, con objetos o situaciones que, o bien sean cuestión de hechos observables, o sean, al menos en principio, describibles a base de términos de observación. Esta "correlación" o "identificación" de los estados de cosas teoréticos con los de observación es provisional "hasta nueva orden", y equivale, por decirlo así, a erigir unos puentes temporales que permitan pasar de oraciones del discurso de las observaciones a otras de la teoría, y viceversa; así, por ejemplo, en la teoría cinética de los gases los enunciados empíricos de la forma "el gas g en tal y cual lugar y tiempo tiene este y el otro volumen, presión y temperatura" se encuentran en correlación con unos enunciados teoréticos que especifican ciertas medidas estadísticas de las poblaciones de moléculas; puentes temporales éstos que se establecen de tal modo que las leyes asentadas inductivamente relativas a los gases, formuladas en el lenguaje de los hechos observables, se encuentren en correlación con ciertas proposiciones extraídas (teoremas) del lenguaje de la teoría, y que ninguna proposición de esta última guarde correlación con una generalización empírica que haya quedado falsada. Así pues, una buena teoría (al menos, del tipo de que nos estamos ocupando) "explica" las leyes empíricas asentadas extrayendo unos equivalentes teoréticos de ellas a partir de un reducido conjunto de postulados relativos a entidades inobservables.

Estas observaciones, como es natural, apenas arañan la superficie del problema de la condición de que gocen las teorías en el discurso científ-

---

[17] Puede verse un intento mío anterior con esta misma orientación en "Mind, Meaning and Behaviour", *Philosophical Studies,* 3 (1952), págs. 83-94, y en "A Semantical Solution of the Mind-Body Problem", *Methodos,* 5 (1953), págs. 45-84.

fico; y en el mismo momento en que las he hecho tengo que apresurarme a matizarlas (hasta dejarlas casi irreconocibles). Pues si bien esta exposición (que actualmente es clásica) de la naturaleza de las teorías, una de cuyas primeras formulaciones se debe a Norman Campbell [18] y que está vinculada más recientemente a los escritos de Carnap [19], Reichenbach [20], Hempel [21] y Braithwaite [22], arroja luz sobre la condición lógica de aquéllas, hace hincapié en ciertos rasgos a costa de los demás: al hablar de la construcción de teorías como si fuese la elaboración de un sistema de postulados que se pondría provisionalmente en correlación con el discurso de las observaciones, presenta una imagen sumamente artificial e irrealista de lo que los hombres de ciencia han hecho realmente cuando han construido sus teorías. No es que quiera yo negar que los científicos con una preparación lógica refinada *podrían* hoy operar siguiendo fielmente el estilo lógico (y acaso lo *hagan* ocasionalmente); pero sí quiero recalcar dos cosas, que son las siguientes.

1) La primera, que lo usual no es poner a punto los supuestos fundamentales de una teoría dada construyendo cálculos no interpretados que pudieran ponerse en correlación del modo querido con el discurso de las observaciones, sino intentando encontrar un *modelo,* esto es, describir un dominio tal de objetos conocidos (que se comporten de un modo conocido) que podamos ver cómo surgirían los fenómenos a explicar si constasen de tales cosas. Así pues, lo esencial para un modelo es que, por así decirlo, le acompañe un comentario que *matice* o *limite* (pero no con toda precisión ni en todos los respectos) la analogía entre los objetos conocidos y las entidades que se introduzcan por la teoría; y lo que corresponde a los postulados de la imagen logística de la construcción de teorías son las descripciones de las maneras fundamentales de comportarse los objetos de dominio del modelo, ya matizados, una vez transferidas tales descripciones a las entidades teoréticas.

2) Pero todavía más importante para nuestros propósitos es el hecho de que la imagen logística mencionada obscurezca lo más importante de todo, a saber, que el proceso de idear explicaciones "teoréticas" de los fenómenos observables no ha surgido completo y enteramente armado de la cabeza de la ciencia moderna; en particular, oscurece el hecho de que no todas las inferencias inductivas del sentido común tienen la forma

---

[18] Campbell, Norman, *Physics: The Elements,* Cambridge, Cambridge University Press, 1920 [reedición económica en rústica, con el título *Foundations of Science: The Philosophy of Theory and Experiment,* Nueva York, Dover, 1957].

[19] Carnap, Rudolph, "The Interpretation of Physics", en H. Feigl y M. Brodbeck (eds.), *Readings in the Philosophy of Science,* Nueva York, Appleton-Century-Crofts, 1953, págs. 309-18 (trabajo constituido por las págs. 59-69 de sus *Foundations of Logic and Mathematics,* Chicago, University of Chicago Press, 1939).

[20] Reichenbach, H., *Philosophie der Raum-Zeit-Lehre,* Berlín, De Gruyter, 1928, y *Experience and Prediction,* Chicago, University of Chicago Press, 1938.

[21] Hempel, C. G., *Fundamentals of Concept Formation in Empirical Science,* Chicago, University of Chicago Press, 1938.

[22] Braithwaite, R. B., *Scientific Explanation,* Cambridge, Cambridge University Press, 1953 [versión castellana de la ed. inglesa de 1959, *La explicación científica,* Madrid, Tecnos, 1965].

Todos los A observados han sido B, *luego* (*probablemente*) todos los A son B

ni la de sus paralelos estadísticos, y le lleva a uno a suponer erróneamente que la llamada explicación "hipotético-deductiva" se limita a los estadios más refinados y alambicados de la ciencia. Mas, como haremos ver pronto con unos ejemplos, la verdad es que no hay solución de continuidad entre la ciencia y el sentido común, y que la manera en que el hombre de ciencia trata de explicar los fenómenos empíricos es un refinamiento de la forma en que la gente corriente, por tosca y esquemáticamente que sea, ha intentado comprender lo que les rodeaba y a sus prójimos desde el alborear de la inteligencia. Tal es lo que quiero subrayar en este momento, pues voy a sostener que en la lógica de los conceptos relativos a los episodios internos se encuentra ínsita la distinción entre el discurso teorético y el de observación; y digo que "se encuentra ínsita" porque sería paradójico —y, en realidad, incorrecto— decir que aquellos conceptos *sean* teoréticos.

52. Ahora bien, me parece que es de justicia decir que se ha arrojado alguna luz sobre la expresión "episodios internos"; pues mientras que, indudablemente, sería un error categorial suponer que la inflamabilidad de un trozo de madera sea, digamos, un arder oculto que se transforme en manifiesto al colocar en el fuego tal trozo, no todos los episodios inobservables que, según admitimos, tienen lugar en el mundo son hijos de errores categoriales. Es evidente, por ejemplo, que decir que "en" el aire que está en torno nuestro hay innumerables moléculas que, pese a la observable sosería del aire, participan en un verdadero torbellino de episodios, no constituye, en modo alguno, un uso ilegítimo de "en" (por más que este uso tenga su propia gramática lógica); y es igualmente evidente que es preciso explicar el sentido en el que tales episodios suceden "en" el aire apoyándose en el sentido en que el aire "es" una población de moléculas —y éste, a su vez, a base de la lógica de la relación entre el discurso teorético y el de observación.

Dentro de un momento diré algunas cosas más sobre este tema; mientras tanto, volvamos a nuestros antepasados míticos. No sorprenderá nada a mis lectores enterarse de que la segunda etapa del enriquecimiento de su ryliano lenguaje consiste en la introducción del discurso teorético; por consiguiente, podemos suponer que aquellos animales parlantes habrán elaborado, sin refinamiento metodológico alguno, unas teorías toscas, esquemáticas y vagas para explicar por qué ciertas cosas que son semejantes en propiedades observables se diferencian en cuanto a propiedades causales, y por qué determinadas cosas semejantes en punto a estas últimas propiedades difieren en lo tocante a aquellas otras.

XIV. El conductismo metodológico frente al filosófico

53. Estamos acercándonos ya al momento oportuno para el episodio

central de nuestro mito. Suponga el lector que en la cultura neo-ryliana de que estamos hablando aparece ahora un genio (llamémosle Pérez) que es un olvidado precursor del movimiento psicológico —en otro tiempo revolucionario, hoy lugar común— que llamamos conductismo; y permítaseme recalcar que me estoy refiriendo al conductismo como tesis metodológica (que trataré de formular), ya que su tema central, el que ha guiado el complejo histórico que conocemos por este nombre, ha sido cierta concepción o familia de concepciones acerca de cómo manejárselas para construir una ciencia psicológica.

Los filósofos han supuesto a veces que los conductistas, como tales, tienen el compromiso de aceptar la idea de que *es posible analizar* los conceptos mentalistas corrientes que tenemos a base de comportamientos manifiestos; ahora bien, aunque el conductismo se ha caracterizado con frecuencia por cierto sesgo o prejuicio metodológico, no es una tesis relativa al *análisis* de los conceptos psicológicos ya *existentes,* sino una que se ocupa de la construcción de nuevos conceptos: en cuanto tesis metodológica, no involucra compromiso de ningún tipo acerca del análisis lógico del discurso mentalista del sentido común, ni conlleva la negación del hecho de que cada uno de nosotros tenga un acceso privilegiado a su estado mental, como tampoco de que sea posible describir con propiedad estos estados valiéndose de conceptos del sentido común tales como creer, preguntarse, dudar, pretender, querer, inferir, etc. De modo que, si nos permitimos hablar de este acceso privilegiado a nuestros propios estados mentales llamándolo "introspección" (pero sorteando lo que el término implica en cuanto a existencia de algo que sirviera de "medio" para "ver" lo que esté pasando "dentro", de igual manera que vemos las circunstancias exteriores mediante los ojos), podemos decir que el conductismo —tal y como voy a emplear este nombre— no niega que exista eso que se llama introspección, ni que sea, al menos en determinadas cuestiones, completamente digno de fiar. Desde el punto de vista del conductismo, el punto esencial relativo a la "introspección" es que *introspeccionamos a base de conceptos mentalistas del sentido común*; y si bien el conductista admite —como tiene que hacerlo todo el mundo— que en el discurso mentalista aludido se encierra una gran cantidad de conocimientos y que en el futuro se habrán de adquirir todavía más formulando y poniendo a prueba hipótesis construidas a base de dichos conceptos, así como admite que es perfectamente legítimo llamar "científica" a tal psicología, propone, por su parte, no valerse del discurso mentalista más que a fines heurísticos, y construir "partiendo de la nada" los conceptos de que se ha de valer a medida que se vaya desarrollando su propia versión científica del comportamiento observable de los organismos humanos.

54. Mas aunque es indudable que el conductismo científico *no* es la tesis de que los conceptos psicológicos del sentido común sean *analizables* a base de conceptos referentes al comportamiento manifiesto (tesis que, en cambio, han mantenido algunos filósofos y a la que puede llamarse conductismo "analítico" o "filosófico"), se suele pensar que está forzosa-

mente comprometido con la idea de que los conceptos de una psicología conductista tienen que ser analizables de este modo, o sea —por formular las cosas a derechas—, que unos conceptos conductistas debidamente introducidos tienen que construirse por definición explícita (en su sentido más amplio) a partir de un vocabulario básico referente al comportamiento manifiesto. Así pues, el conductista diría que, sean o no definibles los conceptos mentalistas de la vida cotidiana a base de este comportamiento, él va a garantizar que sí lo sean los conceptos que él emplee; y es preciso confesar que muchos psicólogos de esta orientación han creído que estaban obligados a semejante austero programa de formación de conceptos. Ahora bien, me parece razonable decir que, así concebido, el programa conductista sería indebidamente restrictivo, pues es indudable que la índole de los procedimientos científicos más sólidos es tal que no exige, en modo alguno, semejante abnegación: la física, cuyo alambicamiento metodológico ha impresionado tanto —en realidad, en exceso— a las otras ciencias, no prescribe la correspondiente restricción de sus conceptos, ni la química se ha constituido valiéndose de conceptos definibles a base de las propiedades y comportamiento observables de las sustancias químicas. Por consiguiente, debe de estar claro ya lo que estoy señalando: que el requisito conductista de que todos los conceptos se *introduzcan* valiéndose de un vocabulario básico referente al comportamiento manifiesto es compatible con la idea de que algunos conceptos conductistas hayan de introducirse como conceptos *teoréticos.*

55. Es esencial advertir que no solamente *no* se definen los términos teoréticos de la psicología conductista a base del comportamiento manifiesto, sino que *tampoco* se los define a base de nervios, sinapsis, impulsos nerviosos, etc.; así pues, una teoría conductista del comportamiento no es, en cuanto tal, una explicación fisiológica de éste: la capacidad que posea un marco de conceptos y proposiciones teoréticos para explicar con éxito los fenómenos del comportamiento es lógicamente independiente de la identificación de tales conceptos con los de la neurofisiología. Lo que es cierto (y esto es una cuestión lógica) es que cada ciencia especial que se ocupa de un aspecto del organismo humano opera dentro del cuadro de cierto ideal regulativo, el de un sistema coherente en el cual tengan un lugar inteligible todos y cada uno de los logros que cada una consiga; de ahí que sea parte de la tarea propia del conductismo no perder de vista la imagen total del organismo humano dentro de la cual está comenzando a sacar la cabeza. Por otra parte, si se mantiene dentro de los límites debidos la tendencia a una identificación prematura, las tentativas provisionales de integración pueden tener un valor heurístico considerable (por más que, al menos hasta hace muy poco tiempo, las especulaciones neurofisiológicas sobre la teoría del comportamiento no hayan sido particularmente fructíferas); y si bien —supongo— es incontrovertible que, en el momento en que tengamos una imagen científica total del hombre y de su comportamiento, tal imagen habrá de conllevar *cierta* identificación de los conceptos de la teoría del comportamiento con los relativos al funcio-

namiento de las estructuras anatómicas, no hay por qué admitir que esta teoría se verá comprometida *ab initio* con una identificación fisiológica de *todos* sus conceptos —esto es, que sean, por así decirlo, fisiológicos desde el punto de partida mismo.

En resumen: hemos distinguido dos dimensiones de la lógica —o la "metodológica"— de los términos teoréticos: *a*) el papel que tienen en la explicación de los fenómenos que la teoría ha elegido para teorizar sobre ellos, y *b*) su papel como candidatos a una integración en lo que hemos designado con la expresión de "imagen total"; y ambos papeles forman igualmente parte de la lógica de los términos teoréticos, y, por lo tanto, de su "significado"; así pues, en cualquier momento los términos de la teoría llevarán consigo, como parte de la fuerza lógica que posean, aquello que podemos considerar razonablemente —ya sea en forma esquemática o determinada— como la manera en que han de integrarse; sin embargo, será conveniente para los fines de la argumentación que estoy presentando que nos refiramos a estos dos papeles como si estuviesen montados, simplemente, sobre la distinción entre lo que voy a llamar *conceptos teoréticos puros* y las hipótesis referentes a su relación con los conceptos de otras especialidades. Acerca de lo cual *podemos* decir que cuanto menos se encuentre el hombre de ciencia en situación de conjeturar acerca del modo en que es de esperar se integre una teoría con otras especialidades, tanto más se aproximarán los conceptos de ésta a la condición de teoréticos puros. Veamos un ejemplo: podemos imaginar que la química hubiese formado una teoría muy refinada y satisfactoria para explicar los fenómenos químicos antes de haberse advertido los fenómenos eléctricos o magnéticos, y que los químicos hubiesen puesto a punto, como conceptos teoréticos puros, ciertos conceptos que luego haya sido razonable identificar con los relativos al marco de la teoría electromagnética.

XV. La lógica de los episodios privados: los pensamientos

56. Provistos de todas estas observaciones —demasiado someras— sobre el conductismo metodológico, volvamos una vez más a nuestros antepasados de la ficción. Ahora nos encontramos en condiciones de caracterizar el ryliano lenguaje inicial en el que se describían a sí mismos y a sus semejantes diciendo que no solamente es un lenguaje *conductista,* sino que está restringido al vocabulario *no teorético* de una psicología conductista. Supongamos ahora que Pérez, en su intento por dar razón del hecho de que sus prójimos no sólo se comporten inteligentemente cuando su conducta está hilvanada por una sarta de episodios verbales manifiestos (es decir, cuando, según lo formularíamos *nosotros,* "piensan en voz alta"), sino también cuando no se presenta producción verbal alguna detectable, desarrolle una *teoría* según la cual las emisiones verbales manifiestas no son sino la culminación de un proceso que empieza con ciertos episodios internos; *y supongamos que el modelo de que se vale para estos episodios* que iniciarían los sucesos que culminasen en el comportamiento

verbal manifiesto *sea el del comportamiento verbal manifiesto mismo; dicho de otro modo (en el que emplearemos el lenguaje de este modelo), la teoría pretende que este comportamiento es la culminación de un proceso que comienza con el "habla interior".*

Es esencial no perder de vista que no se ha de confundir lo que Pérez llama "habla interior" con las *imágenes verbales*: de hecho, ni él ni sus semejantes tienen siquiera el concepto de imagen.

Pueden verse fácilmente las líneas generales que seguirá una teoría pereciana: de acuerdo con ella, la verdadera causa del comportamiento no habitual inteligente es el "habla interior". Así pues, aunque una persona hambrienta diga manifiestamente "Aquí hay un objeto comestible" y proceda a comérselo, la verdadera causa de que se lo coma (causa teorética), dada su hambre, no será la locución manifiesta, sino la "locución interior de tal oración".

57. Lo primero que hay que notar acerca de la teoría pereciana es que, montada como está sobre el modelo de los episodios de habla, *lleva a estos episodios la aplicabilidad de las categorías semánticas.* Y de ahí que, exactamente lo mismo que Pérez ha venido diciendo —como sus prójimos— que las locuciones o emisiones verbales manifiestas *significan algo,* o son *acerca de* esto o lo otro, ahora dice que tales episodios internos *significan* esto o aquello, o son *acerca de* tal o cual cosa.

El segundo punto que hay que recordar es que, por mucho que la teoría de Pérez involucre un *modelo,* no es idéntica a él: lo mismo que todas las teorías formuladas a base de un modelo, incluye también un *comentario* sobre *éste*; comentario que establece unas restricciones más o menos tajantemente trazadas sobre la analogía entre las entidades teoréticas y las del modelo. Así, si bien la teoría menciona un "habla interior", el comentario se apresura a añadir que, desde luego, los episodios en cuestión no están constituidos por meneos de una lengua oculta, ni tampoco son sonidos producidos por semejante "habla interior".

58. El rumbo general del relato que me he inventado estará ya perfectamente claro. Por ello, voy a destacar las cuestiones esenciales muy brevemente.

1) Lo que hemos de suponer que ha formado Pérez es el germen de una teoría que será capaz de desarrollarse de muy distintas maneras: no hemos de restringirla a ninguna de las formas, mucho más alambicadas, que ha tomado en manos de los filósofos clásicos. Por consiguiente, no es necesario dar a tal teoría una forma socrática, o cartesiana, según la cual aquel "habla interior" sería una función de otra sustancia distinta y separada, por más que muchos pueblos primitivos hayan tenido buenas razones para suponer que los humanos constan de dos cosas distintas.

2) Supongamos que Pérez haya llamado *pensamientos* a dichas entidades discursivas. Entonces, podemos admitir inmediatamente que el marco de pensamientos que ha introducido lo es de episodios "inobservados", "no empíricos", "internos"; pues podemos señalar inmediatamente que, a este respecto, no se hallan en peores circunstancias que las partí-

culas y episodios de la teoría física, ya que aquellos episodios se encuentran "en" los animales parlantes como los impactos moleculares se encuentran "en" los gases, no como los "fantasmas" están en las "máquinas": son "no empíricos" en el sencillo sentido de que son *teoréticos,* esto es, no definibles a base de términos de observación. Por otra parte, el hecho de que, *en cuanto introducidas,* sean entidades inobservadas no implica que Pérez no pudiera tener excelentes razones para suponer que existan: su "pureza" no es *metafísica,* sino, por decirlo así, *metodológica*; y como hemos visto, el hecho de que no se las haya introducido como entidades fisiológicas no excluye la posibilidad de que en un estadio metodológico posterior puedan, diríamos, "resultar" tales. De ahí que muchos autores piensen que ya ahora es razonable suponer que hay que "identificar" semejantes *pensamientos* con sucesos complejos que acontezcan en el córtex cerebral al funcionar éste de manera análoga a como lo hacen las máquinas calculadoras. (Pérez, naturalmente, no tiene ni idea de semejante cosa.)

3) Aunque esta teoría postula que el discurso manifiesto es la culminación de un proceso que comienza con el "discurso interior", ello no debe tomarse como si significara que aquel discurso se encuentra con relación a éste en la misma relación *en que están los movimientos voluntarios con respecto a las intenciones y los motivos.* Es cierto que *pueden* producirse sucesos lingüísticos manifiestos como medios para obtener unos fines; pero si se interpreta la idea de que tales episodios *expresen* pensamientos valiéndose del modelo del uso de los instrumentos, se deslizan graves errores en la interpretación tanto del lenguaje como del pensamiento. Por lo tanto, convendría advertir que la teoría de Pérez, tal y como la he bosquejado, es perfectamente compatible con la idea de que la facultad de tener pensamientos se adquiere a lo largo del proceso de adquisición del habla manifiesta, y que sólo una vez que esta última está bien asentada puede presentarse el "habla interior" sin su culminación manifiesta.

4) Aun cuando la aparición de episodios de habla manifiesta que sean caracterizables semánticamente se explica por la teoría en cuestión a base de *pensamientos* que *también* se caracterizan semánticamente, esto no quiere decir que la idea de que el habla manifiesta "tenga significado" haya de *analizarse* a base de la intencionalidad de los pensamientos; pues no debe olvidarse que *la caracterización semántica de los episodios verbales manifiestos constituye la forma primaria de usar los términos semánticos, y que los sucesos lingüísticos manifiestos en cuanto semánticamente caracterizados son el modelo de los episodios internos introducidos por la teoría.*

5) Una cuestión final antes de llegar al desenlace del primer episodio de la saga de Pérez. Nunca se remachará bastante que, por mucho que se hayan introducido estos episodios discursivos teoréticos o *pensamientos* como episodios *internos* (cosa que es, meramente, repetir que se los ha introducido como episodios *teoréticos*), *no* se los ha introducido en cuanto

experiencias inmediatas; permítaseme recordar al respecto al lector que Pérez, al igual que sus neo-rylianos contemporáneos, no posee aún este concepto; pero aun cuando uno y otros lo adquirieran (por un proceso que constituirá el segundo episodio del mito que me he inventado), únicamente los filósofos que haya entre ellos admitirán el supuesto de que los episodios internos introducidos con una finalidad teorética —los pensamientos— tengan que ser un subconjunto de las experiencias inmediatas, que son episodios internos introducidos con otra finalidad teorética.

59. He aquí, pues, el desenlace. He aludido ya varias veces a que, aunque sería sumamente engañoso decir que los conceptos relativos al pensar son conceptos teoréticos, la condición de que gozan podría aclararse mediante un contraste entre el discurso teorético y el no teorético. Ahora estamos en situación de saber por qué sucede así. Pues una vez que nuestro ficticio antepasado, Pérez, ha puesto a punto la teoría de que el comportamiento verbal manifiesto es la expresión de los pensamientos, y ha enseñado a sus compatriotas a emplearla para interpretarse mutuamente el comportamiento, están todos a un paso de emplear este lenguaje en la autodescripción: así, cuando Juan, mirando a Enrique, tenga elementos de juicio relativos a su comportamiento que justifiquen (en el lenguaje de la teoría) el uso de la oración "Enrique está pensando 'p'" (o "Enrique está pensando que p"), Enrique, empleando los mismos elementos de juicio, podrá decir, igualmente en el lenguaje de la teoría, "Estoy pensando 'p'" (o "Estoy pensando que p"); y ahora resulta —¿era necesario que resultase?— que podrá enseñarse a Enrique a dar unas autodescripciones razonablemente fiables en el lenguaje de la teoría sin tener que observar su comportamiento manifiesto (cosa que Pérez podrá hacer, poco más o menos, alabando a Enrique cuando emita locuciones de la forma "Estoy pensando que p" en caso de que los elementos de juicio relativos a su comportamiento apoyen vigorosamente el enunciado teorético "Enrique está pensando que p", y desaprobando aquellas mismas locuciones en caso de que los elementos de juicio aludidos no apoyen este último enunciado). Nuestros antepasados, pues, empiezan a hablar del privilegiado acceso que tiene cada uno de nosotros a sus propios pensamientos: *lo que empezó siendo un lenguaje dotado de un uso puramente teorético, ha llegado a tener un papel informador.*

Tal como yo la veo, esta historia nos ayuda a comprender que los conceptos relativos a unos episodios internos tales como los pensamientos sean primaria y esencialmente *intersubjetivos,* tan intersubjetivos como el concepto de positrón, y que el papel informador de tales conceptos (el hecho de que cada uno de nosotros tenga un acceso privilegiado a sus pensamientos) constituya una dimensión de su uso que *está montada sobre* esta condición intersubjetiva y la *presupone.* El mito que he pergeñado, pues, ha hecho ver que el hecho de que el lenguaje sea esencialmente un logro *intersubjetivo,* y de que se lo aprenda en circunstancias intersubjetivas (hecho debidamente recalcado en las psicologías modernas del lenguaje,

así, en la de B. F. Skinner [23], y por ciertos filósofos, como Carnap, [24] y Wittgenstein [25]), es compatible con el "carácter privado" de los "episodios internos"; y asimismo ha puesto en claro que este carácter no es absoluto, dado que, si bien reconoce que tales conceptos se emplean como informes, uso en el cual no se extraen conclusiones de los elementos de juicio relativos al comportamiento, hace resaltar que el hecho de que el comportamiento manifiesto *proporcione* los elementos de juicio referentes a aquellos episodios *es inherente a la lógica misma de estos conceptos,* exactamente igual que el hecho de que el comportamiento observable de los gases proporcione los elementos de juicio relativos a los episodios moleculares es inherente a la lógica misma del habla acerca de moléculas.

XVI. La lógica de los episodios privados: las impresiones

60. Ya estamos en situación de enfrentarnos con el problema de la condición de que gocen los conceptos acerca de la experiencia inmediata. El primer paso a dar consiste en acordarnos de que entre los episodios internos que pertenezcan al marco de los *pensamientos* habrá percepciones, es decir, un *ver que la mesa es marrón,* un *oír que el piano está desafinado,* etc. Hasta que Pérez no introdujo este marco, los únicos conceptos que nuestros ficticios antepasados tenían de los episodios perceptivos eran los de *informes* verbales manifiestos que se hacían, por ejemplo, en circunstancias tales como la de mirar a un objeto en condiciones normales; ahora, *ver que algo sea de tal o cual modo* es para la teoría pereciana un episodio interno que tiene como modelo *informar de que se vea que algo es de tal o cual modo.* A este respecto conviene recordar que —según habíamos visto en un apartado anterior— de la misma forma que cuando digo que Enrique *ha informado* de que la mesa es verde me comprometo con la verdad de lo informado, decir que Enrique *ha visto* que la mesa es verde es, en parte, atribuirle la idea "*esta* mesa es verde" y respaldar tal idea (pueden verse los apartados 16 y siguientes para un desarrollo de esta cuestión).

Al enriquecer el ryliano marco original, incluyendo en él episodios perceptivos, he establecido contacto con la formulación inicial (que hice en los apartados 22 y siguientes) del problema de la experiencia interna, ya que puedo ahora reconstruir en este marco la exposición hecha anteriormente del *lenguaje del aparecer,* tanto *cualitativo* como *existencial*; dediquémonos, pues, al ultimo capítulo de la novela histórica que tenemos entre manos. En estos momentos, nuestros antepasados hablan un lenguaje enteramente no ryliano, pero en el que aún falta toda referencia a cosas

---

[23] Skinner, B. F., "The Operational Analysis of Psychological Terms", en el tomo LII de la *Psychological Review* (1945), págs. 270-7; reproducido en H. Feigl y Broadbeck (eds.), *Readings in the Philosophy of Science,* Nueva York, Appleton-Century-Crofts, 1953, págs. 585-94.

[24] Carnap, Rudolph, "Psychologie in physicalischer Sprache". *Erkenntnis,* 3 (1933), págs. 107-42.

[25] Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Investigations,* Londres, Macmillan, 1953.

tales como impresiones, sensaciones o sentimientos, dicho brevemente, a todo lo que los filósofos amontonan bajo el encabezamiento de "experiencias inmediatas". Debe recordarse que habíamos llegado a un punto en el que, según nos parecía, la expresión "impresión de un triángulo rojo" sólo podía significar algo así como "aquel estado de un percipiente —por encima y más allá de la idea de que haya ahí un objeto físico rojo y triangular— que es común a las situaciones en las que

a) ve que el objeto que hay ahí es rojo y triangular,
b) el objeto que hay ahí le parece rojo y triangular y
c) le parece haber ahí un objeto físico rojo y triangular".

El problema con que nos enfrentábamos era que, por una parte, parecía absurdo decir que las impresiones, por ejemplo, son entidades teoréticas, mientras que, por la otra, su interpretación como tal tipo de entidades parecía encerrar la única esperanza con que podíamos contar, tanto de dar razón del contenido positivo y capacidad explicativa que parece tener la idea de que haya semejantes entidades, como de permitirnos comprender cómo podamos haber llegado a tal idea. La exposición de los *pensamientos* que acabo de hacer sugiere de qué forma habría de resolverse este aparente dilema.

Pues vamos a continuar el mito suponiendo que Pérez elabore una teoría de la percepción sensorial (de una forma tosca y sólo esbozada, naturalmente). Tal teoría no tendrá que estar perfectamente articulada ni ser muy precisa para constituir un primer paso eficaz hacia la constitución de un modo de discurso que actualmente es extraordinariamente sutil y complejo (por lo menos en lo que respecta a algunas modalidades sensoriales); por consiguiente, sólo necesitamos atribuir a tal mítica teoría los rasgos mínimos que le permitan arrojar cierta luz sobre la lógica de nuestro lenguaje corriente acerca de las experiencias inmediatas. Punto de vista desde el cual basta suponer que el héroe del mito postula una clase de episodios internos (teoréticos) a los que llama, digamos, *impresiones,* y que son el resultado final de la incidencia de objetos y procesos físicos sobre varias partes del cuerpo, y, en particular (con objeto de no perder de vista la forma concreta en que he planteado el problema que nos ocupa), los ojos.

61. Podemos señalar en el acto varias cosas.

1) Las entidades introducidas por la teoría son *estados* del sujeto percipiente, *no una clase de entidades singulares*: nunca podrá hacerse suficiente hincapié en que las entidades singulares del sentido común son cosas tales como libros, páginas, nabos, perros, personas, ruidos, destellos, etc., así como el espacio y el tiempo —las *Undinge* de Kant— en que llegan a existir; y lo que es fácil que nos haga suponer que introducimos las *impresiones* como elementos singulares es que, igual que sucedía con los pensamientos, esta proto-teoría se formula a base de un modelo. Ahora este último está formado por la idea de un dominio de "réplicas

internas" que, cuando se las suscite en condiciones normales, compartan las características perceptibles de su origen físico. Mas tiene gran importancia que advirtamos que el modelo de que estamos hablando es la aparición "en" los percipientes de *réplicas,* no de *percibires de réplicas*; de suerte que el modelo de una impresión de un triángulo rojo será una *réplica roja y triangular,* no un *ver una réplica de este tipo.* Esta última alternativa tendría el mérito de reconocer que las impresiones no son entidades singulares, pero, al no comprender el papel de los modelos en la formulación de las teorías, supone erróneamente que si las entidades del modelo son singulares, las entidades teoréticas que se introduzcan por medio de él tienen que serlo a su vez (con lo que pasa por alto el papel desempeñado por el comentario). Además, al dar por bueno que el modelo sería *ver una réplica roja y triangular,* pasa de contrabando al lenguaje de las impresiones la lógica del de los pensamientos, ya que ver es un episodio *cognoscitivo* que involucra el marco de los pensamientos, y tomarlo como modelo es fomentar la asimilación de las impresiones a los pensamientos y de éstos a aquéllas, a lo cual se deben, como hemos apuntado ya, muchas de las confusiones de la exposición clásica tanto de los pensamientos como de las impresiones.

2) El hecho de que las *impresiones* sean entidades teoréticas nos permite comprender cómo se las puede caracterizar *intrínsecamente*; esto es, caracterizarlas mediante algo más que una *descripción* o *caracterización definida,* tal como "entidad del *tipo que* tiene como causa normal el mirar en tales y cuales circunstancias un objeto físico rojo y triangular", o "entidad del *tipo que* es común a las situaciones en las que parezca haber un objeto físico rojo y triangular". Pues aunque los predicados de las teorías deben su significatividad al hecho de estar lógicamente relacionados con predicados que se aplican a los fenómenos observables que en cada caso explique la teoría, aquellos primeros predicados no son una abreviatura de unas caracterizaciones definidas de ciertas propiedades a base de estos predicados de observación: cuando la teoría cinética de los gases habla de que las moléculas tienen *masa,* el término "masa" no es una abreviación de una caracterización definida de la forma "la propiedad que ...". Así pues, "impresión de un triángulo rojo" no significa simplemente "impresión tal que sea causada por objetos físicos rojos y triangulares en condiciones normales", por mucho que sea verdad —y *lógicamente* verdad— que las impresiones de triángulos rojos son del género que *es* causado por objetos rojos y triangulares situados en condiciones normales.

3) Si formuláramos la teoría de las impresiones en estilo verdaderamente logístico, podríamos decir que sus propiedades intrínsecas están "definidas implícitamente" por los postulados de la teoría, lo mismo que podemos decir que las propiedades intrínsecas de las partículas subatómicas están "definidas implícitamente" por las propiedades fundamentales de la teoría subatómica; en efecto, ello sería simplemente otra manera de decir que sabemos cuál es el significado de un término teo-

rético cuando sabemos *a*) qué relaciones guarda con otros términos teoréticos y *b*) de qué modo está enlazado el conjunto del sistema teorético al lenguaje de las observaciones. Mas, según he indicado antes, nuestro protoconductista no formula su teoría en el estilo de los tratados, sino a base de un modelo.

Ahora bien, las entidades del modelo *tienen* unas propiedades intrínsecas (por ejemplo son obleas rojas y triangulares); de ahí que pueda parecer que la teoría especifica que las cualidades intrínsecas de las impresiones son las conocidas cualidades perceptibles de los objetos y procesos físicos. Si así fuese, esta teoría sería en último término, desde luego, incoherente, puesto que atribuiría a las impresiones —que, evidentemente, no son objetos físicos— características que, si la argumentación que hemos venido haciendo hasta ahora es sólida, sólo pueden tener los objetos físicos; mas, por fortuna, esta manera de pensar pasa por alto lo que hemos llamado comentario sobre el modelo, que matiza, restringe e interpreta la analogía entre las conocidas entidades de éste y las entidades teoréticas que se introduzcan. Así, sería una equivocación suponer que, dado que el *modelo* de la impresión de un triángulo rojo es una oblea roja y triangular, la impresión misma correspondiente será una oblea de este tipo: lo que puede decirse es que la impresión de un triángulo rojo es *análoga* (en una medida que no está especificada de forma tajante y nítida, en modo alguno) a una oblea roja y triangular; y el rasgo *esencial* de la analogía es que las impresiones visuales se encuentran formando unas con otras un sistema de maneras de parecerse y de diferir que es estructuralmente semejante a las maneras en que los colores y las formas de los objetos visibles se parecen y difieren entre sí.

4) Podría concluirse de este último punto que el concepto de impresión de un triángulo rojo es "puramente formal", o sea, un concepto de una "forma lógica" que sólo podría adquirir "contenido" por medio de una "definición ostensiva": fácilmente puede comprenderse por qué a algunos filósofos les gustaría decir tal cosa, y por qué podrían concluir que, en la medida en que los conceptos relativos a las experiencias inmediatas sean *intersubjetivos,* han de ser "puramente estructurales", ya que el "contenido" de la experiencia inmediata sería incomunicable. Sin embargo, esta orientación no es sino otra expresión del mito de lo dado; pues el concepto teorético de la impresión de un triángulo rojo no sería ni más ni menos "sin contenido" que *cualquier* concepto teorético, y si bien, lo mismo que éstos, ha de pertenecer a un marco que esté vinculado lógicamente con el lenguaje de los hechos observables, la relación lógica entre un lenguaje teorético y el de estos hechos no tiene nada que ver con la ficción epistemológica de la "definición ostensiva".

5) Las impresiones de que habla la teoría de Pérez son, como hemos señalado antes, estados del percipiente, y no entidades singulares. Si nos acordamos de que tales estados no se han introducido como estados fisiológicos (véase el apartado 55), surgen diversas cuestiones interesantes que enlazan con las reflexiones sobre la condición de la imagen científica

del mundo (apartados 39 a 44), pero que, por desgracia, sólo podemos insinuar aquí, por falta de espacio. Así, algunos filósofos han creído obvio que podemos esperar que, con el desarrollo de la ciencia, llegará a hacerse razonable la identificación de *todos* los conceptos de la teoría del comportamiento con términos definibles dentro de la teoría neurofisiológica, y de éstos, a su vez, con términos definibles dentro de la física teórica. Pero conviene percatarse de que, por lo menos el segundo paso de esta predicción, es o una *perogrullada* o una *equivocación*: es lo primero si conlleva una redefinición tácita de "teoría física", de tal suerte que signifique "teoría apropiada para dar razón del comportamiento observable de cualquier objeto (incluidos los animales y las personas) que posea propiedades físicas"; mientras que si se toma "teoría física" en su sentido corriente de "teoría apropiada para explicar el comportamiento observable de los objetos físicos", es, según creo, una equivocación.

Por ejemplo, preguntar cómo encajan las *impresiones* en los *campos electromagnéticos* es equivocarse en la pregunta misma: es mezclar el marco de la teoría del comportamiento, que es *molar,* con el de la *micro*teoría de los objetos físicos. La pregunta apropiada es, más bien, ¿qué correspondería en una *micro*teoría de los organismos sentientes a los *molares* conceptos relativos a las impresiones?"; y —me parece— respondiendo a esta pregunta es como podríamos dar con las entidades *singulares* que los teóricos de los datos sensoriales profesan encontrar (mediante el análisis) en el universo del discurso del sentido común (cf. el apartado 23). Además, creo que, al caracterizar tales entidades singulares, el microconductista se vería conducido a decir cosas como la siguiente: "Son tales entidades singulares aquello a que —desde el punto de vista de la teoría— responde el organismo cuando a una *persona* le parece que hay ahí un objeto físico rojo y triangular"; indudablemente, sería desacertado decir que, en el sentido corriente de las palabras, semejante entidad singular sea roja o triangular; pero lo que sí *podría* decirse [26], sin embargo, es que, mientras que en la imagen del sentido común algunos objetos físicos son rojos y triangulares, pero la impresión "de" triángulo rojo no es ni una cosa ni otra, dentro del marco de esta microteoría los equivalentes teoréticos de los organismos sentientes serán tirabuzones espaciotemporales caracterizados por dos tipos de variables: *a*) unas que asimismo caracterizarán a los equivalentes teoréticos de los objetos *meramente* materiales, y *b*) otras que serán peculiares de las cosas sentientes; y serían estas últimas variables lo que, dentro de este nuevo marco, equivaldría a las cualidades perceptibles de los objetos físicos del marco del sentido común. Los enunciados del tipo de éste que acabamos de formular serían el valor contante y sonante de la idea de que "los objetos físicos

[26] Para un estudio de ciertas cuestiones lógicas relativas a este marco, el lector puede consultar el ensayo "The Concept of Emergence", por Paul E. Meehl y Wilfrid Sellars, en las págs. 239-52 del tomo I de los *Minnesota Studies in the Philosophy of Science,* al cuidado de Herbert Feigl y Michael Scriven y publicados por la University of Minnesota Press (Minneapolis, 1956).

realmente no son coloreados: los colores existen sólo en el percipiente", y de que "ver que la superficie frente a nosotros de un objeto físico sea roja y triangular es tomar *equivocadamente* un contenido sensorial rojo y triangular por un objeto físico con un lado frente a nosotros rojo y triangular"; pues es evidente que ambas ideas tratan algo que, en realidad, es una crítica filosófica especulativa —véase el apartado 41— del marco del sentido común de los objetos físicos, y de la percepción de estos objetos, a la luz de un marco científico, ideal que se proponen, como si fuese cuestión de distinciones que cupiese hacer *dentro* del propio marco del sentido común.

62. Con esto llego al capítulo final de la historia que me he inventado. Supongamos que, como servicio final a la humanidad antes de desaparecer sin dejar huella, Pérez enseña su teoría de la percepción a sus prójimos. Como sucedía antes en el caso de los *pensamientos,* empezarán por usar el lenguaje de las impresiones para extraer conclusiones teoréticas a partir de unas premisas apropiadas (adviértase que entre los elementos de juicio en favor de los enunciados teoréticos del lenguaje de las impresiones se encontrarán unos episodios internos introspeccionables tales como el *parecerle a uno que haya ahí un objeto físico rojo y triangular,* así como el comportamiento manifiesto); finalmente, conseguirá enseñarles a usar *informadoramente* este lenguaje, esto es, les enseñará a decir "Tengo la impresión de un triángulo rojo", cuando, y sólo cuando, de acuerdo con la teoría, tengan verdaderamente la impresión de un triángulo así.

Una vez más, el mito nos ayuda a comprender que los conceptos relativos a ciertos episodios internos (en este caso, las *impresiones*) pueden ser primaria y esencialmente *intersubjetivos,* sin que por ello sea posible resolverlos en síntomas manifiestos del comportamiento, y que el papel de informadores de tales conceptos —su papel en la introspección, el hecho de que cada uno de nosotros tenga acceso privilegiado a sus impresiones— constituya una dimensión suya que es *inherente* a su papel en el discurso intersubjetivo y lo *presupone.* Además, aclara por qué el "carácter privado" de tales episodios no es el "carácter absolutamente privado" de los enigmas tradicionales; pues, lo mismo que en el caso de los pensamientos, el hecho de que el comportamiento manifiesto proporcione los elementos de juicio acerca de los episodios dichos es inherente a la lógica misma de estos conceptos, de igual modo que el hecho de que el comportamiento observable de los gases forme los elementos de juicio relativos a los episodios moleculares es inherente a la lógica misma del habla acerca de moléculas.

Adviértase que lo que nuestros "antepasados" han adquirido, guiados por Pérez, no es "simplemente otro lenguaje" (esto es, una "notación conveniente" o "código") que les permitiera decir lo que ya les era posible decir en el lenguaje del parecer cualitativo y existencial: ciertamente, han adquirido otro lenguaje, pero uno que, aunque estriba sobre el marco de un discurso acerca de los objetos públicos en el espacio y el tiempo, tiene

una estructura lógica autónoma e incluye una *explicación* de hechos tales como el de que *me parezca haber ahí un objeto físico rojo y triangular,* y no solamente un *código apropiado* para ello. Nótese asimismo que, si bien nuestros "antepasados" llegaron a percatarse de las impresiones, y el lenguaje correspondiente a éstas conlleva el "descubrimiento" de que haya tales cosas, este lenguaje no estaba ya ajustado de modo que encajaran perfectamente en él los advertires *anteriores* de estas entidades, como tampoco el lenguaje de las moléculas está ajustado de suerte que encajen en él los advertires anteriores de las moléculas.

Por lo demás, el espíritu de Pérez no ha muerto aún; pues las entidades singulares de la microteoría de que nos hemos ocupado en el apartado 61, sección 5), son lo que constituye el núcleo más sólido de los contenidos y los campos sensoriales de los teóricos de los datos sensoriales; al considerar las líneas generales de este marco, e incluso bosquejar algunas de sus regiones, ha aprendido por sí solo a jugar con él —en sus estudios— a modo de un lenguaje informador. Por desgracia, coloca fuera de lugar la verdad de estas concepciones y, con una modestia perdonable en cualquiera excepto en un filósofo, confunde su propio enriquecimiento creador del marco del conocimiento empírico con un análisis del conocimiento tal y como era éste: interpreta como *datos* las entidades particulares y conjuntos de ellas que ha llegado a ser capaz de observar, y cree que son objetos de un conocimiento anterior que se habrán encontrado en dicho marco, del modo que sea, desde el principio —habla de lo *dado* en el acto mismo de *tomar.*

65. Me he valido de un mito para dar muerte a un mito, el de lo dado. Pero el mío, ¿es realmente un mito: no reconoce acaso el lector en Pérez al hombre mismo a mitad de su viaje desde los ronquidos y gruñidos de la caverna al sutil y polidimensional discurso de la sala de proyectos, el laboratorio y el estudio, al lenguaje de Henry y William James, de Einstein y de los filósofos que, en sus esfuerzos por romper a tratar una *arjé* más allá del habla, del discurso, nos han proporcionado la dimensión más curiosa de todas?

6. VERDAD Y "CORRESPONDENCIA" *

El propósito de este capítulo consiste en explorar el conglomerado de ideas que ha formado la tradicional "teoría de la correspondencia de la verdad", con vistas a determinar lo que de importancia encierre —si es que lo encierra— además del aspecto que recientemente ha cristalizado en la llamada "definición semántica de la verdad". Y digo "explorar" porque eso precisamente es lo que quiero decir: se trata de un tema muy vasto, y el razonamiento que sigue es un camino que se abre paso como puede entre la jungla, pero que acaso revele y acaso no accidentes geográficos importantes.

Veremos con claridad que, a menos que la "correspondencia" sobre la que insisten las teorías clásicas de la correspondencia de la verdad sea algo más que lo que captan las formulaciones de la teoría semántica actual; y a menos que pueda demostrarse que eso que hay de más es una propiedad esencial de la verdad (o, siquiera, de una variedad de verdades no insignificante), la batalla en torno a aquel concepto, en lugar de *ganarse* por los teóricos de la correspondencia, habrá manifestado ser una *Scheinstreit* [pugna meramente aparente]. Pues, como se ha advertido con frecuencia, lo mismo los pragmatistas que los coherentistas ven con la máxima ecuanimidad la fórmula

> "La nieve es blanca" (en nuestro idioma) es verdadera $\equiv$ La nieve es blanca;

por consiguiente, si la "correspondencia" de que hablan aquellos teóricos no asciende a nada más que a lo que se ejemplifica en tales equivalencias, en tanto que el pragmatista y el coherentista podrán esperar señalar cosas de importancia acerca de "la verdad y la acción" y "la verdad y la coherencia", respectivamente, no quedará nada más que decir en cuanto a "la verdad y la correspondencia".

Es innecesario recordar que estos dos teóricos tendrán que pagar un precio por esta aparente trivialización de un adversario en otro tiempo digno de ellos, ya que no les será posible seguir sosteniendo (si es que alguna vez lo hicieran) que "verdad" *significa* actividad que tiene éxito,

---

* "Verdad y 'correspondencia'" constituyó el primer trabajo leído en un simposio sobre Lógica y Realidad habido en la reunión de 1961 de la *Metaphysical Society*. Apareció en el *Journal of Philosophy*, 59, 1962, y se reproduce aquí por amable permiso del consejo de redacción.

ni que *significa* coherencia; con todo, muy bien puede ocurrir que les parezca que merecía pagar semejante precio con tal de despejar el camino para una demostración que no sea larga ni complicada de la importancia única de la vinculación entre la "verdad" y el concepto que cada uno de ellos ha elegido. Mas ¿qué consuelo puede proporcionar al teórico de la correspondencia una victoria que, según todo hace parecer, reduce lo que sostiene a una fórmula que, cualesquiera que sean los problemas que plantee al especialista, no tiene nada que ver, según sus antiguos antagonistas, con el problema filosófico de la verdad? ¿O es que, acaso, al afinar semánticamente las teorías de la correspondencia se ha dejado intacto un *segundo* modo de "correspondencia" que pudiera ser esencial para entender la verdad: hay lugar para una teoría de la correspondencia de la verdad (o de *cierta* verdad, por lo menos) junto a su versión semántica, o, siquiera, para una teoría que encuentre una ocupación no trivial para una "correspondencia" distinta de la que se expresa en las conocidas equivalencias de la teoría semántica? Al llegarse a una *definición* semántica aparentemente lograda de la verdad, el "éxito pragmático", la "coherencia" y —si es que existe un lugar para ella— la "correspondencia" en este putativo segundo sentido han dejado de presentársenos como pretendientes a ser la esencia de la verdad que se excluyan mutuamente: muy bien pudiera ocurrir, por el contrario, que sean *propiedades* compatibles de la verdad, o rasgos esenciales de diversas variedades de verdad; con lo cual seguirá cabiendo perfectamente una controversia relativa a la existencia y —dando ésta por supuesta— papeles respectivos e importancia relativa de las vinculaciones que haya entre la verdad, por una parte, y las consecuencias, la coherencia y, tal vez, la correspondencia, por la otra.

Ahora bien, voy a dar por evidente que el dominio más propicio para que una teoría de la correspondencia de la verdad aporte semejante segunda dimensión de la correspondencia es el de la verdad empírica o relativa a los hechos; y, dicho en general, voy a confinar mi atención al interior de tal dominio. Así pues, cabe formular provisionalmente el tema que me propongo del siguiente modo: ¿existe algún sentido de "corresponder", distinto del que reconstruye explicativamente la teoría semántica, según el cual las verdades empíricas correspondan a objetos o acontecimientos del mundo? Recalco que se trata de una formulación provisional dado que los términos utilizados en ella son, por lo menos, tan incómodos como el explicando que pretenden situar: es un esquema inquirente más que una pregunta, y *la* pregunta que se plantee dependerá del tratamiento filosófico al que se sometan los demás términos; de ahí que podamos imaginar a un tomista preguntando si existe una correspondencia entre el intelecto en acto y el orden natural distinta de la llamada correspondencia de la teoría semántica.

Pero imaginar que se pregunte semejante cosa es presuponer (imaginativamente) que el que pregunte estará conforme con lo que la teoría semántica tiene que decirnos acerca de la correspondencia que, según

pretende, ha aislado y definido; lo cual hace ver claramente que, antes de que podamos preguntar nada sobre una correspondencia distinta de la semántica, tenemos que examinar la pretensión de la teoría semántica de haber mostrado que en la verdad hay algo *semántico,* o, dicho con menos precisión, *lingüístico.*

Esta teoría se presenta a sí misma como una teoría de la verdad de las expresiones lingüísticas de las que quepa decir que "expresan proposiciones". Naturalmente, la cuestión de qué significa decir que una expresión lingüística expresa una proposición constituye una cuestión central de la filosofía del lenguaje, y más adelante diré algo sobre ella; mas parte de su fuerza estriba en que "expresar una proposición" es ser o verdadera o falsa, cosa que nos hace recordar una de las objeciones típicas que se le oponen a la versión semántica de la verdad, esto es, la de que "verdadero" y "falso" son predicados que sólo cabe aplicar *derivadamente* a las expresiones lingüísticas: lo que se objeta es que se aplican *primariamente* a *pensamientos,* es decir, a pensamientos tales que sean o verdaderos o falsos.

Ciertamente, para que sea filosóficamente esclarecedora, cualquier teoría semántica de la verdad ha de tener en cuenta la distinción entre las enunciaciones lingüísticas y los pensamientos que expresen. Pero esta manera de formularlo se precipita en la notoria ambigüedad de la palabra "pensamiento" y de la expresión "expresar un pensamiento"; así, podría parecer que la distinción existente entre una enunciación lingüística y el *pensamiento* que exprese coincide con la que antes hemos trazado entre una forma lingüística y la *proposición* que exprese; ahora bien, aunque ambas distinciones están estrechamente relacionadas, las ambigüedades a que me he referido impiden que las identifique entre sí pura y simplemente. En efecto, "pensamiento" puede mentar un *acto* de pensar o aquello que se piense mediante tal acto, y decir que una forma lingüística expresa un pensamiento en este segundo sentido es esencialmente lo mismo que decir que expresa una proposición, con tal de que el pensamiento sea tal que sea o verdadero o falso; mas, por otra parte, decir que una enunciación verbal expresa un acto de pensar es caracterizarla como la culminación de un proceso cuya etapa inicial sería dicho acto: en *este* sentido, "expresión" es una relación entre existencias o situaciones de hecho singulares, o sea, entre dos cosas pertenecientes a lo que al modo tradicional se llamaría el "orden natural"; y cuando, en cambio, decimos que cierta enunciación verbal expresa una proposición, por ejemplo, la de que 2 más 2 es igual a 4, o la de que Chicago es muy grande, tal relación —si es que puede llamársela así— media entre un existente singular y algo de muy distinta condición, algo perteneciente a lo que podría llamarse con propiedad el "orden lógico".

En mi opinión, la distinción existente entre las enunciaciones verbales y los actos de pensar que expresen es genuina e irreductible; mas también opino que la noción de acto de pensar es la de algo análogo, en ciertos respectos, a una enunciación verbal, que la relación que guardan un *acto* de

pensar y *lo que se piense* ha de entenderse por analogía con la relación entre una enunciación y la proposición que exprese, y que la verdad, en cuanto propia de los actos de pensar, hemos de comprenderla a base de la verdad en cuanto propia del discurso manifiesto. Por consiguiente, voy a prestar atención a la verdad en cuanto algo relativo a las expresiones lingüísticas que "expresen proposiciones" y en cuanto relativa a las proposiciones que aquéllas "expresen", convencido como estoy de que cualquier conclusión a la que pueda llegar podrá aplicarse también a la verdad en cuanto relativa a los *actos* de pensar y en cuanto relativa a los pensamientos —en el sentido de lo que se piense con semejantes actos.

I

Suponiendo, pues, con Platón, que el pensar es un "diálogo que tiene lugar en el alma", miremos más de cerca la teoría semántica en la medida en que se refiere al discurso manifiesto, empezando por la siguiente pregunta: ¿de qué es propia primariamente la verdad: de las formas lingüísticas de las que podamos decir acertadamente que expresan proposiciones o de las proposiciones que, según diríamos, expresen?

Con esto se va a sostener algo perfectamente conocido, a saber, que, puesto que no cabe decir con propiedad que una forma lingüística es verdadera ni falsa a menos que exprese una proposición, y puesto que es posible expresar una y la misma proposición en distintos idiomas usando oraciones distintas, toda teoría de la verdad de las formas lingüísticas tiene que presuponer una teoría previa de la verdad de las proposiciones. De lo cual se extrae la conclusión de que, si las teorías "semánticas" de la verdad son teorías que sostienen que ésta es propia, en sentido *primario,* de las formas lingüísticas, todas aquellas teorías se basan en un error.

Ahora bien, yo comparto la convicción de que, en cierto importante sentido, la verdad de las proposiciones es previa a la de las formas lingüísticas; o sea, en el sentido en que los enunciados de la forma

Que-*p* es verdadera

son previos a los de la forma

O (en L) es verdadera.

Mas admitiendo esto, ¿cómo vamos a dar cuenta del hecho de que las formulaciones ya clásicas de la teoría semántica de la verdad simplemente no se valgan ni de expresiones proposicionales tales como "que-*p*" ni de enunciados de la forma "que-*p* es verdadera"?

Como Max Black ha subrayado, la clave para comprender este hecho reside en el peculiar carácter de la reconstrucción explicativa [*explication*] de Carnap de los enunciados de la forma

La expresión *E* (en L) significa *x*.

De acuerdo con esta reconstrucción,

La palabra *P* (en alemán) significa *x*

equivale a o tiene la misma virtud que

o bien *P* = "und" y *x* = y,
o *P* = "weiss" y *x* = blanco,
o *P* = "oder" y *x* = o,
o *P* = "New York" y *x* = Nueva York,
.....

Mas es evidente, sin embargo, que, si bien para ciertos fines puede ser fructífero estipular que la primera locución (so capa de "La palabra *P* (en alemán) *designa x*) ha de tener el sentido de la última, en realidad no tiene este sentido: aún más, no existe ninguna fórmula general que nos diga qué significado tiene una palabra alemana cualquiera. No es posible evitar el formar una lista; pero cuando ésta se entiende como una disyunción de conyunciones de identidades, no es una *reconstrucción explicativa* de "La palabra *P* (en alemán) significa *x*" tal y como aparece en el uso corriente; e innecesario es decir que el sentido corriente de "significa" es el que está ligado al sentido corriente de "verdadero", cuya reconstrucción explicativa corresponde como tarea a la filosofía.

¿Qué importancia tiene esta cuestión? Obsérvese que, mientras se opere con lo que podría llamarse la réplica "adyuntiva" (o de guía telefónica) del significado, es irreprochable que (suprimiendo alguna zozobra acerca de la inserción del signo de identidad entre expresiones que no sean términos singulares) consideremos que la expresión "Chicago es muy grande", tal y como aparece en

O (en L) significa que Chicago es muy grande,

tiene el significado corriente de "Chicago es muy grande". Así, en

O (en L) significa que Chicago es muy grande *y* Chicago es muy grande,

tal oración tendría el mismo significado las dos veces que aparece; y, ciertamente, en la definición carnapiana de "verdadero (en L)" que desarrolla en las págs. 49 y sigs. de su *Introduction to Semantics,* o sea, en

O_i es verdadera (en L) $=_{D_f}$ $(\exists p)$ $(O_i$ Des p (en L) $\cdot$ $p)$,

la variable "*p*", dadas las estipulaciones que ha hecho, tiene el mismo sentido las dos veces que aparece: no hay equívoco alguno, y en ambos casos se encuentra dentro del alcance de uno y el mismo cuantificador.

Sin embargo, en su uso real,

La palabra *P* (en alemán) significa *x*

no tiene el sentido de una lista adyuntiva, del mismo modo que tampoco

x está abonado a la compañía telefónica

tiene el sentido de

x = García, o x = Martínez, o x = Pérez, o ...;

y cuando contamos con semejante hecho caemos en la cuenta de que las expresiones que sustituyen a "x" en

La palabra *P* (en alemán) significa x,

tal y como se utiliza realmente esta última fórmula, *no* tienen su sentido corriente; mas si así sucede —y espero convencer al lector de que efectivamente eso es lo que sucede—, la fórmula de Carnap no puede considerarse como una reconstrucción explicativa de "verdadero" tal y como se usa corrientemente este último término. (Permítaseme apresurarme a añadir que esto no es decir que los conceptos que define no sean coherentes, legítimos y esclarecedores.)

Ahora bien, desde el punto de vista de un metafísico perteneciente a la tradición del atomismo lógico, la virtud que posee el tratamiento adyuntivo de los enunciados de significado consiste en que le permite a uno decir que las expresiones de la forma

P (en L) significa x

afirman la existencia de una relación entre algo *lingüístico* y algo *no lingüístico,* al mismo tiempo que recalcar, sin embargo, que tal relación es puramente *lógica,* en el sentido más estricto, ya que cabe definirla a base de la adyunción, la conyunción y la identidad: *qué* es lo que *cada término* significa tiene que determinarse mediante la investigación empírica en el caso de los lenguajes históricos, pero el *significado mismo* sería una relación lógica definible valiéndose del aparato conceptual de la lógica extensional. El interés filosófico de esta tesis reside en el hecho de que, si cabe definir de semejante modo el significado de *relación,* al aparecer "*p*" en el contexto

O (en L) significa *p*,

aparece en un contexto construido mediante los recursos de una lógica extensional o de funciones veritativas; cosa que contribuiría a mantener la tesis central del atomismo lógico, es decir, la de que *los enunciados aparecen en enunciados sólo funcional-veritativamente.*

Una segunda consecuencia sería la de que la verdad de los enunciados, aun siendo una "propiedad relacional" suya, sólo lo sería en un sentido atenuado, dado que tal relación, o sea, la llamada de "correspondencia", sería la relación puramente lógica que hemos caracterizado antes; por expresarlo lisa y llanamente: el significado no sería una relación *real,* ni la verdad una propiedad *real.*

Mas voy a intentar defender que el significado corriente de

O (en L) significa que Chicago es muy grande

es mucho más complicado, y que "Chicago es muy grande" aparece en él sólo en forma indirecta: lo que aparece directa o primariamente es "'Chicago es muy grande'", esto es, el *nombre* de cierta expresión castellana. *Como primera aproximación* podemos decir que tiene la forma

O (en L) significa "Chicago es muy grande",

si bien es preciso indicar dos cosas inmediatamente. 1) La primera es que, indudablemente, esta afirmación no nos vale tal y como la hemos formulado: al encerrar entre comillas la oración "Chicago es muy grande" se altera el sentido del enunciado de significado de que habíamos partido. Con objeto de mantener tan intacta como podamos la virtud que poseía éste hemos de llevar a cabo ciertas modificaciones compensadoras, y, en primer lugar, sustituir "significa" por otra expresión; utilicemos, por el momento, el neutral término "corresponde", cosa que nos proporciona

O (en L) corresponde a "Chicago es muy grande".

2) En segundo término, en el momento en que sustituimos "Chicago es muy grande" por el nombre de una expresión, surge la cuestión del lenguaje al que pertenezca ésta. No cabe duda de que la respuesta es la de que será *nuestro* lenguaje, o sea, dicho con mayor precisión, el lenguaje que hablemos en el instante en que formulemos el enunciado de significado; con lo cual, la interpretación provisional que demos de este enunciado será

O (en L) corresponde a "Chicago es muy grande" en el lenguaje que estamos hablando.

Por desgracia, decir que una expresión de L corresponde a otra del lenguaje que estemos hablando no es decir mucho; y para decir *algo* más tendríamos que decir muchas cosas. Voy a tratar la cuestión esquemáticamente, pero los puntos esenciales son los siguientes:

1. La "correspondencia" lo es de *uso,* o, como yo prefiero decir, del papel que se desempeñe. Los papeles lingüísticos y sus aspectos varían en cuanto a tipo y complejidad, y rara vez hay expresión alguna de un lenguaje que desempeñe exactamente el mismo papel que el de una expresión de otro (la aproximación más cercana a la identidad de papeles se encuentra en el caso de las palabras lógicas y matemáticas). En particular, la semejanza de significados admite grados, y los enunciados de significado deben entenderse como si llevasen añadido un codicilo tácito indicando que la correspondencia se refiere a un aspecto pertinente y posee un grado pertinente.

2. No todos los papeles son conceptuales, es decir, no todos contribuyen a constituir el carácter conceptual de las expresiones lingüísticas; así, "¡Hélas!" y "Ach weh!" desempeñan aproximadamente el mismo papel, en francés y alemán, respectivamente, que "¡ay!" en castellano, pero es difícil decir que "Ach weh!" exprese un concepto. A mi juicio, el rasgo distintivo de los papeles conceptuales es su relación con la inferencia; se trata de un rasgo que se ha expresado muy diversamente en la filosofía reciente y contemporánea, y acaso su expresión más conocida sea el intento de Carnap de reconstruir explicativamente todos los conceptos propios de la sintaxis lógica a base de la relación de "consecuencia directa"; pero el hecho de que lo que hace que una pieza conceptual sea lo que es sea su repercusión en, al menos, algunas inferencias en las que aparezca es un tema muy conocido de la filosofía contemporánea.

3. De acuerdo con el supuesto que actúa en todo el presente trabajo, a saber, el de que los conceptos relativos al pensar han de comprenderse por analogía con los relativos al discurso manifiesto, los principios de inferencia relativos a los razonamientos forman una réplica de los relativos a los lances o jugadas verbales que llevan de un enunciado al siguiente, y cuando asumimos mentalmente el compromiso intelectual de seguir un principio de inferencia estamos llevando a cabo una réplica de la asunción por una persona, en cuanto usuaria de un lenguaje, del compromiso de obedecer a los principios relativos a aquellos lances o jugadas; principios, estos últimos, que se expresan manifiestamente en el metalenguaje sintáctico del lenguaje en cuestión.

4. Otras dimensiones importantes del papel dicho son las que conciernen a la sucesión, no —como ocurría en las inferencias— de una forma verbal tras otra, sino de una situación lingüística tras una extralingüística (por ejemplo, el paso de la presencia de un objeto rojo en condiciones normales a la enunciación "Hay rojo aquí y ahora"), o de una extralingüística tras una lingüística (así, de "Voy a levantar ahora la mano" a levantarla). Pero de ello hablaremos más adelante.

Teniendo a mano todas estas matizaciones y compromisos de abonar en el futuro, formulemos de nuevo la reconstrucción explicativa anterior de la rúbrica

E (en L) significa - - - -

diciendo que ha de leérsela como si dijese

E (en L) desempeña el papel que en nuestro lenguaje desempeña - - - -.

Así, por poner un par de ejemplos,

"rouge" (en francés) significa rojo

equivaldría a

"rouge" (en francés) desempeña el papel de "rojo" en nuestro lenguaje.

mientras que

"Chicago est très grande" (en francés) significa que Chicago es muy grande

tendría la misma virtud que

"Chicago est très grande" (en francés) desempeña el papel de "Chicago es muy grande" en nuestro lenguaje.

Según lo veo yo, es preciso entender los términos singulares abstractos (tales como "rojez", "triangularidad", "que Chicago es muy grande", etc.), en primera aproximación, como términos singulares apropiados para elementos que desempeñen papeles lingüísticos, de igual manera que "el peón", "el alfil", etc., son términos singulares apropiados para elementos que desempeñan papeles en el ajedrez; y lo que correspondería a los nombres comunes "peón", "alfil", etc., serían los nombres comunes "'rojo'", "'triangular'" y "'Chicago es muy grande'" (cf. "Hay quince 'y' en esta página"). Se obtiene una aproximación mayor al formar estos nombres comunes valiéndose de comillas especiales y estipular que pasen a ser expresiones de cualquier lenguaje, en el que desempeñarán el papel desempeñado en el nuestro por las figuras encuadradas entre tales comillas; digamos ahora que ·rojo· (= la rojez), ·triangular· (= la triangularidad) y ·Chicago es muy grande· (= que Chicago es muy grande) son *sentidos,* de tal modo que expresar en un lenguaje cualquiera el sentido de triangularidad sea ser un ·triangular·. Desde este punto de vista, los enunciados que hemos formulado al final del párrafo anterior equivaldrían, respectivamente, a

"rouge" (en francés) expresa el sentido de rojez

y

"Chicago est très grande" (en francés) expresa el sentido de que Chicago es muy grande;

o bien, puesto que cabe dividir los sentidos en predicativos (los conceptos de Frege), proposiciones, yuntores lógicos, etc.,

"rouge" (en francés) expresa el concepto de rojez

y

"Chicago est très grande" (en francés) expresa la proposición de que Chicago es muy grande [1].

---

[1] En la corrección de pruebas, el presente párrafo sustituyó al original, con objeto de que el razonamiento se pusiera a la par de la interpretación de los términos singulares abstractos que mientras tanto había desarrollado en un trabajo sobre "Abstract Entities" ["Las entidades abstractas"] publicado en el número de junio de 1963 de *The Review of Metaphysics.*

Ahora bien, si las observaciones anteriores van por buen camino y no completamente extraviadas, tienen unas consecuencias interesantes y de importancia para la teoría de la verdad; echemos, para ello, otra ojeada a la fórmula carnapiana. Lo primero que advertimos es que, si tratamos de usarla con la teoría del significado acabada de exponer, ya no podemos comenzar el definidor cuantificando una variable que admita como sustituyentes oraciones; pues tenemos que escribir

(∃ que-*p*) (*O* (en L) expresa la proposición de que-*p*),

y, si así es, ya no podemos añadir simplemente, como en la fórmula de Carnap, el miembro conyuntivo "*p*", puesto que el cuantificador escrito abarca sólo variables de la forma "que-*p*", mientras que un signo de conyunción exige que lo siga una oración o una variable oracional, no nada de la forma "que-*p*".

Tres este comienzo, lo único que se puede hacer es añadir el miembro conyuntivo "es verdadero que-*p*" o "sucede que-*p*". De este modo se da cuenta de la generalizada convicción de que la verdad de una forma verbal, tal como "Chicago est très grande" (en francés), es derivada con respecto a la de una proposición, de acuerdo con la fórmula

"Chicago est très grande" (en francés) es verdadera	≡	(∃ que-*p*) ("Chicago est très grande" (en francés) expresa la proposición de que-*p* · *es verdadero que-p*)

Así pues, el enfoque que hemos adoptado reduce, verdaderamente, la pregunta sobre qué significa decir que "Chicago est très grande" (en francés) es verdadera a la de qué es lo que significan los enunciados de la forma

Es verdadero que-*p*;

y este es el sentido en el que la verdad de las *formas verbales* es derivada con respecto a la de las *proposiciones,* cosa que nos permite ver con exactitud dónde entran las necesarias equivalencias que ha destacado la teoría semántica. Sin embargo, tales equivalencias aparecen ahora con la forma

Es verdadero que la nieve es blanca ≡ La nieve es blanca;

a lo que se añade que el signo de equivalencia es engañoso, puesto que lo que ahora tenemos es una equivalencia lógica, o, con mayor precisión, un entrañamiento [*entailment*] recíproco, que podríamos expresar como sigue:

"Es verdadero que la nieve es blanca" entraña y es entrañado por "La nieve es blanca".

Mas en el momento en que hemos especificado que las expresiones en cuestión pertenecen al lenguaje castellano y que el entrañamiento cumple su cometido para *nuestro* uso de "verdadero" únicamente por ser el caste-

llano *nuestro* lenguaje, advertimos que lo que aquí entra en juego es el principio de inferencia

> Es verdadero que la nieve es blanca entraña y es entrañado por que la nieve es blanca,

el cual rige inferencias tales como

> Es verdadero que la nieve es blanca,
> Luego la nieve es blanca.

Pero si el sentido que tiene la palabra "verdadero" le proviene de este tipo de inferencia, hemos de decir que "verdadero", en lugar de representar una relación o una propiedad relacional de ciertos enunciados —o, cosa que para el caso da igual, de ciertos pensamientos—, es un signo *de que ha de hacerse algo* (ya que inferir es un hacer) [2].

Además, si la argumentación que acabo de presentar es acertada, cabe comprender cómo es posible que en los enunciados de significado aparezcan enunciados (así, que "Chicago es muy grande" se encuentre en "O (en L) significa: Chicago es muy grande") pese a que aquéllos no constituyan contextos extensionales ni veritativo-funcionales: pues aparecen como enunciados *a formular* (basándose en cierta hipótesis). Por ejemplo, en el contexto que acabo de citar, "Chicago es muy grande" equivale a "que .Chicago es muy grande", expresión esta última regulada por las pautas inferenciales

Es verdadero que Chicago es muy grande, Luego Chicago es muy grande.	y	Chicago es muy grande, Luego es verdadero que Chicago es muy grande.

Ahora bien, todo lo que he estado señalando tiene un alcance general, dado que es aplicable *mutatis mutandis* a todas las verdades, ya sean empíricas, matemáticas, metafísicas o morales; y para lo que ha servido es, en el mejor de los casos, para despejar el escenario en que ha de aparecer el tema que me he propuesto estudiar. Confío en que se recuerde que este tema es el de si existe un sentido de "corresponder" distinto del que reconstruye explicativamente la teoría semántica, un sentido de acuerdo con el cual las verdades empíricas corresponderían a objetos o acontecimientos del mundo; vamos a ocuparnos ahora de ello.

II

Voy a introducir el estudio examinando la tesis, que defiende Wittgenstein en el *Tractatus* (4.03), según la cual los enunciados son "imágenes lógicas" de los hechos, y haciéndolo a la luz de las distinciones que acabo de esbozar.

---

[2] Véase la nota con que termina el presente capítulo.

Es frecuente pensar, y no sin razón, que la wittgensteiniana concepción de los enunciados como imágenes lógicas de los hechos es esencialmente (en la medida en que no sea irremediablemente confusa) una versión alambicada de la teoría de la correspondencia, y que, por sutiles e importantes que sean las distinciones que traza —o, mejor dicho, a que apunta— entre los enunciados propiamente dichos y varios tipos de cuasi enunciados, su concepción de aquéllos como "imágenes" no encierra ninguna penetración intelectual más allá de las que ha hecho fructificar la teoría semántica de la verdad. Y, a mi juicio, es preciso conceder que esta teoría ha aclarado *parte* de aquello a que se refería Wittgenstein cuando hablaba de los enunciados en sentido propio como de imágenes lógicas de los hechos (eso sí, con tal de que se interprete tal teoría de acuerdo con lo señalado en el apartado anterior); mas también creo que, según es evidente, tenía asimismo otra cosa en la mientes, que pese a no haberla delimitado debidamente, es de importancia vital para comprender la verdad de los enunciados empíricos.

Permítaseme comenzar resumiendo ciertas doctrinas cuya presencia en el *Tractatus* es relativamente incontrovertida. La más importante consiste en la tesis de que todos los enunciados propiamente dichos (o enunciados en sentido técnico de este término) son funciones veritativas de enunciados elementales. Es menester apostillar inmediatamente dos cosas: 1) que Wittgenstein emplea de tal manera 'enunciado' que para él ninguna actuación verbal constituirá un enunciado —por más que pueda muy bien ser significante o tener sentido— a menos que diga que *sucede* algo (frente a "debería suceder", "sucederá" o "podría suceder"), y 2) que traza una distinción tajante entre las funciones veritativas y lo que llama "funciones materiales" (5.44); "no", por ejemplo, ni es *nombre* de objeto alguno ni representa ninguna propiedad de una proposición o un estado de cosas: las constantes lógicas no son predicados; de modo que "no *p*" no es análogo a "Rojo (x)". Wittgenstein habla de las "operaciones veritativas", que convierten los enunciados en otros que son funciones veritativas de ellos (5.3), y dice: "Mi pensamiento fundamental es que las constantes lógicas no representan nada" (4.0312).

Ahora bien, la tesis de que todos los enunciados son funciones veritativas de enunciados atómicos posee, cuando se la toma totalmente en serio, unas consecuencias muy perturbadoras al ponerla en relación con otra tesis central del *Tractatus,* la de que el mundo consistiría en hechos atómicos y de que los enunciados elementales serían "imágenes lógicas" de éstos; pues si intentamos poner en relación ambas tesis nos topamos, al parecer, con la paradoja de que, para decir que cierto enunciado elemental "pinta" o "traza una imagen" de determinado hecho atómico, tenemos que valernos de un enunciado *en el que aparezca aquel enunciado elemental, pero no veritativo-funcionalmente*; en efecto, habremos de decir algo así como

(1) *O* (en L) pinta *aRb,*

con lo cual surge el enigma de que seamos de algún modo capaces de percatarnos de la existencia de una relación de imagen, o de pintar, entre los enunciados y las situaciones fácticas extralingüísticas, siendo así que no sería posible representar tal relación mediante un enunciado. Cuando recordamos que, para Wittgenstein *pensar* que algo sucede, aun siendo cosa distinta de *decir* que suceda eso, es análogo a esto último en todos los aspectos considerados en las teorías del *Tractatus,* nos encontramos con la paradoja de ser capaces de percatarnos de unas relaciones que no podemos enunciar, pensar ni —por emplear el giro de Ramsey— silbar.

Mas es razonable pedir a cualquier filosofía que sea coherente con referencia a sí misma, es decir, que pretenda ser coherente con su propia manera de tener sentido (no digamos con la verdad). Surge así la pregunta de si hay alguna manera de huir de tal paradoja que sea coherente con las tesis fundamentales del *Tractatus.* Existen dos posibles vías de escape: la primera consiste en negar que en (1) aparezca el enunciado "*aRb*", y la otra reside en conceder que aparece, pero negar que (1) sea, por su parte, un enunciado en el sentido técnico preciso para que se aplique la tesis de la veritativo-funcionalidad; y cualquiera de estos dos enfoques, en caso de tener éxito, evitaría la colisión con el principio de que los enunciados propiamente dichos sólo aparecen en otros enunciados del mismo género veritativo-funcionalmente.

Si interpretamos (1) de modo que tenga el sentido de

(1′) *O* (en L) *significa aRb,*

y ello de acuerdo con la manera en que hemos reconstruido explicativamente esta forma, podemos obtener un sentido coherente de *tres* ideas: *a*), la de que los enunciados elementales pintan (o son imágenes de) los hechos; *b*) la de que "*aRb*" *no* aparece en la fórmula (de "lenguaje escalonado")

(1) *O* (en L) pinta *aRb*

(o, mejor dicho, de que aparece en ella de un modo peculiar), y *c*) la de que los enunciados de "lenguaje escalonado" sólo son enunciados en el lato sentido en que éstos puedan incluir expresiones tales como "voy a", "se debe" o "acertado". Es preciso interpretar lo que *dice* Wittgenstein siguiendo estas líneas maestras para que su postura sea coherente con referencia a sí misma, cosa que sale a luz cuando advertimos que *pintar* o *ser una imagen de* es una relación uno de cuyos términos es un *enunciado*; pues ¿qué es, entonces, el otro *relatum*?: sea lo que sea, "*aRb*" está representándolo, y es claro que, para representar un *relatum,* habrá de representar un término, o sea, un *objeto* (en sentido suficientemente amplio).

Podría pensarse que aquello que "*aRb*" representa son los objetos *a* y *b*; y, en tal caso, (1) tendría la forma

(1″) *O* (en L) pinta ***a*** y ***b***.

Pero, aunque esta sugerencia encierra una importante idea que constituirá la clave de aquel aspecto del pensamiento wittgensteiniano que escapa a la teoría semántica de la verdad, no explica la fórmula de que nos estamos ocupando ahora. Pues de acuerdo con esta fórmula, lo que se pinta no son *a* y *b,* sino un *hecho acerca de a y b,* o sea, el de que *aRb*; por consiguiente, (1) tiene la forma

(1''') *O* (en L) pinta el hecho de que *aRb.*

Esto exige, desde luego, que el hecho de que *aRb* sea, en cierto sentido, un *objeto*; mas si así sucede es un tipo peculiar de objeto, pues a éstos, en sentido propio, se los *nombra,* y no se los enuncia, en tanto que los hechos son esencialmente la clase de cosas que se *enuncia* —por más que en cierto sentido quepa nombrarlos y, en cualquier caso, referirse a ellos.

Ahora bien, dentro del contexto del *Tractatus,* decir que los hechos son cuasi objetos es, indudablemente, decir que son lingüísticos: los únicos objetos que hay *en* el mundo son los objetos *propiamente dichos.* Y si sentimos la tentación de contestar que, si es que el mundo consiste en *hechos* y si los hechos son cuasi objetos, estos últimos tienen que estar "en" el mundo, la réplica pertinente es que el sentido en el que los hechos están "en el mundo" es distinto de aquél en que están en él los objetos propiamente dichos, de igual manera que el sentido en el que los hechos son objetos es distinto de aquél en que lo son los objetos propiamente dichos.

Pero de esta forma lo único que se hace es posponer el momento de la verdad. Pues si los hechos pertenecen al orden de lo lingüístico, "pintar", o "ser imagen de" es una relación entre unos enunciados y otros, con lo que la tentativa de entender tal pintar parece hacer que nos topemos con un idealismo lingüístico consumado: si los hechos pertenecen al orden de lo lingüístico y el mundo consiste en hechos, ¿no habrá de pertenecer el mundo a dicho orden?; pero esto, ¿no es un lamentable absurdo?

Si, por el contrario, suponemos que la fórmula de lenguaje escalonado

O (en L) pinta el hecho de que *aRb*

equivale a

O (en L) significa *aRb* y que *aRb* es un hecho,

podemos aplicar a esta concepción del "pintar" o "ser imagen de" las distinciones que habíamos hecho al estudiar la teoría semántica de la verdad.

Sin embargo, salta a la vista que Wittgenstein ha de haber tenido en las mientes algo más que esto cuando decía que los enunciados son "imágenes lógicas" de los hechos, dado que, como ya he recalcado, es notorio que aquella teoría se aplica a enunciados que ni son elementales, referentes a cuestiones fácticas, ni funciones veritativas de ellos. El propio Wittgenstein hacía hincapié, en sus recientemente publicados cuadernos de notas, en que tan apropiado es decir

"2 más 2 = 4" es verdadero si y sólo si 2 más 2 = 4

como decir

"*aRb*" es verdadero si y sólo si *aRb*;

e, indudablemente, es un hecho perfectamente conocido que confinaba su concepción del pintar a los enunciados referentes a cuestiones fácticas, en sentido restringido.

En varios pasajes bosqueja Wittgenstein una teoría de los enunciados elementales y de su significado, pasajes que acaso encierren alguna clave de la segunda dimensión de "correspondencia" que andamos buscando. Su tema central es el de que los enunciados elementales son configuraciones de nombres y de que tales configuraciones pintan o son imágenes de configuraciones de objetos. Parte de aquello a lo que se refiere es que los enunciados no son *listas* de palabras; pero esto es una observación general, que no sólo se aplica a enunciados propiamente dichos, sino a los enunciados en la amplia acepción que llega hasta los límites de lo dotado de sentido. Dicho más específicamente: está pensando en que, en los enunciados que utilizan *nombres* para referirse a uno o más objetos y *predicados* para caracterizarlos, los *no nombres,* esto es, los predicados, desempeñan un papel tan radicalmente distinto que podría prescindirse de ellos enteramente, con tal de que escribiésemos los nombres en una variedad de configuraciones correspondiente a la de los predicados que fuésemos a sustituir; así, en vez de emplear toda una variedad de predicados diádicos para indicar que ciertas parejas de objetos están relacionadas entre sí de diversas maneras, podríamos escribir los nombres de esas parejas de objetos que se encuentren en relación diádica entre sí.

Ahora bien, a mi entender, esta es una observación importante y esclarecedora; pero, desde el punto de vista del problema de que estábamos ocupándonos, ¿estamos en mejor situación que antes? Supongamos que en cierto lenguaje muy transparente, L, se exprese el hecho de que el objeto *a* sea mayor que el *b* escribiendo el nombre de *a* encima del de *b*; en tal caso podremos decir:

El que N_1 esté (en L) encima de N_2 pinta que *a* es mayor que *b,*

y si tal lenguaje se integrase en el castellano y contásemos con dos modos de decir que *a* es mayor que *b*, "$\frac{a}{b}$" y "*a* es mayor que *b*", podríamos decir en el metalenguaje semántico, indiferentemente,

El que "*a*" esté escrito (en nuestro lenguaje) encima de "*b*" indica que $\frac{a}{b}$

o

El que "*a*" esté escrito (en nuestro lenguaje) encima de "*b*" indica que *a* es mayor que *b*.

Pero cuando encudriñamos la cosa ello resulta ser una observación lógica *acerca de sujetos y predicados en general,* y que por lo tanto, no puede explicar las relaciones existentes entre el orden lingüístico y el extralingüístico, ya que exactamente la misma observación podría hacerse en cuanto a

La triangularidad es más compleja que la linealidad.

En efecto, no asciende a otra cosa que a la tesis de que es posible traducir cualquier enunciado que conste de una o varias expresiones *referidoras* y una expresión *caracterizadora* a un lenguaje (forjado) perspicuo que contenga expresiones referidoras destinadas a traducir las de la misma índole de aquel primer lenguaje, pero ninguna caracterizadora, valiéndose de cierta manera de escribir las referidoras para traducir las caracterizadoras; y una vez más, el núcleo esencial de "pintar" o "ser imagen de" resulta ser el de *traducción.*

III

¿No existe ninguna relación del tipo de pintar o ser imagen de que medie entre los órdenes lingüístico y no lingüístico y que sea esencial para el significado y la verdad?

En los pasajes de que me he ocupado, Wittgenstein caracterizaba el pintar como una relación entre los enunciados *considerados como hechos* y otro conjunto de *hechos* al que llamaba mundo; dicho a grandes rasgos, concebía el pintar como una relación entre hechos acerca de expresiones lingüísticas, por una parte, y hechos acerca de objetos no lingüísticos para otra.

Si llamamos hechos no lingüísticos a los hechos acerca de objetos no lingüísticos, nos sentiremos proclives a considerar estos últimos hechos como entidades no lingüísticas de un género especial: como pseudoentidades no lingüísticas. Mas hemos visto que los "hechos no lingüísticos", en el sentido de hechos acerca de entidades no lingüísticas, son a su vez, *en otro sentido,* entidades *lingüísticas,* y que su vinculación con el orden de lo no lingüístico es algo que se hace o ha de hacerse, más bien que una relación: es el inferir "*p*" a partir de "que-*p* es verdadero"; y mientras tengamos el pintar o ser imagen de por una relación entre *hechos* acerca de objetos lingüísticos y *hechos* acerca de objetos no lingüísticos, no podrá decirse nada más.

Pero ¿qué ocurrirá si, en lugar de tener que "pintar" o "ser imagen de" por una relación entre hechos, la entendemos como una relación entre *objetos* lingüísticos y no lingüísticos? (Basta formular esta posibilidad para sentir cierto alivio, pues en la vida cotidiana hablamos de imágenes de cosas o de personas, no de hechos.) Dicho en líneas generales, un *objeto* o *grupo de objetos* será imagen de otro *objeto* o *grupo de objetos*; con todo, como los objetos sólo pueden ser imágenes de otros —sólo pueden pintarlos— en virtud de ciertos hechos relativos a ellos (es decir, en virtud

de tener determinadas cualidades y encontrarse en ciertas relaciones), tal vez parezca un subterfugio apelar a que son objetos, y no hechos, los que se encuentran en la relación de ser imagen de; mas no es subterfugio alguno, sino el núcleo de la cuestión.

Es oportuno hacer dos observaciones preliminares antes de desarrollar la sugerencia que acabamos de presentar.

1. Si pintar o ser imagen de ha de ser una relación entre objetos del orden natural, esto significa que los objetos lingüísticos en cuestión tienen que pertenecer a tal orden; lo cual quiere decir, a su vez, que hemos de considerarlos a base de propiedades empíricas y relaciones fácticas, por más que éstas puedan ser (y, en realidad, tienen que ser) sumamente complejas, pues en ellas entrarán toda clase de conjunciones constantes, o uniformidades, relativas al usuario del lenguaje y a su medio. Más concretamente: aunque podamos —en realidad, debamos— saber que tales objetos lingüísticos están sometidos a diversas reglas y principios (están lastrados con muchos "se debe"), abstraeremos de tal saber al considerarlos objetos del orden natural; y permítaseme introducir la expresión de objetos "lingüístico-naturales" para referirnos a los objetos lingüísticos considerados de este modo.

2. Hemos de tener mucho cuidado en *no* admitir la identificación de Wittgenstein entre objetos complejos y hechos (se trata de algo muy sencillo, si bien, para nuestros propósitos, verdaderamente vital). No cabe duda de que existe *cierta* vinculación entre objetos complejos y hechos: así, si *C* consiste en O_1 y O_2 en cierta relación, en caso de que estos objetos no guardasen tal relación, "*C*" no podría referirse a nada; no obstante lo cual, aunque entendamos la relación existente entre la expresión referidora "*C*" y el hecho de que O_1 y O_2 guarden cierta relación lo más ceñidamente posible, o sea, suponiendo que el hecho de que O_1RO_2 se encuentre ínsito en el propio sentido de aquella expresión, sigue siendo un absurdo lógico decir que el complejo *C* es el hecho de que O_1RO_2: lo más que estaremos autorizados a decir es que, en principio, será posible desmontar los enunciados en que se encuentre la referidora expresión "*C*" para sacar de ellos otros acerca de O_1 y O_2, *y que entre estos últimos se encontrará el enunciado* "O_1RO_2". Vemos, sin embargo, que lo que aparece en este desarrollo es el *enunciado* "O_1RO_2", y no la *expresión fáctica* "que O_1RO_2"; pues es posible decir de un enunciado que es "acerca de un hecho" en dos sentidos, que no deben confundirse: *a*) en caso de que aquél contenga otro *enunciado* que exprese una proposición verdadera; y, en este sentido, cualquier función veritativa de un enunciado verdadero será "acerca de un hecho"; y *b*) en caso de que contenga una expresión fáctica, es decir, el nombre de un hecho, y no un enunciado; así, "Sucede que Chicago es muy grande" incluye la expresión fáctica "que Chicago es muy grande", de modo que es "acerca de un hecho" en aquel radical sentido que le otorga su carácter metalingüístico.

Se trata de una cuestión importante, pues si los enunciados sobre ob-

jetos complejos fuesen "acerca de hechos" en el sentido de incluir expresiones fácticas, lo que ocurriría es que (dando por supuesto que los hechos gozan de una condición metalingüística) el enunciado

C pinta *o* es imagen de *y*,

siendo *C* un objeto complejo lingüístico-natural, habría de tener la forma

Que-*p* pinta *o* es imagen de *y*.

Por lo tanto, aun cuando "*C*" se referiría manifiestamente a un objeto complejo del tipo dicho, en realidad lo haría al enunciado que describa esta complejidad, con lo que los enunciados que manifiestamente declaren que ciertos objetos lingüísticos-naturales son imágenes de ciertos otros objetos de la naturaleza sólo serían manifiestamente acerca de objetos *lingüístico-naturales* en el sentido que hemos definido, mientras que, en realidad, serían acerca de enunciados (en el pleno sentido que conlleva una concepción de determinadas normas y raseros).

Otra consecuencia de ello sería que, si los objetos complejos fuesen hechos, únicamente sería posible pintar —o formar imágenes de— objetos no lingüísticos simples; consecuencia que conduciría a la conocida antinomia de los simples absolutos, que han de estar ahí y de los que se ha de dar cuenta para que el lenguaje pinte o sea una imagen del mundo, pero de los cuales no se ofrecen ejemplos cuando se apremia al usuario del lenguaje a señalar uno. Mas ambas dificultades se obvian cuando se reconoce que los complejos no son hechos.

Mas no hemos hecho todavía, en el mejor de los casos, sino dar el primer paso por un camino que posiblemente no lleve a ninguna parte. Pues, concediendo que haya *objetos* lingüístico-naturales complejos que efectúen dicho pintar, ¿qué es lo que pintan, y cómo lo hacen?

Voy a empezar por unas apostillas a cierto rasgo del modo en que trata Wittgenstein el pintar, rasgo que, según lo veo yo, lleva dentro de sí la clave de la respuesta que buscamos, pero que él utiliza de forma equivocada al atarlo demasiado fuertemente al modelo de que

un hecho pinta otro hecho;

pues, por mucho que este modelo le permita alcanzar una posición muy sólida con respecto a la forma lógica de los enunciados elementales, pierde el empuje específico de la idea de que, cualquiera que sea todo lo demás que logre el lenguaje, su función central y esencial, el *sine qua non* de todas las otras, es la de permitirnos *pintar* el mundo en que vivimos. Ciertamente, el haber mostrado que lo que representa los estados de cosas *n*-ádicos son configuraciones *n*-ádicas de expresiones referidoras es una hazaña importante; pero, considerada en sí misma, tal tesis no arroja luz alguna sobre la pregunta crucial, la de qué es lo que tiene *esta o aquella* configuración *n*-ádica *específica* de dichas expresiones que le hace decir que las cosas a que se refiera están relacionadas entre sí de *tal y*

cual manera *n*-ádica *específica*; de ahí que nos sintamos inclinados a decir que la vinculación entre configuraciones lingüísticas y no lingüísticas (o sea, entre predicados y propiedades) es, simplemente, convencional, y dejar así las cosas.

Desde este punto de vista, la diferencia entre un *mapa* y una descripción verbal a base de enunciados elementales es la que existe entre una convención que represente relaciones *n*-ádicas de tamaño y situación mediante relaciones espaciales *n*-ádicas de expresiones referidoras y otra que represente aquellas relaciones mediante configuraciones *n*-ádicas de expresiones de este tipo, pero sin exigir que sean *espaciales*. Y, verdaderamente, cuando Wittgenstein contrapone los mapas como imágenes que serían *tanto espaciales como lógicas* a los enunciados, que serían imágenes *lógicas,* pero no espaciales, parece comprometerse con la tesis de que el único rasgo *esencial* del pintar —o ser imagen de— que tiene en las mientes es que se pinten hechos atómicos *n*-ádicos valiéndose de configuraciones *n*-ádicas de nombres.

Espero mostrar, por otra parte, que es preciso ampliar la analogía entre los enunciados y los hechos cartográficos, en lugar de contraerla siguiendo las indicaciones que preceden. Pese a lo cual, lo primero que quiero señalar parece asestar un fuerte golpe al corazón mismo de tal analogía: pues lo que dice es que lo que *corrientemente* llamamos mapas sólo son imágenes lógicas en forma parasitaria. El propio Wittgenstein recalca que las imágenes lógicas sólo son tales por virtud de su existencia en el espacio de las operaciones veritativas; por ejemplo, el hecho de que cierto punto (que represente Chicago) se encuentre entre otros dos (que respectivamente representen Los Angeles y Nueva York) únicamente puede expresar que Chicago se halla situado entre Los Angeles y Nueva York merced a encontrarse vinculado, en virtud de ciertas convenciones generales y otras específicas, con el enunciado "Chicago está entre Los Angeles y Nueva York", ya que sólo con respecto a enunciados del tipo de este último llevamos a cabo operaciones lógicas tales como la negación, la alternación —o adyunción—, la conyunción y la cuantificación. Así pues, el hecho (cartográficamente pertinente) de que determinado punto se encuentre entre otros dos es una réplica del enunciado considerado como configuración triádica de nombres; ahora bien, sólo en esta última configuración efectuamos las operaciones lógicas, que son tan esenciales para que sea un enunciado como lo es el hecho de ser una configuración. Además, aunque ejecutásemos directamente operaciones veritativas sobre las configuraciones cartográficas, sólo podría existir un lenguaje cartográfico para las relaciones espaciales en caso de que formase parte de un universo del discurso más amplio, de suerte que el problema reaparece: ¿hay algo en común entre lo que hacen *todos* los enunciados elementales y el tipo de cosas que hacen las configuraciones cartográficas, más allá del rasgo recogido en el lema de que las configuraciones *n*-ádicas de nombres pintan o son imágenes de configuraciones *n*-ádicas de objetos?

Es innecesario decir que, por mi parte, respondo afirmativamente. A

lo que se añade que si, como he insinuado, la clave reside en sustituir el esquema del *Tractatus*

> Los hechos lingüísticos pintan *o* son imágenes de los hechos no lingüísticos;

por este otro,

> [Los objetos lingüístico-naturales] O'_1, O'_2, ... O'_n constituyen una imagen de [los objetos] O_1, O_2, ... O_n en virtud de tales y cuales hechos acerca de O'_1, O'_2, ... O'_n,

la versión de todo esto que voy a esbozar conserva, sin embargo, de forma modificada, el tema wittgensteiniano de que lo que pinta o es imagen de las configuraciones de objetos son configuraciones de nombres; pues —por anticipar las cosas— los objetos lingüístico-naturales que, merced a encontrarse en ciertas relaciones fácticas entre sí y con respecto a aquellos objetos no lingüísticos, constituyen una imagen de éstos en el sentido que buscamos son las réplicas lingüísticas de unos *objetos* (*no* hechos), y no es demasiado engañoso llamarles "nombres". Y al agregar que la imagen consiste en un sistema de *enunciados* elementales (*qua* objetos lingüístico-naturales), lo que se hace es aprovechar la intelección de Wittgenstein de que es preciso entender la aparición de un enunciado elemental como la aparición, *de cierta manera,* de los nombres de los objetos a los que se refiera.

Permítaseme hacer hincapié, con todo, en que, en mi versión, la *manera* de aparecer los "nombres" en una "imagen" no es un símbolo convencional de la *manera* de aparecer los objetos en el mundo, símbolo que estaría sólo limitado por la abstracta condición de que la imagen de un hecho *n*-ádico sea a su vez un hecho *n*-ádico; por el contrario, a mi juicio, la manera que los nombres tienen de aparecer en la imagen es una proyección, de acuerdo con un sistema fantásticamente complicado de reglas de proyección, de la manera de aparecer los objetos en el mundo. Me apresuro a añadir, por lo demás, que, en mi opinión, los gérmenes de la versión que voy a ofrecer se encuentran presentes en el *Tractatus,* ese joyero de penetraciones intelectuales, por más que sumergidos en los temas referentes a la traducción que he tratado de desenmarañar en los apartados anteriores.

En el razonamiento que sigue voy a apoyarme muy principalmente en un principio que formularé y aplicaré sin sostenerlo como merece, sino basándome en el valor que intuitivamente ofrece y dándolo por bueno. Mas antes de formularlo, déjeseme subrayar que este razonamiento ni involucra una naturalista reducción de "se debe" a "es" ni una emotivista negación del carácter conceptual de los términos normativos; y también recordaremos que, si bien señalo lo que quiero señalar refiriéndome al discurso manifiesto, creo que cabe ampliarlo por analogía de suerte que alcance a los pensamientos (en el sentido de actos del pensar).

El principio es como sigue: aun cuando decir que algo *debe* hacerse (o *debe no* hacerse) en cierto tipo de circunstancias no es decir que se haga (o *no* se haga) *siempre* que concurran tales circunstancias, el enun-

ciado según el cual una persona o un grupo de personas piensen que algo debe (o no debe) hacerse en cierto género de circunstancias entraña que, *ceteris paribus,* realmente *hagan* (o dejen de hacer) el acto en cuestión siempre que se presenten tales circunstancias. Dejando ahora la expresión "ceteris paribus" tal como está, sin desmontarla y sacar lo que lleva dentro, formularemos este principio brevemente diciendo: la adhesión a principios se refleja en uniformidades de la actuación. Por lo demás, no voy a intentar ninguna reconstrucción explicativa del significado de los términos normativos, ni tampoco estoy sosteniendo que *seguir* un principio (esto es, actuar de acuerdo con un principio) sea idéntico a mostrar una uniformidad de actuación que concuerde con él, puesto que creo que semejante idea es radicalmente errónea: lo único que digo es que la adhesión a un principio o norma, *cualesquiera que sean las demás cosas que conlleve,* se caracteriza por cierta uniformidad de actuación; y recalquemos que tal uniformidad es susceptible de descripción mediante términos fácticos —pese a que el principio mismo del que es manifestación no sea susceptible de tal cosa.

Tal vez pueda advertirse la importancia que este principio posee para lo que me propongo pasando revista a la variedad de respectos según los cuales puede decirse de las actuaciones lingüísticas que son "acertadas" o "desacertadas". (Es evidente que muchos de esos respectos no son pertinentes para el problema que nos ocupa: el acierto y desacierto que nos interesan son los relativos a la sintaxis lógica de los enunciados básicos y a lo que voy a llamar "entornos de observación".) De ahora en adelante, voy a suponer que las proposiciones elementales, y sólo ellas, se piensan siempre *en voz alta* (cosa, desde luego, que deja, para que se haga "en la cabeza", gran parte del pensar). El problema con el que tengo que enfrentarme es el de ver si, apoyándose en ciertos supuestos idealizados, cabe definir, con respecto al discurso manifiesto, un modo de pintar, o ser imagen de, que pudiera ampliarse hasta alcanzar los actos del pensar en su carácter de análogos a los enunciados de aquel discurso.

Las uniformidades sobre las que estoy llamando especialmente la atención se distribuyen en dos categorías:

1. Entre enunciados. Corresponden en el nivel manifiesto a principios de inferencia a los que se haya adherido; y su caracterización presupone, desde luego, que lleven consigo estructuras verbales que estén conformes con las "reglas de formación" del lenguaje.
2. Entre situaciones y enunciados. Son uniformidades del tipo que se da en el caso de una persona que, en presencia de un objeto verde en condiciones normales, piense, poco más o menos: "Aquí y ahora verde", de forma que —dados nuestros supuestos— forme espontáneamente el enunciado correspondiente.

Es menester que delineemos importantes distinciones que separan estos dos tipos de uniformidad. Por añadidura, un estudio más pormenorizado, orientado en dirección a una teoría de la mutua implicación entre

el pensamiento y la acción, tendría que mencionar una tercera categoría de uniformidades, en las que entra el paso de enunciados a situaciones, como sucede cuando una persona dice "Voy a dar un paso hacia la derecha", y luego lo da; ello exigiría que estudiásemos el peso que tiene la expresión "voy a" y el sentido en que "Voy a hacer *A* aquí y ahora" incluye en sí el enunciado "Estoy a punto de hacer *A* aquí y ahora", cuestiones que he tocado en otro lugar[3]. Para lo que ahora pretendo, sin embargo, es posible suponer, sin grandes riesgos, que las "voliciones" que culminan en una acción manifiesta, ya sea verbal o no, no se expresan, a su vez, manifiestamente.

Es un hecho perfectamente conocido que Hume fue bastante inestable acerca de la distinción entre los episodios mentales que son pensamientos de que-*p* y los que son imágenes; pues bien, tal vez sea igualmente conocido que pudo serlo sin absurdo notorio, ya que, a la vez, consideraba las impresiones como si fuesen un *saber,* esto es, un *ver que-p* (tener la impresión de un objeto rojo es ver *que* algo rojo se encuentra en cierto lugar del campo visual; por el contrario, tener una "idea" de algo rojo es *pensar,* no *ver,* mientras que tener una "idea vívida" es *creer en* cierto estado de cosas, en lugar de *meramente pensar en* él).

Así pues, la terminología de Hume le permite hacer cierta justicia a varias importantes distinciones; y al recordar al lector algunas doctrinas suyas características tal vez sea yo capaz de asentar los cimientos de la tesis que quiero proponer. Mas el Hume que quisiera que el lector considerase es el que cree que nuestras "percepciones" son "parecidos" de los estados de cosas del mundo espaciotemporal público: así, la "impresión" de un relámpago sería un "parecido" del presentarse el destello de un relámpago, y la "impresión" de un trueno, un parecido del presentarse el retumbe de un trueno. (Desde luego, para él, en el parecido en cuestión se funden el "parecido" existente entre toda sensación y su causa exterior —cualquiera que sea el modo en que se lo entienda— y el que tratamos de reconstruir explicativamente, o sea, el existente entre un *acto de pensar* elemental —o, valiéndome del recurso que luego vamos a utilizar, una inscripción lingüística elemental— y un acontecimiento de la naturaleza.)

Mas Hume hace un gran hincapié en el tema de que las *uniformidades* que relacionan sucesos perceptibles en la naturaleza tienden a quedar reflejadas en *uniformidades* en nuestras "ideas": la de la sucesión relámpago-trueno, por ejemplo, en una idea de la sucesión, idea del relámpago— idea del trueno; y, por descontado, habla de un caso de esta última sucesión, en el que la "percepción" antecedente del relámpago es una "impresión" o "idea vívida", como de una inferencia que culminará en una

[3] Para un estudio sistemático de las interconexiones que enlazan las uniformidades entre situaciones y enunciados, entre enunciados y entre enunciados y situaciones, en cuanto correspondientes a los lenguajes de objetos y los metalenguajes, véase el capítulo undécimo.

creencia acerca del trueno. No voy a insistir en el tema de que la versión humiana de la inferencia es tan confusa e insatisfactoria como la que ofrece acerca de las impresiones y las ideas: lo que me interesa es, en cambio, el hecho de que, al concentrar la atención sobre el caso en que, efectivamente, la inferencia tiene la forma

> Ahora un relámpago,
> Luego pronto un trueno,

oscurece la distinción existente entre las fechas de los actos de pensamiento y las fechas del relámpago y el trueno sobre los que versen tales actos. Lo cual, naturalmente, no deja de guardar cierta relación con el hecho de que para Hume es difícil dar cuenta de la referencia de una idea actual a un acontecimiento anterior.

Mas, cualesquiera que sean las fallas de su razonamiento, puso el dedo sobre una verdad esencial, que, entrevista de vez en cuando por sus sucesores, ha quedado invariablemente aplastada por los demás ingredientes de la teoría clásica de la correspondencia; y lo que Hume vio es —formulándolo en una terminología razonablemente próxima a la suya propia— que la "inferencia natural" complementa al "recuerdo" y a la "observación" de suerte tal que engendra un sistema creciente de "ideas vívidas", que constituye y muestra un "parecido" (por sumario que sea) con el mundo en que vivimos.

Por otra parte, al ser incapaz de hacer justicia a la forma proposicional de lo que llama "ideas" y de tener explícitamente en cuenta que los "sujetos" de tales ideas proposicionales se individúan en virtud de las relaciones espaciotemporales en que se encuentren, se privó a sí mismo, según hemos visto, de la posibilidad de dar cuenta explícita de la diferencia existente entre las inferencias

Ahora un relámpago, Luego pronto un trueno	y	Ayer a las 10 de la mañana un relámpago, Luego ayer a las 10 y 1 minuto de la mañana un trueno.

El que Hume haga borrosa la distinción entre los pensamientos y las imágenes le permite suponer que la inferencia natural no solamente es sucesiva *en cuanto inferencia,* sino que tiene que referirse a acontecimientos que sean sucesivos; cosa que expulsa las inferencias

> Ayer a las 10 de la mañana, humo aquí,
> Luego ayer a las 10 de la mañana, fuego aquí

y, desde luego,

> Un trueno ahora,
> Luego un relámpago hace un momento.

Es evidente que es preciso ampliar la teoría humiana de la inferencia natural de forma que abarque también estos casos.

Repitámoslo: al desarrollar la forma que él elabora de la clásica doctrina según la cual la inteligencia conoce el mundo merced a encerrar un "parecido" suyo, Hume asume, sin explicarlo cuidadosamente, que la "percepción" de una configuración de objetos es una configuración de "percepciones". Ahora bien, este principio, aun teniendo un núcleo muy sólido, conlleva un número suficiente de dificultades cuando se toma "percepción" en el sentido de "sensación o imagen", y aún plantea mayores problemas cuando se toma "percepción" en el sentido, radicalmente distinto, de *acto proposicional de pensamiento*; con todo, es central para la humiana concepción de la inteligencia como algo que construye, a través de la observación, del recuerdo y de la inferencia natural un sistema de "ideas vívidas" que (esquemáticamente) pinta o es imagen de su mundo (incluida ella misma), ya que tal sistema, tal y como existe en cualquier instante, representa los acontecimientos por "ideas" que se "parecen" a ellos, y las relaciones fácticas entre acontecimientos por relaciones fácticas que se les "parecen" entre las "ideas" correspondientes.

El problema con que nos enfrentamos es, desde luego, el de cómo ha de entenderse este "parecido" si se toma en serio el carácter proposicional de la "idea", es decir, si hemos de conservar la esencia de la tesis de Hume a la vez que evitar su error de pensar que las "ideas" sean parecidos en el sentido de duplicados. Y aquella esencia consiste en la tesis de que el "parecido entre los pensamientos elementales y los objetos que pintan o de los que son imágenes es susceptible de definición, a base de términos fácticos, como un parecido, correspondencia o isomorfismo entre dos sistemas de objetos, cada uno de los cuales pertenecerá al orden natural.

¿Qué relaciones fácticas nos ha proporcionado el estudio anterior? En primer lugar se encuentran las uniformidades o conjunciones constantes que entran en la vinculación del lenguaje con el medio en las situaciones de observación; y es esencial al respecto que consideremos que estas uniformidades son cuestión de responder a objetos con *enunciados* más bien que con expresiones referidoras (así, a un objeto verde con "Esto aquí y ahora es verde"); observación que permanece incólume aunque, mirado desde un punto de vista más penetrante, los enunciados de este tipo sean expresiones referidoras [4].

Supongamos, por lo tanto, que unos informes de observaciones tengan las formas ejemplificadas por

> Esto aquí y ahora es verde,
> Esto está un paso a la derecha de aquello, y
> Esto sucede un latido después de aquello,

e imaginemos un super inscriptor que "hable" inscribiendo enunciados en

---

[4] Cuando cedemos a la tentación de considerar tal informe como una configuración de las expresiones referidoras "esto" y "verde" vamos a parar a una concepción excesivamente simplificada de la manera en que los enunciados, como objetos lingüístico-naturales complejos, pintan o son imágenes de los objetos del mundo; concepción (cf. Bergmann) que está ligada al realismo platónico acerca de los universales. (Para un desarrollo de este último punto, véase el capítulo séptimo.)

cera, pero que sea capaz de hacer tales inscripciones a una velocidad increíble, ejecutando un número indefinido de ellas "a la vez" (mas no debe olvidarse que será pensador tanto como inscriptor, y que pensará muchos más pensamientos que los que exprese mediante inscripciones).

Pues bien, cada vez que el inscriptor vea que cierto objeto verde está frente a él, o que está un paso a la derecha (o a la izquierda) de otro, o bien que tenga la experiencia de que cierto suceso se produce un latido después que otro, hará la correspondiente inscripción. Hemos de imaginar asimismo —como, en realidad, lo hemos hecho ya— que el inscriptor posee un sistema de coordenadas organizadas métricamente a base de pasos y latidos, y que sabe medir y contar; también supondremos que empleará un "lenguaje de coordenadas" en el que los nombres sean conjuntos ordenados de cifras (tres para el espacio, una para el tiempo), asignados a los acontecimientos en virtud de mediciones; y supongamos, finalmente, que el inscriptor inscriba continuamente enunciados de la forma

$$1 = \text{ahora}$$
$$2 = \text{ahora}$$
$$3 = \text{ahora}$$

en el orden debido y separados por los intervalos de los latidos del corazón, así como que inscriba continuamente enunciados de la forma

$$/x, y, z/ = \text{aquí},$$

en los cuales se modifiquen los valores de "x", "y" o "z" de la forma que puede verse en la sucesión

$/2, 5, 9/ = \text{aquí}$ (se da un paso en la dirección z^+)
$/2, 5, 10/ = \text{aquí}.$

Semejantes inscripciones, en las que se expresará que el inscriptor se da cuenta de dónde es aquí y cuándo es ahora, entran en uniformidades del tipo siguiente: el inscriptor observa un objeto verde directamente situado frente a él; inscribe entonces

Esto aquí y ahora es verde $/2, 5, 9/ = \text{aquí}$ $4 = \text{ahora}$

y pasa luego a inscribir

... $/2, 5, 9; 4/$ es verde $/2, 5, 9/ = \text{aquí}$ $5 = \text{ahora};$

dicho a grandes rasgos, pasa de un "enunciado de esto aquí y ahora" a otro enunciado, en el que se hace referencia al acontecimiento en cuestión mediante un nombre de coordenadas.

Supongamos ahora que, siempre que se haya transformado de este modo un enunciado "de esto, aquí y ahora", el inscriptor continúe inscribiendo el resultado en todos los momentos subsiguientes; las inscripciones que haga serán acumulativas.

Otra suposición: el inscriptor hará sus inscripciones en un orden que

corresponderá a la ordenación de los nombres que aparezcan en ellos de acuerdo con los valores de las cifras de que se compongan. Supongamos además, para simplificar, que su espacio tenga sólo una dimensión (con lo que los nombres serán de la forma "/*e, t*/"), que el principio de ordenación sea el de inscribir todas las frases en las que entre un valor dado de "*t*" en el orden de los valores de "*e*", del modo siguiente:

... /9, *t*/ es verde /10, *t*/ es azul ..... ,

y que sólo tras haber hecho todas las inscripciones en las que entre tal valor de "*t*" empiecen las inscripciones con el valor siguiente de este parámetro, tal y como se indica a continuación:

... /101, 10/ es rojo /9, 11/ es azul.

Si añadimos que el inscriptor escriba las cifras sin valerse de las definiciones abreviatorias, de suerte que los nombres sean de la forma

/0′′′, 0′′′′...′/,

nos percataremos de que la multiplicidad de las inscripciones reflejará la de los *latidos* y de los *pasos* que separen los acontecimientos a los que, según sabemos —mirándolo desde fuera—, aquéllas se referirán.

Hasta ahora hemos tenido en cuenta, por lo menos, algunas de las uniformidades que reflejan los procesos conceptuales que entran en la observación y retención de las cuestiones fácticas; el paso siguiente consiste en tomar en cuenta el hecho de que el inscriptor que hemos descrito es, en el pleno sentido de la expresión, un ser racional (pues en la rica vida interior que le hemos otorgado, y que sólo se expresa parcialmente en las inscripciones que lleva a cabo, existe una masa muy sustancial de conocimientos inductivos, sin los cuales no puede darse una ampliación racional de la propia imagen del mundo más allá de lo que se haya observado y retenido). Imaginemos ahora que, cualquiera que sea la forma de razonar por la que se infiera, por generalización inductiva a partir de la aparición de un acontecimiento observado de cierto tipo, la de determinado acontecimiento no observado de otro, tal forma se exprese al nivel de las inscripciones por una sucesión de dos de éstas, la primera de las cuales describa el suceso observado y la segunda, el inferido; y, como en el caso de las observaciones, supongamos que, una vez que esta última inscripción se haya llevado a cabo, se conservará inscrita.

Antes de sacar moraleja alguna de esta historia del industrioso super inscriptor que he presentado, permítaseme recordar al lector que es preciso no entender las inscripciones de la forma

/*x, y, z*; *t*/ es verde

como si en ellas entrasen dos nombres, "/*x, y, z*; *t*/" y "verde", sino que la totalidad de semejante inscripción *ha de entenderse como una manera* de escribir *un* nombre, a saber, "/*x,y,z*; *t*/". A lo que se añade —y esto es más intuitivo— que, dado lo que hemos dicho antes de cómo se dis-

pondrán y redistribuirán las inscripciones elementales, dos nombres, por virtud del hecho de encontrarse en determinado orden de sucesión, constituirán un enunciado relacional diádico según el cual los objetos nombrados se encontrarán entre sí en ciertas relaciones espaciotemporales.

Sin embargo, por muchas sutilezas que hayan de añadirse a lo dicho para hacer que todo ello funcione como se espera, puede oponerse una objeción a la totalidad de tal empresa. En efecto —podría argüirse—, incluso aunque pudiese funcionar, podría no efectuar lo que yo pretendo que lleve a cabo; pues, indudablemente, en el mejor de los casos he indicado cómo cierta estructura de unos objetos lingüístico-naturales podría corresponder, en virtud de determinadas "reglas de proyección", a cierta estructura de unos objetos no lingüísticos; pero decir que una multiplicidad de objetos lingüísticos pinta *acertadamente* una de objetos no lingüísticos es dejar de considerarlos como meros "objetos lingüístico-naturales" —recogiendo la expresión que había introducido antes— y, en lugar de ello, considerarlos como objetos lingüísticos propiamente dichos, diciendo además que son *verdaderos*. Así pues, en lugar de encontrar un modo de "correspondencia" *distinto de la verdad* que acompañe a ésta en el caso de los enunciados empíricos, la "correspondencia" de que habla usted —podrá decírseme— es, simplemente, otra vez la verdad.

A esta objeción contesto que decir de un objeto lingüístico que pinta *acertadamente,* de la manera arriba descrita, un objeto no lingüístico no es decir que aquél sea *verdadero,* salvo en el metafórico sentido de esta última palabra en el que puede decirse que una figura geométrica es una proyección "verdadera" de otra si se la traza siguiendo en forma acertada el método de proyección apropiado.

Si se objeta que llamar proyección *acertada* a una estructura lingüística es emplear un lenguaje normativo y, por consiguiente, violar los términos del problema, que consistía en definir el "pintar" o "ser imagen de" como una relación *in rerum natura,* la respuesta es que, si bien cuando decimos que una proyección es acertada utilizamos, ciertamente, un lenguaje normativo, el principio que —espero se recuerde— estoy suponiendo en forma axiomática nos garantiza que a cada principio de acierto a que adhiramos corresponderá una uniformidad fáctica de actuación; y son estas uniformidades, que enlazan los objetos lingüístico-naturales entre sí y con los objetos de los cuales son la proyección lingüística, las que constituyen al pintar o ser imagen de en cuanto relación fáctica entre objetos del orden natural.

Verdaderamente, me parece que, dados los supuestos que hemos admitido, las uniformidades fácticas que muestra nuestro inscriptor ideal forman una réplica de las "reglas de proyección" a base de las cuales podemos mirar una sarta de inscripciones como proyección de la región espaciotemporal que el inscriptor haya estado recorriendo, observándola e infiriendo cosas. Y digo esto dándome cuenta perfectamente de que las observaciones que he hecho son, todo lo más, una indicación a tientas de cuál podría ser una vía de ataque, no una solución "clara y distinta",

ni "adecuada", del problema de la verdad empírica. Con objeto de finalizar tal exploración, es posible que las observaciones que siguen sirvan para destacar los rasgos generales de la estructura del razonamiento expuesto:

1. La correspondencia que hemos estado buscando se limita a los enunciados elementales; o, dicho con mayor precisión, a los pensamientos elementales que se expresen mediante enunciados elementales y que concibamos por analogía con estos últimos.

2. Cabe entender todo lo que antecede como un intento de explicar el fundamental tipo de papel desempeñado por los enunciados (o los actos de pensamiento) fácticos. Lo cual, al reflexionar sobre lo que significa decir que una forma verbal es verdadera nos ha llevado a la noción del papel que desempeña la forma verbal que se emplee para formular un enunciado empírico; de este modo hemos llegado a la equivalencia

"Chicago est très grande" (en francés) es verdadera $\equiv_{D_t}$ ($\exists$ que-*p*) ("Chicago est très grande" (en francés) expresa el sentido de que-*p* *y* es verdadero que-*p*,

en la que

"Chicago est très grande" (en francés) expresa el sentido de que Chicago es muy grande

lo hemos interpretado como equivalente a decir que, en francés, los casos de aparición de cierto diseño son, en virtud de desempeñar cierto (complejo) papel, casos de ·Chicago es muy grande·, de igual modo que, en el ajedrez, ciertos objetos de forma conocida son, en virtud de desempeñar asimismo cierto (complejo) papel, peones [5].

3. Hemos visto que, en tanto que *todos* los enunciados verdaderos, cualquiera que sea su tipo, son verdaderos en el mismo sentido de esta última palabra, los papeles que desempeñan los diversos tipos de enunciados son distintos: así, el papel de "2 más 2 es igual a 4" es distinto del de "Esto es rojo". Mi argumentación al respecto ha consistido en decir que, en el caso de los enunciados fácticos (y, en último análisis, de los actos de pensamiento que expresan), dicho papel reside en ser una proyección en los usuarios del lenguaje del mundo en que viven.

Así, mientras que decir

Es verdadero que /9, 7/ es verde

no es *decir* que los ejemplares de "/9, 7/ es verde" correspondan, como objetos lingüístico-naturales, al objeto /9, 7/ de cierta manera definida por

[5] En la corrección de pruebas, esta frase ha sustituido a la que había, con objeto de poner a la par la formalización del texto con la interpretación de los términos singulares abstractos presentada en "Abstract Entities", *The Review of Metaphysics*, junio de 1963.

determinadas reglas de proyección, sino que es, en cierto sentido apropiado, una imagen de éste. no por eso deja de *implicar* que corresponden de ese modo. Pues declararse por

Es verdadero que /9, 7/ es verde

es declararse por

/9, 7/ es verde,

de modo que, si comprender un lenguaje conlleva saber —aunque no al nivel de la reflexión filosófica— que en el uso del lenguaje entran uniformidades como las descritas en el mito del inscriptor perfecto, y si, por lo tanto, me doy cuenta —por más que no al nivel de la reflexión filosófica— de que, en la medida en que se ejecuten papeles y en que se sigan reglas, los enunciados son objetos complejos dentro de un sistema que es una imagen de los acontecimientos naturales, no cabe duda de que tengo que reconocer en el enunciado que he hecho, "/9, 7/ es verde", la proyección del objeto /9, 7/.

Por lo demás, el que tal proyección exista en un grado cualquiera de completitud al nivel de los *actos de pensamiento,* no ya al de los enunciados, es un tema cuya exploración requiriría una filosofía completa de lo mental.

Nota: Actualmente (en 1963) pienso que la cuestión es todavía más directa, ya que es posible reconstruir —en primera aproximación— la "premisa" de esta inferencia como "La nieve es blanca", y la relación que existe entre ella y la "conclusión" es la que media entre autorización y actuación. Si así es, el entrañamiento "Que sea verdadero que la nieve es blanca entraña que la nieve es blanca" se deriva de la fuerza autorizadora de una actuación que tienen los enunciados veritativos; y, mediante un razonamiento algo más complicado, puede hacerse ver al entrañamiento inverso.

Por decirlo una vez más: cuando los enunciados semejan aparecer en un contexto no veritativo-funcional, las estructuras verbales que los formarían corrientemente aparecen dotados de la facultad de formar nombres: forman ejemplificadores nombres comunes para lo realizable lingüísticamente en cualquier lenguaje, que están sometidos a reglas análogas a las que regulan aquellas estructuras en el nuestro; así, "O (en L) significa que la nieve es blanca" contiene la estructura "la nieve es blanca" no como un enunciado, sino como imagen de un enunciado *a hacer* (en determinadas circunstancias). Para un desarrollo de estas cuestiones véase "Abstract Entities", *The Review of Metaphysics,* junio de 1963.

7. NOMBRAR Y DECIR *

En este capítulo adoptamos la tractatista tesis de que las configuraciones de objetos se expresan mediante configuraciones de nombres; y estudiamos dos alternativas al respecto, a saber, que los objetos que entran en los hechos atómicos son 1), sin excepción, *singulares,* o 2) uno o más singulares más un *universal* (Gustav Bergmann).(Suponiendo 1), los modos de configuración son siempre relaciones empíricas, mientras que suponiendo 2) constituyen el nexo lógico de la "ejemplificación".) Sostenemos que 1) es la tesis de Wittgenstein en el *Tractatus* y, además, acertada; asimismo sostenemos que la ejemplificación es una relación "cuasi semántica", y que se encuentra ella misma (y los universales) "en el mundo" sólo en el lato sentido en el que el "mundo" incluye normas y papeles lingüísticos mirados —por lo tanto, en una traducción— desde el punto de vista de otro participante.

I

Los temas de que estoy a punto de ocuparme están enraizados en el *Tractatus* de Wittgenstein; y voy a tomar como punto de partida el trabajo del profesor Irving Copi sobre "Objects, Properties and Relations in the *Tractatus*" [1] [objetos, propiedades y relaciones en el *Tractatus*], en el que, tras hacer una decisiva crítica de ciertas malinterpretaciones de la teoría wittgensteiniana del significado llamada de la imagen o del pintar [*picture theory*], pasa luego a atribuir a Wittgenstein, basándose en una en modo alguno implausible interpretación de ciertos textos, un desconcertante modo de entender los objetos de Wittgenstein como "entidades singulares [*particulars*] nudas" [2].

No voy a perder el tiempo formulando aquellas malinterpretaciones ni resumiendo la crítica de Copi, admirablemente lúcida; pues lo que me interesa es la teoría de los enunciados relacionales como imágenes (teoría que, en mi opinión, atribuye acertadamente a Wittgenstein) y, en especial, su capacidad de aclarar los tradicionales enigmas filosóficos relativos a la predicación en general.

El pasaje decisivo es, desde luego, 3.1432: 'No será "El signo complejo 'aRb' quiere decir que a se encuentra en la relación R con b", sino: el *que*

---

* "Nombrar y decir" fue el trabajo inicial presentado a un simposio sobre Referencia y Uso tenido en la reunión de 1961 de la American Philosophical Association (Western División); se publicó en *Philosophy of Science,* 29, 1962, y aparece aquí merced a la amable autorización concedida por el director.

[1] *Mind,* 67, 1958.

[2] *Ibíd.,* pág. 163.

"a" se encuentre en cierta relación R con "b" quiere decir *que* aRb'. Parte de lo que trata de señalar Wittgenstein es que, aunque tanto los nombres como los enunciados son complejos en su carácter empírico de casos de diseños de signo, y, por consiguiente, son igualmente *hechos* desde su punto de vista, el hecho de que un nombre conste (de maneras diversas) de partes relacionadas entre sí no es pertinente para su carácter en cuanto nombre de la misma manera en que la división de un enunciado tal como (esquemáticamente)

aRb,

precisamente en las partes "a", "R" y "b", es pertinente para su carácter de hacer el enunciado que haga: estas últimas partes funcionan como signos (si bien no del mismo modo), mientras que no hay ninguna parte de un nombre que funcione como signo. Sin embargo, la cuestión crucial que señala Wittgenstein sale a luz cuando preguntamos cuáles son las partes de tal enunciado cuya relación mutua es esencial para su carácter de enunciado; pues, pese al hecho de que, según parece, la respuesta obvia sería "las tres expresiones 'a', 'R' y 'b'", semejante respuesta es desacertada: "R", ciertamente, funciona como signo (en un sentido amplio de esta palabra), y no cabe duda de que coopera a que el enunciado diga lo que dice, pero su forma de cooperar es, de acuerdo con Wittgenstein, completamente distinta que la de los signos "a" y "b". Por otra parte, decir que "R" funciona como predicado, mientras que "a" y "b" funcionan como nombres, es *situar* la diferencia entre aquél y éstos, pero seguir sujeto a la perplejidad: lo que Wittgenstein nos dice es que, si bien, cuando se lo mira superficialmente, este enunciado es una concatenación de las tres partes "a", "R" y "b", visto con mayor profundidad es un hecho que consta de dos términos, de suerte que "R" entra en él de un modo tal que hace que las expresiones "a" y "b" se relacionen diádicamente de cierta forma, o sea, que hace que estas expresiones se relacionen teniendo entre ellas una "R"; y lo que está señalando es que lo esencial para cualquier enunciado que diga que aRb no es que los nombres "a" y "b" tengan una palabra relacionadora entre ellos (o bien delante, o dispuesta en cualquier otra relación con respecto a ellos), sino que estos nombres estén relacionados (diádicamente) *de un modo u otro,* independientemente de que ello conlleve o no la utilización de un tercer diseño de signo. En realidad, lo que nos está diciendo es que filosóficamente es esclarecedor reconocer que, en lugar de expresar la proposición de que a está junto a b escribiendo "está junto a" entre "a" y "b", podríamos escribir que "a" se encuentra en cierta relación con respecto a "b" valiéndonos sólo de estos dos signos; y en un lenguaje perspicuo eso es lo que habríamos de hacer. Supongamos que en el país de los revoltillos tengan tal lenguaje, que no poseerá palabras de relación, pero sí las mismas expresiones nominales que nuestro ordenado castellano; podríamos entonces traducir el revoltillés al castellano formulando enunciados tales como

"a"
b (en revoltillés) significa *a está junto a b,*

y así habríamos emprendido la marcha hacia el esclarecimiento filosófico (a este respecto ofrecería especial interés la traducción de *Appearance and Reality* * al revoltillés).

Espero que se haya advertido que he puesto en correlación el hecho de que en "aRb" la "R" desempeñe el papel de predicado con el de que que en revoltillés la proposición expresada por aquel conjunto de signos se expresaría poniendo en relación los dos nombres que aparecen en ella sin valerse de la expresión predicativa. Ahora bien, en el sistema de Frege se diría que "R" representa [*bedeutet*] un concepto, mientras que "a" y "b" representarían objetos; de ahí que lo que Wittgenstein formula diciendo que las configuraciones de objetos se representan mediante configuraciones de nombres (3.2.) —de suerte que el revoltillés "a" b y el PM-és** "aRb" son ambos configuraciones de dos nombres, aunque la segunda expresión lo sea menos perspicuamente— podría asimismo formularse diciendo que para representar que ciertos objetos satisfagan un concepto *n*-ádico habrá que hacer que sus nombres satisfagan también un concepto *n*-ádico[3]. Dicho a grandes rasgos, las configuraciones wittgensteinianas son la contrapartida de un subconjunto de los conceptos freguianos, y Wittgenstein se opone a Frege al insistir en que ningún lenguaje perspicuo habrá de contener palabras conceptuales que funcionen predicativamente, es decir, del modo que funciona "R" cuando decimos que aRb. (De qué modo podría un lenguaje perspicuo cumplir los cometidos que llevan a cabo las palabras conceptuales en su uso no predicativo es cosa sobre la que Wittgenstein arroja menos luz, aunque el esbozo de tratamiento que hace del problema —paralelo a éste— de cómo manipularía un lenguaje de aquel tipo los enunciados que expresan convicciones, en los que, según Frege, el *Bedeutung* de la cláusula subordinada es lo que normalmente sería su sentido, proporciona alguna pista sobre la respuesta que daría.)

Ahora bien, las observaciones que acabamos de hacer prefiguran muchos temas de gran importancia para la ontología y la filosofía de la lógica; más adelante recogeré algunos de ellos; por el momento, sin embargo, me voy a centrar en la pregunta acerca de qué clase de cosas son los objetos wittgensteinianos; y lo primero que he de decir es que, en mi opinión, Copi tiene, sin duda alguna, toda la razón al decir que son singulares. Formulándolo de modo ligeramente distinto: los nombres

---

* La conocida y escasamente perspicua obra del filósofo antiempirista y antiatomista inglés F. H. Bradley. (*N. del T.*)

** O sea, el lenguaje de *Principia Mathematica* (abreviado usualmente a *PM*), al que pertenece la fórmula "aRb". (*N. del T.*)

[3] *Qué* concepto *n*-ádico habrán de satisfacer estos últimos es, desde luego, cuestión de convención (en el sentido en que los filósofos emplean este término).

de Wittgenstein son nombres de entidades singulares; cosa que no es decir, naturalmente, que sean carentes de sentido las expresiones que en los lenguajes no perspicuos funcionan superficialmente a modo de nombres, pero sin que nombren singulares: simplemente, es decir, que no se traducirían por nombres de un lenguaje perspicuo. En dos palabras: para Wittgenstein, las expresiones a modo de nombres no perspicuas se distribuyen en dos categorías: 1) las que se traducirían a un lenguaje perspicuo lo mismo que, en la teoría russelliana de las caracterizaciones [*descriptions*], los enunciados en los que entran locuciones caracterizadoras se traducen por existenciales únicos (compárese la manera en que Wittgenstein trata los complejos en 3.24), y 2) —ésta más interesante— las que no se traducirían, en absoluto, en la parte del lenguaje perspicuo que se emplee para hacer enunciados acerca de lo que suceda o no suceda en el mundo. Son estas últimas las que, en cierto sentido especial, carecen de significado, por más que no sean un sinsentido en las acepciones corrientes de esta palabra: los "objetos" o "individuos" que mencionan son pseudo-objetos, ya que "mencionarlos" es llamar la atención sobre aquellos rasgos del discurso acerca de lo que suceda o no suceda en el mundo que "se manifiestan por sí mismos", esto es, que se encuentran presentes en los lenguajes perspicuos no como palabras, sino por la manera en que se combinen las palabras [4]. Así pues, es perfectamente legítimo decir que hay otros "objetos" además de los singulares, y formular enunciados acerca de ellos; objetos, sin embargo, que (dejando de lado los complejos) no se encuentran en el mundo, y los enunciados acerca de ellos no nos dicen nada sobre cómo se encuentran las cosas en el mundo: en la terminología de Wittgenstein, ningún enunciado sobre ellos es una "imagen", y, por lo tanto, en el sentido en que las "imágenes" tienen sentido, carecen de sentido.

Mas es posible concebir a un filósofo que esté de acuerdo con Wittgenstein en que en los lenguajes perspicuos se representaría el hecho de que dos objetos se encuentren en una relación diádica haciendo que sus nombres se encontrasen asimismo en una relación diádica, pero que rechace la idea de que los únicos objetos o individuos que hay *en el mundo* sean singulares: tal filósofo podría distinguir, por ejemplo, dentro del hecho de que cierto dato sensorial —suponiendo que existan tales entidades— sea verde, entre dos objetos, un *singular* cuyo nombre podría ser "a" y algo que, aun siendo igualmente un *objeto* o *individuo*, no fuese un *singular*. Supongamos que el nombre de este objeto sea "verde" [5], y vamos a decir que verde es un universal, no un singular, y que, entre los universales, es una cualidad, no una relación. De acuerdo con este filósofo [6], la

---

[4] Esto le recuerda a uno los peculiares objetos de que, según Frege, hablamos cuando intentamos hablar acerca de conceptos.

[5] Voy a ocuparme luego de los peligros que acechan al uso de los ejemplos a base de colores, haciendo particular referencia a la interpretación de las palabras de colores como nombres.

[6] El filósofo que tengo en las mientes es el profesor Gustav Bergmann, y las tesis de que me estoy ocupando son las que pueden encontrarse, según creo, en

forma perspicua de decir que *a* es verde se obtiene (si abstraemos de los problemas relativos a la referencia temporal) colocando los nombres "a" y "verde" en cierta relación, que es la misma en que colocaríamos "b" y "rojo" si lo que quisiéramos decir es que b es rojo; supongamos, pues, que escribimos "Verde a".

Lo que hemos dicho antes sugiere la siguiente pregunta: ¿cuál sería la manera *no perspicua* de decir lo que se dice con "Verde a", esto es, lo que se encontraría con respecto a "Verde a" de igual manera que, según la tesis de Wittgenstein, "aRb" se encuentra con respecto a $\overset{\text{"a"}}{\text{b}}$, por ejemplo? El filósofo a quien me refiero propone la siguiente respuesta:

a ejemplifica a verde;

cosa que no es inesperada, ya que cuando —como sucede en este caso— entran dos objetos, lo que se necesita a fines de *no* perspicuidad es un predicado diádico que se concatene adecuadamente con el nombre de un singular por un lado y el de un universal por otro, y tal es una de las tareas por las que los filósofos retribuimos a "ejemplifica". Así pues, tal filósofo diría que, del mismo modo que para la tesis wittgensteiniana la forma perspicua de decir que *a* está junto a *b* es escribir "a" de modo que guarde cierta relación con "b", la manera perspicua de decir que *a* ejemplifica a verde es escribir "a" de modo que guarde cierta relación con "verde"; y una vez que hubiera hecho uso así de la escalera wittgensteiniana, la abandonaría para escalar su propia cima *, ya que habrá de sostener que Wittgenstein señaló algo muy profundo con ejemplos equivocados: dicho brevemente, tendrá que negar que la manera perspicua de decir que *a* está junto a *b* sea escribir "a" de modo que guarde cierta relación con "b" (como vamos a ver fácilmente por las consideraciones que siguen).

La ejemplificación no pertenece al tipo de cosas que los filósofos llamarían corrientemente relación empírica, ya que este título suele reservarse para relaciones tales como la yuxtaposición espacial y la sucesión temporal. Con todo, muy bien podría ser una —o acaso *la*— relación empírica[7] en un sentido más profundo que el que suele habitualmente reconocerse —como sucedería en caso de que los hechos atómicos del mundo sean del género que *perspicuamente* se representa por "Verde a" e *imperspicuamente* por "a ejemplifica a verde".

Veamos, en efecto, qué sucede a lo que solemos referirnos llamándolo relaciones empíricas en caso de que se enfoquen los enunciados relacionales de una forma coherente con la manera en que acabamos de tratar "a

---

ciertos pasajes de su interesante trabajo sobre "Ineffability, Ontology and Method", aparecido en el número de enero de 1960 de la *Philosophical Review*.

* Alusión al penúltimo parágrafo (6.54) del *Tractatus* —que a su vez, como se sabe, alude a ciertas doctrinas budistas. (*N. del T.*)

[7] Cf. Bergmann, *op. cit.*, pág. 23, n. 2.

es verde". De acuerdo con ella, el hecho de que *a* sea verde se representa perspicuamente mediante la yuxtaposición de dos nombres, "a" y "verde", e imperspicuamente mediante una frase que contiene tres expresiones, dos de las cuales son nombres, mientras que la tercera, que los filósofos escasamente discriminadores podrían tomar por un tercer *nombre,* sirve, en realidad, para hacer que medie una relación diádica determinada entre aquellos nombres; es claro, por consiguiente, que al tratar paralelamente "a está bajo b" se sostendría que su representación perspicua se hace mediante una yuxtaposición apropiada de *tres* nombres, "a", "b" y "bajo", del modo siguiente

Bajo a b,

y una no perspicua mediante una frase que emplee *cuatro* expresiones, por ejemplo, así:

Ejempl[8] a b bajo.

Mas adelante haré algunos comentarios sobre la interpretación de "bajo" como nombre y sobre el hecho de que tal interpretación sea, a primera vista, menos plausible que una postura semejante con respecto a "verde". Sin embargo, a modo de prefacio a las observaciones que siguen, voy a decir que comparto con el profesor Bergmann ese sentimiento que podría expresarse diciendo que la gramática usual es el papel moneda de las personas sensatas, pero el oro de los necios; pues la finalidad que me propongo inmediatamente es la de hacer contrastar la teoría tractatista de la predicación con la del mencionado profesor (que, aunque decididamente prefiere Saulo a Pablo, no es, en modo alguno, un expositor ortodoxo del Viejo Testamento), y, además, considero que tal cuestión posee gran importancia filosófica.

De acuerdo con el *Tractatus,* pues, el hecho de que *a* esté bajo *b* se representa *perspicuamente* mediante una expresión que conste de *dos* nombres relacionados entre sí diádicamente, e *imperspicuamente* mediante una expresión que contenga, además de tales nombres, una expresión predicativa diádica. Según el profesor Bergmann —si es que no le malentiendo—, hechos tales como el de estar *a* bajo *b* se representan perspicuamente mediante expresiones que consten de *tres* nombres relacionados entre sí triádicamente, e imperspicuamente mediante una expresión que encierre, además de ellos, una expresión (debidamente puntuada) que equivalga a "ejemplifica a". ¿Cuál es el momento exacto de esta diferencia?; y ¿cuál de estas dos tesis se acerca más a la verdad?

Por atacar primeramente la primera pregunta: es posible formular de nuevo la diferencia de tal modo que salga a la vista su parentesco con la vieja cuestión que separaba a los realistas de los nominalistas, dado que

[8] Me valgo de este modo de formular la cosa para señalar lo que quiero con un mínimo de alboroto; no obstante lo cual, merece la pena de recordarse que el paralelo gramatical de "a ejemplifica a verde" sería, o bien "a ejemplifica a estar bajo b" o "a y b ejemplifican juntamente a bajedad (la relación de estar un cosa bajo otra)".

Wittgenstein nos dice que los únicos objetos del mundo son singulares, mientras que Bergmann dice que entre sus objetos se encuentran tanto singulares como universales (este último tiene, desde luego, su propia navaja, y a su modo afeita a fondo el mundo, pero no apura tanto como aquél). Otro modo de expresar aquella diferencia es decir que, mientras que para Wittgenstein (Saulo) lo que se expresa perspicuamente al relacionar entre sí ciertos nombres son las relaciones *empíricas* que se den en el mundo entre los términos (de estas relaciones) nombrados por tales nombres, para Bergmann dichas relaciones aparecen *mencionadas* en el discurso acerca del mundo, y lo que se expresa perspicuamente al relacionar entre sí los nombres de sus términos es su *ejemplificación*, y *sólo* ella.

Es oportuno hacer ahora algunas observaciones terminológicas con objeto de aclarar esta última manera de ver la cuestión. Si usamos el término "relación" de tal modo que decir que algo esté en una relación sea decir que está representado perspicuamente en el discurso mediante una configuración de expresiones, y no merced al empleo de una expresión destinada a ello, en tal caso, para Bergmann (dejando de lado afinamientos ulteriores) hay sólo *una* relación, a saber, la de *ejemplificación* [9], y las que corrientemente se llaman relaciones (por ejemplo, *bajo*) aparecerán en el mundo como términos de relación. Por consiguiente, si nos decidimos a continuar utilizando el término "relación" de tal modo que *bajo* se miente con este nombre, la ejemplificación (tal y como la entiende Bergmann) no sería relación alguna, dado que, según le parece a él, aunque tanto *bajo* como la ejemplificación se encuentran en el mundo, aquéllo aparece en el discurso como algo mencionado, mientras que ésta, no —ni, en realidad *puede* aparecer de este modo.

Con objeto de evitar confusiones es útil introducir el término "nexo" de tal suerte que decir que algo es un nexo sea decir que se lo representa perspicuamente en el discurso mediante una configuración de expresiones, y no por una expresión destinada expresamente a ello. Si así lo hacemos, podemos contraponer entre sí a Bergmann y Wittgenstein de la siguiente manera:

> *Wittgenstein*: En el mundo hay muchos *nexos*: las relaciones sencillas fácticas lo son; todos los objetos o individuos que formen un nexo serán singulares, esto es, individuos de tipo 0; y no existe en el mundo ninguna relación o nexo de ejemplificación.
>
> *Bergmann*: Sólo hay un nexo [10], la ejemplificación; y todo estado de cosas atómico contiene por lo menos (y, en caso de que sea verdadera la tesis del elementarismo, también como máximo) un individuo no singular.

Si empleamos el término "inefable" de tal manera que efar algo sea significarlo valiéndose de un nombre, la tesis wittgensteiniana sería que lo que corrientemente llamamos relaciones son inefables, por ser nexos

[9] Hablando estrictamente, habría una relación ejemplificadora para cada orden de hechos, y —asumiendo una postura que no sea elementarista— una familia de tales relaciones para cada tipo de ellos.

[10] Véase la nota 9.

y expresárselas (ya sea perspicuamente o no) mediante configuraciones de nombres; en cambio, para Bergmann se efan lo que corrientemente se llaman relaciones: lo inefable serían las ejemplificaciones.

Antes de intentar una evaluación de estas contrapuestas posiciones, andémonos un poco por las ramas cercanas; y, para empezar, advirtamos que Wittgenstein nos dice que los hechos atómicos son configuraciones de objetos: por ejemplo, al afirmar

> 2.0272 La configuración de objetos forma el hecho atómico.

La pregunta que trato de suscitar es la de hasta qué punto vamos a interpretar estrictamente el plural de la palabra "objeto" en este contexto; especificando más, ¿podría haber una configuración de un objeto? Es preciso admitir que una respuesta afirmativa a esta pregunta sonaría bastante rara; pero entonces también lo sonaría el hablar de extraer una conclusión de una clase nula de premisas: a los filósofos de inclinación "reconstruccionista" les ha parecido a menudo esclarecedor ocuparse de una cosa como de un "caso límite" de la otra; de modo que si Russell (que ha sido uno de ellos) decía de buena gana que toda cualidad es una relación monádica, la idea de que Wittgenstein podría estar dispuesto a hablar de configuraciones monádicas no tiene una improbabilidad inicial demasiado grande.

Mas ¿estaría dispuesto a hacerlo? Se trata de una pregunta importante, que pide un examen cuidadoso de los textos. No creo que 2.0272, por sí mismo, arroje mucha luz sobre la cuestión; pero si se lo toma juntamente con pasajes tales como

> 2.031 En el hecho atómico los objetos se comportan mutamente de una manera determinada,
>
> y
>
> 2.03 En el hecho atómico los objetos penden unos de otros como los miembros de una cadena,

a los que no acompaña indicación alguna de que pudiera haber "comportamientos" monádicos o, por así decirlo, cadenas de un solo eslabón, el efecto acumulativo resultante refuerza la tesis de que en el *Tractatus* no se prevé la existencia de hechos atómicos monádicos.

Sin embargo, al menos a primera vista, parece que tal cosa sería inevitable: después de todo, puede esperarse que alguien que diga que el hecho de que *a* esté bajo *b* se habrá de representar perspicuamente por una expresión en la que el nombre "a" se encuentre en una relación diádica (con "b") diga también que el hecho de que *a* sea verde habría de representarse perspicuamente mediante una expresión en la que el nombre "a" se encuentre en una relación monádica; esto es —empleando una forma de hablar más usual—, en la que tal nombre tenga cierta cualidad. Así pues, podemos imaginar a un filósofo que diga que, en un lenguaje perspicuo, los hechos atómicos monádicos se representarían escribiendo el nombre del

objeto único que contengan mediante un color entre varios posibles, o valiéndose de un tipo de escritura entre varios. Se trata de una idea perfectamente conocida; ¿hay alguna razón para suponer que Wittgenstein no la tuviera a su disposición?

Podría pensarse que con semejante simbolismo no sería posible distinguir entre un nombre y un enunciado: en definitiva, todo nombre ha de escribirse con un tipo de escritura determinado, mas, al admitirlo, ¿no habremos de conceder que toda aparición de un nombre en el hipotético simbolismo a que nos estamos refiriendo equivaldría, por virtud de su carácter tipográfico, a un enunciado y, por lo tanto, no sería en absoluto un nombre? Esta objeción, sin embargo, sobreestima la medida en la que las semejanzas empíricas entre expresiones implican semejanzas de papel lingüístico: es claro que escribir "a" junto a "b" podría querer decir que *a* precedía temporalmente a *b* mientras que escribir la primera letra debajo de la segunda podría no tener ningún significado, y, del mismo modo, escribir "a" en negrita podría querer decir que *a* era verde, mientras que esta letra escrita con tipo corriente podría funcionar meramente como un nombre. Más adelante veremos cómo sería posible todo esto; lo que en este momento trato de señalar es, simplemente, que entender expresiones es saber cuáles de los muchos hechos acerca de ellas (su forma, tamaño, color, etc.) son pertinentes para su significado, y de qué manera lo son. Así, podría perfectamente suceder que en cierto lenguaje perspicuo el hecho de ser cierta mancha de tinta un ejemplar de cierto nombre dependiese de ser un caso o ejemplo de cierta letra del alfabeto escrita de determinada manera entre varias posibles; pero una de estas maneras podría ser "neutral", por así decirlo (e incluso podrían serlo varias), en el sentido de que escribir tal nombre de la manera indicada no fuese hacer una aserción, sino simplemente escribir dicho nombre, mientras que escribirlo de otra manera fuese formular alguna aserción; por lo tanto, sólo en el caso de emplearse una de las maneras no "neutrales" sería la escritura del nombre un caso de aserción de un hecho monádico.

Podría asimismo pensarse que en un lenguaje en el que los hechos atómicos monádicos (suponiendo que los haya) se expresaran escribiendo nombres aislados de maneras distintas se encontraría cierta dificultad relativa a las variables; es decir, no acerca de las que abarcasen singulares, ya que en este caso podría siempre emplearse el recurso de tener unas letras especiales reservadas para las variables, sino acerca de las correspondientes a las variables predicativas monádicas de la notación de los *Principia*. Por ejemplo, cabría representar la función oracional "x es verde" utilizando la variable "x" y escribiéndola en negrita, o sea, del modo que sigue,

x;

pero ¿cómo podría decirse de *a* que tenía alguna cualidad?: ¿qué correspondería a "a es f" y a "(Ef) a es f" de la misma manera que "**x**" lo haría a " x es verde" y "(Ex)**x**" a "(Ex) x es verde"?; ¿no nos veríamos obli-

gados a introducir una expresión que fuese la variable? (después de todo, no podemos escribir una forma tipográfica por sí sola); y, en caso de que tuviésemos que separar diversas variables para hacer posible lo que en PM-és se expresaría con

(Ef)fa, (g)gb, etc.

(o sea, para emplear variables distintas de las que abarcan *singulares*); ¿no sería esto, de hecho, tratar las proposiciones atómicas, que, según hemos admitido, se representarían perspicuamente por, verbigracia,

a,

como si conllevasen dos *constantes* y, por lo tanto, dos *nombres*? La manera de representarlas de modo verdaderamente perspicuo ¿no sería, entonces, más bien que la anterior, esta otra

Verde a,

como sostiene Bergmann?

Fijémonos en el siguiente plan y método para traducir del PM-és al revoltillés:

PM-és	*Revoltillés*
I. *Nombres de entidades singulares* a, b, c, ...	Las mismas letras escritas con varios estilos neutrales: la variedad se referirá al cuerpo de los caracteres, y la neutralidad al empleo del tipo de letra corriente: a, b, c, ...; a, b, c, ...; a, b, c, ...
II. *Enunciados* (excluyendo los relacionales, de que nos ocuparemos en seguida)	
Verde a, Rojo a, ...	**a**, *a*, ...
III. *Funciones enunciales*	
1) *Constantes predicativas con variables individuales*	
Verde x, Rojo y, ...	**x**, *y*, ...
2) *Variables predicativas con constantes individuales*	
fa, gb, ...	Nombres escritos en estilos neutrales (véase I): a, ...; a, ...; a, ...
3) *Variables predicativas con variables individuales*	
fx, gy, ...	Variables nominales escritas en estilos neutrales: x, y, z, ...; x, y, z, ...; x, y, z, ...

IV. *Cuantificación*

(Ex) verde x	(Ex) **x**
(Ef) fa, (Eg) ga, ...	(E◊) a, (E◊) a, ...
(Ef) (Ex) fx, (Eg) (Ex) gx, ...	(E◊) (Ex) x, (E◊) (Ex) x, ...

(Adviértase que, en revoltillés, los símbolos de la forma "◊" sirven para representar un estilo neutral; *cuál* sea éste dependerá de su tamaño.)

Es preciso darse cuenta de que, en esta forma de revoltillés, los estilos neutrales que tienen la virtud de hacer que las expresiones funcionen como nombres, sin enunciar nada, forman a la vez el estilo neutral del que son ejemplos las expresiones que constituyen la réplica o contrapartida de las variables predicativas del PM-és; por consiguiente, un rasgo interesante de este lenguaje es que las expresiones que funcionan como nombres, pero no como enunciados, *poseen la forma de enunciados.* Así, mientras que, si bien suele decirse, hablando del PM-és, que los predicados tienen la forma de

Rojo x,

pero es más infrecuente decir que los nombres (de entidades singulares) tienen la forma de, por ejemplo,

f a,

en la variedad de revoltillés que acabamos de bosquejar esto último sería tan verdad como lo primero (cf. el *Tractatus,* 3.311). Por lo demás es evidente que sería posible ampliar esto para tener en cuenta las distintas formas de los enunciados relacionales, si bien no voy a dedicarme a hacerlo ahora, salvo por implicación.

Ahora bien, la dificultad relativa a las variables predicativas (si es que la hay) no se limita a las correspondientes a los enunciados atómicos putativamente monádicos; pues si es que hay que señalar algo en tal dirección, lo mismo sucederá con los enunciados diádicos y poliádicos, tal y como Wittgenstein los interpreta. Así (por continuar con el método esquemático de traducción que hemos iniciado), tendremos:

PM-és	*Revoltillés*
Más grande (ab), Más rojo (ab)	$^{a}_{b}$, $^{a}_{b}$
R(ab), S(ab), T(ab), ...	ab, a b, a b, ...
Más grande (xy), Más rojo (xy), ...	$^{x}_{y}$, $^{x}_{y}$, ...
R(xy), S(xy), ...	xy, x y, x y, ...
(Ex) (Ey) Más grande (xy)	(Ex) (Ey) $^{x}_{y}$
(ER) R(ab), (ES) S(ab), ...	(E ..) ab, (E . .) a b, ...
(ER) (Ex) (Ey) R(xy)	(E ..) (Ex) (Ey) xy

Volvemos a encontrar, pues, que se introducen ciertos símbolos para que constituyan la réplica de las variables relacionales del PM-és, es decir,

símbolos en los que se manifiesten las maneras neutrales tipográficas que en

ab, a b, a b, a b, etc.,

expresan lo que en el PM-és se expresa mediante las funciones enunciales

R(ab), S(ab), T(ab), etc.

Por lo tanto, además de las variables "(", "(", "(", ..., que corresponden a las variables predicativas monádicas de los *Principia,* tenemos las variables "..", ". .", ". .", ..., que corresponderán a las variables predicativas diádicas de esta misma obra.

El tema de la perspicuidad en cuanto a las variables y a la cuantificación es interesante e importante por sí mismo, y las observaciones que acabamos de hacer apenas han rascado la superficie; pues lo único que quería señalar al respecto es que, si las consideraciones relativas a la cuantificación o a la distinción entre nombres (propios) y enunciados apoya la idea de que los enunciados atómicos de los lenguajes perspicuos han de contener al menos dos nombres propios, tales consideraciones *no* lo harán gracias a apoyar la idea de que los enunciados atómicos mínimos contengan los nombres de dos *singulares,* sino la de que contengan el de un universal; dicho de otro modo, que apuntarán hacia la forma bergmanniana de atomismo lógico (frente a la wittgensteiniana).

Mas en este asunto yo me alineo con Wittgenstein, es decir, yo sostendría que los enunciados descriptivos atómicos de los lenguajes ideales han de contener únicamente nombres de singulares. Así pues, tal como yo lo veo, es de importancia clave para la ontología que no se confunda la contraposición entre *constante* y *variable* con la que opone entre sí a *nombre propio* y *variable*; pues confundirlas es pasar de la acertada idea de que

Verde a

pueda oponerse al enunciado (doblemente cuantificado)

(Ef) (Ex) fx

a la tan desacertada de que

Verde a

sea la yuxtaposición de dos *nombres* y diga perspicuamente lo que imperspicuamente se diría mediante

a ejemplifica a verde.

Realmente, oponer el enunciado revoltillés

a

al enunciado (doblemente cuantificado)

(E0) (x) x

es hacer que resalten dos hechos acerca de la expresión "**a**": aquel en virtud del cual es un nombre (propio) escrito en un estilo determinado, el que sea, y aquel otro en cuya virtud —por decirlo metafóricamente— el verde entra en el cuadro. Pero no veo razón alguna para inferir que, debido a la circunstancia de que el que aquella expresión sea un caso de aparición de cierto nombre propio y el que sea referente a verde estén trabados con un hecho monádico (si bien no atómico, desde luego) relativo a ella, tanto el referirse a *a* como el referirse al verde entren en el cuadro del mismo modo: esto es, que se *nombren* ambas cosas [11].

En efecto: el ser acerca de *a* y el ser acerca del verde podrían acontecer en tal expresión, cada uno por su parte, en virtud de ciertos hechos monádicos relativos a ella y, con todo, no estar incluidos en su significado *de la misma manera* (en ningún sentido de importancia); pues lo decisivo en cuanto a las expresiones es el papel que desempeñen en el lenguaje, de modo que el hecho de que cierta expresión sea un "a" en cierto estilo tipográfico y el de que esté en negrita pueden ser ambos hechos monádicos y, sin embargo, desempeñar papeles distintos en el lenguaje. Acerca de lo cual es pertinente notar que el hecho monádico relativo a una expresión en virtud del cual corresponda a verde no es el de que tenga trazo grueso, sino el de que sea un caso de trazo grueso de un nombre o de una variable nominal.

II

Antes de continuar con la argumentación sustantiva de este trabajo, voy a decir algo más acerca de la cuestión histórica de si el propio Wittgenstein "apoyaba" o no los hechos atómicos monádicos. He sostenido que los pasajes en que habla de los hechos atómicos como configuraciones de objetos (en plural) no son decisivos, y para ello me ha bastado señalar que Russell podría haber hablado de tales hechos como de objetos relacionados, pero he usado de tal modo el término "relación" que sería posible hablar de relaciones monádicas. Me parece que unas consideraciones análogas pueden impedir que pasajes tales como

> 2.15 El que los elementos de la imagen se comporten mutuamente de una manera determinada representa el que las cosas se comporten mutuamente así

y

> 3.21 A la configuración de los signos simples en el signo proposicional corresponde la de los objetos en el estado de cosas

solventen tal cuestión en contra de la idea de que las proposiciones atómicas pueden contener un solo nombre (propio).

---

[11] Para una exploración anterior de esta cuestión, véase mi aportación a un simposio tenido con P. F. Strawson sobre "Logical Subjects and Physical Objects" [sujetos lógicos y objetos físicos] en *Philosophy and Phenomenological Research*, 17, 1957.

Me da la impresión de que en cierta ocasión Wittgenstein está tan cerca de decir que hay proposiciones atómicas monádicas como cabe estarlo sin decirlo explícitamente; atendamos, en efecto, a

> 4.24 Los nombres son los símbolos simples, que indico mediante letras sueltas ("x", "y", "z").
> Escribo la proposición elemental, como función de los nombres, en la forma "fx", "Φ(x, y)", etc.,

pasaje que es tanto más sorprendente cuanto que aparece muy poco después de

> 4.22 La proposición elemental consta de nombres: es una complexión, una concatenación de nombres.

Ahora bien, para interpretar 4.24 importa advertir que, por mucho que Wittgenstein nos diga que los hechos atómicos consistentes en que dos objetos estén relacionados entre sí diádicamente se representarían perspicuamente poniendo en relación diádica los nombres de estos objetos pero sin emplear ninguna palabra que represente tal relación, en el *Tractatus* no se *usan* ni una sola vez semejantes representaciones perspicuas, sino que sólo se las *menciona* (y, además, indirectamente); así, Wittgenstein no usa revoltillés, sino siempre PM-és, para hacernos ver la forma de las proposiciones atómicas, de suerte que en todos los casos se vale de "aRb" (cf. el "Φ(x, y)" de 4.24). Lo que sí hace es decirnos que el símbolo "R" no desempeña servicios de nombre, sino de medio de hacer visible que los nombres "a" y "b" se encuentran en una relación diádica.

Debido a ello, nos dice en 4.24 que cuando usa una expresión de la forma "fx" para escribir una proposición elemental, la *palabra* que corresponde a la función, o sea, la representada por "f", no aparece como nombre, sino como recurso para hacer visible que el nombre representado por "x" aparece de cierta manera: a saber, que tal nombre, el aparecer en cierta configuración monádica, forma una proposición.

Mas si un filósofo reúne estas dos tesis, 1) la de que no existen hechos atómicos que versen sólo sobre un singular, y 2) la de que todos los objetos son singulares, sería razonable decir que se ha comprometido con algún tipo de la doctrina de las entidades singulares nudas; pues —hablando sin rigor formal— sostiene que, aunque los objetos se encuentran en relaciones empíricas, no tienen cualidad alguna. (Adviértase que ello no podría decirse de la postura de Bergmann, ya que, si bien sostiene que no existen hechos atómicos que contengan sólo un *objeto,* insiste en que los hay que contienen un solo singular; de ahí que pueda negar que existan entidades singulares nudas recalcando que todo objeto ejemplifica una cualidad.)

Opino, por mi parte, que Copi tiene razón al atribuir a Wittgenstein la segunda de las dos tesis que acabo de estampar (la de que todos los objetos son singulares); luego si también la tuviese en la atribución de la

primera, su aseveración de que Wittgenstein se ha comprometido con cierta doctrina de los singulares nudos estaría bien fundada; y, a la inversa, si Wittgenstein sostuviera alguna variedad de esta doctrina, se habría comprometido con la tesis de que no hay hechos atómicos monádicos. No nos debe causar sorpresa, por lo tanto, ver que Copi defiende que su aseveración de que Wittgenstein rechaza los hechos atómicos monádicos está apoyada por lo que —de cierta mala gana— toma por una afirmación de la doctrina de las entidades singulares nudas; en efecto: tras confesar que "Es preciso admitir que varias observaciones de Wittgenstein insinúan que los objetos tienen propiedades "externas" juntamente con otras "internas" (2.01231, 2.02233, 4.023)," dice (en la página 163):

> Pese a las dificultades que encontramos en estos pasajes, a mí me parece que hay pruebas abrumadoras de que consideraba los objetos como entidades singulares nudas, carentes de propiedades materiales en absoluto.
>
> En primer lugar, Wittgenstein niega explícitamente que los objetos puedan tener propiedades: hay que considerar una sinécdoque su aseveración de que "los objetos carecen de color" (2.0232), ya que el contexto hace ver claramente que lo que interesa no es denegarles únicamente las cualidades cromáticas, sino todas las cualidades de las "propiedades materiales" (expresión que aparece por primera vez en el parágrafo inmediatamente anterior (2.0231)).

Ahora bien, a mi entender, esto es simplemente una mala inteligencia, y para llegar a una interpretación acertada de tal pasaje sólo se requiere una lectura cuidadosa del contexto. Lo que Wittgenstein dice es que "dicho a grandes rasgos [*Beiläufig gesprochen*]: los objetos carecen de color", observación que aparece como apostilla a

> 2.0231 La sustancia del mundo sólo *puede* determinar una forma, no propiedades materiales algunas, dado que éstas llegan a quedar representadas sólo merced a las proposiciones: que llegan a formarse sólo merced a configuraciones de objetos.

Lo que nos dice aquí Wittgenstein es que los *objetos* no determinan los *hechos*: así, incluso en caso de que a sea verde, el hecho de que lo sea no estaría determinado por a. A propósito de lo cual no deja de tener interés reflexionar sobre

> 2.014 Los objetos encierran la posibilidad de todos los estados de cosas;

así pues, si bien a no determina el hecho de ser verde, sí determina la gama de posibles hechos de la cual el hecho de ser verde es sólo uno de tantos.

Los nombres existen en un espacio lógico que incluye los predicados que se combinen con ellos para dar enunciados. (*En un lenguaje perspicuo —el revoltillés— las palabras predicativas aparecerían, según he señalado, como maneras de ser nombres, como — tomado en sentido literal— rasgos internos de los nombres.*) Además, ningún enunciado atómico es analítico, luego

2.01231 Para conocer un objeto no tengo que conocer sus propiedades externas, sino las internas.

Cuando dice Wittgenstein que

2.0123 Si conozco un objeto, conozco también todas las posibilidades de su aparición en hechos atómicos.

esto es lo mismo que decir que si entiendo un nombre, sé también cuáles son todas las posibilidades de su aparición en enunciados atómicos; asimismo, cuando dice que

2.013 Cada cosa es algo así como un espacio de hechos atómicos posibles,

ello equivale a decir que cada nombre se encuentra en algo así como un espacio de enunciados atómicos posibles [12]; y, finalmente, cuando dice que

2.0131 ... La mancha que hay en el campo de visión no tiene, ciertamente, por qué ser roja, pero tiene que tener un color,

está señalando que los objetos están relacionados internamente con conjuntos de propiedades "externas", pero no con *ninguna* de ellas; es decir, que los nombres guardan una relación interna con conjuntos de predicados primitivos [13] (o sea, configuraciones; recuérdese el revoltillés).

Por consiguiente, no nos sorprende nada a nosotros (aunque sí desconcierta a Copi) encontrarnos con que Wittgenstein dice, en el pasaje a continuación de aquél en que hablaba de que (dicho a grandes rasgos) los objetos carecen de color, que

2.0233 Dos objetos de la misma forma lógica sólo se diferencian entre sí —aparte de sus propiedades externas— en ser diferentes;

pues esto *no* significa, como podría parecer, que los objetos sean algo *nudo,* sino, simplemente, que dos objetos de la misma forma lógica [14] determinan la misma gama de hechos posibles; o sea, que dos nombres que tengan la misma forma lógica pertenecerán a la misma gama de configuraciones.

Tal y como yo lo veo, el segundo argumento de Copi destinado a mostrar que los objetos wittgensteinianos son singulares nudos se debe,

---

[12] Al añadir que "Puedo pensar que tal espacio esté vacío, pero no la cosa sin el espacio", insinúa la seductora posibilidad de que pueda tener sentido la idea de que el lenguaje que usemos pudiera carecer de aplicación.

[13] La cuestión de si estos conjuntos abarcan predicados primitivos de órdenes distintos o si se distribuyen en subconjuntos (familias de determinados) es tema que merece una investigación independiente.

[14] A mi juicio, esto implica que los predicados primitivos monádicos (configuraciones) —si es que no todos los predicados primitivos— se agrupan en familias (de determinados), y que los objetos tienen forma lógica distinta si, por ejemplo, uno existe en el espacio lógico del color y otro en el del sonido.

asimismo, a una mala inteligencia; pues comienza señalando, acertadamente, que, según Wittgenstein, los objetos se nombran, en tanto que los estados de cosas se "describen" —palabra empleada por el propio Wittgenstein—; pero luego dice (en la pág. 164):

> ... si un objeto cualquiera *tuviese* una propiedad, ello constituiría un hecho, cuya afirmación sería una *descripción* de tal objeto; pero no es posible describir de tal modo los objetos, de donde se sigue que no tienen propiedades.

Esta argumentación pasa por alto el hecho de que Wittgenstein, debido a estar bajo la influencia de la jerga logística, emplea el término "describe" en lugares en que sería de esperar el de "afirma" (cf. 3.221), por lo cual nos dice, simplemente, que no es posible "describir", esto es, *afirmar* los objetos; y de esto no se sigue, en modo alguno, que no quepa describirlos en el sentido corriente de esta palabra: tanto es así que, en 4.023, Wittgenstein dice que "Lo mismo que la descripción de los objetos los describe por sus propiedades externas, la proposición lo hace con la realidad por sus propiedades internas".

El tercer argumento tiene la siguiente forma: "... si un objeto cualquiera tuviese una propiedad material, el *que* la tuviera sería un hecho en el que entraría sólo un singular, luego no hay objeto que pueda tener propiedad material alguna, y todos los singulares son nudos" (pág. 164). La hipótesis que se expone en el antecedente es indudable; en cuanto a la prueba que se aduce para negar el consecuente, es 4.032, si bien interpretado como si dijese que todos los signos proposicionales son compuestos y deben contener, por lo tanto, dos elementos al menos, o sea, dos nombres como mínimo; pero 4.032 no dice que todos los signos proposicionales sean *compuestos,* sino que todos ellos están "articulados lógicamente", y antes he intentado explicar de qué modo puede consistir un signo proposicional en *un nombre articulado lógicamente.* Tengo que conceder que, en una apostilla entre paréntesis que viene inmediatamente a continuación, Wittgenstein dice que "(Incluso la proposición "ambulo" es compuesta, ya que su raíz, con otra terminación, da lugar a otro sentido, y lo mismo su terminación con otra raíz)", pero no creo que esta observación, que certeramente señala que el latín corriente no es perspicuo en cuanto a articulación lógica, sea decisiva. (Reconozco de muy buena gana que mi interpretación, como la de Copi, presenta sus dificultades.)

El argumento final de Copi apunta a que Wittgenstein nos dice en las *Investigaciones* que los objetos del *Tractatus* eran primariamente elementos como los descritos en el *Teeteto* (21 e); pero esto sería convincente si se nos diese alguna razón para suponer, o bien que los elementos de este pasaje del *Teeteto* era singulares nudos, o que Wittgenstein creía que lo eran; y no veo razón alguna para pensar que ocurra ninguna de las dos cosas.

El argumento más elocuente del trabajo de Copi en contra de la idea de que el *Tractatus* apoye los hechos atómicos monádicos no lo utiliza el propio Copi directamente con este fin, sino que forma parte de su alegato

en favor de la sólida tesis de que los objetos wittgensteinianos no son propiedades. Enderezándolo ligeramente, equivale a decir que, si es que hay hechos atómicos monádicos, no cabe duda de que entre ellos se encuentran hechos tales como el de que cierto punto de un campo visual sea rojo; mas —continúa la argumentación— si "*a* es rojo" es una proposición elemental, "*a* es azul" no puede contradecirla; ahora bien, como es perfectamente sabido, Wittgenstein nos dice (6.3751) que "El que, por ejemplo, dos colores estén a la vez en un lugar del campo visual es imposible, y precisamente lógicamente imposible, ya que es cosa que queda excluida por la estructura lógica del color... (Es claro que el producto lógico de dos proposiciones elementales no puede ser ni una tautología ni una contradicción ...)"; de lo cual saca Copi la conclusión (pág. 162) de que "las predicaciones de color *no* son predicaciones elementales".

Ahora bien, es menester que señalemos sobre esto dos cosas. La primera es que cabría perfectamente estar convencido de que *podría* haber hechos atómicos monádicos (en el peculiar sentido en que, para cualquier *n,* podría haber hechos atómicos *n*-ádicos) sin que fuese uno capaz de dar ejemplo alguno de ellos. Y conviene recordar, a este respecto, que en *Some Main Problems of Philosophy* ["Algunos de los principales problemas de la filosofía"], Moore se pregunta, de hecho, si existe alguna cualidad (oponiéndolas a las propiedades relacionales), y, en concreto, explora el espacio lógico de los colores para ver si nos proporciona ejemplos de ellas; al hacerlo, estaba dispuesto a encontrarse con que no hubiera cualidades, o sea, con que los hechos más simples fueran ya relacionales. Es cierto que sus hechos cualitativos serían bergmannianos, no wittgensteinianos, esto es, que cada uno de ellos sería un nexo de un singular *y un universal,* pero el hecho de que Moore estuviese dispuesto a suspender el juicio acerca de la pregunta de si hay cualidades, unido al hecho de que encontrase que la estructura lógica del color es, verdaderamente, muy compleja, hace pensar que Wittgenstein podría muy bien haber adoptado una actitud parecida; después de todo, como ha señalado Anscombe, Wittgenstein considera como en cierto sentido una cuestión fáctica el que el hecho *atómico* más complejo sea *n*-ádico y no *m*-ádico (siendo $m > n$) (véase 4.2211), y ¿no podría ser en igual sentido una cuestión fáctica el que el mínimo complejo fuese, digamos, diádico en lugar de monádico?

Así pues, *tal vez* la contestación acertada a la cuestión histórica de que venimos hablando sea la de que Wittgenstein hubiera considerado la pregunta sobre si las entidades singulares son nudas como una pregunta que, en cierto sentido profundo, es fáctica: pregunta para la cual no pretendía tener respuesta y para la que, en cuanto lógico, no tenía por qué tenerla. Pero esto me parece sumamente improbable.

La segunda observación es que Wittgenstein podría perfectamente haber pensado que hay hechos atómicos monádicos, e incluso que su existencia es obvia, pero que ningún enunciado de los empleados corrientemente representa tales hechos, de modo que no podría darse de ellos —en el sentido de ponerse en negro sobre blanco— ningún ejemplo, pues

aunque pensaba que el lenguaje corriente incluye proposiciones elementales, subraya que están incluidas en él de una forma no perspicua: no presupone, en absoluto, que oración corriente alguna, tal y como corrientemente se la emplee en el contexto de la vida cotidiana, exprese jamás una proposición atómica, sino que, en realidad, presupone lo contrario.

III

Broad, entre otros autores, ha dicho que lo que ha hecho errar a varios filósofos en la teoría de la percepción ha sido el haber prestado atención exclusivamente a ejemplos visuales. En mi opinión, al menos con igual frecuencia se han precipitado en errores en cuanto a la teoría lógica por una exclusividad análoga dirigida al color; peligro que proviene del hecho de que una palabra tal y como "rojo", por ejemplo, sea realmente tres palabras, un adjetivo, un nombre común y un nombre propio, embutidas en una sola; en efecto, con igual propiedad podemos decir

El libro es rojo,
El escarlata es un color

y

El rojo es un color.

Hace un momento ponía yo en candelero la importancia de distinguir entre *constantes* descriptivas y *nombres* (*propios*), indicando que, si bien sería irreprochable decir que el enunciado

Verde a

está formado por dos *constantes,* como salta a la vista cuando se lo contrasta con los tres enunciados cuantificados

(Ex) Verde x
(Ef) fa
(Ef) (Ex) fx,

no hay nada más engañoso que decir que está formado por dos nombres (propios). Y la razón de ello debe estar ya clara; pues si consideramos la oración "Verde a" como una yuxtaposición de *nombres propios,* nos veremos obligados a pensar —en especial si hemos leído el *Tractatus*— que, con la yuxtaposición de los nombres "Verde" y "a", afirma que los dos objetos, individuos o sujetos lógicos *verde* y *a* están "unidos", "enganchados mutuamente" o vinculados entre sí por un "lazo caracterizador", o lo que quiera que sea.

Ahora bien, lo que da mayor plausibilidad a esta propuesta es que *existan* un "objeto" *verde* y una "relación" (a la que a menudo se llama ejemplificación) tales que si *a* es verde, *también será verdad que a ejemplifica al verde*; por ello nos sentimos muy inclinados a decir que

a ejemplifica al verde

es, simplemente, una manera no perspicua de decir lo que se expresa perspicuamente por

Verde a.

Y lo fascinador de todo ello es que semejante tesis sería absolutamente exacta *con tal de que no se entendiera "Verde a" como si dijese lo mismo que se suele decir con "a es verde"*.

Es una cuestión que se destaca como un grano en la nariz cuando se dejan de lado los colores y se emplea un ejemplo geométrico. Consideremos, en efecto, el enunciado

a es triangular,

o bien, teniendo en cuenta lo que nos proponemos,

Triangular a;

no cabe duda de que sería muy extraño decir

a ejemplifica a triangular,

pese a no serlo el decir

a ejemplifica al verde;

y la razón es que "triangular", frente a lo que sucede con "verde", no funciona en el uso corriente como adjetivo y como término singular: lo que tendremos que decir es

a ejemplifica a la triangularidad.

Entonces, en un lenguaje perspicuo, o sea, en uno que esté constitutivamente protegido frente a la maraña bradleyana, podríamos decir *que a ejemplifica a la triangularidad* concatenando "a" y "triangularidad", o bien, *que Sócrates ejemplifica a la sabiduría* escribiendo

Sócrates: sabiduría.

Sin embargo, nuestro lenguaje no posee tal perspicuidad, y para hacer que ello resalte en nuestro caso podríamos escribir

> No será "El signo complejo 'a' ejemplifica a la triangularidad' quiere decir que 'a se encuentra con la triangularidad en la relación de ejemplificación'", sino "El *que* 'a' se encuentre en cierta relación con 'triangularidad' quiere decir que ejemplifica a la triangularidad";

por ello es exacto decir que

Verde a

dice perspicuamente lo que se dice mediante

a ejemplifica a verde

solamente si "verde" se emplea en el sentido del término singular "verdor"; y cuando se lo emplea en tal sentido, el enunciado

Verde a

no tiene el mismo sentido que el enunciado corriente

a es verde,

por más que sea lógicamente equivalente a él.

El profesor Bergmann cree que

Verde a

está formado por dos nombres (propios), "a", que sería el nombre de un singular, y "verde", que lo sería de un universal, de suerte que, yuxtapuestos, afirmarían que uno ejemplifica al otro. (Desde este punto de vista, los filósofos que recalcan que "a es verde" dice que a ejemplifica al verde, pero no se percatan de que "a ejemplifica al verde" es, simplemente, una manera imperspicua de yuxtaponer "a" y "verde", tratarían de efar lo inefable.) Cree —por usar la terminología que he propuesto antes— que la ejemplificación es el nexo, el modo de configuración de los objetos, que sólo cabe expresar mediante una configuración de nombres propios: el profesor Bergmann ve configuraciones de singulares y universales allí donde Wittgenstein veía solamente configuraciones de singulares.

Mas ¿qué es lo que quiere decir

a ejemplifica a la triangularidad

que no sea decir en forma no perspicua lo mismo que

Triangular a?

En vez de responder a esta pregunta (como he intentado hacer en otras ocasiones), voy a tratar de trazar una analogía, y luego voy a sostener que es algo más que una mera analogía. A mí me parece que la necesaria equivalencia, pero no sinonimia, de

a ejemplifica a la triangularidad

y

a es triangular

es análoga a la necesaria equivalencia, pero no sinonimia, de

El que a sea triangular es verdadero

y

a es triangular;

y el hecho de que, en lugar de decir que a ejemplifica a la triangularidad, podamos decir con igual propiedad que la triangularidad se dice con verdad de a, o se cumple en a, hace pensar que se trata de algo más que una mera analogía.

Ahora bien, si

a ejemplifica a la triangularidad,
la triangularidad se dice con verdad de a

y

la triangularidad se cumple en a

han de aclararse a base de

El que a sea triangular es verdadero,

la ejemplificación no se encuentra presente en el mundo fáctico —en el restringido sentido que a tractatistas tales como el profesor Bergmann y yo mismo parece esclarecedor— de otro modo que lo están el significado o la verdad, y lo está *por la misma razón.*

La inefabilidad clave del *Tractatus* se refiere a la relación entre los enunciados y los hechos. ¿Existe tal relación; es inefable? A mi entender, la respuesta es la siguiente: existe una relación de significado entre los enunciados y los *hechos,* pero ambos términos pertenecen al orden lingüístico: decir que un enunciado significa un hecho es decir, por ejemplo,

"Grün a" (en alemán) significa *Verde a,* y es un hecho que Verde a;

ahora bien, el primer miembro conyuntivo parece afirmar una relación entre algo lingüístico y algo no lingüístico, entre un enunciado y algo del orden real, mientras que el segundo miembro parece decir que esto último es un hecho; sin embargo, tal y como yo lo veo, aquel primer miembro afirma, sí, una relación, pero ésta media entre una expresión alemana y una castellana *en cuanto expresión de nuestro lenguaje,* de modo que equivale a

"Grün a" (en alemán) corresponde a "Verde a" en nuestro lenguaje.

Cabe formular también lo mismo diciendo

"Grün a" (en alemán) significa *que verde a,*

ya que al colocarse "que" delante de una oración es como si se la citase, implicando al mismo tiempo que pertenece a nuestro lenguaje y que se la considera como tal[15]; y la razón por la cual nos parece anti-intuitivo for-

[15] Es formar el nombre del sentido expresado en nuestro lenguaje mediante el diseño tipográfico que lo siga. Véase el capítulo sexto, apartado I, 4 (pág. 218).

mularlo de esta manera es que, dado que "significa" es rúbrica de una traducción, al hacerlo así entramos en colisión con el uso por el cual decimos

"Dass grün a" (en alemán) significa *que verde a*

Supongamos que se dé por sentado que significar es la relación de traductibilidad que media entre una expresión que pueda estar o no en nuestro lenguaje y otra que sí lo esté y a la que se considere como estándolo; entonces, ¿qué significa decir

Es un hecho que verde a?

No cabe duda de que esto equivale a decir

Es verdadero que verde a,

cosa que nos hace recordar la equivalencia

Es verdadero que verde a ≡ verde a.

Sin embargo, esta no es la forma más perspicua de representar las cosas, ya que, aunque tal equivalencia se cumple (y, en realidad, se cumple necesariamente), su verdad depende del principio de inferencia —y ahí está el quid—

Infiérase "verde a" (en nuestro lenguaje) a partir de "es verdadero que verde a" (en nuestro lenguaje);

y el hablar del significado y la verdad se vincula con el mundo precisamente en virtud del hecho de que extraigamos tales inferencias; en este sentido, pues, la vinculación *se hace,* y no *se habla de ella.*

Mirando las cosas desde esta perspectiva, la concepción tardía de Wittgenstein del lenguaje como forma de vida estaba ya prefigurada en la tesis del *Tractatus* sobre la inefabilidad. Pero darse cuenta de esto es darse cuenta también de que *no* entra aquí inefabilidad *alguna*; pues si bien inferir no es ni referirse a algo a lo que quepa referirse, ni afirmar algo que quepa afirmar, ello no significa que sea fracasar en el intento de efar algo que fuese —por consiguiente— inefable.

8. GRAMATICA Y EXISTENCIA: UN PREFACIO A LA ONTOLOGIA *

I

En este capítulo me propongo examinar el usual dogma de que sancionar el paso de

(1) S es blanco

a

(2) (Ef) S es f,

de

(3) S es un hombre

a

(4) (EK) S es un K

o de

(5) Tomás es listo o Tomás es alto

a

(6) (Ep) p o Tomás es alto

sería sancionar el paso desde unos enunciados empíricos a otros que afirmarían la existencia de ciertas *entidades* de orden superior a la de los individuos perceptibles. Voy a comenzar por suponer que si el paso que se da en estos casos, en cada uno de los cuales tenemos una forma de lo que se suele llamar la "cuantificación existencial", conlleva un compromiso de admisión de tales entidades, éstas son entidades abstractas lisas y llanas tales como la triangularidad, la humanidad y la proposición de *que* Tomás es listo; y luego prestaré atención a la idea, recientemente desarrollada por Peter Geach (pero que procede de la obra de Gottlob Frege), de que aquello a cuya admisión se compromete uno en virtud de tales pasos —o de sus respectivas contrapartidas en el lenguaje corriente— no son *individuos abstractos,* unas entidades que imitasen la individualidad de las cosas perceptibles, sino algo a lo que, por el momento, voy a llamar, simplemente, *entidades no individuales,* entidades que no tendrán un *nombre propio* cada una, sino que estarán *representadas* por unas partes de la oración distintas de los nombres propios.

* "Gramática y existencia: un prefacio a la ontología" lo forman dos conferencias dadas en la Universidad de Yale en marzo de 1958; se publicó en *Mind,* 69, 1960, y se reproduce en esta obra gracias al amable permiso otorgado por el director.

Empezaré por estudiar el paso de (1) a (2), tomando como punto de partida el hecho de que frecuentemente se exprese "sin rigor formal" esta última fórmula con

(2 [1]) Hay un f tal que S es f;

y voy a hacerlo así porque, según creo, un examen cuidadoso de esta "glosa" nos va a permitir poner el dedo sobre el origen de dicho dogma en su forma primera u ortodoxa.

Ahora bien, la primera ojeada que lancemos a (2 [1]) puede muy bien hacernos pensar que la expresión "un f" que aparece en "Hay un f ..." es tal que a la forma que allí se presenta de la partícula "un" le sigue una variable cuyos valores son nombres comunes, o expresiones que equivalgan a éstos; mas una segunda ojeada suscita la pregunta de si, supuesto que la primera "f" sea una variable para nombres comunes, no tendrá que suceder lo mismo con la segunda. Vemos inmediatamente, sin embargo, que si la *segunda* "f" fuese una variable para nombres comunes, el "blanco" a partir del cual empezó la cuantificación tendría que ser un nombre común; en consecuencia, esperaríamos que la glosa de (1) rezase

(1 [1]) S es *un* blanco,

y aunque nos apresuremos a transformar (1 [1]) en

(1 [2]) S es una cosa blanca

nos dejará perplejos la noción de que la "cuantificación de las variables predicativas" lleve consigo la cuestionable idea de que "S es blanco" es de la forma "S es una cosa blanca" o tiene que transformarse en ella como condición de tal cuantificación; y también nos percatamos de que si continuamos con nociones de este tipo ello implicará que (2 [1]) habría de glosarse de modo que rezase

(2 [2]) Hay un f tal que S es *un* f

Mas no cabe la menor duda de que hay algo que no va bien; convicción que halla un considerable refuerzo en la reflexión de que si "glosamos"

(7) (Ex) x es blanco

leyéndolo como

(7 [1]) Hay un x tal que x es blanco,

un razonamiento parejo al anterior exigiría que interpretásemos la segunda "x" como una variable para nombres comunes, cosa que, simplemente, no puede ser.

¿Qué vamos a hacer, pues, con las expresiones "un x" de (7 [1]) y "un f" de (2 [1])? Como no podemos soslayar el hecho de que, en su uso corrien-

te, el contexto "un(a) —" pida un nombre común para ocupar su lugar vacío, ¿hay alguna otra manera distinta que la anterior de acuerdo con la cual estas expresiones puedan reinterpretarse a base de nombres comunes? Desde luego, la respuesta a esta pregunta es obvia para quien conozca la bibliografía sobre tal problema, ya que piensa uno inmediatamente en los curiosos nombres comunes "individuo" y "cualidad" y en las locuciones "Hay un individuo ..." y "Hay una cualidad ...": en efecto, sin duda alguna, lo que ha de colocarse después de "Hay un ..." en las "glosas sin rigor formal" de (2) y de (7) son las palabras *categoriales* "individuo" y "cualidad".

Si lanzamos el pensamiento por este rastro, terminaremos llegando a *algo así* como

(2^3) Hay una cualidad, f, tal que S es f

y

(7^2) Hay un individuo, x, tal que x es blanco,

así como a la idea de que la "f" que aparecía en el contexto "un f" de la "glosa sin rigor formal" inicial desempeñaba un doble papel: *a*) el de la palabra categorial (*constante*) "cualidad", y *b*) el de una *variable* que vuelve a aparecer al final de la oración. Pero ¿es (2^3) una oración bien formada? Ahí está la dificultad; pues adviértase que "Hay una cualidad, f, ..." nos compromete a admitir la forma verbal

(8) f es una cualidad

y, suponiendo que "blanco" haya de ser un valor de "f", a admitir igualmente

(9) Blanco es una cualidad.

Mas si así es, esto significa que, exactamente de igual modo que "cualidad" desempeña en (9) un papel análogo al de "hombre" en "Tomás es un hombre", "blanco" desempeña un papel análogo al de "Tomás"; de donde resulta que hemos evitado la Escila de convertir "blanco" en un *nombre común* y lo único que hemos conseguido es precipitarnos vertiginosamente en la Caribdis de la idea de que la "cuantificación de las variables predicativas" llega consigo su metamorfosis en *nombres propios,* con el compromiso de platonismo que de ello se sigue. Hecho, este último, que resalta todavía con mayor claridad si sustituimos la oración de partida, (1), por

(10) S es triangular;

pues, si bien "blanco" puede desempeñar ambos papeles, el de adjetivo y el de nombre, por lo cual (9) es una oración castellana correcta, tenemos que transformar "triangular" en "triangularidad" para obtener el enunciado correspondiente a (9), a saber

(11) La triangularidad es una cualidad.

II

He preguntado hace un momento si (2^3) era una oración bien formada, y ahora tenemos muy graves razones para dudarlo; pues mientras que, según acabamos de ver, la primera "f" de (2^3) tiene que ser una variable cuyos valores sean *términos singulares* tales como "blanc(ura)" y "triangularidad", el contexto *de* la *segunda* "f", o sea, "S es —", exige que sus valores sean *adjetivos*; por consiguiente, para que "f" sea la misma variable a lo largo de toda esta oración, es preciso formular de nuevo el contexto final de modo que admita una variable cuyos valores sean también términos singulares. Mas no ofrece misterio alguno la manera de conseguir tal cosa: simplemente, construimos la variable que nos interesa valiéndonos del más cómodo de los sufijos de que disponemos para formar nombres abstractos a partir de adjetivos, esto es, formamos "f-idad"; y transcribimos (2^3) de modo que reze

(2^4) Hay una cualidad, la f-idad, tal que S tiene f-idad,

descubriendo así que lo que nuestra "glosa sin rigor formal" de (2) nos ha proporcionado es un enunciado existencial cuya relación con

(1^1) S tiene blancura

es la misma que la que media entre "Hay una persona, x, tal que S quiere a x" y "S quiere a Sócrates".

Bien, entonces, para pasar de (1) a un enunciado cuantificado con "el predicado cuantificado" ¿es menester transformarlo en (1^1), en el que, después de todo, el predicado ya no es "(es) blanco", sino "ejemplifica la blancura"?: ¿presupone, acaso, toda cuantificación un punto de partida en el que las constantes que han de reemplazarse por variables sean *términos singulares*? No cabe duda alguna de que la respuesta que ha de darse es un no categórico; y la suposición contraria *no* surge al reflexionar sobre la lógica de la cuantificación como tal, sino cuando —según hemos hecho— reflexionamos sobre cierta "*glosa sin rigor formal*" de los enunciados cuantificados, glosa que puede tener mucho a su favor en cuanto a la manera de hacer intuitivas ciertas relaciones lógicas, pero que está muy lejos de proporcionarnos el *equivalente en lenguaje corriente* de aquellos enunciados. Tal "glosa sin rigor formal" es una glosa *arbitrada,* que da origen a diversos enigmas en cuanto se pasa por alto el auxiliar papel que le corresponde y se la convierte en el foco de la reflexión filosófica sobre la cuantificación y la existencia.

III

Pero entonces —podrá muy bien preguntarse— ¿cual *es* la glosa acertada de (2), ya que no lo son ni "Hay un f tal que S es f" (2^1) ni "Hay una cualidad, la f-idad, tal que S tiene f-idad" (2^4)? Formulándolo de otro modo: ¿cómo *diríamos* corrientemente lo que el lógico dice por medio de

(2)? Pues bien (si se me permite una paradoja), es muy fácil *inventar* un "equivalente en el lenguaje corriente" de (2): basta que comencemos por advertir que el valor que tiene el caso de la cuantificación de variables de tipo O, el valor de "(Ex) x es blanco" (7), puede rendirse por medio de

(7 [3]) *Algo* es blanco,

y que pasemos luego a representar (2) valiéndonos de

(2 [5]) S es *algo,*

expresión, esta última, que conserva la forma "... es ..." (frente a "... tiene (*o* ejemplifica) ..." y que, al evitar la glosa "Hay un f ...", elude la tendencia intelectual que hemos tanteado en los apartados I y II.

Por lo tanto, si lográsemos convencernos de que (2 [5]) pudiera ser una invención *razonable* (o, mejor, de que *realmente* no es invención alguna), habríamos conquistado una importante altura en la batalla acerca de las entidades abstractas. Sin embargo, mientras falten una interpretación y una defensa detalladas, apenas pasa de ser un pagaré cuya promesa se remite al futuro; por otra parte, no podemos soslayar el hecho de que —si es que no todos— la mayoría de los enunciados generales que hacemos correspondientes a enunciados logísticamente formulados en los que exista una cuantificación de variables cuyos valores sean adjetivos, nombres comunes, verbos y oraciones conllevan el empleo de palabras categoriales; y como el uso de estas palabras lleva consigo a primera vista un compromiso de aceptación de términos singulares abstractos tales como "triangularidad" (y otros de que nos ocuparemos en seguida), surge naturalmente la pregunta de si el empleo de estos términos implica comprometernos a aceptar el platonismo.

Pero antes de que empecemos a explorar la importancia del hecho de hacer uso de palabras categoriales y de términos singulares abstractos, conviene que nos detengamos un momento en la tesis implícita en la argumentación que hemos desarrollado hasta el momento; tesis —que me propongo defender— que cabe resumir diciendo que, de igual modo que no tenemos por qué entender "S es blanco" (1) como si quisiera decir *realmente* "S tiene blancura" (1 [1]) [1], tampoco tenemos que interpretar "(Ef)

---

[1] Es posible que se considere esclarecedor reemplazar el enunciado original, (1), por

(1[2]) S: Blancura

y este otro,

(9) Blanco es una cualidad,

por

(9[1]) Blancura: Género-cualidad,

diciendo, al mismo tiempo, que "Blancura" es el "predicado" en (1[2]), pero el "sujeto" en (9[1]). Mas es preciso señalar que al hacerlo no se ha mostrado que (1[2]) no sea, simplemente, una *transcripción* de la *contrapartida categorial* de (1), esto es, de

(1[1]) S tiene blancura

S es f" (2) como si lo que quisiera decir fuese "Hay una cualidad, la f-idad, tal que S tiene f-idad". Otra manera de sostener esta tesis es decir que la generalizada opinión de que al introducirse las variables predicativas se han de emplear palabras categoriales tales como "cualidad", "atributo", "propiedad", etc. no es ni más ni menos que un error.

En realidad, desde este punto de vista, no solamente la "introducción de la palabra categorial 'cualidad'" es un paso claro en la dirección de "comprometerse a aceptar un marco de cualidades", sino que este "compromiso" involucra la introducción de un *nuevo* conjunto de variables (la "f-idad", frente a "f") y de un conjunto de términos singulares (por ejemplo, "blancura" o "triangularidad") que constituyan sus valores. De acuerdo con esta tesis, es un error suponer que a las variables *predicativas* les corresponda el contexto "... es un C", siendo "C" una palabra categorial: así, "f es una cualidad" (8) estaría mal formada, ya que la expresión correcta sería

(12) La f-idad es una cualidad;

pues si bien al término singular "Sócrates" le corresponden tanto el contexto corriente de "Sócrates es un hombre" como el categorizador de

(13) Sócrates es una entidad singular,

y a la variable de términos singulares "x", los contextos "— es blanco" y "— es un individuo", es preciso convertir "triangular" en "triangularidad" y "f" en "f-idad" cuando se pasa de "S es —" a "La— es una cualidad". La razón de lo cual es, desde luego, que "Sócrates" es un término singular y "x", por lo pronto, una variable de términos singulares, mientras que "triangular" y "f" no son, respectivamente, una y otra cosas (no ha de suponerse que "Sócrates" sea en ambos casos, unívocamente, el mismo término singular).

IV

Antes de dar el paso siguiente de este razonamiento conviene exponer la tesis paralela —que asimismo quiero defender— acerca de la transición de "S es un hombre" (3) a "(EK) S es un K" (4). Si glosamos (4) mediante

---

[el que "blancura" esté yuxtapuesto a "S" quiere decir que S tiene blancura], o incluso una transcripción del propio (1) [el que "blancura" esté yuxtapuesto a "S" quiere decir que S es blanco], en cuyo caso el término singular "blancura" sería una ficción o pantalla (a menos que esbozásemos el *modus operandi* de una nueva forma de lenguaje que rompiese con las categorías usuales de "término singular", "nombre común", "adjetivo", etc. y que no fuese susceptible de traducirse de ninguna manera directa e inmediata al lenguaje que usamos realmente). Por otra parte, el que (1^2) pueda ser una *transcripción* de (1^1), o de (1), y el que (9^1) pueda serlo de (9) no tienen la menor tendencia a mostrar que posean una forma lógica común que se representase por "—: ..."; compárese lo que aquí digo con la aportación de Peter Strawson al simposio sobre "Logical Subjects and Physical Objects" [sujetos lógicos y objetos físicos] que aparece en el tomo XVII de *Philosophy and Phenomenological Research* (1957), y con las críticas que de ella hago allí.

(4 [1]) Hay un K tal que S es un K

y tomamos en serio el contexto "Hay un K ...", nos vemos llevados a

(4 [2]) Hay una clase [2], el género K, tal que S *es un miembro del* género K,

exactamente lo mismo que "Hay un f tal que S es f" (2 [1]) nos había llevado a "Hay una cualidad, la f-idad, tal que S *tiene* f-idad" (2 [4]); además, de igual modo que "S tiene blancura" (1 [1]) es la *réplica categorial* de (1),

(3 [1]) S *es un miembro del* género humano

es la réplica categorial de (3). A mi entender, "hombre" no funciona en (3) como *nombre* de una *clase,* de igual forma que "blanco" no funciona en (1) como *nombre* de una *cualidad*; a lo que se añade que, justamente lo mismo que el "es" de este último enunciado no es un disfraz de "tiene" ni de "ejemplifica", el "es un" del primero no oculta tras de sí, disfrazado, un "es un miembro de": no cabe duda de que tan desacertado es considerar "S es un hombre" como un enunciado que exprese la pertenencia a una clase como considerar "S es triangular" como uno que expresase la ejemplificación de una cualidad.

La "introducción de clases" *como entidades extensionales* parte de la aplicación de los nombres comunes —y de expresiones que equivalgan a ellos— a cierto dominio de sujetos lógicos (llamando sujeto lógico, en líneas generales, a algo mentado por un término singular [3]). Si confinamos la atención a clases referentes a cosas físicas, la mejor manera de expresar lo que quiero señalar es decir que, una vez que hemos pasado de los enunciados de la forma

(14) S es un K

y de la forma

(15) S es una cosa-f [4]

---

[2] En modo alguno representan *géneros* de cosas todos los nombres comunes y las expresiones equivalentes a ellos: los géneros son un subconjunto particular de las *clases,* y hablamos de *casos de un género,* y no de *miembros* de él. Mas como en el presente trabajo no me ocupo de su carácter particular, voy a hablar de los géneros simplemente como de clases, y de miembros suyos en lugar de hablar de casos suyos.

[3] Es frecuente emplear el término "individuo" en el sentido de "sujeto lógico", tal y como lo hemos caracterizado. En este sentido lato, hay que contraponer "individuo" a "(entidad) singular", ya que estas entidades son, dicho a *grosso modo,* los individuos mentados por los términos singulares que aparezcan en los enunciados de observación.

[4] No deja de tener importancia que nos percatemos de que, aunque podemos formar la expresión "cosa-blanca" a partir del adjetivo "blanco" y la palabra categorial "cosa", de acuerdo con la fórmula

(16) S es una cosa-blanca $=_{Df}$ S es una cosa . S es blanca,

constituiría un grave error suponer que todos los nombres comunes relativos a objetos físicos se construyan a partir de adjetivos y de la palabra categorial "cosa", siguiendo la fórmula

(17) S es un N $=_{Df}$ (S es una cosa) y S es A_1 ... A_n

(siendo "N" un nombre común y los "A_i", adjetivos); pues suponer que "cosa" sea

a sus contrapartidas categoriales

(14[1]) S *es un miembro del* género K

y

(15[1]) S *es un miembro de* la clase de las cosas-f,

la introducción de las *clases* como entidades extensionales, a base de clases coextensas, constituye un paso *ulterior*: pues simplemente no es cierto que en todos los contextos no técnicos las clases sean idénticas si coinciden sus respectivos miembros.

Resumiendo: exactamente lo mismo que la transición de (1) a (2) no conlleva que consideremos "f" como una variable cuyos valores sean *términos singulares* ("nombres de propiedades"), lo que quiero sostener es que la transición de "S es un hombre" (3) a "(EK) S es un K" (4), y la de "S es una cosa-blanca" (1[2]) a

(18) (E cosa-f) S es una cosa-f,

no llevan consigo que consideremos "K" y "cosa-f" como variables cuyos valores sean *términos singulares* ("nombres de géneros").

Repitámoslo: lo mismo que —según creo— es esclarecedor glosar "(Ex) x es blanco" mediante "*Algo* es blanco", en vez de hacerlo con "Hay un individuo, x, tal que x es blanco", y "(Ef) S es f" mediante "S es *algo*", en lugar de con "Hay una propiedad, la f-idad, tal que S tiene f-idad", de igual manera me parece esclarecedor glosar "(EK) S es un K" (4) valiéndose de

(4[3]) S es un *algo,*

en vez de hacerlo con "Hay una clase, el género K, tal que S es un miembro del género K" (4[2]).

Finalmente, para movilizar la fuerza de todas estas consideraciones, adviértase que el enunciado

(19) (EK) : : (Ex)(Ey) x es un K · y es un K · $x \neq y$ ·
(z) z es un K $\supset$: $z = x \vee z = y$

no *quiere decir* "Hay una clase...", aun cuando lo que *sí* quiere decir puede formularse categorizadoramente diciendo que "Hay una *clase* que tiene un *miembro* y otro *miembro,* y todos sus *miembros* son idénticos a uno u otro de aquéllos".

---

el único nombre común *primitivo* es, *a*) pasar por alto el hecho de que la palabra categorial "cosa" se usa únicamente por haber enunciados de la forma "S en un N", y *b*) exponerse a todos los enigmas clásicos acerca de los sustratos (extremo, este último, que desarrollo en "Substance and Form in Aristotle: an Exploration", aparecido en *The Journal of Philosophy,* 54 (1957), págs. 688-99). Incidentalmente, cuando se reflexiona sobre el primer punto se ve claramente que es un error considerar la categoría de sustancia o de coseidad como un *summum genus.*

V

Unas consideraciones análogas son aplicables, *mutatis mutandis,* al paso desde "Tomás es listo o Tomás es alto" (5) a "(Ep) p o Tomás es alto" (6): es preciso que dejemos de entender la variable "p" como si tomase por valores términos singulares, lo mismo que tampoco habían de tomarlos "f" ni "K". Por otra parte, el enunciado

(5 [1]) (La proposición de) *que* Tomás es listo es un adyunto [*disjunct*] de (la proposición de) *que* Tomás es alto

es la réplica categorial de (5), de igual manera que "S tiene (la cualidad de la) blancura" lo es de (1) "S es blanco". (Es conveniente que empleemos la expresión "que-p" como variable correspondiente a "p" del mismo modo que "f-idad" lo es a "f" y "género K" a "K".) Por acabar de trazar paralelos: creo que es esclarecedor glosar "(Ep) p o Tomás es alto" (6) por medio de

(6 [1]) *Algo* o Tomás es alto.

Adviértase, de paso, que si —como parece razonable suponer— "que está lloviendo" funciona como término singular en

(20) Pérez cree *que* está lloviendo,

el enunciado cuantificado correspondiente a (20) lo mismo que (6) corresponde a (5) *no* sería

(21) (Ep) Pérez cree p,

sino

(21 [1]) (E que-p) Pérez cree (la proposición de) que-p;

en las observaciones finales, sin embargo, diremos algunas cosas más sobre este tema.

VI

Supongamos, por un momento, que pueda prolongarse consecuentemente y defenderse el enfoque que acabamos de presentar, y preguntémonos qué luz arroja sobre la idea de que las fórmulas "cuantificadas existencialmente" del logístico son contrapartidas de los enunciados del discurso cotidiano con los que, por emplear la expresión de Quine, nos comprometemos ontológicamente, o sea, decimos que hay objetos o entidades de este o aquel tipo. Lo que arroja es precisamente esto: que *no* son tales contrapartidas; o, dicho con más exactitud, que no hay una correspondencia *general* entre las *fórmulas cuantificadas existencialmente* y los *enunciados de existencia*; pues sólo en los casos en que la variable cuantificada sea una cuyos valores sean términos singulares será la fórmula

cuantificada la contrapartida de un enunciado existencial. Pero no es esto todo: ni siquiera todas (las llamadas) cuantificaciones existenciales de variables de términos singulares equivalen a enunciados existenciales, pues estos últimos involucran nombres comunes o expresiones equivalentes a ellos; así,

(22) Hay tigres domesticados

involucra el contexto

(23) x es un tigre domesticado.

El hecho de que no se advierta que en los enunciados existenciales se encuentran esencialmente involucrados nombres comunes o expresiones que hagan el papel de tales se debe, en parte, a la errónea idea de que un enunciado tal como "S es blanco" (1), en el que aparece el adjetivo "blanco", sólo se diferenciaría —por así decirlo— grafológicamente de "S es una cosa blanca" (1 [2]), enunciado este último en el que aparece la expresión que funciona como un nombre común "cosa-blanca"; en efecto, si así fuese, "Algo es blanco" sólo se diferenciaría grafológicamente de "Algo es una cosa blanca", y podríamos emplear indiferentemente las fórmulas "(Ex) x es blanco" (7) y "(Ex) x es una cosa blanca" (7 [4]). Importa mucho, a este respecto, darse cuenta de que tan desacertado es glosar "(Ex) x es blanco" con "Hay una cosa que ..." como "(Ef) S es f" con "Hay una propiedad ..."; pues, a menos que nos percatemos de que ni siquiera la cuantificación de variables de términos singulares de tipo 0 nos hace, *como tal,* comprometernos a la admisión de la existencia de una categoría ontológica, esto es, ni siquiera ella *quiere decir* "Hay entidades singulares", es probable que pensemos que "Hay entidades singulares" presenta una inevitabilidad que "Hay cualidades" *podría* no ofrecer, dado que, si bien podemos guardar escasas esperanzas de prescindir de la cuantificación de variables de tipo 0, ciertos competentes filósofos han visto que es posible esperar que, en principio, quepa prescindir de la cuantificación de variables de tipos superiores —o, al menos, que se la pueda reducir a la condición de un recurso contable para manejar lo contante y sonante en que esto no aparezca.

Ya hemos tenido ocasión de decir algunas cosas acerca de la función que desempeña "cosa" en la expresión nominal "cosa blanca", y al final de todo el razonamiento diremos algunas más respecto de las palabras categoriales "individuo" y "(entidad) singular". Lo que en este momento me preocupa, sin embargo, es señalar que, entre las formas mediante cuyo uso afirmamos del modo más claro y explícito la existencia de objetos de cierta índole (no me interesan ahora los enunciados de existencia singulares, que presentan sus propios problemas), se encuentran las formas "Hay un N", "Algo es un N" y "Hay Ns", y que la réplica logística de estas formas es

(24) (Ei) i es un N,

siendo "i" una variable cuyos valores sean términos singulares de cierto tipo, y "N" un nombre común apropiado.

Podemos resumir todo esto diciendo que únicamente cuando la llamada "cuantificación existencial" se efectúa en un contexto de la forma "i es un N", la contrapartida de un enunciado que afirme la existencia de objetos de cierta índole es un enunciado cuantificado —lo cual, después de todo es analítico [5].

Formulándola así de positivamente, esta tesis suena a verdadera. Pero si señalamos lo mismo negativamente, diciendo que cuantificar una variable de adjetivos, de nombres comunes o de oraciones no es formar el equivalente PM-és * de un enunciado que afirme la existencia de atributos, géneros o proposiciones, resulta claro que nos queda aún mucha tarea por delante; pues —por no tomar sino el caso de la cuantificación de una variable de adjetivos— aquello que sosteníamos de que era esclarecedor formar un paralelo a la glosa de "(Ex) x es blanco" (7) mediante "*Algo* es blanco" (7 [3]) glosando "(Ef) S es f" (2) mediante "S es *algo*" (2 [5]) exige urgentemente que se lo desarrolle y aclare.

Tal vez la mejor manera de lograr esto consista en examinar las constructivas opiniones formuladas en la aportación de Peter Geach al simposio de la Aristotelian Society [6] sobre "What there is" [lo que hay], aportación que toma como punto de partida el revulsivo ensayo del mismo nombre de Quine. Geach se da cuenta de que el enfoque quiniano no funciona: se percata —por exponer la cosa a base de nuestros ejemplos— de que el enunciado "S es blanco" (1) entraña el enunciado general

(2 [6]) Hay algo que S *es*

(a saber, blanco), y recalca, con todo acierto, que es preciso no confundir este último con

(2 [7]) Hay algo que S *tiene*

(a saber, la blancura); tomando otro ejemplo, Geach ve que

(25) Jaime y Josefina son altos

entraña el enunciado general

(26) Hay algo que Jaime y Josefina *son,*

y que no hay que confundir este último con

(26 [1]) Hay algo que Jaime y Josefina *tienen en común*:

---

[5] De donde se sigue de que la expresión "cuantificación existencial" debería eliminarse, reemplazándola —o, mejor, abreviándola— con alguno de sus equivalentes logísticos, por ejemplo, cuantificación Σ.

* Recuérdese nuestra segunda nota del capítulo anterior (pág. 241). (*N. del T.*)

[6] Supplementary Volume XXV (1951).

sería erróneo, agregar la apostilla "a saber, la altura" al primer enunciado general, pues la apropiada sería "a saber, altos", dando

(26 [2]) Hay algo (a saber, altos) que Jaime y Josefina *son.*

Ahora bien, el "*Hay algo* que S *es*" de Geach corresponde a nuestro "S es *algo*", y su remachar que el algo que S *es* es *blanco,* y no la *blancura,* corresponde a la distinción que por nuestra parte hemos hecho entre "S es algo" y "S tiene (o sea, ejemplifica) algo"; por consiguiente, empleando los términos de nuestro análisis, el "Hay algo que S *es*" (2 [6]) de Geach es la contrapartida de "(Ef) S es f" (2), y este autor ha visto, con todo acierto, que este último enunciado no conlleva que nos comprometamos a usar términos singulares abstractos tales como "blancura" o "altura".

Con todo, pese a estar en el buen camino hasta este punto, transforma tal intelección en un error mayor, ya que su propia manera de formular la cosa le hace suponer que

(26 [2]) *Hay algo* (a saber, altos) que Jaime y Josefina son,

aunque no nos compromete a la admisión de la "entidad abstracta o universal" *altura,* sí nos comprometería a la de la "propiedad" *alto.* En efecto, nos dice que, aun cuando no hay que entender el predicado "rojo" como un *nombre propio,* sí "representa" algo, y propone "propiedad" como "término general para aquello que representen los predicados"; tras de lo cual continúa: "Esta manera de hablar [el decir que los predicados representen propiedades] tiene sus peligros, pero es posible darle una interpretación inocua: podemos tomar aquí 'propiedad' por una mera abreviatura de 'algo que un objeto sea o no sea'" [7]. Mas las *propiedades* geachianas son esencialmente el mismo género de cosas que los *conceptos* freguianos, y, en realidad, otras afirmaciones de Geach hacen ver claramente que hubiera empleado el término de Frege a no ser por sus connotaciones conceptualistas; dentro de un momento me voy a ocupar de cierta dificultad que ofrece la versión freguiana de los conceptos, pero ahora es conveniente que echemos los cimientos para ello mediante un examen de lo que Geach tiene que decirnos acerca de las propiedades.

Es importante que nos percatemos de que este autor nos da cuenta del término "propiedad" de *dos* modos distintos: uno de ellos, aunque cauteloso, se basa en un simple error gramatical, mientras que el otro se deriva de la propia exposición de Frege, y es más difícil de presentar. La exposición cautelosa está contenida en el pasaje, arriba citado, en el que estipula que "propiedad" tiene que ser equivalente a "algo que un objeto sea o no sea"; en cuanto a la freguiana, es aquella en la que se introducen las propiedades como *aquello que representen los predicados*; más adelante volveremos a los peligros que encierra la idea de que los predicados representen propiedades: lo que ahora nos preocupa es el valor que posea el enunciado "Hay algo que Jaime y Josefina *son*" (26).

[7] *Op. cit.,* pág. 133.

Permítaseme que empiece haciendo notar que en nuestro ejemplo el enunciado (26) era una generalización a partir de "Jaime y Josefina son altos" (25); ahora bien, el paso de este último a

(27) Jaime y Josefina son *algo* [8]

evita al menos la apariencia de un enunciado existencial, dado que la hipótesis con que estamos trabajando es que sólo los enunciados de "algo —" que tienen la forma "Algo es un N" (siendo "N" un nombre común) valen como enunciados existenciales, o sea como los "Hay Ns". Pero la formulación geachiana (pese a ser igualmente legítima y a estar igualmente libre de compromisos de admisión de términos singulares abstractos), por empezar, como lo hace, por "Hay ...", parece a primera vista un enunciado de existencia; y siento mucho decir que Geach se ha dejado atrapar por tal apariencia. Además, si las entidades que introduce son lo que las cosas *son,* y no lo que *ejemplifican,* son igualmente entidades abstractas, como Quine ha advertido en su respuesta [9], y la negación por Geach de que *términos singulares* tales como "altura" mienten *individualmente* aquellas entidades presenta el flanco, como veremos, a la respuesta de que ha evitado el individuo abstracto *altura* sólo a costa de tratar el adjetivo "alto" como un género peculiar de término singular, y, por lo tanto, de introducir el individuo abstracto *alto.*

El punto clave que hay de advertir es que, frente a lo que sucede con los enunciados de existencia propiamente dichos, el enunciado

(26) *Hay algo* que Jaime y Josefina *son*

no empieza con "Hay *un* ...", ni con "Hay *un algo* ...", sino simplemente con "Hay algo ...": si empezase por "Hay un algo ..." (empleando, pues, "algo" como un nombre común), podríamos perfectamente buscar un nombre de esta clase, tal como "propiedad", para especificar con toda precisión justamente qué *especie* de "algo" "hay" que serían Jaime y Josefina, con lo que podríamos tener

(26 [3]) Hay una propiedad que Jaime y Josefina *son.*

Pero todo es un absurdo lógico, como ha de ser notorio a estas alturas: "algo" *no* es un nombre común y, por consiguiente, es erróneo introducir "propiedad" como equivalente de "algo que un objeto sea o no sea"; en cuando a este término de "propiedad", tiene, en cuanto nombre común, la forma "— es una propiedad", mientras que, *a menos que se entienda "algo" como un nombre común,* su supuesto equivalente tiene la forma "— es algo que un objeto es o no es", por ejemplo, en

---

[8] Sin duda alguna, la glosa de "(Ef) S es f" mediante "S es algo" exigiría que empleásemos índices para distinguir cosas cuya distinción es pertinente cuando se trata de glosar enunciados tales como el (27); pues si Jaime fuese alto y Josefina fuese baja, se seguiría que Jaime y Josefina serían *algo,* aunque no serían "el *mismo* algo".

[9] *Op. cit.,* págs. 149 y sigs.

(28) Alto es algo que un objeto es o no es,

y *no* esta otra, "— es *un* algo que un objeto es o no es"; de modo que sólo si la expresión "algo que un objeto sea o no sea", fuese una expresión que funcionase como nombre común (cosa que no sucede) sería acertado introducir el nombre común "propiedad" como equivalente estipulado suyo. Dicho brevemente: esta manera de introducir el término "propiedad" es, simplemente, una equivocación.

VII

Conviene recordar que no he criticado la tesis de Geach de que haya algo que Jaime y Josefina *sean*: a lo que objeto es a lo que pasa luego a *hacer* con tal tesis. Pero ahora quiero examinar ésta con mayor detalle pues creo que en cuanto cojamos el busilis de la formulación geachiana sentiremos menos proclividad a cometer su mismo error.

Supongamos que hayamos partido de un ejemplo en el que entrase el nombre común "hombre", en lugar del adjetivo "alto"; así

(29) Tomás es un hombre.

La generalización correspondiente, tal y como la hemos representado sería

(30) Tomás es un *algo,*

en la que el hecho de venir "algo" tras el artículo indefinido muestra con claridad que "algo" está, por así decirlo, cuantificando una variable de nombres comunes.

¿Cómo podríamos expresar esta generalización a la manera de Geach? Indudablemente, podemos decir

(30[1]) Hay algo que Tomás es,

pero de este modo no se distinguen los respectivos resultados de generalizar a partir de (29), por una parte, y de

(31) Tomás es alto,

por otra; y decir "Hay *un* algo que Tomás es" es buscar el desastre. La respuesta, sin embargo, se nos viene por sí misma a las mientes cuando advertimos que "Hay algo que ..." es una manera de expresar la cuantificación que descansa en un recurso retórico al que voy a llamar "las réplicas eco de una pregunta". Lo que trato de señalar es simplemente que un enunciado tal como

(10) S es triangular

puede servir de respuesta a una cualquiera de las dos preguntas

(32) ¿*Qué* es triangular?

y

(33) ¿S es *qué*?;

de ahí que al enunciado de partida corresponda el siguiente par de réplicas eco de una pregunta:

(10[1]) *S* es lo que es triangular; *Triangular* es lo que S es.

Importa percatarse de que, aunque el adjetivo "triangular" sirve de sujeto *gramatical* del segundo de estos enunciados, el "papel" que desempeña es único y, verdaderamente, de carácter retórico (no cabe ninguna duda de que sería grotesco admitir que, en virtud de funcionar en este contexto como sujeto gramatical, habría de funcionar como tal en algún otro sentido más profundo): *el papel que desempeña se deriva retóricamente de su papel adjetival en el enunciado de partida, o sea, en el que no era eco de ninguna pregunta.* Otros ejemplos de réplicas eco de preguntas serían: "*Tomás* es quien es un hombre; *Un hombre* es lo que Tomás es", y "*Altos* es lo que Jaime y Josefina son; Son *Jaime y Josefina* quienes son altos".

Ahora bien, la palabra interrogativa "qué" desempeña diversos papeles en castellano, que muy bien podrían distribuirse entre varios interrogativos; en particular, podríamos introducir "quale" para indicar que la respuesta ha de darse a base de un adjetivo, y "quid" cuando haya de darse mediante un nombre común. Así tendríamos las siguientes réplicas eco de preguntas:

(31[1]) *Alto* es *quale* Tomás es; *Tomás* es *quien* es alto,

y

(29[2]) *Un hombre* es *quid* Tomás es; *Tomás* es *quien* es un hombre;

entonces, al primer enunciado de cada una de estas parejas le correspondería un enunciado general que llevaría la marca de su origen, del siguiente modo:

(34) *Hay algo* que es *quale* Tomás es (a saber, alto),
(35) *Hay algo* que es *quid* Tomás es (a saber, un hombre);

o, dicho más concisamente,

(34[1]) *Hay algoquale* que Tomás es (a saber, alto),
(35[1]) *Hay algoquid* que Tomás es (a saber, un hombre).

VIII

He señalado antes que Geach expone de *dos* maneras distintas cómo podría introducirse el término general "propiedad"; y de ellas sólo me he ocupado hasta ahora de una (la "cautelosa", según la he llamado), que

me ha parecido un error. La segunda manera, como hemos advertido, procede de Frege, por lo cual será conveniente preparar nuestro estudio de ella con un tema tomado del trabajo de este autor "Sobre concepto y objeto" [10].

Se recordará que Frege distingue entre *conceptos* y *objetos,* y que se tropieza con el problema de cómo podemos decir de nada que sea un concepto. Pues, por ser —según es de presumirse— un nombre común el término "concepto", deberíamos poder formar enunciados de la forma

(36) — es un concepto,

pese a lo cual Frege procede a proscribir enunciados tales como

(37) El concepto de *raíz cuadrada de cuatro* es un concepto,

debido a que, al ser un término singular la expresión "el concepto de *raíz cuadrada de cuatro*", se refiere a o mienta un *objeto,* no un concepto; es de suponer que la misma objeción podría oponerse a

(38) El concepto de *hombre* es un concepto

y a

(39) El concepto de *triangular* es un concepto,

y todavía más patentemente a

(38 [1]) Género humano es un concepto

y a

(39 [1]) Triangularidad es un concepto.

Dado que, según cabe presumir, *algo* podrá ocupar el lugar vacío de "— es un concepto", parece que lo único que nos está permitido son enunciados como

(38 [2]) *Hombre* es un concepto

y

(39 [2]) *Triangular* es un concepto;

pero estas oraciones son muy enigmáticas (por decir lo mínimo), ya que es difícil reprimir la sensación de que, puesto que "concepto" es un nombre común, el contexto "— es un concepto" exige un término singular, en vez de un adjetivo o un nombre común, para ocupar el lugar vacío que presenta.

---

[10] Originalmente publicado en el tomo XVI del *Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie* (1892), págs. 192-205; traducido [al inglés] por Peter Geach y publicado en las *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege* preparadas por Peter Geach y Max Black (Nueva York, Philosophical Library, 1952) [el original se ha reimpreso en una manejable antología, al cuidado de Günter Patzig: *Funktion, Begriff, Bedeutung: Fünf logische Studien,* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1962 (*T.*)].

Ahora bien, el estudio que hemos hecho de Geach ha puesto en claro que *podemos* formar oraciones en las que el sujeto gramatical no sea un término singular, sino otra cosa: pensemos, por ejemplo, en

(40) *Triangular* es lo que (quale) la mesa es

y en

(41) *Hombres* es lo que (quid) Tomás y José son,

o bien, según es posible expresarlo también, en

(40 [1]) *Triangular* es algo que la mesa es

y

(41 [1]) *Hombres* es algo que Tomás y José son.

Mas, como subrayamos en su momento, no hay nada en tales contextos que autorice la introducción de un nombre común, ya sea "concepto" o "propiedad"; no obstante lo cual, hay otro contexto que lo inclina a uno a introducir semejante nombre, a saber

(42) — es lo que "triangular" representa,
(43) — es lo que "hombre" representa,

ya que —tendemos a argüir con Geach— no cabe duda de que los adjetivos y los nombres comunes *representan algo,* por más que, desde luego, no sean *nombres propios*: indudablemente, podemos decir

(44) "Triangular" representa algo

y

(44 [1]) Hay algo que "triangular" representa.

Entonces, ¿no podemos introducir legítimamente el nombre común "concepto" para que tenga el valor de "algo que un predicado represente"? La respuesta que hay que dar es, como antes, que no; pero no, sin embargo, porque sea inexacto decir que hay algo que "triangular" representa (o *bedeutet*), sino porque la expresión "algo que un predicado representa", lo mismo que la otra expresión "algo que un objeto es o no es", no desempeña el tipo de papel que haría apropiada la sustitución de un nombre común como equivalente estipulado. Esta vez, sin embargo, la cuestión no es exactamente igual de sencilla que antes, ya que existe un razonamiento cercano a lo que ahora debatimos que parece autorizar, sin absurdo gramatical, la introducción de un nombre común que equivalga al "concepto" de Frege o a la "propiedad" de Geach; razonamiento que descansa en la idea de que "significa" [11] (que voy a emplear en vez de "representa

[11] Hay una familia de conceptos semánticos cada uno de los cuales podría concebirse —y ha sido concebido— como un "modo de significar" (así, podríamos decir que, en nuestro lenguaje, "triangular" *connota* la triangularidad, *denota*$_1$ cosas triangulares y *denota*$_2$ la clase de estas cosas); todos ellos son conceptos legítimos y constituyen objetos propios de la investigación lógica, pero es evidente que Geach no se

a", ya que su forma gramatical, más sencilla, hará más intuitivo lo que quiero señalar) tiene al menos la apariencia de ser un *verbo transitivo*. En una etapa posterior de mi argumentación, la tarea a realizar será la de mostrar que esta apariencia es engañosa; pero aceptándola, por el momento, tal y como se nos ofrece, y tomando como punto de partida, sin hacer observación alguna al respecto, la oración

(45) "Triangular" significa triangular,

los pasos que vamos a dar a continuación parecen estar justificados. El primero nos lleva a

(45 [1]) Triangular es significado por "triangular";

luego, por analogía con el paso de "x es agredido por y" a "x es el agredido de y", pasamos a

(45 [2]) Triangular *es el significado de* "triangular",

enunciado en el que entra el nombre común "significado", y a partir de este punto es un paso muy sencillo estipular que "concepto", "propiedad", "naturaleza" y "forma" han de ser términos generales para los significados de los adjetivos y los nombres comunes.

Dentro de un instante voy a someter este razonamiento a una crítica muy severa; por el momento, sin embargo, voy a postular, simplemente, que esta manera de introducir oraciones tales como "Triangular es un significado", "Triangular es un concepto" y "Triangular es una propiedad" yerra el blanco, en cierto sentido. En efecto, lo que quiero es llegar a la pregunta de si esto significaría que la noción freguiana de concepto yerra el blanco; y la respuesta que hay que darle es que no, no que sí: Frege se estaba refiriendo a algo muy importante, que configuró mediante su noción de concepto y que no necesita el empleo de adjetivos, nombres comunes ni verbos como sujetos gramaticales de oraciones; pues el núcleo de importancia de su doctrina es compatible con la idea de que el contexto para un nombre común "— es un concepto" exige *algo así como* un término singular que haga las veces de sujeto, de lo cual procede el rechazo de la dicotomía simple concepto-objeto. La clave de la formulación acertada de este tema nuclear se encuentra en su caracterización de los conceptos como "insaturados" (*ungesättigte*), ya que, efectivamente, esto significa que es posible llegar a alguna parte colocando términos singulares "insaturados" —si es que podemos encontrar semejante cosa— en el lugar del sujeto de los enunciados de la forma "— es un concepto"; y

---

refería a ninguno de éstos al hablar de que "triangular" *representa* algo. El sentido de "significar" a que me refiero es aquel en el que decir que "dreieckig" (en alemán) significa *triangular* constituye un enunciado *informativo* para nosotros, mientras que decir "'triangular' (en nuestro idioma) significa *triangular*" es tan "fútil" como decir "Los caballos blancos son blancos". (El que el *diseño* tipográfico 'triangular' signifique (en nuestro idioma) *triangular* es, desde luego, un hecho contingente.)

una vez que hemos dado con esta sugerencia, el paso siguiente se da por sí solo, teniendo en cuenta que, entre los términos singulares que el estudio anterior ha puesto a nuestra disposición, se encuentran los de la forma "que-p", y sabemos qué aspecto presentará un término singular "insaturado" de esta forma; en resumen, damos así, por ejemplo, con

(39 [3]) *Que x es triangular* es un concepto.

De acuerdo con este análisis, los conceptos serán proposiciones "insaturadas"; y si —como Frege parece hacer— utilizamos el término "objeto" de tal suerte que sea un objeto cuanto miente, o a lo que se refiera, un término singular, sea el que sea, nos veremos obligados a decir que los conceptos no se diferencian de los objetos por ser *no*-objetos, sino por ser objetos "insaturados" o "incompletos". Así, cuando Frege decía que para "afirmar algo acerca de un concepto ... es preciso convertirlo primero en un objeto, o, por hablar con más precisión, tenemos que representarlo mediante un objeto" (pág. 46 [de la versión ingl.; pág. 69 de la ed. cit. del original alemán]), lo que indudablemente le guiaba era el hecho de que (39 [3]) se acerque tanto como lo hace a tener como sujeto el *adjetivo* "triangular" gracias a tener como tal, en lugar de ello, el *término* singular *insaturado* "que x es *triangular*".

Ahora bien, si este razonamiento es sólido, el hecho de que "triangularidad" sea un término singular no impedirá ya decir que la triangularidad es un concepto (39 [1]): la diferencia fundamental entre "triangularidad" y "*que* x es triangular" sería que esta última expresión hace explícita cierta *omisión* o *incompletud* que acaso esté implícita en la primera. Verdaderamente, nos sentimos inclinados a suponer que el término singular abstracto "triangularidad" tiene, simplemente, el valor del término singular insaturado "que x es triangular"; vamos a ver más adelante que no sucede así, pero si nos permitimos esta suposición por un momento podríamos interpretar el enunciado "La triangularidad es una cualidad" (11) como —por así decirlo— una transcripción de

(11 [1]) *Que x es triangular* es una cualidad,

y, por consiguiente, considerar *cualidad* como una forma específica de *concepto*: esta última sería una noción más amplia, ya que incluye proposiciones no sólo *monádica,* sino *poliádica* o *múltiplemente* insaturadas, y toda una variedad de cada uno de estos tipos.

Mas es menester admitir que la idea de que haya entidades abstractas tales como la triangularidad, el género humano, etc. adquiere un viso máximamente interesante —por más que turbador— si a cada una de estas entidades se la pone en ecuación con proposiciones omisivas o insaturadas; pues la noción de entidad *omisiva* es desconcertante, incluso cuando se la rebaja a la idea de entidad *incompleta.* Por otra parte, parece iluminar ciertas posiciones históricas contrapuestas: si admitimos la idea de que "Triangularidad" es simplemente, por decirlo así, una transcripción

de "Que x es triangular", nos sentiremos inclinados a decir que la diferencia entre las concepciones platónica y aristotélica de los universales consiste en que Platón entiende el término singular abstracto "triangularidad" como un nombre tras del cual no haya omisiones algunas, mientras que Aristóteles, al negar el carácter aparte del universal, reconoce de hecho la condición insaturada, incompleta u omisiva que se hace explícita con el término singular abstracto insaturado "que x es triangular". Según creo, esta sugerencia encierra algo de verdad, aunque no me parece que haga justicia al radical carácter del rechazo de las ideas platónicas por parte de Aristóteles; pero esta es una historia que hay que reservar para otra ocasión.

IX

Supongamos, pues, por el momento, que el término singular abstracto "triangularidad" funcione, simplemente, con el valor de "que x es triangular". Entonces, independientemente del interés intrínseco que ofrezca, lo que hemos venido diciendo al respecto nos ha hecho ver cierta manera de decir algo acerca de la triangularidad sin emplear el término singular correspondiente; así, en lugar de decir

(46) La triangularidad implica que se tengan tres lados,

podremos decir:

(46 [1]) El *que* algo sea triangular implica *que* tenga tres lados;

formulación esta última que conserva el papel adjetival de "triangular" (en realidad, lo hace destacarse).

Mas en cuanto hemos dicho esto nos salta a la vista lo poco que hemos dicho, si es que lo que nos proponemos es evitar las inquietudes platónicas. Pues si dejamos de lado las complicaciones provinentes de la *generalidad* de (46 [1]) y prestamos atención, en cambio, a

(47) *Que S es triangular* implica *que S tiene tres lados,*

se pone de manifiesto que hemos evitado el término singular "triangularidad" a costa, únicamente, de aferrarnos a este otro, "que S es triangular", y que hemos huído de los *universales* únicamente para admitir las *proposiciones.*

En realidad, sin embargo, este nuevo giro que han tomado las cosas nos ha llevado al corazón mismo de la cuestión. En efecto: el enunciado

(47) tiene, verdaderamente, la forma

(48) *que-p* implica *que-p*

y entran en él, pues, dos términos singulares; *pero no todos los yuntores lógicos desempeñan un papel predicativo,* ya que, si bien los que *lo hacen*

enlazan *términos singulares* de la forma "que-p", los que *no* lo hacen vinculan entre sí *enunciados* y expresiones enunciales, y los enunciados *no* son términos singulares, dado que tienen la forma "p" en lugar de la "que-p". Así pues, tanto los yuntores predicativos como los que no lo son ocupan un lugar legítimo en la gramática de nuestro lenguaje, pero a menos que tales lugares se distingan cuidadosamente entre sí y se entiendan como es menester, tendremos endémicamente las perplejidades filosóficas del género más penetrante.

Se trata de una historia que, en lo esencial, nos es perfectamente conocida: los yuntores veritativo-funcionales no exigen que las expresiones que junten funcionen como términos singulares. Pues, como hemos visto antes, si bien "Tomás es listo o Tomás es alto" (5) y "(Ep) p o Tomás es alto" (6) tienen unas *contrapartidas categoriales* formadas en torno a los términos singulares "que Tomás es listo" y "que Tomás es alto", así como a la variable de términos singulares "que-p", ni (5) ni (6) mismo contienen ningún término singular aparte de "Tomás".

¿Nos será posible, entonces, decir lo que se quiere decir mediante "*Que* S sea triangular implica *que* S tenga tres lados" (47) y mediante "*Que* algo sea triangular implica *que* tenga tres lados" (46^1) sin adquirir el compromiso de aceptar términos singulares formados a partir de enunciados? Sin duda alguna —se contestará—: todo lo que necesitamos hacer es valernos del conocido símbolo "$\supset$", ideado específicamente para que fuese el *núcleo no predicativo* del término predicativo "implica"; tendremos entonces

(47^1) S es triangular $\supset$ S tiene tres lados

y

(46^2) (x) x es triangular $\supset$ x tiene tres lados

y en caso de que este paso tenga éxito, nos habremos liberado (al menos temporalmente), no sólo de las expresiones de la forma "que-p", sino también —salvo que demos con razones nuevas para reintroducirlos— de los términos singulares insaturados que posean alguna de las formas "que x es f" o "que x es un K"; y, por lo tanto, de la "f-idad" y del "género K". Verdaderamente, nos habremos desenredado de la barba de Platón.

X

Convendrá ahora que nos detengamos un momento para que cale a fondo el hecho de que nuestra argumentación haya puesto frente a frente el problema de las entidades abstractas y el de la *vinculación necesaria,* así como para que advirtamos que sólo es preciso dar un breve paso para llegar al problema de la "vinculación causal" o "implicación natural" y para que nos demos cuenta de que "implica causalmente", lo mismo que "implica lógicamente", es un yuntor *predicativo,* y exige que se empleen términos singulares abstractos, como en

(49) El *que* acabe de relampaguear implica (causalmente) *que* pronto tronará

y en

(50) El *que* a x se lo suelte implica (causalmente) *que* x caerá.

XI

Incluso aunque pudiéramos dar por sentado que cuantificar variables de adjetivos, de nombres comunes y de enunciados no es afirmar la existencia de cualidades, géneros y proposiciones, respectivamente, tarde o temprano tendríamos que enfrentarnos con el hecho de que el lenguaje corriente lleve consigo el empleo de los términos singulares y nombres comunes que conjuran el espectro del platonismo; y, en realidad, con el de que formulemos los enunciados de existencia que el platónico ensalza como la sustancia de su postura. Pues enunciamos cosas tales como "Hay una cualidad (así, la triangularidad) que ...", "Hay una clase (así, el género canino, o la clase de las cosas blancas) que ..." y "Hay una proposición (por ejemplo, *que* César cruzó el Rubicón) que ...", enunciados de carácter genuinamente existencial que nos comprometen ontológicamente de modo directo. ¿O acaso tales compromisos son menos directos de lo que parecen ser: cabrá, tal vez, "reducirlos" a enunciados que no hagan referencia, ni explícita ni implícita, a categorías ontológicas?

Hemos preguntado antes si hay alguna manera de decir algo acerca de la triangularidad sin usar, de hecho, el término singular abstracto "triangularidad". Tal pregunta nos llevó primeramente a la idea del enunciado de implicación *predicativo* "Que algo sea triangular implica que tenga tres lados", que elude "triangularidad", pero a costa de emplear el término singular abstracto insaturado "que x es triangular"; y al esforzarnos por evitar incluso estos términos singulares abstractos llegamos a luego un enunciado veritativo-funcional general que había de representarse por

(46[2]) (x) x es triangular $\supset$ x tiene tres lados.

Sin poner en tela de juicio la solidez de esta noción, voy a preguntar ahora lo siguiente, en cambio: "¿Hay algún enunciado cuyo sujeto sea 'f-idad' que *no sea posible* formular de nuevo de suerte que 'f-idad' quede sustituido por la función oracional 'x es f' (adviértase bien que *no* se pide como sustituyente 'que x es f')?"; a esta pregunta corresponden diversas otras de las cuales dos son más directamente pertinentes para nuestro raciocinio, que son la de si hay algún enunciado cuyo sujeto sea "género K" que *no sea posible* formular de nuevo de tal modo que "género K" quede sustituido por "x es un K" (no por "que x es un K") y la de si hay algún enunciado cuyo sujeto sea "*que*-p" que no quepa reformular de manera que "*que*-p" quede reemplazado por "p". A todas estas preguntas hay que contestar, lisa y llanamente, que sí, dado que ni

(51) La f-idad es una cualidad

ni

(52) El género K es una clase

ni

(53) *Que* p es una proposición

pueden formularse de nuevo de la manera indicada.

Mas si bien estos contextos (que hemos llamado categorizadores) no admiten la reformulación buscada y, por lo tanto, hacen revivir nuestras inquietudes platónicas, es igualmente cierto que cabe aplacar éstas, al menos temporalmente, mediante una terapia relativamente sencilla y directa; alivio que se nos proporciona al señalar que, mientras que la verdad o la falsedad de los enunciados que indiquen que un objeto físico pertenece a un género empírico se averigua observando o infiriendo que satifaga determinados criterios empíricos, la verdad o la falsedad de unos enunciados categorizadores tales como

(11) La triangularidad es una cualidad,

(54) El género canino es una clase

y

(55) *Que* Chicago es muy grande es una proposición

se averiguan, no "examinando" la triangularidad, la entre-idad, el género canino ni *que* Chicago es muy grande, sino reflexionando sobre el papel que las expresiones correspondientes cumplen en el discurso. Tal es la intelección que subyace a la aseveración de Carnap (en *The Logical Syntax of Language*) de que los enunciados que acabamos de estampar están formulados en el "modo material de hablar", y son las respectivas réplicas "cuasi sintácticas" —dicho en dos brochazos, pues sigo el espíritu general de la exposición carnapiana, no su letra— de

(11 [2]) "Triangular" (*no* "triangularidad", adviértase bien) es un adjetivo (en castellano) [12],

(54 [1]) "Perro" (*no* "género canino", adviértase bien) es un nombre común (en castellano),

y

(55 [1]) "Chicago es muy grande" (*no* "que Chicago es muy grande", nótese bien) es una oración (en castellano).

Pero se dirá que, indudablemente, la palabra "triangular" es una entidad exactamente igual de abstracta que la triangularidad: ¿que ganancia

[12] Esta interpretación carnapiana de los enunciados categorizadores llevaría consigo una reinterpretación de las réplicas categoriales de enunciados tales como el (1): así, "S ejemplifica la f-idad" sería el equivalente, en el modo material de hablar, o sea, un equivalente *cuasi semántico* de "'f' se dice *con verdad de* S" (mientras que la relación que este último guarde con "'S es f' es verdadero" quedaría aún por estudiar); de igual manera, "S es un miembro de un género K" sería el equivalente cuasi semántico de "'K' se dice *con verdad de* S", si bien este último parece encontrarse tan cercano a "S satisface los criterios de 'K'" como a "'S es un K' es verdadero".

"nominalista" habríamos conseguido: acaso no es el término "'triangular'" tan término singular como "triangularidad", y "adjetivo" tan nombre común como "cualidad"? La respuesta que ha de darse es sencilla y directa: "'Triangular'" no es un término singular, sino un nombre común, y la ganancia proviene de que esperamos poder igualar (11^{2}) a *algo así* como

(11^{3}) (x) x es un "triangular" $\supset$ x es un adjetivo,

siendo "'triangular'" un nombre común que mentará cosas que desempeñen cierto *papel lingüístico,* del mismo modo que "alfil" es un nombre común que mienta o se refiere a ciertas cosas que desempeñan determinado papel *ajedrecístico*: "Un 'triangular' es un adjetivo" sería la réplica de "Un alfil es una pieza-que-se-mueve-en-diagonal" [13].

Por desgracia, en cuanto esta terapia consigue tranquilizarnos, y al considerar la posibilidad de aplicarla a algunos otros contextos además de a aquellos en los que "se reconocen las entidades abstractas", surgen varias objeciones, más serias, que nos amenazan con una recaída.

La primera de ellas concede que *si* los únicos contextos en que no sea posible formular de nuevo en el lenguaje de objetos "triangularidad", "entre-idad", "género canino" y "*que* Chicago es muy grande" sin valerse de términos singulares abstractos fuesen *enunciados categorizadores* tales como (11), (54) y (55), u otros enunciados tales que sean susceptibles de un tratamiento inmediato que los subsuma bajo la noción, más general, de "enunciados cuasi sintácticos en el modo material de habla", *en tal caso* la teoría carnapiana (de la cosecha de 1932) habría logrado lo que se proponía. Una vez concedido esto, sin embargo, pasa a sostener que hay contextos en los que aparecen términos singulares abstractos y que ni pueden reformularse en el lenguaje de objetos, de modo que se eludan estos términos, ni responden al tratamiento sintáctico aludido; por consiguiente —continúa— existen razones que no cabe disipar con ninguna de las terapias mencionadas para pensar que tenemos el compromiso de aceptar lisa y llanamente cualidades, relaciones, géneros, proposiciones, etc.; y —continúa a guisa de contraataque— *si* existen tales entidades, entonces incluso la idea de que un enunciado categorizador tal como

(11) La triangularidad es una cualidad

es, *realmente,* acerca del adjetivo "triangular", en lugar de ser (tal y como da a entender que es) acerca de la triangularidad, tendrá que ser, simplemente, un error.

XII

Ahora bien, la tarea de examinar todos los contextos en que aparezcan

[13] Para una interpretación de "triangularidad" como término singular relacionado con un nombre común para las piezas que desempeñen cierto papel lingüístico de igual modo que "el peón" está relacionado con "peón", véase el capítulo sexto, así como "Abstract Entities", *The Review of Metaphysics,* junio de 1963.

términos singulares abstractos, para ver si admiten una interpretación libre de implicaciones platónicas, es muy intrincada y exige que se cumplan muchas condiciones, de suerte que, incluso aunque estuviese yo listo para llevarla a cabo, pediría un lienzo de mayores dimensiones que el que hay a mano. Me voy a limitar, por lo tanto, a unas pocas cuestiones manejables, que, según me parece, echarán los cimientos para emplear con éxito una terapia esencialmente igual a la propuesta por Carnap —pero que, desde luego, tiene una historia mucho más larga (y, ciertamente, venerable).

Lo primero que quiero señalar proviene del hecho de que si apremiamos al crítico que acaba de hablarnos a que especifique los contextos a que se refiera, lo más probable es que nos presente ejemplos de algún discurso en el que, o bien se explique lo que significa una palabra, o se caractericen los pensamientos, convicciones o creencias de seres inteligentes.

Es innecesario decir que una de las raíces más antiguas y robustas del realismo conceptual es la convicción de que el pensamiento en sus varios modos no tiene sentido para nosotros a menos que lo interpretemos como algo en lo que entre de alguna manera una "percepción intelectual" de entidades abstractas; así pues, el camino por el que estamos viajando conduce tarde o temprano al problema de los problemas, el de lo mental y lo corporal, el nudo gordiano que tan frecuentemente se ha cortado pero nunca desatado. No me propongo desatarlo en esta ocasión, y por ello voy a prestar atención ahora al discurso acerca de los sentidos de las palabras, para ver si conlleva un compromiso de admisión de entidades abstractas.

Fijémonos, pues, en un contexto tal como el siguiente,

(56) "Dreieckig" (en alemán) significa ...,

y preguntémonos qué es lo que deberíamos colocar tras él para obtener una oración bien formada. Inmediatamente se nos ocurren varias respuestas, de las que la primera —y más manifiestamente *in*satisfactoria— es la de que lo que habría que colocar allí sería la expresión entre comillas "'triangular'"; es indudable que semejante recurso no vale, al menos si no se lo modifica de algún modo, por la sencilla razón de que si lo que buscásemos fuese el *comienzo* de una oración que terminase en

(57) ... (en alemán) significa "triangular",

la respuesta (suponiendo que los alemanes formen los nombres de las expresiones, como nosotros lo hacemos, valiéndose del recurso de poner entre comillas) vendría dada por

(58) "'Triangular'" (en alemán) significa "triangular".

Esto lo podríamos formular sin rigor formal diciendo que la palabra alemana "dreieckig" significa una *cualidad,* y no una *palabra,* y que si es que hay alguna expresión alemana que signifique la *palabra* "triangular", lo será la expresión "'triangular'" de dicho idioma. Mas semejante manera de formular las cosas plantea más enigmas de los que resuelve, pues al decir que la palabra alemana "dreieckig" significa una *cualidad* decimos

por implicación que la manera adecuada de completar el contexto de que habíamos partido (56), ha de valerse del término singular abstracto "triangularidad"; lo cual nos daría

(59) "Dreieckig" (en alemán) significa (la cualidad de la) triangularidad,

y un instante de reflexión nos hará ver que esto no vale en absoluto, ya que, sin duda alguna, la palabra alemana que significa triangularidad es "Dreieckigkeit", y *no* "dreieckig", de acuerdo con

(60) "Dreieckigkeit" (en alemán) significa triangularidad [41].

Ahora bien, la fuente de todas estas dificultades que nos acosan es que hemos venido dando por bueno que lo que corresponde colocar en lugar de los puntos suspensivos de (56) es un término singular. Pero —se dirá— ¿es que, entonces, no es "significa" un verbo transitivo?; ¿y no exige, por consiguiente, que lo siga una expresión que se refiera a o mienta un *objeto,* como hacen las expresiones finales de

(61) Tomás ha pegado a *José María,*
(62) Tomás ha pegado a *una persona*

y

(63) Tomás ha pegado a *la persona que vive en el piso de al lado*?

Es este modo de razonar lo que nos enfrenta con un dilema, puesto que si el contexto pide un término singular pero no usa "triangularidad", ¿que otra cosa puede usar aparte de "'triangular'"?: aparentemente, tenemos que elegir entre

(64) "Dreieckig" (en alemán) significa "triangular",

que es un enunciado falso, y

(65) "Dreieckig" (en alemán" significa triangular,

que, al parecer, está mal formado, por emplear el adjetivo "triangular" en vez de un término singular.

Pero la ruta de escape de este laberinto consiste en percatarse de que es inexacto decir que "dreieckig" signifique una *palabra,* e igualmente inexacto decir que signifique una *no palabra,* por la sencilla razón de que "significa" no es un verbo *transitivo*; pero no es tampoco que sea un verbo *intransitivo,* ya que no es ninguna de las dos cosas, y la tentativa de encajarlos bajo uno u otro de estos epígrafes (partiendo de la suposición de que no sólo sean mutuamente excluyentes, sino asimismo, tomados juntamente, exhaustivos) es la causa del enigma.

[41] Véase la nota 11, pág. 278.

Sin embargo, una vez que se ha señalado tal cosa, puede concederse que aun cuando

(64) "Dreieckig" (en alemán) significa "triangular"

es falso, en cierto sentido el enunciado *verdadero*

(65) "Dreieckig" (en almán) significa *triangular*

se refiere a la palabra castellana "triangular". En efecto, al afirmar cosas de esta forma hacemos que la gente entienda la palabra alemana "dreieckig", por ejemplo, instándoles a reflexionar sobre el uso que hacen de su equivalente en castellano: lo que hace que (65) sea distinto de un simple enunciado que afirme que "dreieckig" es el equivalente alemán de la palabra castellana "triangular" es que para entender (65) se requiere una recitación imaginada del *uso* de "triangular"; de ahí que aquel simple enunciado pudiera entenderse *plenamente* por alguien que no poseyese la palabra castellana "triangular" en su vocabulario activo, mientras que con este otro no sucedería tal cosa.

Entonces, el resultado primario de toda esta poda lógica es que el contexto

(66) " — " (en L) significa ...

no exige que el lugar vacío de la derecha se ocupe por un término singular; así (por emplear otros ejemplos pertinentes),

(67) "Homme" (en francés) significa *hombre* [no *género humano*]

y

(68) "Paris est belle" (en francés) significa *París es bonito* [no *que París es bonito*].

De todo esto se sigue que las contrapartidas existencialmente cuantificadas de (65), (67) y (68) son, respectivamente,

(69) (Ef) "Dreieckig" (en alemán) significa f,
(70) (Ek) "Homme" (en francés) significa K

y

(71) (Ep) "Paris est belle" (en francés) significa *p,*

y que sería inexacto glosarlas, respectivamente, con "Hay una cualidad ...", Hay una clase ..." y "Hay una propiedad ...", lo mismo que hemos visto antes que sucedería con las correspondientes glosas de (2), (4) y (6).

Ahora nos encontramos en situación de conceder que hablamos del "significado" de las palabras sin dejar de insistir en que el nombre común "significado" —de igual manera que sus equivalentes alambicados, como "concepto" (Frege) y "propiedad" (Geach)—, lejos de ser la encarnación de una categoría lógica fundamental, procede de contextos de la forma "'—' significa ..." (66) cuando se trata "significa" como si fuese un verbo transitivo más. Así, tendremos por analogía

(65 [1]) *Triangular* es lo significado (en alemán) por "dreieckig",
(65 [2]) *Triangular* es lo que "dreieckig" (en alemán) significa

y

(69 [1]) Hay algo (a saber, *triangular*) que "dreieckig" (en alemán) significa;

y si bien ninguno de estos enunciados conlleva un compromiso con ninguna expresión que sea un nombre común y equivalga a "significado", el hecho de que uno de los principios de la evolución lingüística sea la *analogía* origina sin dificultad la palabra "significado", y nos permite decir

(65 [3]) *Triangular* es el significado de "dreieckig" (en alemán),

así como formularlo con una forma propiamente existencial, a saber,

(69 [2]) Hay *un* significado que "dreieckig" (en alemán) significa,

o bien, con Geach,

(69 [3]) Hay una *propiedad* que "dreieckig" (en alemán) *representa.*

Dicho de otro modo: aun cuando sería desacertado decir simplemente que no hay esas cosas que serían los significados, o los conceptos de Frege, o las propiedades de Geach, retrotraer el nombre común "significado" a su origen valiéndose de la rúbrica traductoria "'—' (en L) significa ..." (66) es señalar algo que viene a equivaler a aquello, si bien de una forma menos engañosa y dogmática.

Podemos resumir el resultado final del precedente debate sobre el significado con respecto al tema principal del presente artículo diciendo que en el contexto traductorio (66) no entra de modo apropiado un término singular en el hueco de la derecha, a menos que la expresión de L que se coloque entre las comillas de la parte izquierda sea, a su vez, un término singular; con otras palabras, este contexto no *da origen* por sí mismo a un compromiso de admisión de entidades abstractas.

Cuando la expresión citada de L sea una oración, si no se distingue bien entre el contexto

(72) "—" (en L) significa p

y este otro contexto,

(73) X, al decir "..." (en L), afirma *que*-p

(siendo X una persona), lo que acabamos de señalar puede quedar oscurecido; pues el primer contexto abstrae de las muchas maneras específicas de funcionar en el discurso la oración castellana representada por "p" y la correspondiente oración de L, mientras que el contexto

(74) X afirma que-p,

frente a lo que sucedía con el (72), sí conlleva el uso del término singular

abstracto "que-p" —hecho sobre el que volveremos al final de nuestro razonamiento.

XIII

Tal vez la consecuencia más interesante del análisis que acabamos de hacer es que libera la "definición semántica de la verdad" del compromiso de admisión de las proposiciones que con frecuencia se ha pensado que llevaba consigo. Así, es desacertado glosar el definidor de la definición de Carnap de "oración verdadera de L" (que desarrolla en las págs. 49 y siguientes de su *Introduction to Semantics*), o sea,

(75) S es una oración verdadera de L $=_{Df}$ (Ep) S designa a *p* (en L). p,

diciendo "hay una proposición, p, tal que S designa a *p* (en L) y p": puede verse fácilmente que semejante glosa muestra unas incoherencias que constituyen la contrapartida de las que hemos explorado en el apartado inicial de este capítulo al hablar de la "glosa sin rigor formal" de "(Ef) S es f" que lo entendería como "hay un f tal que S es f"; pues aunque "S designa a p" exige que "p" sea una variable oracional y no una variable de términos singulares, el contexto "hay una proposición, p, ..." exige que "p" sea una variable de este último tipo de la forma "que-p". Y si revisamos la definición para evitar tal incoherencia, entendiendo que "S" será el nombre de una cláusula (de L) introducida por *que,* y no el de una oración, con lo que obtenemos

(76) S es una cláusula-de-*que* (en L) verdadera $=_{Df}$ Hay una proposición, que-p, tal que S designa a *que-p* (en L), y que-p,

vemos inmediatamente que lo que tenemos entre las manos es una expresión mal formada, ya que el miembro conyuntivo final del definidor de partida, "p", se ha transformado en la variable *de términos singulares* "que-p"; y para enmendar *esto* hemos de transformar "y que-p" en "y *sucede* que-p", siendo "sucede que-p" la réplica categorizada de "p", lo mismo que "S tiene f-idad" lo es de "S es f".

Por consiguiente, presionada por el requisito de coherencia, la glosa "proposicional" de la definición de Carnap se convierte en

(77) Q es una cláusula-de-que (en L) verdadera $=_{Df}$ hay una proposición, que-p tal que Q designa a *que-p* (en L) y sucede que-p;

ahora bien, aunque no quiero impugnar la coherencia de la noción así introducida de la verdad de una cláusula-de-que, sí quiero recalcar que esta noción es filosóficamente infundada, ya que *estriba en* la errónea idea de que habría que definir la verdad a base de proposiciones, y *conduce a* otra idea equivocada, la de que la verdad de los *enunciados* sería derivada con respecto a la de las cláusulas-de-que [15].

[15] El señalar que la definición de Carnap de "oración verdadera de L" no tiene estas consecuencias no es respaldar su definición como ***reconstrucción explicativa*** del concepto de verdad: véase el capítulo sexto.

XIV

El hecho de que hayamos logrado mostrar que el contexto "'—' (en L) significa ..." no *da origen* a un compromiso de uso de términos singulares abstractos (por más que los admita agradecido en caso de que se los use ya) suscita la esperanza de que *todos* los demás usos de tales términos procedan de su empleo en "enunciados cuasi sintácticos en el modo material de hablar"; dicho de otro modo, así revive la esperanza de que dé resultado lo que hemos llamado terapia sintáctica. Con todo, cuando, como resultado de tal optimismo, miramos más de cerca esta terapia, advertimos que no carece de dificultades propias; tanto es así que, al parecer, presenta flanco a una objeción sencilla pero devastadora; ¿cómo es posible que "La triangularidad es una cualidad" (11) funcione poco más o menos con el valor de "'triangular' (en castellano) es un adjetivo" (11 [2]), teniendo en cuenta el hecho de que (11) *no miente el idioma castellano*? Esta objeción, por lo demás, no es una mera petición de principio, ya que presenta un argumento para demostrar que (11) ni mienta el idioma castellano en general, ni la palabra castellana "triangular" en particular: señala que la traducción alemana de (11) es

(11 a) Dreieckigkeit ist eine Qualität,

y sostiene que la misma razón hay para decir que (11 a) versa sobre la palabra alemana "dreieckig" que para decir que (11) lo hace con la palabra castellana "triangular"; mas como es de presumir que (11 a) enuncie lo mismo que su contrapartida en castellano (11), la objeción concluye que ninguno de estos dos enunciados versa sobre la palabra correspondiente.

De esta forma: ¿cómo podrá averiguarse la verdad de (11) reflexionando sobre el uso de la palabra "triangular" si, en caso de que un alemán dijera

(78) Dreieckigkeit ist eine Qualität, es gibt aber keine spanische Sprache

sus colegas reconocerían que este enunciado era falso sólo contingentemente? Pues si lo era, podría haber sido verdadero, y si hubiera sido esto último, podría haber formulado un enunciado verdadero, a saber, el (11 a), pese a no existir el idioma castellano en general ni, en particular, una palabra castellana tal como "triangular"; y si la vinculación entre la verdad de (11 a) y la existencia del idioma castellano es meramente contingente, ¿cómo podríamos quienes usamos este idioma averiguar la posible verdad de (11) mediante una simple reflexión sobre la sintaxis de la palabra castellana "triangular"?

Para desentrañar todo este enigma es preciso dar dos pasos, de los cuales el primero ya lo hemos ejecutado, dado que consiste en acordarnos de que

(79) "Dreieckigkeit ist eine Qualität" (en alemán) significa *la triangularidad es una cualidad*

no involucra al término singular "*que* la triangularidad es una cualidad"; por consiguiente, el hecho de que (11 a) "tenga el significado que tiene" no nos compromete a admitir la existencia de una entidad no lingüística abstracta (una proposición) cuyo nombre alemán fuese (11 a), ni, *a fortiori,* tampoco el hecho de que (11) y (11 a) "tengan el mismo significado" nos compromete a la admisión de que exista una entidad no lingüística abstracta más allá de ambos idiomas y contrapuesta a ellos, y que tenga un nombre propio en cada uno de los dos. Sucede, realmente, que hay una entidad *lingüística* abstracta, cuyo nombre en castellano es "que la triangularidad es una cualidad"; pero, según hemos señalado antes, su relación con todas las locuciones (del castellano o del alemán) que desempeñen cierto papel lingüístico (complejo) es la misma que la que media entre "el peón" y cualesquiera peones, de la forma, el tamaño y el color que sean. (Ya hemos indicado que los enunciados en los que entren términos singulares abstractos son reducibles a otros en los que éstos no entren.)

Mas si tomamos en serio el hecho de que la *intertraducibilidad* de (11) y (11 a), su existencia como *contrapartidas* uno de otro en los dos idiomas, no conlleve la existencia de una proposición de la que ambos enunciados fuesen nombre, nos encontramos en situación de abordar la pregunta sobre aquéllo en virtud de lo cual sean ambos contrapartidas sin enredarnos *ab initio* en un compromiso de admisión de entidades platónicas. Dicho de otro modo, podemos buscar un papel que (11) pudiera desempeñar en castellano y uno que (11 a) pudiera desempeñar en alemán que hicieran a (11) y (11 a) *contrapartidas* uno de otro y debidamente *intertraducibles,* sin que nos trabe y embarace la errónea idea de que dos expresiones intertraducibles tengan que ser nombres distintos de una sola entidad.

Y una vez que emprendamos esta búsqueda sin trabas, no cabe duda de que el resultado será la conclusión a que antes hemos llegado. Por lo tanto, el segundo paso a dar consiste en advertir que, si bien

(80) La triangularidad es una cualidad, pero "triangular" no es un adjetivo del idioma que yo hablo

no es un enunciado contradictorio, en ningún sentido sencillo de esta palabra (según hace patente el hecho de que *una* de sus réplicas en alemán,

(80 a) Dreieckigkeit ist eine Qualität, "triangular" aber ist nicht ein Adjektiv in seine (Sellars'che) Sprache,

es falsa sólo contingentemente), es, sin embargo, "lógicamente rara" de forma tal que exige que sea falsa. Nótese que no solamente (80 a), sino asimismo

(80 [1]) La triangularidad es una cualidad, pero "triangular" no era un adjetivo del idioma que hablaba yo ayer

y

(80 [2]) La triangularidad es una cualidad, pero "triangular" no será un adjetivo del idioma que hable yo mañana,

son contingentemente *falsas*; por consiguiente, la rareza lógica de (80) descansa en el hecho —que es una cuestión de estricta lógica— de que yo no pueda simultáneamente utilizar entendiéndolo "la triangularidad es una cualidad" y negar entendiéndolo que "triangular" sea un adjetivo. La razón de que esto sea así es, simplemente, que saber cómo se usan los términos singulares que terminen en "-idad" es saber que están formados a partir de adjetivos, mientras que saber cómo se emplea el nombre común "cualidad" es (dicho toscamente) saber que las oraciones singulares bien formadas correspondientes tienen la forma "— es una cualidad", en la que el lugar vacío se ha de ocupar por un nombre abstracto (y es claro que las afirmaciones paralelas acerca de "-keit" y "Qualität" en alemán constituyen un paralelo genuino). Así pues, un examen más penetrante de (80) hace ver que es un enunciado contradictorio, pese al hecho de no serlo *una* de sus réplicas en alemán.

De ahí que, mientras que la facultad que tengo de emplear "triangular" entendiendo lo que hago conlleva la facultad de emplear oraciones de la forma "— es triangular" cuando describa cosas referentes a hechos físicos, extralingüísticos, la de usar "triangularidad" entendiéndolo no lleva consigo ninguna dimensión nueva de la actividad de referir y describir hechos extralingüísticos (esto es, ningún escrutinio de entidades abstractas), sino que constituye mi comprensión del adjetival papel de "triangular".

¿Es esto todo?: ¿es tan sencilla realmente la cuestión? Desde luego que no: la filosofía se mueve a lo largo de asíntotas, y para recorrer una es preciso recorrer muchas; el progreso es dialéctico, y procede de suscitar objeciones y responder a ellas. Esta vez la objeción consiste en que lo que hemos dicho hace ininteligible el simple y llano hecho de que tengamos *dos* oraciones, "La triangularidad es una *cualidad*" (11) y "'triangular" (en castellano) es un adjetivo" (11 [2]): ¿por qué habría de estar encarnada en la primera nuestra "comprensión del adjetival papel de 'triangular'", siendo así que la segunda lleva a cabo exactamente lo mismo de una manera tan directa y tan lograda?

La mejor manera de enfocar la respuesta a esta pregunta es advertir una importante diferencia entre las dos expresiones de términos singulares abstractos "triangularidad" y "que x es triangular", que hasta ahora hemos tomado como si tuviesen el mismo valor; y lo que hace evidente que exista tal diferencia es el hecho de que el enunciado "*Que x es triangular* es una cualidad" (11 [1]) sea algo raro y que aún más lo sea

(81) *Que Sócrates es un K* es un singular.

En efecto: por lo pronto, es indudable que lo que es una cualidad es la *triangularidad,* exactamente lo mismo que lo que es una entidad singular es Sócrates; en tal caso, será preciso hacer una distinción entre "La triangularidad es una cualidad" (11) y lo que podríamos representar por

(82) *Que x es triangular* es una proposición singular-omisiva,

y, en forma correspondiente, entre

(83) Sócrates es un singular

y

(84) *Que Sócrates es un K* es una proposición género-omisiva;

así pues, si suponemos de momento que las categorías *ontológicas* constituyen el modo material de habla correspondiente a las categorías *sintácticas,* el paralelo sintáctico de "La triangularidad es una cualidad" (11) no será

(11 [4]) "x es triangular" es una oración atributiva término-singular-omisiva,

sino, simplemente, "'triangular' (en castellano) es un adjetivo" (11 [2]), y la contrapartida sintáctica de "Sócrates es un singular" (83) no será

(84 [1]) "Sócrates es un K" es una oración clasificadora nombre-común-omisiva,

sino ni más ni menos que

(83 [1]) "Sócrates" es un término singular (de tipo 0).

Por lo tanto, la no autonomía de los universales y de los individuos no es cuestión de omisiones, sino un reflejo del hecho de que tanto los adjetivos como los nombres comunes y los términos singulares sean lo que son debido a la manera distinta en que unos y otros cooperan al papel de formar enunciados desempeñado por la *oración.*

Se dice a menudo que "predicado monádico" es un concepto sintáctico más penetrante que el de adjetivo, incluso cuando se amplía este último hasta incluir expresiones adjetivales juntamente con adjetivos simples; y es innegable que semejante tesis encierra cierta verdad, que podríamos intentar sacar a luz diciendo que "predicado monádico" hace referencia explícita a la manera de ser incompletos de los adjetivos. Pero en cuanto nos ponemos a explicar esto pormenorizadamente, vemos que la cuestión no está en que "adjetivo" oscurezca el hecho de ser incompletos los adjetivos (pues no lo hace), sino en que no nos da, por así decirlo, ninguna imagen intuitiva de tal incompletud: ciertamente, nos encontramos sólo a medio camino de tal imagen intuitiva si remplazamos (11 [2]) por

(11 [5]) "Triangular" (en castellano) es un predicado monádico,

enunciado que requiere, para su obtención, que digamos

(11 [6]) "— es triangular" (en castellano) es una oración atributiva término-singular-omisiva.

Fijémonos ahora en el enunciado

(82 [1]) *Que — es triangular* es un estado de cosas singular-omisivo (que es una inocente glosa de lo que podría asimismo verterse por

(82 [2]) *Que x es triangular* es una función proposicional (*no* oracional, adviértase bien);

¿qué podremos hacer con él?: ¿no nos sentiremos inclinados a pensar que (82 [1]) es simplemente una transcripción de (11 [6]), ya que podríamos argüir que cómo *podría* ser (82 [1]) verdadero si *no* fuese tal transcripción? ¿Puede haber una oración completa en caso de que *contenga* una omisión, en lugar de *mencionarla*?; y ¿dónde podrá encontrarse una omisión apropiada si no es en la oración omisiva "— es triangular"?

Entonces, ¿por qué vacilamos: qué tiene la "sensación" que nos da (82 [1]), que milita contra la idea de que pudiera ser una transcripción de (11 [6])? Creo que puedo poner el dedo sobre la llaga llamando la atención acerca del hecho de que un extranjero que estuviese aprendiendo castellano y hubiese hecho progresos sustanciales, pero no hubiera incorporado aún la palabra "triangular" a su vocabulario, podría entender perfectamente (11 [6]), pero no ocurriría así con (82 [1]) a menos que no solamente supiese que "triangular" es una palabra castellana, sino que la poseyese en el propio vocabulario activo.

Ahora bien, si tal es la causa de nuestras vacilaciones, nos encontramos en condiciones de contestar a la pregunta que habíamos formulado al principio, ya que habremos situado una diferencia existente entre los modos de hablar "formal" y "material" que nos permitirá advertir de qué modo pueden "tener el mismo valor" sin que uno de ellos sea, simplemente, una *transcripción* del otro. Pues si bien no sería acertado decir que "*Que — es triangular* es un estado de cosas singular-omisivo" (82 [1]) es una *mera* transcripción de "'— es triangular' (en castellano) es una oración atributiva término-singular-omisiva" (11 [6]), constituye, al menos, un paso ulterior razonable en dirección a la verdad interpretarlo como una transcripción que presupone que el "autor" y el "lector" serán capaces de *usar* y *mencionar* oraciones de la forma "— es triangular".

Convendría advertir, a este respecto, que es posible señalar algo parecido en cuanto a la diferencia entre "'dreieckig' (en alemán) significa *triangular*" (65) y

(65 [4]) "Dreieckig" (en alemán) es la réplica de la palabra castellana "triangular",

ya que aquel enunciado presupone (cosa que no hace el segundo) que la persona hablante del castellano a la que se dirija no solamente reconocerá

"triangular" como palabra castellana, sino que gozará de su presencia en su vocabulario activo. Como hemos visto, (65) es una explicación de la palabra alemana "dreieckig" merced a llevar a aquellos a quienes se dirija a que efectuen una recitación imaginada del papel de "triangular"; y de ahí que (65) tenga esencialmente el valor de "'dreieckig' (en alemán) desempeña el mismo papel que 'triangular' en *nuestro* lenguaje".

Este es el lugar para recoger un tema que habíamos planteado hacia el final de nuestro primer asalto con la rúbrica "'—' significa...", pero sólo para soltarlo inmediatamente, abrasando como estaba semejante bocado. Había señalado yo allí que es preciso no confundir el contexto "'—' (en L) significa *p*" (72), siendo "—" una *oración* de L, con "X, al decir '—' (en L), afirma *que-p*" (73): este último involucra el uso del término singular "que-p", mientras que el primero no lo hace; entonces, ¿qué es lo que hemos de hacer acerca de *este* aparente compromiso a admitir entidades platónicas? La clave se encuentra en (73) mismo; no obstante lo cual, no propongo que se considere que "X afirma que-p" (74) sea una simple *transcripción de*

(85) X dice "—" (en L),

cosa que no valdría en absoluto, por la sencilla razón de que podemos afirmar, por ejemplo, que esté lloviendo sin emplear ningún lenguaje L dado. ¿Hemos de admitir, entonces, la igualdad

(86) X ha afirmado que-p $=_{Dt}$ Hay un lenguaje, L, y una oración, S, tales que S es una oración de L *y* S (en L) significa *p y* X, hablando en L, ha dicho S?

Tal podría ser el *comienzo* de un análisis, ya que el estudio que hemos hecho del modo material de hablar nos ha hecho ver que "X afirma que-p" (74) podría *mencionar* una oración (en este caso, de un lenguaje no especificado) aun cuando no parezca hacerlo, y que es posible entender "que-p" como nombre de un papel que se desempeña en lenguajes distintos por locuciones distintas, y en un lenguaje no especificado por locuciones no especificadas. Por otra parte, es evidente que (86) no puede ser el *final* del análisis.

XV

He empezado por sostener que la "cuantificación existencial de variables predicativas o variables oracionales" no afirma la existencia de entidades abstractas; luego he indicado que, si los únicos contextos en que entren términos singulares abstractos de las formas "f-idad", "género K" y "que-p" que no puedan reformularse a base de expresiones de las respectivas formas "x es f", "x es un K" y "p" fuesen enunciados categorizadores tales como "f-idad es una cualidad", "El género K es una clase" y "Que p es una proposición", podríamos muy bien esperar calmarnos las inquietudes

platónicas valiéndonos de la terapia sintáctica; más adelatne he examinado un contexto que, según se había creído, ponía en relación palabras con entidades abstractas extralingüísticas, a saber, el contexto "'—' (en L) significa ...", y hemos visto que no ocurre tal cosa; finalmente, animado por este resultado, he pasado a estudiar la distinción entre los modos de hablar formal y material, para ver si la idea de que unos enunciados categorizadores tales como "La triangularidad es una cualidad" tienen el mismo valor que los enunciados sintácticos tales como "'triangular' es un adjetivo" puede tomar el guante lanzado por ciertas conocidas objeciones; lo cual, según creo, ha ofrecido resultados esperanzadores.

Con todo, si me separo un poco y escudriño todo el razonamiento, no puedo por menos de templar mi entusiasmo al tener conciencia de todo lo que falta por hacer para que adquiera firmeza algo así como una postura nominalista; pues no puedo pasar por alto el hecho de que sólo hemos advertido para deslizarnos sobre ellos, en búsqueda de un juego más sencillo, dos de los contextos más desconcertantes en que aparecen términos singulares abstractos. Me refiero, desde luego, en primer lugar, a contextos *mentalistas* tales como

(87) Pérez ha inferido *que* S es f,

y en segundo, a contextos "nomológicos" tales como

(88) El *que* acabe de relampaguear implica *que* pronto tronará;

y luego se encuentran los contextos evaluativos tales como

(89) *Que* se haya retrasado es preferible a *que* no hubiera venido en absoluto.

La tarea de aclarar cuál es el valor de tales contextos es tan amplia como la filosofía misma; y lo que precede no es sino un prolegómeno a semejante tarea.

9. LAS ENTIDADES SINGULARES *

Hay dos maneras obvias de atacar un filósofo una teoría que crea equivocada: puede tratar de reducirla al absurdo desarrollando sus consecuencias y mostrando, o bien que son mutuamente incoherentes, o incompatibles con algo incontrovertible; y también puede intentar retrotraer el error que encierre hasta sus raíces, haciendo ver luego por qué quienes la defendieran se habrán visto llevados a decir las cosas que hayan dicho. De estos dos métodos, es claro que sólo el último es capaz de proporcionar resultados definitivos; pues una teoría equivocada puede compararse a un síntoma de una enfermedad: empleando medicamentos inapropiados es frecuente "curar" los síntomas, pero dejando intacta la dolencia, y al exponer el absurdo de una teoría puede a menudo impedirse que los filósofos se adhieran a ella, al menos abiertamente, mas con demasiada frecuencia la manera que tienen de reaccionar a la demostración de que su teoría está en conflicto con el "sentido común evidente" consiste en juntar un hambre enorme de paradojas con las ganas de comer que ya tuvieran; incluso en caso de que se abandone tal teoría, al menos como artículo de fe manifiesto, este método deja intacta la confusión que se encuentre en su raíz, confusión que, como gran cantidad de versátiles enfermedades, encontrará otras vías de hacerse sentir. En realidad —por cambiar de metáfora—, es frecuente observar cómo saltan los filósofos de la sartén de un absurdo al fuego de otro, de aquí al pozo de un tercero, y así *da capo* mientras la confusión fundamental permanezca sin descubrirse.

El propósito que me ha llevado a recapitular este conocido tema ha sido el de proporcionar un texto para el razonamiento que sigue. Así pues, el punto de partida del presente capítulo lo forman unos cuantos fustazos más a la absurda noción de que este variopinto universo nuestro incluya entidades tan peregrinas como son sustratos sin características o entidades singulares nudas. Verdaderamente, pocos filósofos contemporáneos, si es que alguno, negarán que tal noción es absurda; pues dicho brevemente, el primer método de ataque ha alcanzado un éxito pleno [1]: las entidades par-

---

* "Las entidades singulares" apareció originalmente en *Philosophy and Phenomenological Research,* 13, 1952; lo reimprimo aquí por amable consentimiento del director.

[1] Tal vez la manera más limpia y neta de exponer el absurdo de la noción de las entidades particulares nudas sea la de mostrar que la oración "Los universales están ejemplificados por entidades singulares nudas" es una contradicción; carácter contradictorio de esta oración que se hace patente en el momento en que la tradu-

ticulares nudas y los sustratos sin características se han visto forzados a hundirse en los subterráneos filosóficos, y permanecen inadvertidos incluso para quienes están entregados a ellos. Sin embargo, ¿qué ha sucedido con el segundo método?: ¿se ha alcanzado asimismo su meta?; ¿no queda confusión alguna que se manifieste, acaso, en la invención de otros absurdos a los que tal vez se aferren los filósofos, en su terror de caer en las arenas movedizas de los singulares nudos? ¿Qué pasa con las tenaces tentativas de Lord Russell por concebir los singulares como complejos de universales: no nos ha asegurado repetidas veces[2] que sólo de este modo podremos ahuyentar el espectro de los singulares nudos?; ¿y qué pasa con esos filósofos que persisten en dar razón del sentido de las palabras universales a base de entidades singulares que se asemejen entre sí: no les motiva, al menos en parte, la convicción de que "admitir universales" es comprometerse, o bien con los singulares nudos, o con el expediente de Russell, que, como veremos, si hay que decir algo de él, es que todavía es más absurdo? Voy a sostener que la confusión fundamental que subyace a la noción de las entidades singulares nudas sigue infestándonos, pese al moribundo carácter de la propia doctrina, y que ellas mismas, las entidades singulares como complejos de entidades universales y estas otras como conjuntos de aquéllas semejantes entre sí pueden mirarse, respectivamente, como la sartén, el fuego y el pozo de la metáfora empleada al final del párrafo anterior.

Con todo, si estas confusiones persisten no es por falta de intentos de sacar a luz y esterilizar la fuente de la noción de entidades singulares nudas: se han llevado a cabo muchos intentos de este tipo, y frecuentemente, al parecer, con éxito completo; en realidad, tenemos que admitir que se han aclarado y extraído de la corriente del pensamiento filosófico progresivo ciertas confusiones que llevaban a postular entidades singulares que sirvieran de sustrato. Así, un tipo de raciocinio que se aducía en favor de estos singulares, a saber, el que parte de la identidad de cualquier cosa a lo largo de sus estados sucesivos y llega a la suposición de que hay una entidad sustrato que "tiene" tales estados, ha quedado cortado por la raíz al señalarse que los elementos de una estructura (por ejemplo, las notas de una melodía) "pertenecen a la misma cosa" sin que se necesite la existencia de una entidad singular suplementaria que los "tenga": ha sido un mérito señalado de la doctrina de las construcciones lógicas el habernos liberado de una vez y para siempre de la tendencia a buscar un sustrato singular tras todo objeto estructurado. Por otra parte, no es verdad, simplemente, como muchos parecen haber creído, que esta confusión haya sido la responsable de las entidades singulares *nudas*. Consideremos, en

---

cimos al simbolismo de los *Principia Mathematica*, ya que así se convierte en "(x) . (∃ Ø) Øx ⊃ — (∃ Ø) Øx", o sea, dicho de otro modo, en "Si un singular ejemplifica a un universal, no hay universal al que ejemplifique".

[2] Ultimamente en *Human Knowledge, its Scope and Limits*, págs. 292 y siguientes [versión castellana, *El conocimiento humano, su alcance y sus limitaciones*, Madrid, Rev. de Occidente, 1950; 4.ª edición, por Edit. Taurus, 1969 (2 tomos)].

efecto, el siguiente argumento: Pierre y François son ciudadanos del mismo Estado, luego es indudable que tiene que haber una entidad singular que sea ese mismo Estado con el que Pierre y François se encuentran en la relación de *ser un ciudadano de*; es evidente que lo que aquí se supone no es un singular *nudo,* sino un singular que sea un Estado. O tomemos el caso de una melodía; el argumento paralelo al anterior sería: la primera y tercera notas silbadas por Pérez pertenecen a la misma ejecución de la cancioncilla *Mambrú se fue a la guerra,* luego ha de haber una entidad singular que sea la misma ejecución de una melodía a la que pertenezcan tales notas; en este caso no se supone, evidentemente, un singular *nudo,* sino que se contraponen uno que sea una ejecución de una melodía con las ejecuciones de notas pertenecientes a él. Dicho brevemente, esta confusión interpreta la identidad de una estructura formada por entidades singulares apoyándose en una entidad singular complementaria que ejemplificaría una *Gestalt* universal, y a la cual *pertenecerían* aquéllas en un modo apropiado de relación; por lo tanto, estos singulares adicionales, que serían el "todo" opuesto a las "partes" (y a los que, por consiguiente, podría llamarse con toda propiedad *holoi*), no se introducen como singulares nudos, sino como ejecuciones de melodías, estados, etc.: toda la ocupación de los *holoi* con que esta confusión puebla el mundo es la de ser casos de universales gestálticos irreductibles, lo mismo que la ocupación de las entidades singulares corrientes es la de ser casos de universales corrientes; y no hay razón alguna para caracterizar los *holoi* como singulares nudos, como tampoco la hay para caracterizar de este modo cualesquiera otras entidades singulares.

El argumento que parte de la identidad de la cosa cambiante a través de los sucesivos acontecimientos en los que se diga que participa es particularmente instructivo. Consideremos, por ejemplo, la carrera de un roble: tomada por sí misma, la confusión que hemos estado describiendo llevaría meramente a postular un *holon* que sería el roble, contraponiéndolo a los sucesivos estados de que hablaría la crónica que nos contase su historia; y esta vez la entidad singular adicional sería un caso del Roble, al que se concebiría —erróneamente— como un universal gestáltico del tipo cuyos casos forman un conjunto especial irreductible de *holoi,* a saber, los continuantes. ¿De dónde surge, entonces, la tendencia a pensar que las cosas cambiantes se montan sobre un perdurable sustrato nudo? En realidad, hay al menos dos confusiones que rinden este resultado sin que para ello necesiten ayuda alguna de la que venimos revisando, aun cuando históricamente todas estas confusiones, distinguibles entre sí, se hayan confundido unas con otras. Una de ellas, el agua de borrajas que se oculta en la distinción aristotélica entre forma y materia, carece de importancia para las cuestiones que nos ocupan en el presente capítulo, por lo que voy a limitarme a remitir al lector al análisis que he presentado de ella en otro lugar[3]. La

[3] "Aristotelian Philosophies of Mind", en *Philosophy for the Future,* colección de ensayos al cuidado de R. W. Sellars, M. Farber y V. J. McGill, y publicada por la Macmillan Co., 1949.

otra, en cambio, lleva directamente a nuestro tema central. Supongamos, en efecto, que el filósofo al que preocupe la identidad de las cosas a través de los cambios se haya entregado ya a la tesis de que es preciso entender el que un objeto tenga un carácter determinado a base de cierta relación entre un singular nudo y un universal; entonces, naturalmente, se sentirá inclinado a sostener que la continuidad del roble a través de los cambios consiste en la relación que medie entre su sustrato y unos conjuntos distintos de universales en momentos distintos; mas incluso en caso de que, al reflexionar sobre el tiempo y las relaciones temporales, se vea llevado a reconocer los acontecimientos como singulares, y, por consiguiente, a postular una entidad singular nuda distinta para cada estado sucesivo del objeto, también se verá conducido a postular una morada complementaria, o entidad singular nuda continuamente, si es que es culpable de la confusión gestáltica; pues, de acuerdo con el compromiso adquirido con la entrega aludida, considerará al *holon* que haya introducido con objeto de que sea la identidad del roble (contraponiéndolo a la multiplicidad de sus estados sucesivos) como si fuese un singular nudo que participase en la *Gestalt* universal Roble.

Ahora bien, la tesis de que el origen primario de la noción de entidad singular nuda está formado por ciertas confusiones referentes a la ejemplificación de los universales por singulares no es, en modo alguno, novedosa, y si la única función de los párrafos anteriores hubiera sido la de anunciar semejante opinión, hubiera sido innecesario escribirlos. Con todo, además de haber introducido el tema general de este capítulo, no solamente han señalado algo digno de nota —aunque sea negativo—, a saber, que las entidades singulares nudas no son un producto engendrado por la confusión gestáltica, sino que, al centrar la atención sobre el concepto de construcción lógica, han movilizado para su uso ulterior el instrumento más poderoso del análisis filosófico moderno. Y a lo largo de las próximas páginas saldrá a luz el papel clave desempeñado por este concepto en el esclarecimiento de los enigmas relativos a los universales y los singulares.

II

Voy a comenzar la argumentación constructiva de este capítulo montando un universo del discurso en el que se haya reducido al mínimo la tentación de hablar de singulares nudos, pero que reconozca que la distinción entre universales y singulares es una distinción última. Luego haré ver que, introduciendo una modificación aparentemente inocua en el marco construido, llega uno a colocarse en una situación tal que únicamente es capaz de evitar los singulares nudos a costa de abrazar alguno de los igualmente absurdos expedientes que ha inventado el ingenio filosófico mal orientado con objeto de eludir tales singulares; en resumen, voy a recomendar el marco conceptual que estoy a punto de esbozar apoyándome en que, al adoptarlo, y sólo adoptándolo, podemos evitar el tiovivo de

confusiones en el que se han derrochado tanto tiempo y tanta energía. Sin embargo, no solamente ha de recomendárselo por estas negativas razones, ya que, aunque cuando lo encuentra uno por primera vez el aludido marco presenta inevitablemente cierto aire paradójico, un trato con él más íntimo revela que da origen a aclaraciones e intelecciones positivas, y que tiene consecuencias que son decisivas para otros problemas vecinos.

Fijémonos en un dominio de entidades singulares cada una de las cuales sea un ejemplo de un universal (uno y uno solo) simple y no relacional[4]; y además, el que así sea no tiene que ser una mera cuestión de hecho, algo así como si tales singulares *pudieran* ejemplificar a más de un universal, por más que no suceda tal cosa: una característica definitoria del marco conceptual que estamos desarrollando es que ningún singular perteneciente a él *podrá* ejemplificar a más de un universal simple y no relacional. Llamemos *singulares básicos* a semejantes singulares, y *qualia* a los universales del tipo indicado a los que ejemplifiquen; el primer paso que hay que dar ahora para eliminar el aire de completa irrealidad que rodea a la estipulación que acabamos de hacer es el de señalar que, aunque cada uno de los singulares básicos de este universo ejemplifica a un *quale* y sólo uno, es posible que en semejante universo se encuentren objetos complejos que ejemplifiquen a propiedades complejas. (Decir esto, desde luego, no es afirmar que *por encima* de los singulares básicos, con su ejemplificación de *qualia,* el universo que estamos considerando pueda contener otros singulares y universales, éstos complejos, ya que las oraciones que atribuyen propiedades complejas a singulares complejos son una abreviatura lógica de conyunciones de oraciones cada una de las cuales atribuya un *quale* a un singular básico, o una relación simple diádica (o triádica) a un par (o, respectivamente, a una terna) de singulares básicos. En resumen, el principio fundamental de este marco conceptual es que lo que ostensiblemente sea un solo singular que ejemplifique a cierto número de universales será, en realidad, cierto número de singulares cada uno de los cuales ejemplifique a un universal simple.)

Dentro de poco nos ocuparemos de explorar algunas de las cosas que implica este marco en lo que respecta a la maraña de enigmas a que hemos aludido en las observaciones iniciales; primeramente, sin embargo, tenemos que deshacernos de cierta objeción inmediata que, si no respondiéramos a su desafío, convertiría en carente de objeto cualquier desarrollo ulterior. El punto de partida de tal objeción es el hecho de que el marco nocional propuesto, cualesquiera que sean sus peculiaridades, conlleva un dualismo último de universales y singulares, y reza como sigue: "Todo dualismo de este tipo equivale a distinguir, dentro de las cosas, entre un factor responsable de las singularidades de la cosa y otro al que hagamos responsable de su carácter; dicho sucintamente, entre un factor

[4] A lo cual debe añadirse que cada pareja de estos singulares sea un caso de, como máximo, una relación diádica sencilla; y análogamente en el caso de relaciones triádicas sencillas, supuesto que se necesitasen o hubiesen de admitirse.

esto y un factor *tal*; pero con toda seguridad, ésta es exactamente la doctrina de los singulares nudos". Ahora bien, este argumento tiene una historia venerable, pero está más allá de toda duda que es todo lo infundamentado que puede ser un argumento, pues su plausibilidad descansa en la confusión entre *singulares* y *hechos*. Supongamos, en efecto, que cierta entidad singular, *a*, ejemplifique a Φ; entonces, será un caso de Φ, pero Φ no será un componente suyo (de *a*); por otra parte, Φ es un componente del hecho de que *a* sea Φ, pero este hecho no es, a su vez, caso alguno de Φ. Así pues, la noción de una cosa que, 1) tenga a Φ por componente y, sin embargo, 2) sea un caso de Φ, es una confusión que mezcla *a* y el hecho de que *a* sea Φ, dando lugar a una monstruosidad filosófica; es cierto que podemos decir que el hecho de que *a* sea Φ consta de un "factor *esto*" y un "factor *tal*", pero el primero de estos "factores", en lugar de ser un singular nudo, no es ni más ni menos que un caso de Φ, y la "cosa" que consta de tales factores está tan lejos de ejemplificar a Φ que no tendría sentido decir que lo hace: decir que un azul singular consta de Azul y un singular es, verdaderamente, decir un absurdo; si bien es un absurdo que no proviene del dualismo entre singulares y universales, sino de la confusión entre singulares y hechos.

Al llegar a este punto es posible que el lector se sienta movido a exclamar: "Sí, es verdad que el origen de los singulares nudos se encuentra en la confusión de los hechos con los singulares; pero ¿acaso con esto no se acaba toda la cuestión?: para señalar tal cosa no era preciso todo ese galimatías de los singulares que sean un caso de sólo un *quale*; ¿por qué ha complicado Vd. la exposición que ha hecho introduciendo un supuesto innecesario? Después de todo, ¿no es perfectamente evidente que una y la misma entidad singular *puede* ejemplificar a más de un *quale*?". La contestación a este reto nos lleva al meollo de este capítulo; pero antes de dar ningún paso más, permítaseme recordar al lector que, desde luego, admito que uno y el mismo "singular" pueda tener más de una cualidad: solamente insisto en que semejantes "singulares" son, en realidad, construcciones lógicas formadas a partir de singulares en sentido estricto. Cuando se lo despoja de esta posible causa de malas inteligencias, el reto que se nos ha lanzado dice así: "¿Por qué ha introducido Vd. el supuesto de que los singulares básicos sólo pueden ejemplificar a un *quale* [5], dado que no lo necesitaba para hacer patente la confusión entre singulares y hechos que es el verdadero origen de los singulares nudos?"; y *la respuesta que voy a darle consistirá en intentar poner de manifiesto que sólo es posible considerar algún singular básico como ejemplificador de dos o más universales simples y no relacionales en caso de que haya caído uno exactamente en esa misma confusión.*

Volvamos ahora a ocuparnos del singular básico *a*, que, según había-

[5] Adviértase que, por razones que saldrán en breve a la superficie, he evitado referirme a los universales simples y no relacionales ejemplificados por singulares básicos llamándolos *cualidades*.

mos supuesto, era un caso de Φ. Para hacer más intuitivo el ejemplo [6], sustituyamos "Φ" por la expresión "Verpe", que según admitiremos, designará un universal simple y no relacional capaz de estar ejemplificado por singulares básicos, o sea, un *quale*. Entonces, con *a* tendremos una entidad singular verpe: si somos conscientes de *a*, lo seremos de algo verpe; pero ni el Verpor, ni el hecho de que *a* sea verpe, serán verpes: *a* es lo que será verpe. Cuando decimos que *a* es verpe, no queremos decir implícitamente que *a* tenga complejidad interna alguna: el verpor no es un elemento de *a*, por más que lo sea del hecho de que *a* sea verpe. Fijémonos ahora en la clase de singulares básicos que sean casos de Verpor; supongamos que se la designe por "Vorpe", y que se diga de los miembros de tal clase que son *vurpes*; entonces, *a* será un vurpe, y el que lo sea no conllevará complejidad interna alguna.

Con esta terminología, el problema que se nos plantea es el siguiente: ¿es posible que un singular básico, es decir, un singular que no sea, a su vez, una estructura formada por singulares, sea un caso de Verpor y, al mismo tiempo, de otro *quale*, la Terpidad, por ejemplo?: ¿es posible que, *sin tener complejidad interna*, *a* sea a la vez verpe y terpe, que sea un vurpe y un turpe simultáneamente? Indudablemente, la locución "sin tener complejidad interna alguna" constituye el meollo de la cuestión. Pues si se dice que *a* tiene que ser complejo para ser al mismo tiempo verpe y terpe, o bien los elementos de tal complejo son singulares, en cuyo caso se ha concedido ya el principio que yo postulaba, o tales elementos son universales; pero en este último caso nos encontramos con el viejo error de suponer que el Verpor sea un elemento de algo que sea verpe [7]. Ahora bien, es evidente que si es que si hemos de caer en este error, y pensar que la relación de ser-un-caso-de es tal que enlaza *a* y el Verpor para constituir algo verpe, no encontramos absurdo inmediato alguno en la tesis de que un singular básico pueda ser al mismo tiempo un caso de Verpor y de Terpidad, ya que ello equivaldría a sostener que uno y el mismo singular básico puede encontrarse en la misma relación con dos universales; y no cabe duda de que una cosa puede encontrarse en la misma relación con dos cosas: Ernesto es hermano de Roberto y también de Juan. ¿Por qué no podría cooperar uno y el mismo singular básico, *a*, con el Verpor, dando lugar a una cosa verpe, y con la Terpidad, dando lugar a una cosa

---

[6] La finalidad principal de utilizar "verpe" y —en seguida— "terpe", en lugar de "∅" y "Ψ" es la de hacer que entren en juego las sutilezas de la gramática lógica del idioma castellano [del inglés, decía el original, naturalmente]: no quiero que se entienda que insinúo que el predicado cromático del cual "verpe" es una caricatura representa a un universal cuyos casos serían singulares básicos; aunque sí saco partido del hecho de que, con frecuencia, se piense que esto es lo que sucede.

[7] Es preciso no olvidar que la argumentación de este capítulo se mueve dentro del marco constituido por el supuesto de que la distinción entre universales y singulares es última e irreductible, y de que la tesis de que los singulares sean "complejos de universales" está tan infundamentada como la noción de los singulares nudos. Para una crítica incisiva de la doctrina de que los singulares son reductibles a universales, véase el trabajo de Gustav Bergmann "Russell on Particulars", *Philosophical Review* (1948); véase también J. R. Jones, "Simple Particulars", *Philosophical Studies* (1950).

terpe? Con todo, es patente lo ridículo que resulta concebir de este modo el ser-un-caso-de; en realidad, es un error que constituye una contradicción, puesto que decir que *a* es un caso de Verpor es exactamente lo mismo que decir que es verpe, mientras que la teoría sostiene que lo que es verpe no es *a,* sino el complejo *a-siendo-un-caso-de-Verpor.* Brevemente dicho: el precio que habríamos de pagar por considerar que *a* "era un caso de" Verpor y de Terpidad a la vez sería el prohibitivo de convertirlo en algo que no sería un caso de ninguno de ellos, sino un singular nudo.

Por otra parte, una vez que se ha evitado completamente la confusión entre singulares y hechos, no solamente pierde toda plausibilidad la noción de que un singular básico pueda ser un caso de dos *qualia,* sino que se manifiesta absurda: un singular básico que sea un caso de Verpor no es un singular nudo que se encuentre con éste en cierta relación, sino un vurpe; igualmente, un singular básico que sea un caso de Terpidad no es un singular nudo que se encuentre con ella en cierta relación, sino un turpe; y no cabe duda de que, por íntimamente relacionados entre sí que se hallen un vurpe y un turpe, no pueden ser idénticos [8].

Solamente los "singulares complejos", pues, pueden ser a la vez verpes y terpes; y decir esto, desde luego, es decir que una oración que atribuya tales cualidades a un singular complejo es una abreviatura lógica de una conyunción de oraciones tal que afirme que ciertos singulares básicos son verpes, otros son terpes, y el conjunto de todos esos singulares básicos es, tomado globalmente, un caso de tal o cual estructura o disposición. La razón por la que dignifiquemos tal frente a cual tipo de estructura con semejante abreviatura lógica es una cuestión a estudiar por la filosofía de la ciencia, a saber, por lo que, si no fuese por las desafortunadas connotaciones fenomenistas que Carnap ha conferido a este término, podría llamarse *Konstitutionstheorie*; pero, naturalmente, lo que es cosa de las necesidades prácticas es que hemos de valernos de lo que, desde el punto de vista de la teoría lógica, será la superestructura —que es sumamente derivada— de un lenguaje ideal: la forma sujeto-predicado del lenguaje corriente sólo puede entenderse dentro de este encuadre, pues los objetos designados por el término que haga de sujeto en oraciones singulares de esta forma son, sin excepción, singulares complejos, *y las estructuras lógicas que se expresan mediante la forma sujeto-predicado del lenguaje corriente son, hablando estrictamente, tantas como tipos y niveles hay de construcción*

[8] (Añadida en 1963.) Este argumento no es convincente: trata tácitamente a "verpe" y a "terpe" como nombres comunes indistinguibles de "vurpe" y "turpe", y supone tácitamente que los nombres comunes relativos a los singulares básicos son primitivos, dado que si

$$\text{vurpe} = \text{Df cosa-verpe}$$

y

$$\text{turpe} = \text{Df cosa-terpe},$$

el argumento se derrumbaría. En "The Logic of Complex Particulars", *Mind,* 58, 1949, proponemos un argumento más penetrante en favor de la idea de que los singulares básicos de un mundo perspicuo satisfarían el principio en cuestión.

lógica. Así pues, no pasamos de rascar la superficie al decir —según hemos de hacerlo— que el verbo "ser" tiene una gramática lógica distinta cuando se lo emplea en oraciones que atribuyan una *cualidad* a un singular complejo que la que tiene cuando se lo usa en oraciones que afirmen que un singular básico es un caso de un *quale.*

Ahora nos encontramos en situación de señalar que, aun suponiendo que fuésemos a utilizar las mismas palabras ("verpe" y "terpe") en estos dos últimos tipos de oración, tendrían dos gramáticas lógicas distintas, de acuerdo con su uso en uno y otro caso. En efecto, siendo S un singular complejo, no solamente el "es" de "S es verpe" es distinto del de "a es verpe" (siendo *a,* como antes, un singular básico), sino que también el "verpe" es distinto del otro "verpe", por más que estén relacionados entre sí; dicho de otro modo, el Verpor como cualidad de singulares complejos no debe confundirse con el Verpor como *quale,* aun cuando decir que cierto singular complejo tiene el primero entrañe que ciertos singulares básicos son casos del último. Es un error hablar de los singulares básicos como si fuesen casos de cualidades, y por eso hemos introducido el término "quale" para designar los universales simples y no relacionales de los cuales son casos tales singulares [9]; y todavía más claramente es un error hablar de estos últimos como si fuesen cualidades, y proclamar que las cualidades de las cosas son tan singulares como las cosas mismas; pues si bien es verdad que llamar verpe a una cosa es decir, en forma efectiva, que consta, *inter alia,* de vurpes, constituye un radical error de gramática lógica hablar de estos últimos como de cualidades: es una confusión de tipos, una mezcla de niveles de discurso.

Permítaseme que acabe este apartado del presente capítulo reconociendo que, a la vista del hecho de que el lector sospechará —con toda razón— que al usar "verpe" apelo de modo sólo levemente disfrazado a nuestras intuiciones relativas al color verde, me toca a mí responder de alguna forma al siguiente reto: "Dada su postura, ¿cómo puede 'x es verde' entrañar 'x es extenso' (como, según es obvio, lo hace)?; pues no cabe duda de que Verde es un *quale,* y, por lo tanto, su argumentación implica que 'x es verde' y 'x es extenso' no pueden ser verdaderas a la vez". La respuesta que doy yo a esto es, desde luego, que el predicado "verde", tal y como se lo usa corrientemente, tiene una estructura lógica compleja: designa una cualidad, no un *quale,* y los singulares a que se aplica son singulares complejos; pues, en realidad, se aplica a *continuos,* cuyos elementos poseen las propiedades lógicas de los puntos, y son estos últimos

[9] Es esencial advertir que la distinción entre un *quale* y una cualidad no coincide, en modo alguno, con la existente entre las cualidades simples y las complejas: todas éstas son, simples o complejas, construcciones lógicas a partir de *qualia,* y se distinguen entre sí (dicho toscamente) en que las simples son construcciones lógicas a partir de un solo *quale,* mientras que las complejas lo son a partir de varios *qualia.* Con mayor precisión: predicar una cualidad simple de un singular complejo es decir que algunos de sus singulares básicos constituyentes son casos de cierto *quale,* mientras que predicar de él una cualidad compleja es afirmar que contiene casos de varios *qualia* especificados.

los que son singulares básicos, mientras que el *quale* al que ejemplifican carece de designación en el uso corriente del lenguaje. Podríamos muy bien introducir la palabra "verpe" con esta finalidad. Entonces, es una verdad *sintética* necesaria que los casos de *verpe* son puntos de un *continuo*; por otra parte, "x es *verde*" = "x es un continuo cuyos elementos sean *verpes*", de modo que "x es *verde*" entraña analíticamente "x es extenso".

III

En los párrafos finales de este capítulo quiero explorar un enigma tradicional que, aun siendo de antigua cosecha, sólo ha conseguido ser aclarado en grado apreciable en este último medio siglo. Reza como sigue: dando por bueno que la distinción entre las entidades singulares y *algún* tipo de entidad abstracta[10] es última e irreductible, ¿hemos de admitir como igualmente últimos los universales *y* las clases, o es posible definir las entidades de uno de estos tipos a base de las del otro?; y, en caso de que así sea, ¿cuáles de ellas? Afortunadamente, no sacaríamos gran provecho de pasar revista a los estudios recientes sobre este tema, ya que los instrumentos que hemos forjado nos permiten penetrar, debajo de sus presupuestos comunes, hasta unos cimientos sobre los que construir una solución sencilla y directa.

Consideremos un modelo de universo cuyos singulares básicos sean casos de los *qualia* A, B, C ...[11], y supongamos que los singulares básicos $x_1, \ldots x_m$ sean casos de A, mientras que los $x_n, \ldots x_w$ sean casos de B. Propongámonos la siguiente pregunta, que nos lleva directamente el centro mismo de la cuestión: ¿podemos identificar la clase cuyos miembros sean $x_1, \ldots x_m$ con el universal A, la clase α con el *quale* A? Dicho sucintamente, ¿podemos sostener que al nivel de los singulares básicos no cabe trazar distinción alguna entre un *quale* y la clase de sus casos: podemos —por tomar un ejemplo ya aducido— identificar el Verpor con la clase de los vurpes; es, acaso, "x es verpe" otra manera, simplemente, de escribir "x es un miembro de Vorpe", y "A (*x*)" otra de escribir "x ϵ α"? En favor de esta tesis se encuentra el hecho de que ningún singular básico pueda ser un caso de dos *qualia,* lo cual entraña que si *x* es un caso tanto de F como de G, F y G tienen que ser idénticos; dicho brevemente, parece

[10] No debe tomarse el empleo de esta expresión como si implicase admisión de una ontología platónica: el presente trabajo no tiene nada que decir sobre la interesante pregunta de si hay entidades abstractas, que ha sido zarandeada últimamente por Quine, Carnap y Ryle. Pues las tesis sustantivas de la argumentación que presento pertenecen a la lógica, no a la filosofía o epistemología de ella; y si (particularmente en los párrafos que siguen) les he dado, en algunas ocasiones, una formulación patentemente "ontológica", sólo lo he hecho por razones de sencillez y comodidad.

[11] Los pares ordenados de estos singulares básicos serán casos de relaciones diádicas simples, etc. Importa mucho advertir que también es aplicable a las relaciones la exposición de la identidad última de los universales y las clases que desarrollo en el texto para el caso de los *qualia*; y el lector habrá notado que la distinción que hemos trazado entre estos últimos y las cualidades simples debería asimismo trazarse en lo que se refiere a las relaciones.

que dos *qualia* con los mismos casos tendrían que ser el mismo *quale*. Así nos encontraríamos con una condición de identificación que es paralela a la conocida condición de esta índole relativa a las clases, ya que dos clases son notoriamente la misma si tienen los mismos miembros.

Por desgracia, la cuestión no es tan sencilla, de modo que quizá no estemos autorizados a saltar a la conclusión de que cada *quale* es idéntico a la clase de sus casos. Supongamos, en efecto, que F y G sean dos *qualia* que *podrían* haber tenido casos en nuestro modelo de universo, pero que de hecho no los hayan tenido (supuesto que es perfectametne sensato, como lo muestra el siguiente "experimento ideal": supongamos que los colores sean *qualia* cuya ejemplificación dependa de la excitación de sistemas nerviosos, y que en nuestro universo haya ocurrido que no hayan llegado jamás a formarse las condiciones necesarias para que surja la vida); partiendo de tal suposición, las clases correspondientes a F y a G serían ambas vacías, y, por ello, la misma, mientras que F y G eran, *ex hipothesi, qualia* distintos. Por consiguiente, es claro que, en el mejor de los casos, el marco conceptual que hemos elaborado hasta ahora sólo puede hacernos recorrer parte del camino que conduce a la identificación de los universales con las clases (al nivel de los singulares básicos). Como es natural, si estuviésemos dispuestos a sostener que es un absurdo lógico hablar de un universal simple que no tenga casos, la identificación de los *qualia* con las clases de sus casos podría llevarse a cabo sin más discusión; pero, en realidad, hemos sostenido que decir esto *es* un absurdo lógico. Formulándolo en términos tradicionales, semejante argumento apela a un principio del conocimiento directo, supuestamente evidente, que dice que ningún término puede designar un universal simple a menos que quienes lo empleen inteligentemente hayan tenido un conocimiento directo de casos de semejante universal; y de él se seguiría que si "A" designa un *quale,* el *quale* A tiene que haber tenido casos de realización. He explorado en otros lugares [12] las confusiones que subyacen al "Principio del conocimiento directo" y a otro concepto relacionado con él, el de "definición ostensiva"; voy a pasar directamente, por lo tanto, a hacer una breve exposición de lo que, según entiendo, es la forma acertada de dar razón de la identidad de los *qualia* con las clases de sus casos.

Para esbozar el fondo de este nuevo cuadro necesitamos un lienzo más amplio; y cabe expresar su tema fundamental diciendo, primero, que el significado de los términos reside en las reglas de su uso, y, luego, añadiendo que tales reglas son de inferencia [13]. Estas reglas, a su vez, son

[12] En los capítulos 5, 10 y 11. Para un intento anterior, véase mi ensayo "Language, Rules and Behaviour", en *John Dewey: Philosopher of Science and Freedom,* cuidado por Sidney Hook y publicado en 1950 por la Dial Press, de Nueva York.

[13] Para un desarrollo y defensa de esta concepción, véase el ensayo mencionado en la nota anterior, en el que distingo entre los aspectos del lenguaje regidos por reglas y el enlace causal entre acontecimientos lingüísticos y no lingüísticos que constituye su aplicación; este último aspecto no es cuestión de *reglas,* por más que, desde luego, sí lo sea de *uniformidades.* También hago ver que la noción de que existan, además de las reglas sintácticas, "reglas semánticas", que coordinarían el lenguaje al mundo, es un error.

de dos tipos, *formal* y *material*; clasificación que corresponde a la distinción carnapiana, formulada en *La Sintaxis lógica del lenguaje* [14], entre dos tipos de "reglas de transformación" (que es la expresión de Carnap para las reglas de inferencia": 1) las lógicas, o reglas L, que validan las inferencias en las que los predicados fácticos aparezcan vacuamente —por emplear la feliz locución de Quine—, es decir, en las que puedan reemplazarse sistemáticamente por cualesquiera otros del mismo tipo y grado sin que se acabe con la validez del raciocinio, y 2) las físicas, o reglas F, que validan inferencias en las que los predicados fácticos aparezcan esencial, y no vacuamente. El único motivo de pelea que tengo con Carnap es el de que se entrega a la tesis de que las reglas F constituyen un lujo, que los lenguajes con predicados fácticos pueden adoptar o desdeñar; pues he sostenido en varios trabajos —lo mismo que estoy haciendo ahora— que estas reglas, o sea, las reglas materiales de inferencia o, según las he llamado también, reglas de *conformación* (por analogía con las de *formación* y de *transformación,* con objeto de expresar la *coherencia* que confieren a las expresiones de los lenguajes en que se usen), son tan esenciales para los lenguajes como las reglas L o reglas formales de inferencia.

Por hacer visibles estas distinciones: el que "$\Phi\, x$" pueda inferirse de "$\Phi x \cdot \Psi x$" [15] es asunto que depende de una regla formal de inferencia; por el contrario, suponiendo que fuese una ley de la naturaleza que cuanto sea un caso de Φ habrá de ser también un caso de Ψ, la inferencia de "Ψx" a partir de "Φx" estará autorizada por una regla material de inferencia: *en realidad, no son otra cosa que dos modos de decir lo mismo.* Adviértase que si podemos inferir de esta manera "Ψx" a partir de "Φx", la implicación material generalizada,

$$(x)\Phi x \supset \Psi x,$$

puede afirmarse apoyándose en una regla del lenguaje; y asimismo puede decirse que es verdadera en virtud de los significados de "Φ" y de "Ψ", ya que, según hemos indicado antes, el significado de los términos reside en las reglas de inferencia, formales *y materiales,* que los gobiernen [16].

---

[14] Rudolf Carnap, *The Logical Syntax of Language* (Londres, Kegan Paul, Trench, Truebner & Co. Ltd., 1937), págs. 180 y sigs.

[15] Podrá advertirse que, en beneficio de la sencillez, he formulado los ejemplos ilustrativos de este párrafo a base de singulares complejos y de sus propiedades.

[16] Si —según estoy sosteniendo —las oraciones que formulen lo que consideremos como leyes del mundo en que vivimos son verdaderas *ex vi terminorum,* ¿cómo puede ser racional abandonarlas: qué papel podrían desempeñar los elementos de juicio proporcionados por la observación en el "asentamiento" de oraciones verdaderas *ex vi terminorum*?

Mas se malentiende el asentamiento inductivo de las leyes si se lo mira como un proceso de complementar las oraciones de observación formuladas en un lenguaje cuyos significados conceptuales básicos se extraigan de los "datos" y sean inmunes frente a toda revisión (el "principio de Hume"): por el contrario, la racionalidad de la "inducción" es la de adoptar un marco de reglas materiales de inferencia (de significados, incluso para los predicados de observación) y, dentro de él, unos enunciados —bosquejados— de cuestiones fácticas no observadas (imagen del mundo) tales que todo ello junto otorgue la probabilidad máxima a las locuciones de

Desde luego, de buena gana diría yo que, en tales circunstancias, "$(x)\ \Phi x \supset \Psi x$" es una proposición sintética *a priori*: no veo nada horrendo en la noción de que un lenguaje o marco conceptual lleve consigo el compromiso de admitir ciertas proposiciones lógicamente sintéticas, con tal de que reconozcamos que en el verano vuela más de una golondrina, esto es, que hay muchos marcos conceptuales posibles, y que el mundo nos *persuade* para que adoptemos —o, mejor, bosquejemos— uno de ellos, pero sólo para persuadirnos luego de que lo abandonemos en beneficio de otro. Esta es, según creo, una concepción pragmática del *a priori* afín a la elaborada bajo este mismo rótulo por C.I. Lewis en su *Mind and the World Order* [17], si bien yo rechazo el fenomenismo con que él viste su manera de formularla. Conviene asimismo percatarse de que, cuando "Ψx" no es inferible de "Φx", decimos que, si es que "$(x)\Phi x \supset \Psi x$", ello ocurre como mero hecho.

Mas todos conocemos la forma leibniziana de explicar las leyes de la lógica a base de mundos posibles; entonces, ¿podremos utilizar este mismo recurso para aclarar la diferencia entre las leyes de la lógica y las de la naturaleza? No solamente puede hacerse, sino que es muy conveniente hacerlo, particularmente cuando se trata con el problema al que me estoy refiriendo; sin embargo, mientras que Leibniz, en conjunto, se limitó a contraponer las verdades que se cumplen en todos los mundos posibles a las que no lo hacen, vamos a necesitar un aparato algo más complicado para llevar a cabo lo que queremos: tenemos que interponer, entre la noción de mundo posible y la de la totalidad de todos los mundos posibles, la noción de *familia* de mundos de este tipo. Antes de poner manos a la obra, sin embargo, vamos a prescindir del adjetivo "posibles" y a hablar, simplemente, de mundos (propuesta cuya razón de ser saldrá a luz al final del próximo párrafo).

Entonces, todo mundo será un conjunto de singulares básicos que ejemplifiquen a ciertos *qualia* y relaciones simples, que constituirán lo que vamos a llamar una batería de universales simples. *Es menester que no perdamos nunca de vista que los singulares básicos no son singulares nudos*; así, supongamos que uno de los *qualia* en cuestión sea el Verpor, y que el mundo del caso, al que podemos llamar M_1, encierre el singular x_1, que sea verpe; entonces, aunque "x_1 es verpe" no será una proposición analítica, ni "x_1 es terpe" una contradicción, x_1 *será* un vurpe, y no habrá mundo alguno en el que *no* lo sea; lo que sí podríamos tomar —en virtud de una confusión— por tal mundo sería un *estado posible de* M_1: así, aunque x_1 es un vurpe, la oración "x_1 es terpe" es una proposición sintética, y, en consecuencia, puede decirse que expresa una posibilidad; en cuanto al con-

---

observación que emitamos, *interpretadas como oraciones del sistema*. Sólo si hacemos esto —y, desde luego, esta afirmación constituye una proposición analítica— adoptaremos la imagen del mundo que sea "más probable teniendo en cuenta las observaciones".

[17] Clarence Irving Lewis, *Mind and the World Order* (Nueva York, Scribners, 1928).

junto de oraciones atómicas que constituya una descripción completa de los singulares de M_1 y que incluya la oración "x_1 es terpe" [18], puede decirse que describirá un estado posible, pero no actual, de M_1. Los "mundos posibles" de muchos enfoques neoleibnizianos de la lógica son, en realidad, lo que hemos llamado estados posibles de uno y el mismo mundo; hemos prescindido del adjetivo "posibles" y hablado de mundos, en lugar de hacerlo de mundos posibles, ya que de otro modo hubiéramos tenido que emplear, en algunas ocasiones, la desmañada y confusa locución "estado posible de un mundo posible".

Si se nos siguiera retando con objeciones como "¿Por qué lo que llama Vd. 'un estado posible, pero no actual, de M_1' no es, justamente, otro mundo, M_2, por ejemplo, de tal modo que, mientras que x_1 era un vurpe en M_1, sea un turpe en M_2?", la respuesta estribaría en señalar que semejante objeción involucra el error de los singulares nudos. Para advertirlo, sólo necesitamos acordarnos de que x_1, que es un singular perteneciente a M_1, es, por hipótesis, un vurpe; entonces, el decir que es lógicamente posible que x_1 (que es un vurpe) fuese un turpe (dicho sucintamente, el señalar que "x_1 es turpe" no es una contradicción) *no entraña, en modo alguno, que x_1 sea de algún modo neutral entre el Verpor y la Terpidad, esto es, que sea un singular nudo.* Por lo tanto, si bien existe la posibilidad, en lo que se refiere a M_1, de que x_1 fuese terpe, no puede haber nada idéntico a x_1 que *sea* un turpe, y, en consecuencia, no puede haber ningún mundo en que se encuentre x_1 como caso de Terpidad; cada mundo, pues, tiene su propio conjunto de singulares, sin que exista solapamiento alguno entre los de un mundo y los de otro [19].

Entonces, ¿qué es una familia de mundos? Para construir esta noción, piénsese en un conjunto de oraciones con las siguientes características: 1) cada oración será una implicación material generalizada que no sea lógicamente verdadera; 2) tales oraciones estarán garantizadas por las reglas materiales de inferencia del lenguaje en que estén formuladas, del modo que antes hemos visto; 3) versarán sobre singulares básicos y los *qualia* y relaciones simples a los que ejemplifiquen, y 4) no se podrá añadir ninguna oración de este tipo a tal conjunto sin que éste se vuelva incoherente. Ahora bien, una manera sencilla de caracterizar semejante conjunto de oraciones es decir que forman una definición implícita de la batería de predicados que entre en ellos; otra manera consiste en decir que formulan relaciones internas o vinculaciones reales entre los universales designados

[18] Recuérdese que ningún singular básico puede ser un caso de más de un *quale*. Por lo tanto, al nivel de los singulares básicos, la forma "$\Phi x \cdot \Psi x$" será un sinsentido lógico; de ahí que, si el conjunto aludido de oraciones incluye esta, "x_1 es verpe", no pueda incluir esta otra, "x_1 es terpe".

[19] He descendido a ciertos detalles sobre esta cuestión porque, sobre la base de las respuestas habidas a mi trabajo "Concepts as Involving Laws and Inconceivable without them", *Philosophy of Science* (1948), he visto que esta diferencia entre un estado posible de un mundo y otro (posible) mundo es tan difícil de captar como esencial para formular acertadamente la distinción entre verdades "necesarias" y "contingentes" a la manera neoleibniziana.

por estos predicados, y aún otra se obtiene diciendo que enuncian uniformidades que se cumplen en todos los sistemas de singulares que ejemplifiquen a tales *qualia* y relaciones. Mas este último modo de caracterizarlo sólo necesita leves modificaciones en la forma de ser expresado para convertirse en lo que estamos buscando: las oraciones a que nos referimos expresan un conjunto de uniformidades que se cumple en todos los mundos de la *familia* vinculada a aquella batería de universales simples; todo singular básico pertenece a un mundo, y todo mundo pertenece a una familia de ellos; las leyes de la lógica son generalizaciones que se cumplen en todos los mundos, cualquiera que sea su familia [20], y las leyes de la naturaleza son generalizaciones que se cumplen en todos los mundos de una familia. Así pues, no hay *mundos* que violen las leyes de la naturaleza: lo que podría tomarse, equivocadamente, por semejante mundo, es siempre un estado lógicamente posible de un mundo, pero apenas hay necesidad de hacer hincapié de nuevo en que un estado lógicamente posible de un mundo no es otro mundo.

Mas toda esta jerga de mundos y de familias de ellos puede darle al lector la fuerte impresión de ser una manera excepcionalmente complicada de señalar cosas que mejor sería haber dejado en el idioma de la distinción entre la aparición vacua y la esencial de los predicados en raciocinios respectivamente respaldados por reglas de inferencia formales y materiales. Permítaseme recalcar una vez más que no discuto semejante cosa; sin embargo, sigue siendo un hecho que los filósofos y los lógicos, en sus intentos de comprender la estructura de los sistemas conceptuales, han venido empleando desde hace largo tiempo la jerga "ontológica" de los mundos y las posibilidades (en realidad, no es en modo alguno algo enteramente ajeno al uso común, no la han fabricado con todas sus piezas algunos filósofos minuciosos): la mayoría de los enigmas que constituyen el arsenal de problemas heredado por la filosofía contemporánea, o bien están incluidos dentro de semejante marco, o se refieren precisamente a la condición de que goce éste mismo. Incluso aunque tal marco "ontológico" no fuese sino una sombra arrojada por las reglas del lenguaje, de ello no se seguiría que carezca de interés el esfuerzo por desarrollarlo más coherente y sistemáticamente de lo que se ha hecho hasta ahora: *es posible* resolver dentro de él enigmas y antinomias surgidos en su interior (si bien no perplejidades relativas al marco mismo), aunque la aclaración que de tal cosa resulte no sea sino la sombra arrojada por una intelección acerca del uso lingüístico que *pudiera* haberse obtenido directamente. Los problemas de que me ocupo en el presente capítulo, que se refieren a los

[20] Esto hace patente que las preocupaciones de Russell acerca de la necesidad de un axioma de infinitud provienen del hecho de que lo que él llama el dominio de lo lógicamente posible sea, en realidad, el dominio de lo que nosotros llamaríamos estados posibles de *este* mundo: como —según es de presumir— hay mundos posibles que contienen un número finito de singulares básicos, tiene razón al sostener que no es una verdad lógica el que el número de singulares básicos de *este* mundo sea infinito; pero se equivoca, con todo, al suponer que la lógica se ocupa de *este* mundo y, en cambio, excluye otros mundos (posibles).

universales, las clases y los singulares, juntamente con sus relaciones mutuas, forman parte integrante de este marco "ontológico", y tal es la razón por la que me propongo resolverlos [21], dejando a otros, o para otro día, la tentativa de traducir los frutos obtenidos a intelecciones sobre los usos lingüísticos. (Sin embargo, sería decepcionante —¿no es verdad?— descubrir que semejante traducción era, en realidad, otra vez lo mismo.)

¡*Revenons a nos moutons*! El problema que nos ha llevado a desarrollar este marco conceptual de los mundos y de sus posibilidades se refería a la relación entre los *qualia* y las clases de sus casos: estábamos a punto de afirmar su identidad cuando se nos ocurrió que tiene perfectamente sentido decir que en el mundo podría no haber habido casos de dos *qualia,* F y G, aun cuando, de hecho, sí los haya. Entonces, F y G determinarían, ambos, la clase nula de singulares básicos; luego —concluíamos— no pueden ser idénticos a las respectivas clases de sus casos, ya que entonces serían idénticos entre sí, mientras que son distintos por hipótesis. Nótese, empero, que en el marco conceptual que hemos puesto a punto mientras tanto no nos basamos ya en *el* mundo (esto es, el que incluye a *éste*), sino en un conjunto de mundos subdividido en familias; en consecuencia, en lugar de hablar de los casos de F en *el* mundo, tenemos que distinguir entre los casos de F en un mundo dado y sus casos en la totalidad de los mundos con los que esté vinculado el *quale* F; entonces, si bien las clases de los casos de F en algunos mundos de la familia serían clases nulas, no puede ocurrir lo mismo en lo que se refiere a todos los mundos de tal familia, ya que ello equivaldría a decir que F era un *quale* que *no podría tener casos,* lo cual es, evidentemente, un sinsentido lógico. Tenemos abierto el camino, por consiguiente, para identificar los *qualia,* no con las clases de sus casos en *un* mundo (no digamos nada de en *el* mundo), sino con las clases de sus casos en *todos* los mundos de la familia con la que cada uno de ellos esté vinculado. Así, el Verpor podría ser idéntico con la clase de todos los vurpes de la familia de mundos vinculada a la batería de universales simples tales que uno de ellos sea el Verpor. La identidad de los *qualia* con semejantes clases de sus casos proporciona una base para analizar las relaciones existentes entre los universales y las clases al nivel de los singulares complejos, dado que todo enunciado acerca de las propiedades de singulares complejos o de las clases a las que pertenezcan es traducible, en principio, a oraciones que mencionen solamente singulares básicos más los *qualia* y las relaciones simples a que aquéllos ejemplifiquen [22]; en realidad, nos proporciona la base para una formulación completamente extensional de los conceptos lógicos y semánticos, pero esto es una historia que hay que reservar para otra ocasión.

---

[21] Para una solución, dentro de este marco, del problema de los hechos negativos, véase el diálogo incluido en mi ensayo "On the Logic of Complex Particulars", *Mind* (1949).

[22] Véase la nota 9.

10. ¿EXISTE LO SINTETICO *A PRIORI*? *

1. *Introducción.*—Cuando se revisa la bibliografía sobre el problema de lo sintético *a priori* salta pronto a la vista que el término "analítico" se emplea en dos sentidos, uno más restringido y otro más lato. En el primero, una proposición es analítica si es, o bien una *verdad de la lógica,* o *lógicamente verdadera*; mas al decir esto último de una proposición quiero decir, a grandes rasgos, y teniendo en las mientes el problema de la relación entre las categorías lógicas y los lenguajes naturales, que cuando se reemplacen los términos definidos por su definición, se convertirá en un caso de sustitución de una verdad de la lógica; en cuanto a este tipo de verdades, puede caracterizárselo suficientemente para lo que aquí nos proponemos diciendo que son las proposiciones que aparecen en el texto de *Principia Mathematica,* o que sería apropiado que apareciesen en una *vermehrte und verbesserte Auflage* [edición corregida y aumentada] de tal obra, ya monumental. Y si ahora accedemos a ampliar la conveniente expresión "lógicamente verdadera" de suerte que abarque las verdades de la lógica tanto como las proposiciones que sean lógicamente verdaderas en el sentido que acabamos de definir, podemos decir que, en el sentido restringido, las proposiciones analíticas son proposiciones que sean lógicamente verdaderas.

Por otra parte, vemos que muchos filósofos emplean el término "analítico" en el sentido de *verdadero en virtud de los significados de los términos que entren*; en su mayoría, tales filósofos parecen tener la impresión de que este sentido de "analítico" coincide con el antes definido; y si "p es lógicamente verdadera" entrañase a y fuese entrañada por "p es verdadera en virtud de sus términos", poquísimos daños podrían derivarse de semejante ambigüedad. Por desgracia, no es esto lo que ocurre, como sostendremos en un apartado posterior de este capítulo: en realidad, resulta que los ejemplos más interesantes de proposiciones analíticas en este sentido, cuando se los examina, *no* son lógicamente verdaderos. De lo cual se sigue que, a menos que se equivoquen en la aplicación de sus propios criterios, "analítico" en el sentido en que ellos lo usan no puede ser lógicamente equivalente a "analítico" en el sentido en que lo hemos defi-

* "¿Existe lo sintético *a priori*?" es una versión revisada de un trabajo leído en un simposio sobre ese mismo tema habido en la reunión de 1951 de la American Philosophical Association (Eastern División), y publicado en *Philosophy of Science,* 20, 1953. La presente versión había aparecido en *American Philosophers at Work* (al cuidado de Sidney Hook), Nueva York (Criterio Press, 1958), y se reproduce aquí gracias al amable permiso del editor.

nido antes. El hecho de que *verdadero en virtud de los significados de los términos que entren* sea, en realidad, un sentido de "analítico" más amplio que el de *lógicamente verdadero* (más amplio por tener una denotación mayor) va a constituir un tema central del presente capítulo.

Con objeto de evitar un posible malentendido, permítaseme dejar en claro que voy a emplear el término "analítico" únicamente en el primero y más restringido de los dos sentidos que hemos distinguido, y que allí donde quiera referirme a las opiniones de los filósofos que lo usan en el sentido más amplio haré la conveniente traducción de "analítico" por "verdadero en virtud de los términos que entren". Como corresponde a ello, emplearemos "sintético" queriendo decir *ni lógicamente verdadero ni lógicamente falso,* y la cuestión de que nos estamos ocupando se convierte en la de si hay proposiciones que sean *a priori* y, sin embargo, no sean lógicamente verdaderas.

Para responder a esta pregunta, siquiera sea provisionalmente, tenemos que decidir en cuanto al significado a atribuir a "*a priori*"; pero ahora la cosa es más difícil, y habremos de contentarnos con un estudio bastante esquemático. Hablando en general, los filósofos han asignado a esta expresión —o han creído que le habían asignado— cuatro sentidos distintos, aunque en relación mutua muy estrecha. En primer lugar, tenemos el criterio conjunto de la universalidad y necesidad (que es de Kant): las proposiciones tradicionalmente caracterizadas como *a priori,* con la posible excepción de la proposición "Dios existe" (en el contexto del argumento ontológico), han sido universales, por lo cual el conocimiento *a priori* acerca de individuos presupondría una premisa menor de subsunción; ahora bien, al reconstruir explicativamente el criterio de la universalidad, Kant no deja lugar a dudas respecto de que lo que pretende es excluir los juicios universales que sean verdad únicamente de hecho, de modo que la universalidad se funde con el criterio de la necesidad: si el conocimiento que tengamos de que todo A es B ha de ser *a priori,* ha de ser exacto decir que "Todo A *tiene que* ser B".

Sin embargo, si bien todos estaríamos de acuerdo en que no cabe decir en sentido propio que una persona sepa *a priori* que todo A *es* B a menos que podamos también decir que sabe que todo A es *necesariamente* B (por lo cual el saber que todo A es necesariamente B será una *condición necesaria* de saber *a priori* que todo A es B), ello no parece ser —al menos a primera vista— una condición suficiente: el enunciado "Es sumamente probable que todo A sea necesariamente B" no presenta una apariencia directa de contradicción, de manera que no semeja encerrar absurdo alguno el decir que se sabe *a posteriori* que todo A *tiene que* ser B —por más que la forma en que pudiera darse razón, precisamente, de semejante conocimiento es otra cuestión, que le sume a uno en grandes perplejidades y a la que volveremos al final de nuestra argumentación.

Todo esto nos lleva a la segunda de nuestras interpretaciones de la aprioridad: de acuerdo con este enfoque, tenemos un conocimiento *a priori* de que todo A es B cuando *estamos seguros* o *tenemos certeza* de que todo

A es B. Cuando preguntamos qué es lo que se quiere decir con "estar seguros" o "tener certeza", se nos contesta que no es mera cuestión de tener confianza en que todo A será B, sino que ha de ser *razonable* afirmar que "Todo A es B", razonabilidad que no habrá de fundarse en un conocimiento de que, basándose en tales o cuales elementos de juicio, *e,* es probable que todo A sea B, ni tampoco en un raciocinio una de cuyas premisas tenga esta forma; además, no solamente tiene que ser razonable afirmar que "Todo A es B", sino que, en cierto sentido, es preciso que se lo afirme *debido a* ser razonable. Formulándolo en la terminología tradicional, *estar seguros* o *tener certeza* se contrapone tanto a *opinión probable* como a *dar por supuesto.*

Este segundo enfoque nos lleva suave y cómodamente a la tercera y la cuarta reconstrucciones explicativas de la aprioridad. La tercera se obtiene casi sin más que retocar levemente la forma de expresar lo que acabamos de decir; pues indicar que la razonabilidad de afirmar que "todo A es B" no estriba en un conocimiento de la forma "Es probable, teniendo en cuenta *e,* que todo A sea B" no es sino una manera pedante de decir que la razonabilidad de afirmar aquéllo no estriba en la experiencia, o sea, es independiente de ella; y según este tercer enfoque, nuestro conocimiento de que todo A es B será *a priori* si es *independiente de la experiencia.*

Pero si la razonabilidad de afirmar que "Todo A es B" no se apoya en la experiencia, ¿dónde lo hace? La respuesta a semejante pregunta nos coloca ante el cuarto enfoque: tal razonabilidad, se nos dice, descansa unicamente en una comprensión acertada de los significados de los términos que entren en la afirmación: dicho brevemente, la verdad *a priori* es verdad *ex vi terminorum.*

Al esbozar todas estas conocidas reconstrucciones explicativas del conocimiento *a priori* (a saber, como conocimiento de lo necesario, como conocimiento cierto o seguro de verdades universales, como conocimiento independiente de la experiencia y como conocimiento *ex vi terminorum*) he hecho ver claramente que, a mi entender, hay una confluencia general de los cuatro criterios, de tal modo que cada uno de ellos, cuando se reflexiona, conduce a los demás. Mucho más habría de hacerse para que pudiéramos pretender que habíamos desenmarañado los diversos significados que tradicionalmente se han dado al término "*a priori*", y volveremos sobre este tema antes de terminar el capítulo; pero, por esquemático que sea el estudio que acabamos de hacer, proporciona un transfondo muy conveniente para elegir provisionalmente un sentido de este término con el cual interpretar la pregunta de si existe lo sintético *a priori.* Así pues, voy a elegir el cuarto de los criterios señalados como propiedad definitoria de lo *a priori*; con lo que la pregunta que nos ocupa se convierte en la siguiente: "¿Existen proposiciones universales que, aunque no sean lógicamente verdaderas, sí sean verdaderas en virtud del significado de sus términos?".

2. *Una usanza discrepante: C.I. Lewis.*—Nos va a resultar útil contrastar la reconstrucción explicativa provisional que hemos dado de la pregunta inicial con la que se obtiene al adoptar las convenciones implícitas en la

usanza de C.I. Lewis de los términos "sintético" y *"a priori"*. Dado que, al parecer, usa "analítico" del mismo modo que usamos nosotros *"a priori"*, y esta última expresión con el significado de *que lo cumplen todos los posibles objetos de experiencia,* la pregunta acerca de si hay lo sintético *a priori* se convierte en sus manos en la de si hay alguna proposición universal que, aun no siendo verdadera por virtud del significado de sus términos, la cumplan todos los posibles objetos de experiencia. A *esta* pregunta contesta Lewis que no; y resulta evidente que tiene razón al hacerlo en cuanto nos damos cuenta de que los significados que adopta *tanto* para "analítico" *como* para "a priori" los ha tomado de la lista que hemos dado de los criterios tradicionales del conocimiento *a priori*; dicho de otra forma, si estamos justificados al hablar de la confluencia de estos criterios, y dada la interpretación de Lewis de los términos "sintético" y *"a priori"*, se mueve en un terreno perfectamente sólido al sostener que es *lógicamente imposible* que haya proposiciones que sean sintéticas y *a priori.*

Por otra parte, puede decirse que Lewis da una respuesta afirmativa a *nuestra* pregunta, ya que cabe mostrar que admite como analíticas en su sentido (verdaderas *ex vi terminorum*) ciertas proposiciones que no parecen ser lógicamente verdaderas. No obstante lo cual, no estoy convencido de que Lewis tenga la intención de adoptar esta actitud.

3. *Las reglas lingüísticas y la usanza corriente.*—Voy a abrir la escena siguiente de mi argumentación señalando que puede decirse razonablemente que la expresión "verdadero en virtud de la forma de los términos que entren" tiene el mismo sentido que "verdadero por definición" [1]. Mas esto nos hace enfrentarnos con una cuestión harto viscosa: es presumible que el conocimiento humano sea algo que alcance a expresarse ajustadamente en la *usanza corriente* de expresiones de los *lenguajes naturales*; entonces, ¿no habremos llegado a un punto en el que el diván de crin sea un instrumento de esclarecimiento filosófico más apropiado que las netas dicotomías y los pulcros reglamentos de los lógicos profesionales? No lo creo así; pero no porque desapruebe la terapéutica filosófica (¡todo lo contrario!), sino porque me parece que los éxitos logrados en las últimas décadas recostando al lenguaje corriente en el diván han sido posibles merced a haberse hecho un uso excelente de las herramientas puestas a punto en los *Principia Mathematica*; y creo que la teoría lógica reciente ha puesto a punto nuevas herramientas de las que no se ha hecho aún el uso apropiado en la exploración de las perplejidades filosóficas.

A este respecto me permito exponer que los conceptos del lógico de *regla de formación, regla de transformación* y *regla por la que se sustituya una expresión por otra* tienen una aplicación legítima a los lenguajes naturales; si bien con esto no quiero decir que le sea posible al lógico cons-

[1] Empleo aquí "definición" en un sentido deliberadamente amplio, de suerte que más adelante pueda interpretársela de forma que abarque tanto la definición "explícita" como la "implícita": para mí, es claro que no todas las verdades analíticas son verdaderas por definición explícita; e igualmente claro debería estar que no todos los enunciados verdaderos por definición implícita son sintéticos.

truir unas reglas de esta índole para los lenguajes naturales, sino que en estos mismos se encuentran embebidas tales reglas, sin necesidad de que el lógico haga nada para ello. Puede darse por descontado, verdaderamente que el vago, fluctuante y ambiguo carácter de la usanza corriente se extiende a estas reglas; pero ¿no sucede lo mismo con el concepto del lógico de oración, o el de predicado?; y, sin embargo, no vacilamos en ocuparnos del lenguaje natural valiéndonos de estos términos. No veo que el heraclíteo carácter de la usanza ordinaria sea razón alguna para rechazar lo que, según parece, es la consecuencia obvia del hecho de que sea posible esclarecer los lenguajes naturales confrontándolos con los lenguajes artificiales, que obedecen a reglas de transformación y de sinonimia explícitamente formuladas.

En realidad, ¿cómo podremos admitir que tengan sentido las apreciaciones críticas de fenómenos lingüísticos como *correctos* o *incorrectos* por parte de personas no corrompidas escudriñando reglamentos esotéricos, si es que no suponemos que las reglas lingüísticas están embebidas en la usanza corriente? Y el hecho de que se pondría en un grave aprieto a unos rústicos que jueguen a un juego transmitido de generación en generación no sancionado por Hoyle * si se les obligara a formular un conjunto de reglas para tal juego no es incompatible, sin duda alguna, con la idea de que al jugar a él harán lo que hagan *debido a* esas mismas reglas que tan difícil les sería formular. Uno se pregunta cuándo abandonarán los filósofos, por fin, la ficción de que las reglas existen solamente en la emisión pública de fonemas o en configuraciones realizadas con tinta de imprenta.

Merece también la pena notar que los partidarios de la usanza corriente no siempre indican claramente qué es lo que, con exactitud, entienden por lo opuesto a ella: a veces parece ser una usanza extraordinaria, y en otras ocasiones, la usanza ficticia o imaginaria de los lenguajes artificiales inventados por los profesores de lógica. Mas la usanza extraordinaria es, después de todo, una usanza real, y es de suponer que sea, en la mayoría de sus aspectos, el mismo género de cosa que la ordinaria; además, si fuese la usanza de las personas sumamente explícitas e inteligentes, muy bien podríamos esperar que nos resultase esclarecedora. En cambio, *es* razonable dudar del valor filosófico de las locuciones emitidas por los ficticios usuarios de unos cálculos no usados. Mas la usanza corriente, en el sentido de usanza *real,* incluye al lenguaje de la ciencia: ni siquiera el lógico puede hablar acerca de los lenguajes artificiales sin usar realmente el lenguaje; y si no solamente puede criticar su propia usanza, sino formular precisamente las reglas que haya violado, tenemos así un ejemplo de reglas sintácticas usadas *realmente* y, por lo tanto (en cierto sentido de gran importancia), *corrientemente.*

4. *La definición explícita y la implícita.*—La finalidad del apartado anterior ha consistido en devolver cierta apariencia de plausibilidad a la noción de que los conceptos de *analítico* y *verdadero por definición* pueden ser útiles cuando se los aplique a los lenguajes naturales; y si hemos

* Famoso autor inglés de libros de reglas e instrucciones sobre muchos juegos.

logrado lo que nos proponíamos, habremos hecho ver que, en el sentido en que la usanza corriente incluye predicados, también cabe decir de ella que incluye proposiciones analíticas y verdaderas *ex vi terminorum,* de las que, en consecuencia, podremos decir que formulan un conocimiento analítico *a priori.* Mas, según nuestra versión, las proposiciones sintéticas *a priori* son tanto sintéticas como verdaderas *ex vi terminorum*; ¿pueden existir semejantes cosas?

Ahora bien, es patente que la "definición" —si es que cabe llamarla así— por virtud de la cual las proposiciones sintéticas *a priori* serían verdareras *ex vi terminorum* no puede ser una definición *explícita,* ya que la verdad *a priori* a que estas definiciones dan lugar es analítica. Así pues, si es que hay algo a lo que se haya llamado definición que pueda servir para estos propósitos, lo será aquello que, siguiendo a Schlick, llamaremos definición *implícita* (a cuyo examen vamos a dedicarnos ahora).

Expuesto a grandes rasgos, se dice que cierto número de predicados sin definición explícita están definidos implícitamente si aparecen en un conjunto de proposiciones generales lógicamente sintéticas que hayan sido especificadas como axiomas u oraciones primitivas por las reglas del lenguaje al que pertenezcan; y decir que tales proposiciones son axiomas u oraciones primitivas es decir que las reglas sintácticas de tal lenguaje especifican que serán *afirmables incondicionalmente.* (Esta exposición es deliberadamente esquelética; mas pretendemos que adquiera carnes merced a la argumentación que en seguida seguirá.)

Si nos valemos, como ejemplo ilustrativo, del tan familiar de una geometría, pueden advertirse los siguientes extremos: 1) ni los axiomas ni los teoremas son lógicamente analíticos, aunque toda proposición implicativa cuyo antecedente sea la conyunción de los axiomas y cuyo consecuente sea uno de los teoremas *será* lógicamente analítica; 2) suponiendo que dicha geometría sea de tipo euclídeo, es preciso que no se confunda el teorema "El área del triángulo es ½bh", que es lógicamente sintético, con la proposición "El área de todo triángulo *euclídeo* es ½bh" que, ciertamente, es una proposición analítica, pero que presupone tanto el teorema mencionado como una definición explícita de "triángulo euclídeo" que especifique que ningún objeto pertenecerá a esta categoría a menos que cumpla los axiomas del caso y, por lo tanto, todas sus consecuencias lógicas [2]. (Análogamente, es preciso no confundir el axioma "La línea recta es la distancia más corta entre dos puntos", que lógicamente es sintético, con "La línea recta *euclídea* es la distancia más corta entre dos puntos", que,

[2] Salvo que esté yo muy equivocado, C. I. Lewis cree que sus "principios categoriales" son incuestionablemente analíticos, ya que los considera análogos a "El área del triángulo *euclídeo* es ½bh". Ahora bien, si toma en serio esta analogía, no cabe duda de que tales principios son lógicamente verdaderos; pero entonces, si lo que hemos dicho antes tiene fundamento, ¿no habrá de haber un conjunto correspondiente de proposiciones que *no* sean lógicamente verdaderas y que contengan un conjunto de predicados que no estén definidos explícitamente a base de estas proposiciones, predicados que corresponderían a "triángulo" tal y como este término se presenta en los axiomas euclídeos, y no a "triángulo euclídeo"?

aun siendo una proposición analítica, depende de una definición explícita de "línea recta euclídea".) 3) Es menester que los términos no lógicos de los cálculos no interpretados no se interpreten como variables: no hay que confundir la interpretación de tales cálculos que se obtiene estableciendo reglas de traducción que relacionen sus términos no lógicos con expresiones que se usen realmente con la asignación de valores a las variables. 4) Los postulados de la geometría euclídea no constituyen una definición implícita de sus términos no lógicos a menos que las reglas sintácticas del cálculo especifiquen que han de ser afirmables incondicionalmente (y, por lo tanto, que serán más que implicaciones materiales generalizadas, equivalencias, etc.). Finalmente, 5) es posible aplicar un sistema deductivo, ya sea a) traduciendo sus términos no lógicos a expresiones que se empleen realmente, ya b) constituyéndolo en lenguaje de uso real merced a establecer reglas de inferencia que le lleven a uno de las oraciones del cálculo a oraciones realmente empleadas (y viceversa), ya valiéndose de una combinación de los métodos a) y b).

La manera más conveniente de desarrollar esta esquelética exposición de la definición implícita es enfrentarla con algunas objeciones frecuentemente planteadas. Tal vez la queja más corriente sea la de que cabe "definir implícitamente" del modo indicado un conjunto de términos y, sin embargo, carecer éste de significado "real", extralingüístico[3]: la "definición implícita", se señala, es una cuestión puramente sintáctica, y esperar que dé lugar a un significado extralingüístico sería tan sensato como esperar que un grupo de personas se levanten mutuamente por los cabellos.

Es imposible dudar de que al objetar así se llama la atención sobre un rasgo esencial del lenguaje con sentido, rasgo del que no da cuenta la definición implícita tal como la hemos concebido; pero sentimos algo menos punzantemente la fuerza que posee como argumento en contra del carácter definitorio de la definición implícita al darnos cuenta de que, cuando se concibe la explícita como puramente sintáctica, cabe suscitar contra ella exactamente la misma objeción: tanto la definición explícita como la implícita serían cosas relativas a la sintaxis. La diferencia entre una y otra reside en que, mientras que en el caso de la explícita el definiendo y los definidores son distintos y, además, el significado extranligüístico de aquél queda fijado "dando significados extralingüísticos" a los definidores —cualquiera que sea la manera de conseguir esto—, en el caso de la implícita es preciso "dar" a todos los predicados "simultáneamente" dicho significado extralingüístico, ya que todos ellos son definiendos y definidores en una sola pieza.

---

[3] Permítaseme aclarar desde el principio que el que use de buena gana la expresión "significado real, extralingüístico" al montar la estructura dialéctica del argumento que estoy empleando no refleja admisión alguna por mi parte de una metafísica del significado platónica ni meinonguiana: la finalidad que persigo con el presente trabajo es la de explorar con simpatía y desde dentro la controversia acerca de lo sintético *a priori*, con la convicción de que la verdad del asunto yace, separada de sí misma, en los opuestos campos. En el apartado 8, el estudio de "'...' significa ---" arrojará alguna luz sobre la condición de que gozan los "significados reales".

Una segunda objeción señala que es posible definir implícitamente un conjunto de predicados a base de otro y que, sin embargo, aquel primer conjunto admita una multiplicidad de significados reales. Pero, lo mismo que antes, igualmente sucede con un término que se haya definido explícitamente y sus definidores: el conjunto constituido por "hombre", "animal" y "racional" podría tener como significados reales los de *hombre, animal* y *racional,* y asimismo los de *marido, cónyuge* y *varón.* Es preciso conceder que, en la medida en que los definidores mismos se definan explícitamente a base de otros predicados, se haga lo mismo, a su vez, con los definidores de éstos últimos, y así sucesivamente, se irán restringiendo progresivamente los posibles significados reales a elegir capaces de pertenecer a los términos de semejante cadena; pero no es evidente, en modo alguno, que los términos de una cadena definitoria, por larga que sea, no pudieran poseer uno cualquiera de cierto número de conjuntos de significados reales. En cualquier caso, al hecho de que la estructura sintáctica de la cadena limite el número de posibles significados reales a elegir que puedan ser poseídos por los predicados de la cadena corresponde el hecho de que el número de "interpretaciones" posibles de un conjunto de términos definidos implícitamente pueda restringirse añadiendo un axioma nuevo al conjunto inicial de ellos; y en ninguna de estas dos situaciones parece depender la utilidad de la definición de que admita ésta sólo un conjunto de significados reales: los fines de una comunicación inequívoca solamente exigen que siempre que una y la misma estructura sintáctica abstracta se vincule con dos conjuntos distintos de significados extralingüísticos, esta estructura quede representada por dos conjuntos de símbolos visual y audiblemente distintos (uno por cada "interpretación").

Pero todo lo que hemos dicho no es más que un preludio a la objeción que más cala en la noción de definición implícita, objeción que se basa en amplias consideraciones filosóficas y nos lleva al corazón del problema que nos ocupa. El punto de partida está formado por la conocida distinción, antes aludida, entre los "significados lingüísticos" de un conjunto de predicados implícitamente definidos y los "significados reales" (las propiedades y relaciones) que estén en correlación con tales predicados. En cuanto al primer paso que da, nos recuerda que lo que hace la definición implícita es especificar que ciertas oraciones en las que entren tales predicados pueden afirmarse incondicionalmente; dicho de otro modo, que las reglas del lenguaje del caso nos autorizan a afirmar aquellas oraciones sin que hayamos de derivarlas de otras oraciones ni asentar relaciones probabilísticas algunas entre ellas y las oraciones relativas a las observaciones. Mas —continúa la objeción— aun cuando la definición implícita puede permitirnos afirmar incondicionalmente ciertas oraciones en las que entren los predicados "A", "B", "C", etc., la *verdad* de lo que afirmemos dependerá solamente de la relación que guarden con el mundo los significados *reales* de tales predicados; así pues, aunque existiese una regla sintáctica (una definición implícita) que nos autorizase a afirmar incondicionalmente "Todo A es B" (y, por lo tanto, a derivar "x es B" de "x es A"), ¿no

podría, acaso, haber un objeto que fuese conforme con el significado real de "A" sin serlo con el de "B"?; y si tal cosa sucediese, entonces, en lo referente a su significado real, "Todo A es B" sería falsa, por más que las reglas del lenguaje fueran tan lenientes como para autorizarnos a afirmarla: habría una tensión entre lo autoriazdo por los significados *lingüísticos* de "A" y "B" y lo que sería apropiado a sus significados *reales*. Por otra parte —sigue diciendo esta objeción—, en el caso de la definición explícita no pueden surgir tales contratiempos, ya que no es lógicamente posible que algo esté conforme con el significado real de "C" y, sin embargo, no lo esté con el de "D", estando definido explícitamente "C" como "D".

A todo lo cual añade la objeción que estamos considerando que incluso aunque, *de hecho,* todas las cosas que fuesen conformes al significado real de "A" lo fuesen también al de "B", podríamos concebir objetos que, siendo conformes al significado real de "A", no lo fuesen al de "B". Por consiguiente, en caso de que adoptásemos una regla sintáctica que nos autorizara a derivar "x es B" a partir de "x es A", le estaríamos cortando al pensamiento un traje verbal por un patrón más corto que su verdadero alcance.

El objetor concede que, en algunas circunstancias, podría ser sensato o conveniente adoptar un lenguaje en el que "x es B" fuese sintácticamente derivable a partir de "x es A" pese a ser *concebible* que algo pudiera ejemplificar al significado real de "A" sin ejemplificar al de "B", con tal de que, basándose en razones inductivas, pudiera tenerse gran confianza en la verdad de la generalización "Si algo ejemplifica al significado real de 'A', ejemplifica también al de 'B'"; pero —continúa— simplemente no valdría decir que "Todo A es B" es verdadero en virtud del significado de sus términos. Y concluye diciendo que la definición implícita es una pálida imitación de la explícita, dado que le falta la capacidad de proporcionar enunciados que sean verdaderos por definición.

5. *Defensa tradicional de la definición implícita.*—Adviértase que lo dicho es solamente uno de los pitones que atacan a la definición implícita; mas antes de poner a punto el otro, hemos de tener en cuenta el contraataque clásico ante esta primera ofensiva, pues los defensores están preparados con una respuesta igualmente venerable.

Se habrá notado que en las premisas de la crítica que hemos presentado se emboscaba la idea de que, aun cuando fuese verdad que todo lo que ejemplifique al significado real de "A" ejemplifique también al de "B", ello ocurriría *de hecho,* por lo cual sería *concebible* que algo fuese conforme al de "A" sin serlo al de "B". Si se les apremiase a ello, los críticos podrían dar la siguiente razón en favor de tal supuesto: después de todo —dirían—, como nadie niega que el enunciado "todo A es B" es *sintético,* tiene que ser *lógicamente posible* (y, por lo tanto, *posible* y, por ello, *concebible*) que algo pueda ejemplificar al significado real de "A" sin hacerlo con el de "B".

Tal es el punto en el que la defensa, envuelta en la dignidad de la *philosophia perennis,* añade con toda calma que, para que "Todo A es B" sea

sintética y, sin embargo, verdadera *ex vi terminorum,* no basta con que "x es B" sea sintácticamente derivable a partir de "x es A": tendría que haber, además, una *vinculación extralingüística* o *real* entre el significado real de "A" y el de "B"; dicho con otras palabras, dados unos significados reales de "A", "B", "C", etc., sólo será adecuada una definición implícita mutua de estos predicados si a las derivaciones sintácticas autorizadas por la definición corresponden unas *vinculaciones sintéticas necesarias* entre las propiedades que constituyan los significados reales de tales predicados. Verdaderamente —continúa la defensa—, únicamente sería apropiado dar una definición implícita de aquellos términos en la medida en que *aprehendamos* tales vinculaciones necesarias; pues sólo en esta misma medida podríamos excluir, basándonos meramente en lo que queramos decir, por ejemplo, con "A" y con "B", la posibilidad de que algo pueda ser conforme al significado real de "A" pero no al de "B".

6. *La definición implícita: continúa el ataque.*—Quienes se oponen a esta definición ponen a punto ahora el segundo pitón de su ofensiva, centrando la atención sobre la idea de vinculación necesaria real o sintética; y se revelan como unos oponentes "empiristas", al sostener que semejante idea es incompatible con los principios más elementales de la tradición empirista.

Históricamente, las doctrinas características del empirismo se han basado en una teoría (o, mejor, en un tipo de teoría) acerca de la formación de los conceptos. Las teorías de este tipo forman un espectro uno de cuyos extremos se pone en contacto y se confunde fácilmente con cierto enfoque radicalmente opuesto —que desarrollaremos al final de nuestra argumentación— que también con cierta justicia podría reclamar el título de empirismo, pese a entregarse a muy pocos, si es que alguno, de los dogmas que se asocian con este término. Empecemos por reflexionar sobre las consecuencias que para nuestro problema tiene una formulación característica (si bien algo simplificada) de lo que vamos a llamar el *empirismo de los conceptos,* formulación que reza como sigue: los conceptos de cualidades y de relaciones están formados a partir de entidades singulares, pues, ciertamente, podemos tener conceptos de cualidades y relaciones de las que no hayamos encontrado ningún caso, pero solamente si tales conceptos "constan" de otros que se hayan formado a partir de casos o ejemplos.

Ahora bien, basándose en esta teoría, juntamente con ciertos supuestos apropiados acerca de la composición de conceptos, se sigue que no podemos tener conceptos de universales que no se cumplan en entidades singulares; expresión esta última que significa aquí "se cumpliesen por entidades singulares, en caso de que algo los cumpliese, en absoluto". En este sentido, la propiedad Centauro se cumple por singulares, aun cuando, realmente, carece de casos o ejemplos.

Lo que el empirismo de los conceptos implica con respecto al concepto de vinculación real es algo inmediato y asesino: no existe semejante

concepto. Con todo, hemos de ser cuidadosos: a veces se piensa que cuando Hume y sus seguidores critican el discurso racionalista acerca de las vinculaciones necesarias, la aplicación que hacen del empirismo de los conceptos consiste en señalar que *ellos* no dan con caso alguno de vinculación necesaria entre los singulares experimentados sensorialmente, y en predecir que no encontraremos ninguno; mas si éste fuese el nudo de la cuestión, podría callárselos con la obvia réplica "O no están mirando Vds. donde hay que hacerlo, o son ciegos para las vinculaciones necesarias". La verdad es, naturalmente, que si existe algo que sea semejante vinculación, será una relación tal que la cumplan *universales* (esto es, una relación cuyos términos sean universales), y *no* singulares; de ahí que, para el empirista de los conceptos, no ocurre que hayamos sido incapaces de tener tal concepto meramente por ser incapaces de dar con un singular que lo ejemplifique: es que no es posible encontrar singulares que lo ejemplifiquen.

Convendría percatarse de que el empirismo de los conceptos no matizado entraña igualmente que no tengamos concepto alguno de necesidad *lógica* (por no mencionar la conyunción, la adyunción [*disjunction*], la negación y la pertenencia a una clase), aunque los empiristas correspondientes hayan sido algo menos asiduos en destacar este hecho que lo han sido en burlarse de las vinculaciones reales. Mas incluso aunque este tipo de empiristas tratase de definir la necesidad lógica apoyándose en la psicología o, tal vez, intentase llevar a caso un análisis emotivista de expresiones tales como "necesario" y "se tiene que" denegándoles significado cognoscitivo, difícilmente podrá tratar de ninguna de estas maneras unos términos tan útiles como "y", "o", "no" y "es miembro de": más tarde o más temprano se verá conducido a distinguir entre dos tipos de expresión con sentido cognoscitivo, o sea, entre 1) las que representan conceptos, por ejemplo, "rojo" y "centauro", y 2) las que, aun no representándolos, desempeñan en el lenguaje una función legítima (en realidad, indispensable).

Pero más adelante volveremos sobre esto. De momento basta advertir que el empirista de los conceptos, cualesquiera que sean sus demás compromisos, no puede estar de palique con una relación de vinculación real entre significados extralingüísticos o reales; y, como resultado de ello, si es que puede usar de alguna forma la expresión "definición implícita", ésta no puede querer decir para él otra cosa que la constitución de generalizaciones empíricas (relativas a cosas que nos inspiren gran confianza) justamente sobre la estructura sintáctica de nuestra lengua. De esta suerte, tal empirista se encuentra ahora en situación de volver al primer pitón del ataque sobre la noción de definición implícita insistiendo una vez más (esta vez apoyado en fundamentos empiristas explícitos) en que, incluso en caso de que una "definición implícita" nos autorizase a derivar "x es B" de "x es A" dentro del nivel lingüístico, no puede impedirnos concebir que haya algo que ejemplifique al significado real de "A" sin ejemplificar, en cambio, al de "B".

7. *El empirismo de los conceptos, en enfoque conservador.*—La moraleja de la argumentación que hemos expuesto hasta el momento es que solamente si se rechaza este empirismo es posible sostener que existan proposiciones verdaderas, pero no lógicamente tales, cuya verdad provenga *ex vi terminorum.*

Para muchas personas con esto se acabaría la cuestión, ya que para ellas hay cierta versión de tal empirismo que se encuentra por encima de toda discusión. Y, en realidad, hubo una época, no demasiado alejada, en la que el autor mismo era un convencido empirista de los conceptos (si bien no se daba cuenta como hubiera sido menester de lo que ello implicaba y presuponía); desde hace cierto número de años, sin embargo, es un renegado, y en las páginas que siguen va a apuntar algunas de las consideraciones que le llevaron a abandonar el empirismo de los conceptos, así como los cambios resultantes en su interpretación de lo sintético *a priori.*

En el apartado anterior, teniendo en cuenta los propósitos que allí teníamos, nos había bastado con introducir este empirismo valiéndonos de una formulación estudiadamente vaga; mas ahora tenemos que llamar la atención sobre el hecho de que la expresión con que lo hemos designado denota dos modos de pensar radicalmente distintos, por más que estén de acuerdo en la conclusión de que los conceptos básicos, aquellos a base de los cuales se definen todos los conceptos genuinos, lo son de cualidades y relaciones ejemplificadas por entidades singulares de lo que se llama "lo dado" o "la experiencia inmediata".

En su forma más tradicional y conservadora, el empirismo de los conceptos distingue tajantemente entre la consciencia intelectual de las cualidades y relaciones y la formulación de tal consciencia mediante el uso de símbolos. Dicho brevemente, admite sin discutirla una venerable distinción (actualmente, sin embargo, nada a la moda) entre el pensamiento y su expresión en el lenguaje, o —según se lo expresa en ocasiones— entre el "pensamiento real" y el "pensamiento simbólico". Así pues, esta variedad del empirismo de los conceptos entiende que unos símbolos tales como "rojo" o "entre" adquieren significado en virtud de quedar asociados con unas entidades abstractas tales como la rojez y la entreidad, asociación en la que intervendría como mediadora nuestra consciencia de estas entidades; de ahí que centre la atención en la pregunta acerca de cómo, y en qué circunstancias, llegamos a ser conscientes de las entidades abstractas.

Ahora bien, es característico del empirista de los conceptos que esté convencido de que los singulares que ejemplifiquen a unos universales dados desempeñan un papel esencial en el proceso mediante el cual nos hacemos conscientes de estos universales. En su forma más coherente, el fundamento primario de esta convicción parece haber sido otra, ésta metafísica: la de que las entidades abstractas existen sólo *in rebus,* o sea, en los singulares, de modo que solamente a través de éstos podría nuestra inteligencia entrar en relación con ellas; a lo cual solía añadirse la tesis de que es posible explicar nuestra capacidad de ser conscientes incluso de

los universales más complejos y recónditos apoyándose en la hipótesis de que, en definitiva, toda consciencia de universales se deriva de la consciencia de sus casos (juntamente con una tentativa más o menos tosca de introducir los pormenores psicológicos pertinentes).

Tomándolo en su forma clásica, pues, cabe presentar en forma dramática el empirismo de los conceptos del modo que sigue: una inteligencia está a punto de aprender el significado de la palabra "rojo"; la entidad abstracta en cuestión se esconde en la multiplicidad de los sentidos, pero lo mismo sucede con otras muchas; ésta se destaca claramente ... ¡aquí! ... ¡y aquí también!; no, no puede serlo; ah, qué espléndido ejemplar; ¡por los métodos de Stuart Mill!: esto tiene que ser lo que Madre llama "rojo".

Nadie, naturalmente, reconocería una teoría propia en una imagen tan absurda: el empirismo es, notoriamente, una teoría de gran tenacidad y vigor mentales, mientras que esta otra es de escasas luces intelectuales. No obstante lo cual, tengo la convicción de que, aun cuando la mayoría de los filósofos que se llaman a sí mismos empiristas la rechazarían de antemano, no son capaces de percatarse de la medida en que es parte integrante de la herencia empirista, como tampoco de en qué medida algunos de los dogmas más característicos del empirismo son expresiones del dominio que aún conserva sobre la imaginación empirista.

No es esta la ocasión para tratar en detalle el primer tipo fundamental del empirismo de los conceptos: lo que ahora nos ocupa es, más bien, el supuesto que a él subyace de que exista una distinción entre la pura consciencia de una entidad abstracta, por una parte, y la expresión lingüística (o, en general simbólica) de tal consciencia, por otra. Es difícil que cause sorpresa el hecho de que yo considere tal distinción un error, pues la propuesta de abandonarla ha perdido su resonancia revolucionaria: en otro tiempo fue una innovación radical, pero la noción de que el pensamiento es un "proceso simbólico" se ha convertido en un lugar común, casi en una perogrullada. (Por desgracia —lo mismo que sucede con muchas tesis que han llegado a volverse verdades de Perogrullo—, lo que implica no es ya objeto del apasionado escrutinio a que se lo sometía cuando era nuevo, y suele reunírselo con modos de teorizar con los que es radicalmente incompatible.) En vista de la generalizada aceptación de esta tesis, poca necesidad hay de construir ningún argumento más en defensa suya; en lugar de ello, voy a ocuparme de algunas de sus consecuencias que tienen repercusión sobre lo sintético *a priori*.

Supongamos, pues, que, apoyándose en el uso de los símbolos lingüísticos (predicados, oraciones, nombres, descripciones o caracterizaciones)[4] y en las disposiciones referentes a él, se pueda (en principio) describir exhaustivamente la situación que se dé cuando se diga con verdad que

[4] Es preciso no suponer que al llamar *símbolo* a un acontecimiento estemos describiendo éste: lo que hacemos es dar noticia de que nos vamos a ocupar de él en términos semánticos.

Pérez es consciente de una cualidad, una relación, una posibilidad o, incluso, una entidad singular; y, en realidad, puesto que las pulcras estructuras, socialmente estabilizadas, que llamamos lenguajes o idiomas carecen de solución de continuidad con otros mecanismos conceptuales más rudimentarios, supongamos que quepa (en principio) describir o caracterizar exhaustivamente las situaciones perecianas aludidas a base de hábitos y de disposiciones referentes al uso de símbolos. Mas esta última suposición tiene una obvia consecuencia de gran importancia para el problema que nos interesa: si lo que aparece cuando somos "conscientes de un universal" es el uso de un símbolo, se sigue que el aprendizaje de símbolos no puede basarse en la consciencia de universales; dicho de otro modo, nos vemos obligados a abandonar lo que tan felizmente se ha llamado la metáfora del ojo mental, cuyo arraigo en la tradición grandiosa de la filosofía occidental —y esta es una de las principales cuestiones en que se encuentran Oriente y Occidente— es tan profundo que su influencia da frutos donde menos se la espera.

Si expresamos esta consecuencia de modo ligeramente distinto, establecemos contacto inmediatamente con una tesis característica del profesor Lewis: toda clasificación de objetos, por grande que sea la confianza o prioridad en que se base, es correr un albur, albur que en ningún momento halla justificación en una visión presimbólica de un meollo genérico ni específico que los objetos de la experiencia escondieran en la manga; la clasificación se asemeja más a los tentáculos con que el pulpo trata de agarrarse, que ora tantean, ora se mueven con confianza, que a la eleccion de un traje para el cliente hecha por un dependiente tras echar una ojeada a sus hechuras. Temo, sin embargo, que nuestro acuerdo con Lewis sea más sombra que sustancia; pues si bien él habla de esta manera acerca de la interpretación de lo dado por medio de conceptos cuyas consecuencias trasciendan lo dado, también sostiene que la apariencia sensible de las cosas *sí* esconde el meollo en la manga, y que tenemos una visión cognoscitiva de semejante meollo que es directa, no aprendida e incapaz de error, por más que podamos sufrir lapsus al emplear el lenguaje expresivo con que formulemos debidamente tales intelecciones. Dicho de otra forma, el supuesto a cuya admisión nos hemos comprometido exije que ampliemos a toda consciencia clasificatoria el sorprendente lenguaje con el que Lewis describe nuestra consciencia de los objetos.

8. *El empirismo conceptual, la sintaxis, la semántica y la pragmática.*— Hemos indicado antes que hay dos modos de pensar radicalmente distintos que llevan a las conclusiones características del empirismo de los conceptos. De ellos hemos echado una ojeada a la primera variante, la del ojo mental; pero antes de volvernos hacia la segunda, permítaseme señalar que, aunque con fines analíticos estamos trazando una distinción perfectamente neta entre estos dos enfoques, desde un punto de vista histórico han solido mezclarse en un solo y confuso raciocinio.

El empirismo de los conceptos que vamos a definir ahora surgió *pari passu* con el desarrollo en psicología de las teorías del aprendizaje por

asociación, y se ha encontrado tan a gusto en las formulaciones recientes, conductistas, de este movimiento psicológico como en sus variedades anteriores (mentalistas). En su forma tradicional, este segundo enfoque, pese a coincidir verbalmente con la forma más conservadora del empirismo de los conceptos en cuanto a que palabras tales como "rojo" adquieren significado al quedar asociadas a universales (si bien tiende a hacer hincapié en las clases, más que en las cualidades y relaciones), recalca que tal asociación se forma al aparecer conjuntamente en la mente casos de la palabra que sea y de la característica en cuestión (en nuestro caso, la rojez), sin que sirva de mediadora consciencia alguna de entidades abstractas. Expresándolo de otro modo: si bien lo que se asocia con "rojo" es la rojez, el mecanismo mediante el cual se crea semejante asociación no conlleva un ser conciente de esta última, sino únicamente que aparezcan juntamente en la experiencia casos de rojez con ejemplares de "rojo"; y a este respecto difiere radicalmente del primer enfoque, para el que la formación de esta asociación involucra la consciencia del universal. Dicho brevemente, el empirismo de los conceptos que se desarrolla en las circunstancias indicadas, si bien no escapa enteramente a la metáfora del ojo mental, por lo menos no incluye entidades abstractas en su campo de visión.

Mas si no nos limitamos a la versión que hemos esbozado tan toscamente, sino que abarcamos con la mirada las teorías de este tipo general que poseen un grado mayor de afinamiento, es evidente que tienen *algo* en su favor: todo filósofo que rechace el enfoque del ojo mental y todas sus consecuencias se encontrará, verdaderamente, comprometido a admitir la tesis de que los conceptos, los símbolos significantes, surgen merced a la interacción causal entre el individuo y su entorno físico y social, sin necesidad de sanción alguna por parte de cierta prehensión de objetos eternos, ya sean *in re* o *extra rem*. Con todo, aunque, ciertamente, las teorías de este tipo tienen *algo* en su favor, son culpables de una confusión radical, y en gran parte responsables de los rasgos más implausibles del empirismo contemporáneo.

El primer comentario que vamos a hacer sobre la teoría esbozada consiste en enunciar de nuevo y sacar punta a un extremo antes mencionado: se trata, simplemente, de que es manifiesto que el empirismo de los conceptos no matizado es incapaz de dar razón de la mayoría de los conceptos más conocidos, entre otros los de la lógica y las matemáticas. Con objeto de remediar este defecto, se suele modificar la teoría introduciendo un dualismo radical en la versión que da de los conceptos y de su formación; pues reconoce ahora un segundo modo de formación de conceptos, a saber, el de aprender a usar símbolos de acuerdo con las reglas de la sintaxis lógica: se sostiene, pues, que los conceptos de la lógica y de las matemáticas son símbolos que adquieren significado de esta segunda manera, en vez de hacerlo por asociación con fenómenos empíricos.

Todavía es más importante advertir que incluso términos tales como el de "rojo", que la teoría supone que adquieren significado por

asociación, participan en este segundo modo de formación conceptual, ya que sólo al ser empleados de acuerdo con las reglas de la sintaxis lógica pueden llevar a cabo las funciones por virtud de las cuales los conceptos son conceptos.

No cabe duda, entonces, de que el aprender a usar símbolos de acuerdo con ciertas reglas es un rasgo general de la formación de conceptos. Hasta ahora, en el presente capítulo nos habíamos fijado en reglas *sintácticas,* o sea, reglas de acuerdo con las cuales se componen las expresiones afirmables y se derivan debidamente unas de otras; sin embargo, algunos defensores de este segundo enfoque del empirismo de los conceptos han quedado tan impresionados con la fuerza filosófica del concepto de regla que lo han aplicado a la asociación de los términos con clases extralingüísticas de objetos, asociación que es, como hemos visto, el núcleo de su teoría. De ahí que nos los encontremos que caracterizan el aprendizaje del uso de un lenguaje o sistema de conceptos como el aprendizaje del uso de símbolos de acuerdo con dos tipos de reglas: *a*) reglas de la sintaxis, que relacionan unos símbolos con otros, y *b*) reglas semánticas, por las que los términos fácticos básicos adquieren un significado extralingüístico. Basta un momento, sin embargo, para mostrar que esta forma de hablar tan extendida lleva consigo un error radical: una regla es siempre una regla para *hacer* algo en ciertas circunstancias, de suerte que obedecer a una regla entraña que reconozcamos que determinada circunstancia es tal que la regla se le aplicará; si *hubiese* reglas semánticas merced a cuya adopción adquirieran significado los términos descriptivos, semejantes reglas serían, según es de presumirse, de la forma "Hay que designar los objetos rojos con la palabra 'rojo'"; mas para reconocer las circunstancias en las que tendría aplicación esta regla, es preciso que tengamos ya el concepto de rojo. Por consiguiente, quienes hablan de reglas semánticas en este sentido [5] se ven obligados a admitir la tesis de que la consciencia de entidades abstractas es una condición previa para aprender a usar símbolos inteligentemente.

Ahora bien, una vez que el empirismo de los conceptos reconoce la fuerza de estas consideraciones, se ve comprometido a revisar su teoría de un modo tal que, verdaderamente, cambiará todo su espíritu y orientación, y le privará de muchas de las consecuencias filosóficas que tan caras le son al empirismo tradicional. Antes de desarrollar este punto, sin embargo, pasemos brevemente revista a los fundamentos de la formación de conceptos tal y como aparecen en la nueva perspectiva. El aprendizaje de una lengua o de un sistema conceptual conlleva las siguientes fases [6],

---

[5] Me apresuro a añadir que enderezo esta crítica hacia los usos de la expresión "regla semántica" que únicamente la suscitan —como acabamos de hacer— para explicar la adquisición de significado extralingüístico por parte de las expresiones lingüísticas. [Las reglas semánticas como reglas de *traducción* a expresiones de nuestro lenguaje que estén ya en uso no presentan flanco a esta crítica.]

[6] No tengo aquí en cuenta, por ser un tema excesivamente amplio para insertarlo en este estudio (por más que de igual importancia para comprender la naturaleza de los sistemas conceptuales), el aspecto prescriptivo —o sea, de guía de la conducta— del lenguaje, tema del que hablaremos en el capítulo 11.

que pueden distinguirse lógicamente (si bien en modo alguno cronológicamente): 1) la adquisición de hábitos relativos a la disposición de sonidos y de marcas visibles en pautas y sucesiones de ellas, adquisición que puede compararse al montaje de aquella parte de las conexiones de una máquina calculadora que haya de entrar en juego en cuanto se haya "perforado" el "problema"[7]; 2) la adquisición de vinculaciones entre cosas y palabras, que cabe comparar al montaje de la parte de una calculadora que permita "perforar los datos"; y tales vinculaciones son cosa de quedar *condicionado* a responder a tipos de situaciones con tipos de pautas verbales, por ejemplo, a responder a la presentación de un objeto verde con "Esto es verde": *no* es cuestión de "aprender a decir '...' cuando se observe que la situación es tal o cual", sino que observar que la situación es tal o cual conlleva ya el empleo de un marco conceptual[8].

Llamemos, respectivamente, a estas dos dimensiones de la formación de conceptos (descriptivos) aprendizaje de *jugadas intralingüísticas* y *transiciones de entrada lingüística.* Podría pensarse, a este respecto, que si bien una palabra descriptiva, tal como "rojo", no será una *palabra* a menos que desempeñe el papel sintáctico de predicado en las jugadas intralingüísticas, su posesión de significado empírico y, verdaderamente, el hecho de que sea la palabra que es estarían formados por su papel como respuesta condicionada a las cosas rojas; en realidad, la idea de que decir que la palabra alemana *"rot"*, por ejemplo, significa *rojo* es decir que aquel vocablo está asociado (para los alemanes) con las cosas rojas posee cierta plausibilidad: indudablemente, si no respondieran (tuvieran una tendencia a responder) ante cosas rojas con *"rot"*, no podría ser verdad que esta palabra alemana significa *rojo.* Pero, como vamos a ver, asentir a esto último no es conceder lo primero.

Las oraciones de la forma *"'rot' significa rojo"* poseen un efecto no menos hipnótico y desastroso sobre los empiristas dedicados a formular teorías de la formación de conceptos que sobre los oculistas mentales más ingenuos: semejantes oraciones, que semejan presentar el significado como una relación *tête-à-tête* entre una palabra y un universal, se han malentendido, interpretándolas como si entrañaran lo que muy bien podría llamarse una teoría "matrimonial" del significado de los predicados des-

---

[7] Adviértase que, aunque la activación de estos hábitos da lugar a una conducta verbal *conforme* a las reglas sintácticas, no puede ser un *obedecer* a ellas a menos que el sujeto haya aprendido el metalenguaje sintáctico prescriptivo que permite formularlas; para un desarrollo de este punto, véase el capítulo 11.

[8] Exactamente lo mismo que una "jugada" intralingüística no será una *inferencia* a menos que el sujeto no solamente actúe conforme a las reglas sintácticas, sino que las obedezca (por más que pueda concebirlas como reglas que justifiquen el paso, no de una *expresión lingüística* a otra, sino de un *pensamiento* a otro), de igual modo una transición de entrada lingüística no será en sentido pleno una *observación* a menos que el sujeto no solamente —en circunstancias normales— emita el ejemplar "Este objeto es verde" si y sólo si tiene presente ante los sentidos un objeto verde, sino que sea capaz de inferir (en un metalenguaje pragmático) "Un objeto verde estaba presente ante los sentidos de Pérez en t y en s" a partir de "El pensamiento *este objeto es verde* se le ocurrió a Pérez en el instante t, en el lugar s y en las circunstancias c".

criptivos primitivos o no definidos; teoría según la cual el hecho de que tales términos tengan significado estaría constituido por el hecho de que estén asociados a —casados con— clases de objetos. Mas resulta evidente que aquellas oraciones no *entrañan* semejantes consecuencias en cuanto se nos ocurre la reflexión de que es exactamente igual de legítimo (y, en realidad, igual de verdadero) decir "La palabra alemana *'und'* significa *y*" que decir "La palabra alemana *'rot'* significa *rojo*", siendo así que "und" no adquiere el significado que tiene merced a un proceso de asociación con la Conyunción ni con una clase de objetos conyuntos, sino gracias a usársela con otros símbolos de acuerdo con las reglas sintácticas de todos conocidas.

Veamos qué valor tiene la forma "'...' significa —". Supongamos que Juan diga: "Cuando Hans dice *'und'*, ello significa *y*"; este enunciado transmite, sin duda, la información de que los hábitos de Hans con respecto a *"und"* son paralelos a los propios (los de Juan) con respecto a "y"; con todo, es preciso no suponer que, si la finalidad de un enunciado es transmitir información de cierto tipo, ésta tuviera que afirmarse en él *en el sentido de que al abrir y sacar el contenido del enunciado mediante una definición se la revelase*: "Pérez *debe* hacer A" transmite la información de que Pérez *puede* hacer A, pero es un error suponer que al abrir o destapar aquello mediante una definición se revelase una oración que afirmase esto otro. Así, Juan no menciona sus propios hábitos (ni, en general, los de las personas que hablan castellano) en lo referente a "y": menciona el vocablo alemán *"und"* y *usa* el castellano "y". Mas el uso que hace de este último es peculiar, peculiaridad que es característica del discurso *semántico*: nos presenta un caso de la palabra misma, no un nombre de ella, y, haciendo uso del hecho de que pertenezcamos a la misma comunidad lingüística, nos indica que sólo tenemos que hacer un recitado de nuestro uso de "y" para apreciar el papel de "und" más allá del Rin [10].

Supongamos ahora que Juan dice: "Cuando Hans dice *'rot'*, ello significa *rojo*". Una vez más, esto transmite la información (o sea, la implica en *algún* sentido) de que Hans posee unos hábitos respecto de una palabra alemana que son paralelos a los propios (los de Juan) con respecto a una palabra castellana. Pero, mientras que, si suponemos que el enunciado de Juan *menciona* hábitos, el hecho de que mencione *"rot"* pero use *"rojo"* hace que lo entendamos como implicando que los hábitos en cuestión son de la variedad que enlaza palabras y cosas, vemos ahora que tal enunciado no implica semejante cosa: el enunciado de Juan sólo transmite la información de que Hans tiene unos hábitos enlazadores de palabras y cosas

[9] En el capítulo 11 sostenemos que la adquisición de un marco conceptual conlleva también *transiciones de salida lingüística*, y que esta última noción es la clave de la condición propia del discurso prescriptivo.

[10] El discurso descriptivo, el prescriptivo y el semántico son tres modos de habla distintos. Sin embargo, en virtud de lo que se presupone cuando se los emite debidamente, los enunciados que se hagan en uno cualquiera de tales modos pueden transmitir información cuya formulación apropiada corresponda a otro modo.

en lo referente a *"rot"* al transmitir la información *global* de que, en *todos* sus aspectos pertinentes, los hábitos de Hans relativos a *"rot"* son paralelos a los propios (los de Juan) relativos a "rojo".

Así pues, en vez de llevarnos a adoptar la teoría matrimonial de "la relación de significado entre *'rot'* y rojo", la reconstrucción explicativa de *"'rot' significa rojo"* hace patente que esta oración no es en absoluto relacional, o, al menos, que sólo es una oración relacional en un sentido puramente gramatical de esta expresión, ya que su finalidad no es la de describir *"rot"* y *rojo* como guardando una relación, sino transmitir la información que acabamos de caracterizar [11].

La moraleja que hay que sacar de todo esto es que no es menester que sigamos hipnotizados por el fácil contraste entre el "significado lingüístico" y el "significado real" de las palabras; pues decir que *"rot"* tiene un significado real (y, en verdad, el de *rojo*) es, meramente, transmitir la información de que, más allá del Rin, *"rot"* es sujeto de un conjunto de pura cepa de hábitos que basta para formar el uso real de una palabra, uso que, verdaderamente, es paralelo al nuestro propio de "rojo". En consecuencia —por ir a la cuestión—, si nuestro uso de "rojo" conlleva reglas sintácticas extralógicas ("reglas F") * así como "reglas L", * de ello se sigue que *"rojo"* no podría tener el "significado real" que posee si no fuese porque, además, está sometido a "reglas F" —y, ciertamente, unas que son paralelas a aquellas a las que obedece "rojo".

Voy a suponer, pues, que es acertado atribuir la condición conceptual de que gozan los predicados descriptivos al hecho de que estén regidos por reglas de usanza, entre las que se encuentran unas que son extralógicas (de las que voy a decir algo más dentro de un momento), además de las lógicas en sentido estricto (reglas L de Carnap). Se llamarán *predicados de observación* aquellos predicados descriptivos que sean respuestas condicionadas al género de situaciones que (según pueda decirse acertadamente) tales predicados signifiquen; y un lenguaje que no contenga predicados de observación no será un lenguaje *aplicado.* Los predicados descriptivos que no son de observación adquieren aplicación mediante

---

[11] El hecho de que un enunciado tal como "*'rot'* significa *rojo*" transmita cierta información descriptiva acerca de *"rot"*, pero no lo describa, socava el tradicional problema de los universales (y de las entidades abstractas, en general). En cambio, si se malentiende la función de tales enunciados y se supone que "*'rot'* significa *rojo*" describe a *"rot"* como guardando cierta relación con *rojo,* entonces, en caso de que sea uno antiplatónico, se resistirá a emplear el modo semántico de habla y se opondrá especialmente a permitir que a partir de "*'rot'* significa *rojo*" se infiera "Hay una cualidad que *'rot'* significa", ya que los enunciados de este último tipo parecen afirmar osadamente la *existencia fáctica* de las entidades abstractas que, según se sospecha, infectan a aquel otro. La verdad es, sin embargo, que el "Hay una cualidad (o relación, posibilidad, entidad singular ...) ..." del tipo aludido es un puro recurso lógico que no ofrece vinculación alguna con la "existencia fáctica": así, decir "Hay una obligación más rigurosa que la de cumplir las promesas" no es atribuir "existencia fáctica" a las obligaciones. Para un desarrollo de este punto y otros relacionados con él, véase mi ensayo "Empiricism and Abstract Entities", en *The Philosophy of Rudolf Carnap,* al cuidado de P. A. Schilpp, Library of Living Philosophers, Open Court Publishing Co., Wilmette, Illinois, 1963.

* Recuérdese el capítulo 9, apartado III, pág. 309. (*N. del T.*)

reglas que los enlazan con los de observación; sin embargo, únicamente si se supone que el tener significado descriptivo un predicado descriptivo no definido es estar asociado a una clase extralingüística de objetos se ve uno forzado a sostener que todos los predicados descriptivos primitivos lo son de observación: ciertamente, podría decirse que todos los demás predicados descriptivos de un lenguaje tendrán que "definirse" a base de los de observación, pero caeríamos en un error suponiendo que estas definiciones hayan de ser *explícitas* en todos los casos.

9. *Condición conceptual y definición implícita.*—El dialéctico examen del empirismo que acabamos de hacer estaba encaminado a llevarme a la postura que quiero defender, postura que, según la veo yo, representa un encuentro de extremos, una síntesis de intelecciones correspondientes a las dos tradiciones principales de la filosofía occidental, el "racionalismo" y el "empirismo". Y, enunciada sumariamente, sostiene que las reglas sintácticas forman (esto es, forman *completamente*) la condición conceptual de que gozan los predicados descriptivos, tanto como la de los lógicos (por no hablar de la de los prescriptivos). Adviértase que *no* digo que "'*rot*' significa *rojo*" sea verdadero meramente en virtud de las jugadas intralingüísticas propias de "*rot*" (en alemán), ya que sólo puede ser verdadero si, además de conformarse a las reglas sintácticas que son paralelas a la sintaxis de "rojo", lo *aplican* los alemanes a los objetos rojos, es decir, si tiene la misma *aplicación* que "rojo"; y de ahí que la "condición conceptual" de que gocen los predicados no agote su "significado". Las reglas sobre las que quiero llamar la atención son reglas de inferencia [12], de las cuales hay dos tipos, las *lógicas* y las *extralógicas* (o "materiales"). La mejor manera de indicar la diferencia existente entre ellas es decir que las reglas lógicas de inferencia son las que autorizan raciocinios lógicamente válidos, esto es, raciocinios en los que el conjunto de términos descriptivos que entren aparezca vacuamente (por emplear la feliz expresión de Quine); expresado de otro modo, en los que tal conjunto pueda reemplazarse por cualquier otro conjunto de términos descriptivos del tipo apropiado, obteniéndose así otro raciocinio válido; en cambio, la aparición de los términos descriptivos en los raciocinios válidos autorizados por reglas extralógicas es una aparición de tipo esencial.

Permítaseme expresar la tesis que sostengo diciendo que el significado conceptual de los términos descriptivos está formado por lo que pueda inferirse de ellos de acuerdo con las reglas de inferencia lógicas y extralógicas del lenguaje (o del marco conceptual) al que pertenezcan. (En una formulación técnicamente más adecuada se expresaría esto a base de las inferencias que puedan extraerse de las oraciones en que aparezca el término en cuestión.)

Finalmente, déjeseme que sostenga lo mismo de otra manera aún señalando que allí donde quepa inferir válidamente "x es B" a partir de

---

[12] Puede verse un enunciado y defensa más pormenorizados de esta tesis mía en "Inference and Meaning", *Mind,* 1953.

"x es A", la proposición "Todo A es B" será afirmable incondicionalmente basándose en las reglas del lenguaje. Por lo tanto, nuestra tesis implica que todo predicado descriptivo primitivo aparecerá en una o más proposiciones lógicamente sintéticas que sean afirmables incondicionalmente (dicho brevemente, verdaderas *ex vi terminorum*), esto es —según lo expresábamos al final del apartado anterior—, verdaderas por definición implícita; ahora bien, toda proposición lógicamente sintética que sea verdadera *ex vi terminorum* será, según las convenciones adoptadas al comenzar este capítulo, una proposición sintética a *priori*[13].

10. *Lo sintético* a priori: *una decisión terminológica.*— Si tuviera yo la valentía de sostener mis definiciones, parece que debería proclamarme defensor de lo sintético *a priori*; sin embargo, no me siento a gusto: lo que he descrito antes como tal, ¿es *realmente* sintético *a priori*?; ¿me admitirían entre sus filas quienes han luchado y sufrido por esa causa (y basta hablar con un "creyente" para percatarse de que *es* una causa)? Me temo que la respuesta fuese negativa: desdeñarían mi apoyo y dirían que si a eso es a lo que equivale lo sintético *a priori*, no merece este nombre, y probablemente no pasa de un género especial de *a posteriori*.

No es necesario mucho tiempo para descubrir las razones de su descontento, y los resultados arrojan nueva luz sobre una controversia venerable. Al comienzo de este capítulo habíamos considerado cuatro criterios tradicionales del conocimiento *a priori*: 1) es de verdades *necesarias*; 2) es *seguro* o *dotado de certeza*; 3) es *independiente de la experiencia*, y 4) es de verdades *ex vi terminorum*. Entonces nos pareció plausible decir que, en último término, los cuatro criterios coincidían, y tras ellos pasamos a los pormenores de la argumentación; pero ahora quiero hacer que resalte cierta ambigüedad de los criterios segundo y tercero, y, al hacerlo, poner en claro que el que la postura que he esbozado se comprometa o no a la admisión de lo sintético *a priori* es una cuestión de decisión terminológica.

Fijémonos, para empezar, en el tercer criterio, esto es, el de ser *independiente de la experiencia*. Supongamos que, en nuestro lenguaje, "Todo A es B" sea una de las proposiciones que definan implícitamente los predicados "A" y "B", con lo cual será verdad *ex vi terminorum* que todos los A son B. Al usar —según hacemos— este lenguaje o estructura concetual, sabemos que todos los A *tienen que* ser B, que algo que no sea B no puede ser A; este saber o conocimiento es independiente de la experiencia, en el sentido, perfectamente liso y llano, de que es función de los mismos conceptos con los que enfocamos el mundo: mientras sigamos empleando estas palabras con el mismo sentido, o sea, continuemos usan-

[13] Nótese que, hablando estrictamente, sólo podemos decir que una oración de L es verdadera *ex vi terminorum* (de igual modo que sólo podemos decir que una oración de L es verdadera *simpliciter*) en caso de que nuestro propio lenguaje contenga una traducción de tales oraciones; lo cual no sucederá si las expresiones que aparezcan en ellas son conformes a reglas F que sean distintas de las del mismo género a que obedezcan sus contrapartidas más cercanas en nuestro propio lenguaje.

do los mismos conceptos, no podremos encontrar un caso o ejemplo de A que deje de ser B.

Mas aunque, en este sentido, nuestro conocimiento de que todos los A son B es independiente de la experiencia, en otro sentido depende de ella, sin lugar a dudas: después de todo, el aprender un marco conceptual, el aprender a usar símbolos de acuerdo con ciertas reglas lógicas y extralógicas es un proceso psicológico en el cual son elementos esenciales los estímulos sensoriales, juntamente con las recompensas y castigos que el medio (incluido el medio social) haga incidir sobre nuestras motivaciones. Así pues, el marco conceptual que hemos elaborado es solamente uno de un enorme número de posibles marcos, y una desviación más o menos radical del curso de nuestro medio nos hubiera hecho adoptar cualquier otro de ellos; mas la tesis de que el marco conceptual en que nos apoyamos es sólo uno entre muchos posibles, y de que el que lo hayamos adoptado es algo que ha de explicarse a base de una teoría del aprendizaje, en lugar de hacerlo a base de cierta intelección de entidades abstractas, es lo que ha llevado al fiel defensor de lo sintético *a priori* al que hemos aludido a decir que nuestro sintético *a priori* es un género peculiar de *a posteriori.*

A continuación, una observación (muy ligada a ésta) acerca del segundo criterio, o sea, el de la *seguridad* o *certeza.* Supongamos que una persona haya adquirido un marco conceptual firmemente encastrado; al emplearlo, distinguirá entre las proposiciones *seguras* y las que sean, *en el mejor de los casos, meramente probables* teniendo en cuenta los elementos de juicio disponibles: las primeras coincidirán con las que, dentro de su marco, sean verdaderas *ex vi terminorum*; mas adviértase, sin embargo, que cuando el proceso de aprendizaje comience a dar origen a una modificación de su marco conceptual, admitirá que "no está seguro" o "siente incertidumbre" incluso de las proposiciones que en aquel marco fuesen verdaderas *ex vi terminorum.* Esta descripción hace ver claramente que *estamos tratando con dos sentidos distintos de la contraposición entre seguridad e inseguridad, o entre certeza e incertidumbre:* podríamos llamar al primero el sentido "intraconceptual", y al segundo, el "extraconceptual"; así, tiene perfectamente sentido decir "No estoy seguro de que sea seguro que todos los A son B". La incertidumbre o inseguridad es este *segundo* sentido no es nada que pudiera remediarse "prestando más atención a lo que queramos decir": sólo es posible vencerla aprendiendo con mayor firmeza a aplicar el sistema conceptual en cuestión a la experiencia, sin vacilaciones ni escrúpulos.

¿Es ésta, sin embargo, la meta de la sabiduría? No, si es que acertamos al decir que a toda estructura conceptual se le pueden oponer otras posibles, y que ningún marco está contraseñado con un cuño "de ley" que certifique que es *el* marco conceptual, del cual serían aproximaciones todos los demás, en la medida en que fuesen "coherentes": la esencia de la sabiduría científica consiste en estar inseguro $_2$ acerca de lo que es seguro $_1$, en estar dispuesto a pasar de un marco conceptual a otro [14]; pues

no solamente se puede *causar* que modifiquemos nuestro marco lingüístico, sino que podemos hacerlo nosotros deliberadamente —o sea, aprender por nosotros mismos hábitos nuevos— y dar razones de obrar así; la esencia de la sabiduría científica, pues, reside en entender como provisional lo que uno tome por extralógicamente necesario.

En conclusión: si por conocimiento sintético *a priori* queremos decir un conocimiento que sea lógicamente sintético y, sin embargo, verdadero *ex vi terminorum,* entonces, ciertamente, hay tal conocimiento; pero si con ello queremos decir es un conocimento sintético con respecto al cual no haya alternativa posible de consideración, entonces es un mito, una trampa y un engaño; por consiguiente, lo que pide la pregunta acerca de si existe lo sintético *a priori* es una decisión, antes de pedir una respuesta. Mas no es fácil, en modo alguno, indicar cuál debería ser la decisión que se tome, esto es, qué significado —si es que alguno— debería atribuirse a la expresión "*a priori*": entran ahí muchos factores, y no es el menor de ellos la sensación de pertenecer a una u otra de las dos tradiciones principales de la filosofía occidental. Si se siente uno fiel, en términos generales, a Sexto el Empírico y a Hume, se verá movido a decir "No existe lo sintético *a priori*" y, en consecuencia, a elegir un sentido de esta última expresión que haga que tal enunciado sea verdadero; si nos late el corazón con los racionalistas, anhelaremos decir que sí existe, y tomaremos la decisión terminológica correspondiente; mas si estamos cansados de santos y señas, y vemos que a ambos lados de la valla se encuentran intelecciones importantes, nos contentaremos con señalar que, si bien todo marco conceptual incluye proposiciones que, aun siendo sintéticas, son verdaderas *ex vi terminorum,* ningún marco de esta índole es otra cosa que uno entre los muchos que compiten en el mercado de la experiencia para que los adoptemos.

---

[14] Para una exposición de las modalidades causales y de la naturaleza y racionalidad de la inducción, dentro del espíritu del razonamiento que acabamos de hacer, véase mi ensayo "Counterfactuals, Dispositions and the Causal Modalities", en el tomo II de los *Minnesota Studies in the Philosophy of Science,* al cuidado de Herbert Feigl y Michael Scriven, Minneapolis, 1957.

11. ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE LOS JUEGOS LINGÜISTICOS *

INTRODUCCIÓN

1. Parece plausible decir que todo lenguaje es un sistema de expresiones cuyo uso está sujeto a ciertas reglas; por lo cual aprender a usar un lenguaje parece que sería aprender a obedecer las reglas referentes al uso de sus expresiones. Sin embargo, tal y como se presenta, esta tesis está sujeta a una refutación obvia y devastadora; tras formular esta refutación, voy a dedicarme a la constructiva tarea de intentar enunciar de nuevo aquella tesis de forma que la evite; y al hacerlo trazaré ciertas distinciones cuyo desarrollo teórico nos proporcionará, según creo, una nueva cala intelectual en la psicología del lenguaje y, en general, de lo que podría llamarse "el comportamiento conforme a normas". En el presente capítulo hemos hecho una tentativa inicial en esta dirección.

2. La refutación reza como sigue:

Tesis. Aprender a usar un lenguaje (L) es aprender a obedecer a las reglas de L;

pero una regla que prescriba que se lleve a cabo una acción (A) es una oración de un lenguaje que contenga una expresión para A;

de ahí que toda regla que prescriba la manera de usar una expresión lingüística (E) sea una oración de un lenguaje que contenga una expresión para E, o, dicho de otro modo, una oración de un *meta*lenguaje;

En consecuencia, el aprender a obedecer las reglas correspondientes a L presupone la capacidad para usar el metalenguaje (ML) en que se formulen aquellas reglas;

Por lo tanto, el aprender a usar un lenguaje (L) presupone que se haya aprendido a usar un metalenguaje (ML); y, por idéntica razón, el haber aprendido a usar ML presupone que se haya aprendido a usar un *meta*metalenguaje (MML), y así sucesivamente;

---

* "Algunas reflexiones sobre los juegos lingüísticos" apareció originalmente en *Philosophy of Science,* tomo 21, 3 de julio de 1954, págs. 204-28, bajo el *copyright* de The Williams & Wilkins Co., Baltimore 2, Maryland, EE. UU. Lo que aquí ofrezco es una versión revisada, que preparé en 1955 para que se publicase en el tomo I de los *Minnesota Studies in the Philosophy of Science,* pero que después retiré para que pudiese aparecer "El empirismo y la filosofía de lo mental".

pero esto es imposible (es una regresión viciosa),
luego la tesis es absurda, y hay que rechazarla.

3. Ahora bien, a primera vista hay una manera sencilla y directa de mantener lo que esencialmente se sustenta en la tesis y de librarla, a la vez, de ser refutada: consiste en sustituir la expresión "aprender a obedecer las reglas ..." por esta otra, "aprender a *conformarse a* las reglas ...", teniendo en cuenta que "conformarse a una regla que prescriba que se lleve a cabo A en las circunstancias C" ha de entenderse, simplemente, como equivalente a "llevar a cabo A cuando las circunstancias sean C" —esto es, cualquiera que sea el modo de llevarla a cabo—. (Admitimos, desde luego, que "conformarse a" se usa frecuentemente en el sentido de "obedecer", de manera que al distinguir entre ambas cosas hacemos, en parte, una estipulación.) Así pues, una persona que tenga el hábito de hacer A en C se conformará a la regla anterior, aun cuando no se le haya ocurrido nunca la idea de que ha de llevar a cabo A en C, e incluso aunque no posea ningún lenguaje con el que referirse ni a A ni a C.

4. El enfoque de que nos estamos ocupando ahora, tras proponer la definición que hemos dado de "conformarse a una regla", arguye que, si bien el *obedecer* reglas involucra un uso del lenguaje en que se formulen tales reglas, el *conformarse a* ellas no lo hace, de modo que, mientras que la tesis arriba transcrita conduce a una regresión viciosa cuando se la formula a base de *obedecer* reglas, deja de hacerlo en cuanto se efectúa la sustitución indicada: el aprender a usar un lenguaje (L) ya no entraña que se haya aprendido a usar el correspondiente metalenguaje (ML), como tampoco el aprendizaje de ML entraña que se haya aprendido antes MML, y así sucesivamente. Como es natural, una vez que se haya aprendido ML podrá uno ponerse a *obedecer* las reglas propias de L, a las que antes se habría uno meramente conformado, y análogamente sucederá en el caso de las reglas correspondientes a ML, y así sucesivamente.

5. Después de todo —podría sostenerse—, hay muchos modos de actividad humana para los que hay reglas —permítasenos ampliar la palabra "juego" para que los abarque todos— y en los que, sin embargo, la gente toma parte (juega) sin ser capaz de formular las reglas a que se conforme al actuar así; ¿no deberíamos concluir, pues, que jugar a dichos juegos es cuestión de *llevar a cabo A cuando las circunstancias sean C, hacer A′ cuando las circunstancias sean C′*, etc., y que la facultad de formular y obedecer las reglas correspondientes, por más que tal vez sea condición necesaria para jugar "de manera crítica y consciente", no puede ser esencial para jugar *tout court*? Habría que conceder, desde luego, que la formulación y promulgación de las reglas de juego es, con frecuencia, un factor indispensable para lograr que se juegue al juego que sea; lo que se niega es que el jugar a un juego involucre *lógicamente* la obediencia a sus reglas y, con ella, la capacidad de usar el lenguaje (jugar al juego lingüístico) en el que estén formuladas las reglas correspondientes, ya que esta idea es lo que nos ha conducido a la refutación de esta tesis —que por

lo demás es convincente— acerca de cómo se aprende a usar cualquier lenguaje. Podemos suponer que cabe retrotraer la existencia de jugadores de canasta al hecho de que ciertas personas hayan formulado y promulgado las reglas de este juego; pero no es posible suponer que la existencia de hablantes pueda retrotraerse al hecho de que ciertos *Urmenschen* [hombres originarios, o protohombres] hayan formulado y propagado las reglas del juego lingüístico.

6. ¿Qué vamos a hacer con esta manera de pensar? Nos sentimos inclinados a decir que, aunque, ciertamente, la revisión propuesta de la tesis inicial evita la refutación, lo consigue a un coste excesivo. Pues ¿damos cuenta debidamente, acaso, de lo que es jugar a un juego diciendo que es conformarse a unas reglas (en el sentido definido)?: no cabe duda de que tales reglas no se encuentran en una "relación tan externa" con el juego mismo que sea lógicamente posible jugar a éste sin "tenerlas en las mientes". De otro modo: es indudable que no realizamos una jugada de un juego (por acrítica o inconscientemente que la hagamos) a menos que la llevemos a cabo *como jugada de tal juego*; pero esto ¿no lleva consigo que tengamos "presente en las mientes" de algún modo el juego mismo en cada jugada?; y ¿qué es un juego sino sus reglas?; por consiguiente, ¿acaso no deberán estar éstas presentes en las mientes cuando juguemos al juego del caso? Todas estas cuestiones son, a la vez, escrutadoras de lo dicho e inevitables, mas una respuesta afirmativa a ellas parece que nos colocaría de nuevo en el lugar de partida.

7. Tal vez sea útil, en la extrema situación en que nos encontramos, tomar nota de lo que Metaphysicus tenga que decir al respecto. De hecho, promete encontrar un escape a nuestras dificultades en el que se reúnen la tesis de que no se puede jugar a juego alguno —ni siquiera lingüístico— a menos que se *obedezcan* sus reglas (no, simplemente, se *conforme* uno a ellas) y la de que es posible obedecer reglas sin ser capaz de usar el lenguaje en que se hayan formulado (o sea, sin ser capaz de jugar al juego lingüístico correspondiente). Con este fin, distingue entre la formulación verbal de las reglas y éstas mismas en cuanto *significado* de la fórmula verbal que se emplee en cada caso; compara la relación existente entre las reglas y las oraciones reguladoras con la que media entre las proposiciones y las oraciones fácticas; luego —ya otorgue, como platónico, una condición o estado "objetivo" a las reglas, o, como conceptualista, haga que su *esse* dependa de su *concipi*— sostiene que hay entidades de las que la inteligencia puede percatarse antes de envolverlas en un ropaje verbal: distingue, así, entre las oraciones reguladoras "¡*Faites A en C*!", "*Tu A in C*!" (así como "¡ Haz A en C!") y la regla común que expresan, ¡*Haz A en C*! (Hablando estrictamente, como veremos, es preciso distinguir las reglas como oraciones indicativas de "se debe" de los imperativos —incluidos los imperativos universales—, cuya emisión se justificaría refiriéndola a aquéllas.) Y continúa proponiendo que se representen dichas reglas por la forma "P (hacer A en C)", en la

que se indica que el hacer A en C tiene un carácter de "petición" que convierte en una regla que se haga A en C.

8. Una vez desarrollada esta versión de lo que son las reglas, Metaphysicus pasa a sostener que aprender un juego es llegar a darse cuenta de una estructura de *peticiones* (que pueden o no haber encontrado expresión en un lenguaje), llegar a ser capaz de ejecutarlas y a estar motivado para obrar así. Con respecto a este último punto, mantiene que jugar a un juego es verse movido a hacer lo que uno haga, al menos en parte, *con objeto de satisfacer tales demandas*: podría decirse, con todo acierto, que una persona cuya motivación al "jugar a un juego" sea meramente la de llevar a cabo ciertos propósitos exteriores a él (como cuando se "juega al golf" con el presidente del Consejo de Administración de la compañía) no pasará de ejecutar los movimientos correspondientes. Así pues, tal y como lo ve Metaphysicus, aprender a jugar a un juego conlleva:

a) llegar a darse cuenta de un conjunto de peticiones y permisos, P(A en C), P(A′ en C′), etc.;

b) adquirir la capacidad para llevar a cabo A en C, A′ en C′, etcétera y

c) llegar a estar intrínsecamente motivado para hacer todas estas cosas *tal y como se hayan pedido* (por las razones por las que se hayan pedido) por las reglas del juego.

9. En lugar de detenernos a seguir a Metaphysicus en el desarrollo que haga de este esquema, pasemos directamente a su aplicación al problema que nos ocupa. De acuerdo con esta manera de ver las cosas, aprender a usar un lenguaje (o sea, jugar a un juego lingüístico) es llegar a percatarse de un conjunto de peticiones acerca de la manipulación de símbolos, adquirir la capacidad de efectuar tales manipulaciones y llegar a estar motivado para hacerlas tal y como se hayan pedido. Mas como, según recalca Metaphysicus, el darse cuenta de aquellas peticiones no presupone el uso de fórmulas verbales, podemos aprender a obedecer el conjunto de peticiones correspondiente a un lenguaje L sin tener que haber aprendido antes el metalenguaje (ML) en que se las formularía adecuadamente; luego —concluye— hemos resuelto el problema que nos planteábamos.

10. Por desdicha, cuando se examina más de cerca esta "solución" resulta ser un simulacro de tal; o, dicho con mayor precisión, al analizarla muestra ser en todos sus aspectos idéntica a la tesis inicial, y estar sujeta a la misma refutación. La cuestión gira en torno de lo que se ha de entender por "darse cuenta" en la expresión "llegar a *darse cuenta* de un conjunto de peticiones y permisos": es evidente que, para que Metaphisicus logre lo buscado, el llegar a darse cuenta de algo no puede ser efectuar una jugada de un juego, pues entonces aprender un juego llevaría consigo jugar a él, y estaríamos otra vez en la regresión de siempre; mas cuando reflexionamos sobre la noción de darse cuenta de proposiciones, propie-

dades, relaciones, peticiones, etc., nos salta a la vista inmediatamente que tales darse cuenta son exactamente *posiciones* del "juego" de *razonar*; tal vez sea simplificar demasiado identificar las actividades de razonar, pensar, darse cuenta de posibilidades, vinculaciones, etc., con la de jugar a un juego *lingüístico* (por ejemplo, el francés o el alemán), pero hay algo que indica que en todos estos casos de lo que se trata es de jugar a un juego: es el hecho de que, al hablar de ellos, se empleen términos tales como "correcto", "error", etc.

Conducta regida por pautas y conducta obediente a reglas

11. Sin embargo, la tentativa de Metaphysicus de resolver el problema que nos ocupa, pese a haber resultado un callejón sin salida, señala el camino de una solución; y para percatarse de tal cosa basta preguntar qué es lo que tenía su propuesta que parecía prometer una solución, y responder de tal modo que se separe el grano de la paja. Sin duda alguna, la respuesta que hay que dar es que Metaphysicus trató de presentarnos una versión de las cosas en la que aprender un juego involucraba aprender a hacer lo que uno haga *debido a que hacerlo sea hacer jugadas del juego* (abreviemos esto a "debido a las jugadas [del juego]"), a la vez que hacer lo que uno haga *debido a las jugadas* no conlleve usar un lenguaje acerca de éstas; y cuando se despistó fue al sostener que, si bien hacer lo que uno haga debido a las jugadas no precisa conllevar el uso de un lenguaje acerca de ellas, sí lleva consigo el *darse cuenta* de las jugadas pedidas y permitidas por el juego —pues esto fue lo que le condujo a la regresión.

12. Mas ¿cómo podría uno efectuar una serie de jugadas *debido al* sistema de ellas pedidas y permitidas por las reglas de un juego, si no fuese en virtud del hecho de que se hagan las jugadas *a la luz de* tales peticiones y permisos, de que se razonen las propias jugadas a base del lugar que ocupen en el conjunto de la partida? ¿no hay, entonces, manera de negar que juguemos a un juego meramente conformándonos a sus reglas, de mantener que jugar a un juego conlleva hacer lo que uno haga porque hacerlo es efectuar una jugada del juego, que no nos conduzca a una paradoja? Afortunadamente, en cuanto expresemos así de nudamente las cosas empezamos a ver qué es lo que está equivocado, pues se hace evidente que hemos aceptado tácitamente una dicotomía entre

> *a*) *conformarse meramente a reglas,* o sea, llevar a cabo A en C, A′ en C′, tales que "ocurra" que tales actividades contribuyan a la realización de una pauta compleja, y
>
> *b*) *obedecer reglas,* esto es, llevar a cabo A en C, A′ en C′, etc., con la intención de cumplir las peticiones de un sistema de reglas que se tenga presente.

Pero no cabe duda de que esta es una dicotomía falsa. En efecto, ha exigido que supongamos que la única manera que tiene de entrar un

sistema complejo de actividades en la explicación de que se produzca un acto determinado es la de que el agente tenga presente tal sistema e intente realizarlo; cosa que equivale a decir que, a menos que el agente tenga una concepción del sistema, la conformidad a él de su conducta tiene que ser "accidental". Desde luego, en *un* sentido de esta palabra *sería* accidental, pues, en una de sus acepciones, "accidental" *significa* no intencionado, pero en otro sentido es lo opuesto de "necesario", y es indudable que puede haber una relación no intencionada de un acto con un sistema de actos que, con todo, sea necesaria: una relación de un género tal que sea apropiado decir que el acto ha ocurrido debido al lugar que ocupe en el sistema semejante tipo de actos.

13. Permítaseme valerme de una analogía que nos es familiar para destacar lo que quiero decir. Al interpretar los fenómenos de la evolución se puede decir con toda propiedad que la sucesión de especies que han vivido en los diversos medios de la superficie terrestre adoptó la forma que adoptó porque tal sucesión mantuvo y mejoró un *rapport* biológico entre especie y medio; pero es clarísimo que decir esto no es adoptar compromiso alguno con la idea de que haya habido alguna inteligencia, o lo que fuese, que tuviese presente semejante *rapport* biológico y tuviera el propósito o la intención de realizarlo; e igualmente claro es que negar que los pasos de este proceso hayan sido objeto de una intención no es comprometerse a rechazar la idea de que tales pasos se han producido debido al sistema de relaciones biológicas que ellos hicieron posible: sería completamente impropio decir que "ocurrió" que tales pasos encajaron en un amplio esquema de adaptación continua al medio. Pues dados la aparición de mutaciones y los hechos de la herencia, podemos traducir el enunciado según el cual los fenómenos evolutivos se produjeron debido al *rapport* biológico que hicieron posible (enunciado que parece atribuir fuerza causal a una abstracción, y que, por consiguiente, nos tienta a introducir una inteligencia o unas inteligencias que tengan presente la abstracción y sean el vehículo de semejante causalidad) en otro enunciado, éste que se refiera a las consecuencias para unos organismos particulares (y, por lo tanto, para sus líneas hereditarias) de encontrarse o no en unas relaciones del tipo aludido con su respectivo medio.

14. Si se me permite, voy a dar otro ejemplo algo más cercano al problema que nos ocupa. ¿Qué es lo que significaría decir de una abeja de vuelta de un campo de trébol que sus giros y estremecimientos se producían *debido a* ser parte de una danza compleja?: ¿nos comprometería esto a admitir la idea de que la abeja *tenga presente* la danza y actúe como lo hace en virtud de su intento de ejecutarla? Y si rechazamos tal idea, ¿hemos de negarnos a decir que en cada sacudida y cada giro entra la pauta total de la danza? Indudablemente, no: tenemos la posibilidad de dar razón evolutivamente de los fenómenos de la danza y, por consiguiente, de interpretar el enunciado de que se haya producido *este* estremecimiento debido a la compleja danza a que pertenece (lo cual, como antes, parece atribuir fuerza causal a una abstracción, y por ello nos

induce a valernos del mentalista lenguaje de las intenciones y los propósitos) a base del valor que tienen estas formas de comportamiento para la supervivencia de los grupos de abejas; y de acuerdo con esta interpretación, la pauta de la danza no entra en juego como una abstracción, sino como algo ejemplificado por el comportamiento de unas abejas determinadas.

15. A grandes rasgos, la interpretación contendría oraciones tales como las siguientes:

> *a*) la pauta del caso (la danza) se ve ejemplificada primeramente por unas abejas determinadas en una forma que *no* se describe del modo adecuado diciendo que los sucesivos actos por medio de los cuales se realice la danza se producen *debido a tal pauta*;
>
> *b*) el tener un "diagrama de conexiones" que se exprese en dicha pauta posee un valor para la supervivencia;
>
> *c*) a través de los mecanismos de la herencia y de la selección natural llega a ocurrir que todas las abejas poseen semejante "diagrama de conexiones".

Y mencionando estas cosas es como justificaríamos la afirmación de cada uno de los pasos del comportamiento de danza de la población actual de abejas se produce debido a su papel en el conjunto de aquélla.

Ahora bien, el fenómeno del aprender presenta unas analogías muy interesantes con la evolución de las especies (en realidad, podría tener gran interés emplear la teoría de la evolución como *modelo,* considerando cada organismo como una serie de ellos de duración más breve, tales que cada uno de éstos heredase cierta disposición a comportarse como su predecesor inmediato, con las nuevas tendencias de comportamiento desempeñando el papel de mutaciones y la "ley del efecto" en el papel de la selección natural). Para lo que nos proponemos basta advertir que cuando se mira el aprender a usar un lenguaje sobre el trasfondo que acabamos de diseñar, se observan con claridad las líneas generales de una perspectiva que nos permite decir que aprender a usar un lenguaje es llegar a hacer A en C, A′ en C′, etc., *debido a* un sistema de "jugadas" al que pertenecen todos estos actos, pero negando, al mismo tiempo, que aquel aprender sea llegar a hacer todas esas cosas *con la intención de efectuar* un sistema de jugadas. Sucintamente expresado: lo que necesitamos es distinguir entre conducta "regida por pautas" y conducta "obediente a reglas", ya que esta última es un fenómeno más complejo, que conlleva al primero pero no se identifica con él; la conducta obediente a reglas, pues, contiene, en cierto sentido, un juego y un metajuego, siendo este último el juego al que pertenezcan las reglas a que se obedezca al jugar a aquel primer juego en cuanto modo de conducta obediente a reglas.

17. Aprender un comportamiento regido por pautas es quedar condicionado a disponer en pautas ciertos elementos perceptibles, y a hacer

que aquéllas formen, a su vez, pautas más complejas y sucesiones de ellas; es de presumir por lo demás, que semejante aprendizaje sea susceptible de explicación a base de estímulos (E), respuestas (R) y refuerzos: el organismo llegaría a responder a pautas completas merced —entre otras cosas— a recibir recompensas cuando llevara a cabo tales pautas, aunque con omisiones intercaladas. En cuanto al comportamiento regido por pautas del tipo que llamaríamos "lingüístico", entran en él "posiciones" y "jugadas" de la clase que *quedaría* especificada por las reglas de "formación" y "transformación" de su metajuego si *fuese* un comportamiento obediente a reglas; así pues, el aprender a "inferir" (siendo esto puramente un fenómeno regido por pautas) consistiría en aprender a responder a una pauta de cierto tipo formando otra pauta relacionada con ella de acuerdo con una de las maneras características especificadas —al nivel del uso del lenguaje obediente a reglas— por una "regla de transformación", esto es, por una regla de inferencia enunciada de manera formal.

Posiciones y jugadas: las transiciones de entrada y de salida

18. Aun suponiendo que fuera capaz de hacerlo, no pretendo presentar una explicación psicológica pormenorizada de cómo podría un organismo llegar a aprender un comportamiento regido por pautas, pues habré logrado lo que me propongo aquí si he hecho plausible la idea de que los organismos pueden llegar a jugar juegos lingüísticos (esto es, a pasar de una posición a otra dentro de un sistema de jugadas y de posiciones, y a hacerlo "debido al sistema") sin tener que *obedecer reglas,* y, por lo tanto, sin tener que jugar a un juego *meta*lingüístico —más a un juego *metameta*lingüístico, y así sucesivamente.

19. He señalado arriba que las jugadas de un juego lingüístico en cuanto comportamiento regido por pautas son exactamente las jugadas que, si se jugase a él a la manera obediente a reglas, se harían al obedecer las reglas de formación y de transformación formuladas en un juego metalingüístico. Si ahora pasamos a preguntar bajo qué circunstancias un organismo que haya aprendido un juego lingüístico llega a comportarse de un modo tal que ello constituya *estar en una posición* del juego, es evidente que la respuesta ha de decir que hay, *por lo menos,* dos circunstancias de tal tipo. En primer lugar, es palmario que uno puede encontrarse en una posición en virtud de haber efectuado una *jugada,* de haber pasado a ella a partir de otra posición (por inferencia). Pero no todos los casos de estar en una posición provienen de pasar a ella desde otra anterior, como nos hará ver una ojeada al ajedrez: advertimos en éste que en el juego entra una posición *inicial,* en la que podemos estar sin haber pasado a ella, sin haber hecho una sola jugada. ¿Hemos de decir, entonces, que en los juegos lingüísticos entran semejantes posiciones? Mas, verdaderamente, en seguida se nos ocurre si acaso no son las "oraciones de observación" exactamente tales posiciones; pues

no cabe duda de que son ciertas posiciones de un juego lingüístico que ocupa uno sin haber pasado a ellas, mediante una jugada, desde ninguna otra posición *del lenguaje.*

20. Sin embargo, en cuanto hemos dicho esto, advertimos una diferencia notable entre las oraciones de observación de los lenguajes y la posición inicial del ajedrez: no compete a este juego especificar las circunstancias en que ha de "establecerse" tal posición; en cambio, sí parece competirle al castellano el que establezcamos la posición "Esto es rojo" cuando tengamos cierta sensación visual (supuesto que creamos que estamos mirando al objeto en condiciones normales y preguntemos por su color); dicho con brevedad, la transición desde la sensación a encontrarse en la posición "Esto es rojo" parece ser *parte* del castellano en un sentido en el que *ninguna* transición a la posición inicial del ajedrez pertenece a éste. Y por lo demás, como veremos, la transición desde la posición "Voy a hacer A" o "Debo hacer A" a la actividad de hacer A —supuesto que se cumplan algunas otras condiciones que no voy a intentar especificar— parece ser una parte del castellano en un sentido en el que no hay *ninguna* transición que parta de la posición final o de "jaque mate" y pertenezca al ajedrez.

21. Cuando reflexionamos sobre estos hechos podemos sentirnos inclinados a decir que la transición desde el tener cierta sensación visual a ocupar la posición "Esto es rojo" es una *jugada* del castellano. Pero nada más intentarlo, nos damos cuenta de que no vale; pues mientras que semejante transición pertenece, ciertamente, a nuestro idioma, sería un error clasificarla entre las *jugadas del castellano* (y, por consiguiente, clasificar la sensación misma como una *posición del castellano*) sin reconocer explícitamente los importantes aspectos en que difieren, respectivamente, de las jugadas y posiciones que hemos venido considerando bajo tales nombres: ocupar una posición de un lenguaje es pensar, juzgar o afirmar *que tal y cual,* y llevar a cabo una jugada de un lenguaje es inferir, *a partir de esto y lo otro, que tal y cual*; mas aunque las sensaciones tienen un puesto en el juego del lenguaje castellano, el papel que desempeñan haciendo que se ocupe la posición de una oración de observación no es el de un pensamiento que sirva de premisa de una inferencia.

22. Distingamos, pues, entre dos tipos de transición aprendida que ocupe un puesto en un juego lingüístico: 1) las jugadas, y 2) las transiciones en las que entre una situación que no sea una posición del juego y otra que sí lo sea. Las jugadas son transiciones (vinculaciones E-R) en las que tanto el estímulo (E) como la respuesta (R) son posiciones del juego en su funcionamiento como tal, y podemos representarlas por el esquema "$(E\text{-}R)^i$". La segunda categoría se subdivide en dos subcategorías: 2.1) la de las *transiciones de entrada lingüística,* según llamaremos a aquellas transiciones aprendidas (vinculaciones E-R) en las que se llegue a ocupar cierta posición del juego —R será una posición del juego en su funcionamiento como tal—, pero en las que su *terminus a quo* no lo sea —S no será una posición del juego en su funcionamiento como tal—; y

permítasenos representarlas por el esquema "E-$(R)^i$". Las transiciones de entrada lingüística en que estamos pensando especialmente (las oraciones de observación) son las que satisfacen el requisito complementario de que se pueda decir que R "significa" S.

Ejemplo: cuando la retina de Jacques se encuentra estimulada por la luz procedente de un lápiz de color naranja, dice "Ce crayon est orange"; a partir de lo cual puede pasar, mediante una *jugada,* a "Ce crayon a une couleur entre rouge et jaune".

23. Pasando ahora a la segunda subcategoría, esto es, la 2.2), vamos a llamar *transiciones de salida lingüística* a las transiciones aprendidas (vinculaciones E-R) en las que, a partir de la ocupación de una posición del juego —E será una posición del juego en su funcionamiento como tal—, pasemos a tener un comportamiento de una índole tal que no constituya una de semejantes posiciones —R no será una posición del juego funcionando como tal—; y permítasenos representarlas con el esquema "$(E)^i$-R". Las transiciones de salida lingüística en que estamos pensando especialmente son aquellas en las que entra el requisito complementario de que se pueda decir que S "significa" R.

Ejemplo: cuando Jacques se dice "Je dois lever la main", levanta la mano.

24. Adviértase que algo que pertenezca al género G puede funcionar en unas circunstancias como posición de un juego y en otras no; así, en circunstancias corrientes, cabe responder al ruido *rojo* tomándolo por la palabra "rojo", pero es posible que un profesor de canto responda a ese mismo ruido considerándolo una nota mal dada: ciertamente, puede funcionar para él como un estímulo de entrada lingüística, que le lleve a la posición "Esa nota está desafinada". Tendríamos, pues,

$$(\text{en } C_1)\ (G\text{-}R)^i,$$
$$(\text{en } C_2)\ G\text{-}(R)^i.$$

Las posiciones auxiliares: los principios formales y materiales de inferencia

25. En el parágrafo 19 hemos sostenido que hay al menos dos maneras de llegar del modo debido a una posición de un juego lingüístico; tras de lo cual hemos estudiado dos maneras, efectivamente, a las que se puede designar con las palabras "observación" e "inferencia". Existe, sin embargo, una tercera manera de alcanzar irreprochablemente una posición, manera por la cual se llega a estar en ciertas posiciones sin haber pasado a ellas, mediante una jugada, desde otras (aspecto en el cual se parece a la observación), y sin que se haya efectuado una transición de entrada lingüística (en lo cual se asemeja a la inferencia): se trata de las posiciones "libres", que pueden perfectamente ocuparse en cualquier momento, si es que hay motivo alguno para hacerlo. Es evidente que a lo que me estoy refiriendo es a las oraciones cuya condición —cuando se las use al modo de la obediencia a reglas— quede especificada por una

regla de su metalenguaje como perteneciente a la categoría de "oración primitiva" (o sea, afirmable incondicionalmente): así, podría especificarse "Todo A es B" como oración primitiva del juego lingüístico L. Mas ¿se deben llamar propiamente posiciones a semejantes oraciones? Sin duda, su "libre" condición y su función, que es "catalítica", las hacen constituir una clase aparte, pero, de todos modos, induce menos a error llamarlas posiciones que lo haría el llamarlas posiciones sensoriales; llamémoslas "posiciones auxiliares".

26. Ahora nos percatamos de que un juego lingüístico que contenga la posición auxiliar "Todo A es B", hará posible pasar silogísticamente de "Esto es A y todo A es B" a "Esto es B". Habría otra manera posible de llegar a "Esto es B" partiendo de "Esto es A" si en el juego hubiera una jugada directa desde las posiciones de la forma "... es A" a las de la forma "... es B"; así advertimos que hay cierta equivalencia entre las *posiciones auxiliares* y las *jugadas*; mas también nos damos cuenta de que, si bien es concebible que un juego lingüístico pueda prescindir enteramente de posiciones auxiliares, aunque a costa de multiplicar las jugadas, no lo es que se prescinda totalmente de las jugadas en beneficio de las posiciones: ¡un juego sin jugadas sería, verdaderamente, *Hamlet* sin el príncipe de Dinamarca!

27. Ahora bien, si un juego lingüístico contiene la posición auxiliar "Todo A es B", podemos imaginar que el hecho de que esta oración sea una posición auxiliar podría señalizarse de algún modo; la señal podría ser la forma "necesariamente", con lo que tendríamos "Todo A es (necesariamente) B"; y cabe imaginar que se llegue a usar esta misma señal cuando una *oración* corresponda a una *jugada* de la misma manera que "Todo C es D" corresponde a la jugada que lleva de las posiciones de la forma "... es C" a las de esta otra, "... es D". En realidad, para lo que ahora me propongo basta indicar que tales señales podrían desarrollarse e ir a parar a las piezas, posiciones y jugadas características del discurso modal, de forma que, pese a las interesantes relaciones que se encuentran en el discurso muy alambicado entre el habla modal "en el lenguaje de objetos" y ese mismo habla "en el metalenguaje", tal habla podría muy bien existir al nivel del comportamiento lingüístico regido por pautas (por oposición al que obedece reglas). No obstante lo cual, como veremos, el discurso modal realmente empleado llega a tener todo su aroma cuando las oraciones del juego lingüístico de primer nivel que contienen palabras modales se encuentran en paralelo con oraciones del metalenguaje sintáctico que contengan expresiones reguladoras (como "se puede", "se debe", "permitido", etc.); paralelismo que es perfectamente inteligible una vez que se advierte que estas últimas oraciones *prescriben* (o *permiten,* etc.) las jugadas señalizadas en el lenguaje de objetos por oraciones dotadas de palabras modales.

28. Mas es posible clasificar bajo dos epígrafes las jugadas (inferencias) y las posiciones auxiliares (oraciones primitivas) de los lenguajes: pues unas y otras son o *analíticas* o *sintéticas,* o bien, (según prefiero decir,

en vista de la ambigüedad de estos términos en los debates filosóficos contemmporáneos), o *formales* o *materiales*. Esta es la distinción que aparece, al nivel de la crítica lógica, en la existente entre los argumentos y las oraciones primitivas cuya validez no dependa de los predicados que, en concreto, contengan (así, digamos, "Esto es rojo, luego no es no-rojo" y "Todos los hombres son hombres"), por una parte, y los argumentos y las oraciones primitivas cuya validez dependa de tal cosa (como sucede con "Aquí hay humo, luego hay fuego" y con "Todos los colores son extensos"), por otra.

29. De otro lado, decir que es una ley de la naturaleza que todo A sea B equivale a decir que podemos inferir "x es B" a partir de "x es A" (inferencia *materialmente* válida, que no ha de confundirse con la formalmente válida que nos lleva de "Todo A es B *y* x es A" a "x es B"). Pero es preciso que añadamos inmediatamente un importante matiz a esto: es evidente que si me entero de que en cierto lenguaje puedo hacer una jugada material que me lleve de "x es C" a "x es D", de ello no es posible concluir correctamente que todo C sea D: no cabe duda de que el lenguaje en cuestión tiene que ser el que yo mismo use, para que pueda afirmar "Todo C es D". Una vez señalado este matiz, sin embargo, podemos decir que los lenguajes encarnan cierta consciencia de la legalidad de las cosas [1] en virtud de sus jugadas *materiales* (o, cosa que viene a ser lo mismo, de sus posiciones auxiliares *materiales*).

Las reglas semánticas y la "relación de significado"

30. Ya es hora de que nos detengamos a presentar nuestros respetos a una pregunta que, sin duda alguna, hasta el más amistoso de los lectores habrá sentido que debería haberse planteado hace largo tiempo. Está muy bien —nos dice tal pregunta— eso de hablar de los lenguajes como de juegos dotados de piezas, posiciones y jugadas: indudablemente, es verdad, y ha sido fructífero hacerlo así, hasta ahora; pero ¿no habremos de reconocer en algún momento que las "posiciones" de los lenguajes *tienen significado,* y, por lo tanto, se diferencian en este aspecto clave de las posiciones que realmente *llamamos* juegos, en un sentido no metafórico?; ¿no hemos sostenido (en el parágrafo 22) que decir que una posición de la forma "Das ist rot" del lenguaje alemán sea una posición de observación es lo mismo que decir que se haya efectuado una transición de entrada lingüística que haya llevado a ella a partir de una situación del género que *significamos con* "rojo"?; y ¿acaso no hemos de admitir, por lo tanto, que al describir un juego lingüístico no solamente tenemos que mencionar sus elementos, posiciones y jugadas, sino que hemos de mencionar asimismo *lo que signifiquen sus expresiones*?

[1] Para un estudio ulterior del concepto de ley de la naturaleza, prestando particular atención al "problema de la inducción", o sea, al problema de justificar la adopción en nuestro lenguaje de una jugada material o de una posición auxiliar material, véase más adelante, en los párrafos 75 y sigs.

31. Desde luego, no hay nada que objetar a que se diga que la expresión alemana "Es regnet" *significa* que está lloviendo; y es completamente cierto que al decir tal cosa acerca de esa expresión no decimos que la forma o pauta "Es regnet" desempeñe cierto papel en el comportamiento regido por pautas que tiene lugar más allá del Rin. Pero sería un error inferir de semejantes hechos que el enunciado semántico "'es regnet' significa *está lloviendo*" proporciona una información acerca del uso alemán de "Es regnet" que *complemente* la descripción del papel que desempeña en el juego lingüístico alemán, convirtiendo en descripción *completa* lo que de otro modo sería una exposición parcial de las propiedades y relaciones de "Es regnet" en cuanto expresión alemana con sentido; pues decir que "'rot' significa *rojo*" no es describir "rot" como si guardase "la relación de significado" con cierta entidad, *rojo,* sino que es emplear un recurso admitido (o sea, el juego lingüístico semántico) para dar a conocer a un *usuario* de "rojo" cómo usan los alemanes "rot": no transmite información alguna que no pudiera formularse a base de las piezas, posiciones, jugadas y transiciones (de entrada y de salida) del juego lingüístico alemán [2].

32. El peligro fundamental que esconde la forma "'...' significa —" es que la persona desprevenida tiende a concluir que el carácter de estar dotada de sentido que posee la palabra alemana "rot" es cuestión de una relación —en la que harían de intermediarios los hábitos de los germanohablantes— entre el vocablo "*rot*" y la *rojez* o *la clase de las cosas rojas.* Esta imagen, que hemos criticado en el capítulo 10, parece apoyar una tesis fundamental del empirismo clásico, a saber, la de que los "conceptos simples" son lógicamente independientes, o bien —por expresar la cosa dentro de nuestro marco de referencia—, la de que las jugadas *materiales* o las posiciones auxiliares *materiales* son rasgos de los lenguajes, o de los sistemas conceptuales, de los que cabe prescindir; de este modo se cree que el significado fáctico de "*rot*" es cuestión de la relación que guarde con la rojez o con las cosas rojas, y no, en absoluto, cuestión de las jugadas materiales que lo vinculen con otros predicados del lenguaje correspondiente (aunque, desde luego, tiene que entrar a formar parte de jugadas *formales* para ser, en absoluto, una expresión lingüística).

33. Muchos filósofos caracterizan la adquisición de lenguajes, o de sistemas de conceptos, diciendo que es aprender a usar símbolos de acuerdo con dos tipos de reglas: *a*) reglas sintácticas, que relacionan unos símbolos con otros, y *b*) reglas semánticas, por las cuales los símbolos fácticos básicos adquieren un "significado extralingüístico"; y, a primera vista, parece haber una estrecha semejanza entre esta versión de las cosas y la que he venido ofreciendo. En efecto, tal y como lo he presen-

[2] Para una interpretación del discurso mentalista basado en estas consideraciones acerca del "significado", véase mi trabajo "A Semantical Solution of the Mind-Body Problem", *Methodos,* 1953.

tado, en el aprendizaje de cualquier lenguaje o de cualquier marco conceptual entran las dos fases siguientes, que son lógicamente distinguibles (pero no cronológicamente):

> *a*) la adquisición de vinculaciones E-R relativas a la disposición de sonidos y de marcas visuales en pautas y sucesiones de ellas (adquisición de "hábitos" que puede compararse al montaje de aquella parte de las conexiones de una máquina calculadora que entre en funciones en cuanto se hayan "perforado" el "problema" de que en cada caso se trate y la "información" pertinente);
>
> *b*) la adquisición de vinculaciones entre cosas y palabras (que puede compararse al montaje de la parte de las conexiones de una máquina calculadora que permita perforar la "información").

Se recordará, sin embargo, que hemos hecho hincapié en que estas últimas vinculaciones son cosa de quedar *condicionado* a responder a ciertos tipos de situación con ciertos tipos de pautas verbales (por ejemplo, a responder a la presentación —en condiciones normales— de un objeto verde con "Esto es verde"), y *no* de "aprender a decir '...' *cuando observe uno que* la situación es *tal y cual*"; pues observar que la situación es *tal y cual* involucra ya el uso de un marco conceptual.

34. Ahora bien, es evidente que adquirir el concepto de rojo no puede hacerse equivaler a llegar a *obedecer* una regla semántica; por expresarlo de manera más elemental: no es posible reconstruir interpretativamente la aplicación del concepto de *rojo* a un objeto durante el proceso de *observar* que algo sea rojo como si fuese un *obedecer* una regla semántica, ya que toda regla es siempre una regla para hacer algo en ciertas circunstancias, y *obedecerla* presupone que reconozcamos que las circunstancias son de un tipo al que sea aplicable la regla. Así pues, si hubiese una regla semántica tal que al aprender a *obedecerla* llegásemos a tener el concepto de rojo, es de suponer que fuese de la forma *Es preciso llamar "rojos" a los objetos rojos* (regla a la cual, como es claro, sólo podríamos dar expresión lingüística *ex post facto*); pero para reconocer las circunstancias en las que haya de aplicarse, es menester que tengamos antes el concepto de rojo —por no hablar de los demás conceptos que entran en la regla—: sería preciso tener el concepto de rojo antes de tenerlo y aplicarlo antes de poderlo aplicar.

35. "Mas —podría decirse— ¿por qué hemos de suponer que aplicar un concepto tal como el de *rojo* sea *obedecer* una regla?: ¿por qué no valerse de la distinción que ha hecho Vd. entre *obedecerla* y *meramente conformarse a* ella, diciendo que adquirir un concepto tal como el de rojo es, además de adquirir ciertas destrezas sintácticas, llegar a *conformarse a* una regla semántica?; por lo demás, —podría continuar la objeción— exactamente lo mismo que, de acuerdo con la forma en que ha presentado Vd. las cosas, se empieza por *conformarse a* las reglas sintácticas y luego, al adquirir el metalenguaje de estas reglas, se termina

por *obedecerlas,* nosotros partimos de un mero conformarse a las reglas *semánticas,* y acabamos con el obedecerlas". Pero la incapacidad de percibir las cosas que anida en esta réplica sale a luz cuando se da uno cuenta de que, si bien la transición de "Todo A es B" a "Algún A es B" puede ser un obedecer una regla sintáctica, la *aplicación observatoria* de un concepto no es posible que sea, en modo alguno, un obedecer una regla: es *esencialmente* la actualización de una vinculación E-R entre una cosa y una palabra.

36. Es verdad, ciertamente, que, exactamente lo mismo que una jugada intralingüística no es una *inferencia* en sentido pleno a menos que el sujeto no solamente se conforme a reglas sintácticas, sino que las obedezca (por más que pueda concebirlas como reglas que justificasen la transición de un *pensamiento* a otro, y no de una expresión lingüística a otra) de suerte que sea capaz de *someter a crítica* oraciones verbales, de igual modo ninguna transición a una entrada lingüística es en sentido pleno una *observación* a menos que el sujeto tenga algo más que la nuda capacidad de responder con ejemplares de "Esto es verde" —en condiciones normales, y dada cierta tesitura mental— si y sólo si se presenta ante sus sentidos un objeto verde; pero el *algo más* de este último caso no es cuestión de obedecer reglas semánticas, sino de la capacidad de inferir (en un metalenguaje pragmático) "Es máximamente probable que un objeto verde estuviera presente ante los sentidos de X en t y en s" a partir de "A X se le ocurrió el pensamiento *este objeto es verde* en el instante t, en el lugar s y en las circunstancias c".

37. La idea de que los "predicados descriptivos no definidos" (por ejemplo, "rojo") adquieren significado porque lleguemos a obedecer ciertas "reglas semánticas" (por ejemplo, *es preciso llamar "rojos" a los objetos rojos*) presupone, evidentemente, la existencia de conceptos prelingüísticos. Ahora bien, parece haber dos direcciones posibles a tomar en lo que respecta a tales *ur*-conceptos [proto-conceptos]:

1) Se los interpreta como una estructura formada por símbolos, y, por consiguiente, como un *lenguaje* (en *el sentido lato que hemos dado a esta palabra*). En este caso es como si, cuando se preguntase "¿Cómo han llegado a tener sentido para Hans las palabras alemanas?", alguien dijera "Bueno, antes de aprender alemán sabía castellano —aunque no podía pronunciarlo en voz alta—, y sus compatriotas, valiéndose de una hábil combinación de gestos y de la emisión de vocablos en presencia de objetos, han logrado que se formule para sí (en castellano) y obedezca reglas tales como la de que 'es preciso llamar *rot* a todo objeto rojo'"; no cabe duda de que nos acecha una regresión, que sólo cabe detener admitiendo que al menos hay un sistema simbólico tal que no sea posible aclarar el hecho de que esté dotado de sentido valiéndose de la idea de obedecer reglas semánticas.

2) Como segunda alternativa, cabe concebir todo *ur*-concepto como cierta capacidad presimbólica de reconocer determinadas cosas o entida-

des como pertenecientes a un *género,* o, acaso, a un sistema de entidades singulares semejantes entre sí. Más ello, desde luego, le coloca a uno de rondón en una posición del tipo clásico de "ojo mental", según la cual la inteligencia humana posee una facultad innata para darse cuenta —dado cierto centramiento por el entorno— de entidades abstractas; y todo ojo mental sigue siéndolo aunque sus objetos sean cosas tan modestas como el *que* algo de lo cual hayamos tenido experiencia inmediata sea rojo, o el *que* tal cosa se parezca a otra.

38. Supongamos, pues, que se conceda que el papel en la observación de palabras tales como "rojo" no es cuestión de *reglas,* sino de respuestas condicionadas; con todo, sigue existiendo el peligro de que se identifique el hecho de que la palabra "rojo" signifique la cualidad *rojo* con otro hecho, el que "rojo" sea una respuesta condicionada a las cosas rojas. Es decir, podría pensarse que, si bien "rojo" no sería siquiera una palabra si no desempeñase el papel sintáctico de predicado en las jugadas intralingüísticas, su posesión de significado empírico —en realidad, el hecho de que sea la palabra que es —estaría formada por su papel como respuesta condicionada a las cosas rojas. En realidad, la idea de que decir que la palabra alemana "*rot*" significa *rojo* sea decir que este vocablo está asociado (para los alemanes) con cosas rojas posee cierta plausibilidad; y es cierto, sin duda alguna, que si no respondieran o tendieran a responder a estas cosas, en condiciones normales, con "*rot*" (siempre que "traten de ver qué color tiene"), no podría ser verdad que la palabra alemana "*rot*" signifique *rojo*; pero, como hemos visto, conceder esto último no es, en absoluto, hacer lo mismo con lo primero [3].

El significado y la experiencia inmediata

39. Otra de las fuentes del realismo ingenuo —empleo esta expresión en un sentido amplio— característico de la imagen empirista típica de la relación existente entre el pensamiento y la experiencia es la confusión entre el sentido en el que una "experiencia inmediata", sensación" o "impresión" *de rojo* lo es "de rojo" (sentido no epistémico, que estriba en designar tales cosas por sus réplicas o contrapartidas físicas normales) con el sentido en que un pensamiento *de rojo* lo es "de rojo" (sentido epistémico, en el que entra el *carácter de acerca de* que se esclarece asimilándolo al *designa* o *significa* del discurso semántico). Esta confusión ha persuadido a los empiristas —y no sólo a ellos— de que existe una experiencia inmediata de hechos, un saber hechos (que pertenecerán, desde luego, a un dominio limitado de ellos, en el que entrarán sólo las "cualidades sensoriales", pero serán hechos, en cualquier caso) que sería anterior al desarrollo de los sistemas simbólicos y que, incluso después de haberse adquirido un sistema de esta índole, sería lo que justificase o proporcionase autorización para ocupar una posición de un

[3] Véase el capítulo 10, págs. 330 y sigs.

juego lingüístico. Desde luego, semejante cosa no existe: la sensación de un triángulo rojo es "de un triángulo rojo", pero no es saber que algo sea rojo y triangular. Cuando no se es capaz de distinguir los sentidos epistémico y no epistémico de "experiencia inmediata" (dicho toscamente, la *inspección* y la *sensación,* respectivamente), ello lleva consigo que no se sea capaz de percatarse de que "Se dio cuenta de que algo era rojo" es, por así decirlo, primo hermano de "Dijo que algo era rojo": lo mismo que no hay un decir que algo es rojo que sea no simbólico, tampoco existe cosa tal como un darse cuenta no simbólico de que algo es rojo.

40. Las sensaciones tienen un carácter tan poco epistémico como los árboles y las mesas, y no son más inefables que éstos; son privadas en el sentido de que sólo una persona puede darse cuenta de ellas, pero son públicas en el de que, en principio, puedo enunciar los mismos hechos acerca de las sensaciones del lector que puedo referir acerca de las mías propias. Como paralelo, podría señalarse que sólo nuestros contemporáneos pueden darse cuenta de los acontecimientos físicos que se estén produciendo ahora (de *aquel* relámpago, por ejemplo), mientras que, en principio, a nuestros antepasados y descendientes les es posible enunciar cualesquiera hechos que podamos nosotros referir [4].

41. Es frecuente oponer a la tesis según la cual observar *que-p* es, en último término, responder a *p* con *O* (siendo *O* tal que diga *que-p*) el argumento de que observar es tener una experiencia, mientras que responder, incluso uno del tipo arriba indicado, no es necesario que sea un experimentar algo. Ahora bien, no cabe la menor duda de que es cierto que el mecanismo por el que los seres humanos observamos —o sea, vemos, oímos, etc.— conlleva que se produzcan experiencias, en el sentido no epistémico de la palabra, y, en realidad, es analítico decir que estos modos específicos de observación involucran experiencias de tales variedades no epistémicas; pero estamos operando con una noción abstracta de observar, en la que no es analítico decir que el observar conlleve tener sensaciones o impresiones. Así, dentro del ámbito específico de la observación humana, el enunciado "Los predicados de observación significan cualidades *experimentables*" no es la mera tautología "Los predicados de observación significan cualidades *observables*", pues los objetos rojos no solamente disparan la respuesta fiable "Esto es rojo", sino que lo hacen de una forma que conlleva una experiencia a la que nos referimos llamándola una experiencia *de rojo.* (Lo que he pretendido al hacer estas observaciones ha sido destacar que el "de rojo" que se encuentra al final de la oración anterior es un uso no epistémico de semejante expresión.)

42. En el nivel preteorético del discurso, "experiencia inmediata de

[4] Véase "Realism and the New Way of Words", en *Readings in Philosophical Analysis,* al cuidado de Herbert Feigl y Wilfrid Sellars y publicado por Appleton-Century-Crofts (Nueva York, 1949), especialmente las págs. 437 y 445 ("No Predicaments"); asimismo véase al artículo de Stuart Hampshire "The Analogy of Feeling", *Mind,* enero de 1952.

rojo" significa para el autor "experiencia del tipo que es común a las siguientes situaciones, *a*) ver yo que algo que haya ahí es rojo, y *b*) meramente parecerme que haya ahí algo rojo", y tiene para el lector los significados correspondientes. Adviértase que "x me parece a mí rojo ahora", aun siendo un informe, no lo es de una observación mínima tal que *ser rojo* sea definible a base de *parecer rojo*: en esencia, aprendemos a decir "x parece rojo" cuando lo que queremos transmitir es que, aunque nuestra experiencia pueda ser, en cuanto tal, indistinguible de aquella que acaso queramos caracterizar como la de *ver que x es rojo* (si es que quisiéramos comprometernos a admitir la idea —involucrada por la experiencia— de que x sea rojo), tenemos razones para dudar de que x *sea* rojo, o, por lo menos, para abstenernos de respaldar tal idea. Ahora bien, dada la forma en que hemos expuesto lo de la "experiencia inmediata de rojo", tiene perfectamente sentido, como es obvio, preguntar si no podría ocurrir que cuando ambos vemos que un objeto es rojo fuese distinta mi experiencia de la del lector, e incluso suponer que mi experiencia inmediata viendo que un objeto es rojo pudiera ser como la experiencia inmediata del lector viendo que un objeto es verde, y así sucesivamente, de modo sistemático, un color complementario tras otro. Verdaderamente, tiene sentido suponer que pudiera ocurrir tal cosa incluso admitiendo que no exista modo *empírico* alguno —esto es, que no envuelva apelación a ninguna entidad *teorética*— para determinar si así sucede: supongamos que me sienta exaltado siempre que tenga una experiencia inmediata de rojo, y deprimido cuando la tenga de verde, mientras que el lector diga la verdad al consignar, en cuanto a él, lo contrario; entonces, a nivel empírico podría yo carecer de medios para elegir entre decir, *a*) que las experiencias del lector cuando mira objetos semejantes a los que yo miro son semejantes a las mías, pero que sus efectos son opuestos, y *b*) que son sistemáticamente distintas de las mías, pero que las experiencias semejantes entre sí tienen efectos semejantes.

43. Admitamos, ahora, que el estado Φ, el estado ψ, etc. sean las contrapartidas teoréticas de las experiencias inmediatas de una psicología ideal del otro, y que sean entidades teoréticas en sentido propio, es decir, entidades introducidas por postulados en un sistema sólo parcialmente coordinado con enunciados relativos al comportamiento observable. Muy bien podría ocurrir que, con los elementos de juicio con que contemos, la contrapartida teorética de "mi experiencia inmediata de rojo" fuese un estado Φ, y la de "mi experiencia inmediata de verde", un estado ψ, y que lo mismo sucediese en el caso del lector; dicho de otro modo, podría haber razones teoréticas para solventar la alternativa planteada en favor de *a*); pero igualmente podría suceder lo contrario, y es muy fácil que hasta que no llegásemos a los últimos estadios de la ciencia de la conducta no fuésemos capaces de predecir en qué sentido se iba a resolver la cuestión. Ahora bien, decir que una teoría es "ideal" implica que podamos aprender por nosotros mismos a usar su lenguaje como juego lingüístico en el que someter a introspección nuestras experiencias inme-

diatas y en el que describir las de los demás; y si así lo hiciéramos, la propia lógica del lenguaje empleado para describir y someter a introspección las experiencias inmediatas eliminaría, como una imposibilidad, el que "todo lo demás sea igual, pero las experiencias inmediatas del lector sean sistemáticamente diferentes de las mías". Recapitulemos: al nivel empírico tiene sentido preguntarse si las sensaciones del otro serán o no sistemáticamente diferentes de las propias, y ello en forma no detectable; cuando pasamos al nivel teorético, también lo tiene suponer que las sensaciones propias y ajenas cuando miramos objetos que se encuentren en condiciones normales sean sistemáticamente inversas, mientras dudemos acerca de la forma que habrá de adoptar una teoría completa de las causas y efectos de la experiencia inmediata; pero tener buenas razones para suponer que poseamos una teoría completa de este tipo de experiencia es *eo ipso* tenerlas para eliminar, por carente de sentido, la idea de que todo lo demás podría ser igual y, sin embargo, uno mismo y el otro podrían tener las experiencias intercambiadas.

44. Supongamos que alguien diga: "¿No podría ocurrir que, de *tener* yo cierta experiencia pereciana que la teoría me permita *inferir* que es un estado Φ la *introspección* me la presentase como un estado ψ?". Mas esta pregunta, como es claro, lo único que hace es repetir la suposición antes escudriñada, sin darnos ninguna razón suplementaria para suponer que tenga sentido, supuesto que la teoría sea adecuada.

45. Por indicar lo mismo de otra manera: la suposición de que nos estamos ocupando equivale a suponer que pudiera ser razonable adoptar en calidad de "la última palabra" una teoría en la que se estipulase que los postulados básicos habrían de cumplirse en todas las regiones del espacio-tiempo, excepto en cierta ubicación determinada, para la que se postularía un intercambio completo y sistemático de los papeles de cierto conjunto de estados definidos en la teoría. Por lo demás, no cabe duda de que, en cualquier estadio dado del desarrollo científico, podemos tener razones para suponer que ciertas regiones espaciotemporales sean privilegiadas, en el sentido de que conlleven una inversión más o menos drástica del curso habitual de las cosas; y en cualquier estadio es posible que hayamos de aguantarnos con unas anomalías de este género en nuestras teorías; pero es indudable que no sería jamás razonable admitir como explicación definitiva y satisfactoria de los hechos empíricos una teoría en la que se encuentren tales anomalías, y aún menos razonable lo sería que una teoría encerrase semejantes anomalías estando libre de ellas el material empírico. Así pues, si bien no es contradictorio el concepto de éstas, el supuesto de que una teoría razonable las encierre *sí* lo es, y parece oportuno decir que carece de sentido la suposición de que existan anomalías de este tipo teoréticamente indetectables (o bien —en el modo material de hablar— decir que sabemos que tales anomalías no existen).

Paralelo. Si no fuese jamás razonable decir "Este acontecimiento carece de causa" (frente a "Dejemos de buscar la causa, no conseguiremos

llegar a ninguna parte"), ¿no podríamos, acaso, expresar esto mismo diciendo "Es necesario que todo acontecimiento tenga una causa", o "Sabemos que todo acontecimiento tiene su causa"?".

Las jugadas materiales en el lenguaje empírico

46. Cuando se las mira sobre el fondo de estas consideraciones, se advierte que las razones para decir que el papel de los predicados de observación involucra tanto jugadas materiales como jugadas formales y transiciones de entrada lingüística son irresistibles. Los predicados de observación fundamentales se refieren a objetos físicos situados en el espacio y el tiempo; y para aprender a usarlos no sólo es preciso que los que nos enseñen nos coloquen en condiciones normales y nos condicionen a responder a ellos (por ejemplo, a objetos rojos con "rojo"), sino que tenemos que aprender a reconocer las circunstancias que sean normales; dicho de otro modo, el lenguaje de la observación se aprende como un todo: no poseemos ninguna parte de él, posiblemente (dicho sea de modo tosco y esquemático), hasta no poseerlo del todo. Por ejemplo, adquirimos la capacidad de usar palabras referentes a los colores juntamente con la de hablar de objetos físicos situados en el espacio y el tiempo (y, por consiguiente, la de hacer las jugadas materiales características de las palabras geométricas), así como con la de clasificar circunstancias perceptivas a base de otros predicados de observación. Por otra parte, el uso de estos predicados, una vez que han llegado a gozar de la condición propia de tales, y ya no son meras respuestas condicionadas aisladas, conlleva la capacidad de extraer inferencias de acuerdo con principios de la forma "En las circunstancias C_i, los objetos parecen rojos si y sólo si son rojos". "En las circunstancias C_j, los objetos parecen azules si y sólo si son verdes", etc.; y tener una batería de principios de este tipo es saber qué es eso de que las cosas tengan colores. (Notese que no he dicho que las jugadas materiales que caracterizan a las palabras referentes a los colores constituyan una familia de predicados mutuamente incompatibles.) Soy capaz de "ver de una ojeada" que algo es rojo debido únicamente a que tengo una imagen conceptual de mí mismo como estando en una situación formada por tales y cuales objetos ubicados así o asá en el espacio y el tiempo, imagen que estoy comprobando y revisando constantemente y tal que es posible poner en tela de juicio cualquiera de sus principios —pero no todos ellos a la vez.

Lenguaje y acción

47. Pero si bien, mediante un análisis apropiado de la naturaleza y función de la rúbrica "'...' significa —", cabe rechazar el cargo de que nuestra concepción del lenguaje sea "manifiestamente sintáctica", por desdeñar la "semántica dimensión del significado", resta la acusación más pe-

netrante del pragmatista; pues éste sostiene que concebir los lenguajes como juegos en los que se manipulen las fichas lingüísticas de acuerdo con cierta sintaxis es correr el peligro de pasar por alto un rasgo esencial del lenguaje: el de que permite a sus usuarios manejárselas en el mundo y satisfacer sus necesidades.

48. Mas en caso de que señalásemos que ya habíamos hecho un gesto en semejante dirección al reconocer como partes del juego las transiciones de entrada y salida lingüísticas, él replicaría, sin duda alguna, que no se da razón debidamente de la vinculación existente entre el *lenguaje* y el *vivir en un mundo* admitiendo simplemente que la gente responde a los objetos rojos con "Veo algo rojo", y (supuesto que sientan hambre) a "Esto es un objeto comestible" con el acto de comer: después de todo, no siempre estamos ante objetos comestibles, y ¿no es acaso el lenguaje —en el lato sentido, antes usado, en que equivale a "estructura conceptual"— el instrumento que nos permite pasar de *esto* que vemos a *aquello* que podemos comer? Una vez todo dicho y hecho, ¿no deberíamos decir, juntamente con el pragmatista, que, en cualquier sentido no trivial de este término, el "significado" de los términos reside en su papel como instrumento de las transacciones del organismo con su medio?

49. Ahora bien, yo defendería que el pragmatismo, con su hincapié en el lenguaje —o en lo conceptual— como instrumento, se ha apoderado de una intelección de la máxima importancia, intelección, sin embargo, que el pragmatista ha tendido a malentender como *análisis* de "significa" y de "es verdadero", ya que —por emplear la útil terminología de Ryle— es un error categorial presentar una definición de "O significa p", o de "O es verdadera" a base del papel de O como instrumento en el comportamiento de resolución de problemas. Por otra parte, si se formula de nuevo la tesis pragmatista de suerte que diga que el lenguaje que usamos está vinculado a la conducta mucho más íntimamente de lo que hasta ahora se ha creído, y que tal vinculación es intrínseca a su estructura en cuanto lenguaje (y no meramente un "uso" que "ocurra" que hagamos de él), el pragmatismo asume toda su estatura como paso revolucionario dado en la filosofía occidental.

50. Uno de los pilares sobre los que estriba el papel del lenguaje de guiador de la conducta es, desde luego, su carácter de encerrar en sí las convicciones que tengamos acerca de la manera de ser las cosas: ya hemos señalado antes que nuestra comprensión de las leyes de la naturaleza reside en lo que hemos llamado las jugadas (inferencias) materiales de nuestro lenguaje, es decir, aquellas jugadas por las que pasamos de una oración a otra que no sea una consecuencia lógicamente analítica de ella; y es en virtud de semejante jugada por lo que pasamos —vamos a suponer— de "Aquí hay humo" a "Cerca hay un fuego". Mas la jugada lingüística de aquélla frase a ésta no nos lleva del humo al fuego, y si las jugadas de esta índole fuesen lo único que tuviéramos en cuanto a jugadas lingüísticas, el lenguaje no sería un instrumento para la acción. Por

decir las cosas lisa y llanamente: un organismo que "conociese las leyes de la naturaleza" podría ser capaz de manejárselas por el mundo, pero no podría hacerlo a la luz de sus conocimientos (esto es, actuar inteligentemente) a menos que usase un lenguaje *relativo a la conducta,* que enlazase con las aserciones e inferencias relativas a las cuestiones fácticas; pues sólo es posible que el lenguaje (o pensamiento) guíe la acción en la medida en que encierre, como parte suya, un sublenguaje montado sobre palabras de acción, palabras para géneros diversos de *hacer.*

51. No es ésta la ocasión para ocuparse pormenorizadamente de la "lógica" de las palabras de acción; lo que sí importa para lo que ahora nos proponemos es que la jugada lingüística que pasa de "Aquí hay humo" a "Allá hay fuego" sólo puede guiar la conducta por haber también jugadas tales como la que lleva de "Allá hay fuego" a "Ir allá es ir al fuego". Desde luego, el que *ir allá s*ea, en una ocasión concreta, *ir al fuego,* es algo que sucede *per accidens*; mas, por otra parte, hay relaciones "esenciales" entre las acciones; así, una puede ser *analíticamente* parte de otra; y si tomamos en cuenta ambos tipos de relación, vemos que una acción puede ser *per accidens* parte de otra merced a ser *per accidens* una acción que sea parte de aquella otra. Así, las acciones que son movimientos del cuerpo del agente (por ejemplo, hacer un gesto con la mano) pueden ser *per accidens* parte de acciones cuyo logro conlleve acontecimientos que *no* sean movimientos de dicho tipo (por ejemplo, el pagar una deuda); y, en realidad, no podrían ejecutarse acciones de este último tipo si no hubiese "acciones básicas", las acciones que son movimientos del cuerpo del agente, que fuesen, *per accidens,* parte de ellas.

52. Completaremos las observaciones que acabamos de hacer acerca de la relación entre el pensar y el hacer después de haber explorado algo más el hacer que entra en el pensar. Entremos en semjante exploración prestando atención al comportamiento que *obedece* a reglas.

Cómo se juega al juego sintáctico

53. Hemos advertido ya que el comportamiento obediente a reglas implica que se distinga entre un juego y un metajuego tales que el primero, o "juego de objetos", se juegue de acuerdo con ciertas reglas que, por su parte, sean posiciones del metajuego. Además, hemos subrayado que en los juegos de objetos jugados a modo de comportamiento obediente a reglas no solamente ejemplifican las jugadas las posiciones especificadas por las reglas (pues esto sucede asimismo en el mero comportamiento regido por pautas, en el que, aunque existan reglas, el organismo que juegue no ha aprendido a jugar siguiéndola), sino que las reglas mismas entran en la génesis de las jugadas: estas últimas se producen —en parte, y en un sentido que exige que se lo analice— *debido a aquéllas.*

54. Afortunadamente, al ocuparnos de los juegos lingüísticos nos hemos puesto en situación de aclarar la manera de entrar las reglas en el

comportamiento obediente a ellas. Por lo pronto, advertimos que, típicamente, las oraciones reguladoras prescriben que se haga tal y cual cosa en estas y aquellas circunstancias, si bien, desde luego, no todas las oraciones de los lenguajes de reglas hacen esto: "Se puede hacer A en C" también será una oración de un lenguaje de este tipo); así pues, en las reglas se encuentran palabras destinadas a mencionar circunstancias y otras para prescribir acciones; y a este respecto encierran palabras de acción ("golpear", "colocar", "correr") en contextos tales como "¡...!" "...se debe ...".

55. Ahora bien, como los juegos en que aparecen las reglas son lingüísticos, nos surge la idea de que las categorías de transición de entrada lingüística y de salida lingüística pueden arrojar alguna luz sobre la naturaleza del comportamiento obediente a reglas. Podemos, pues, comenzar probando la siguiente formulación: las palabras que mencionen las posiciones de un juego (las palabras posicionales) serán —podríamos decir— las "palabras de observación" de un juego lingüístico, y, con independencia del papel sintáctico que tengan en éste, aparecerán en oraciones que lleguen a ocuparse como resultado de una transición de entrada lingüística a tal lenguaje (transición en la cual el estímulo será una situación del género significado por las palabras posicionales); por otra parte, los "contextos que prescriban acciones" serán las "expresiones motivadoras" del lenguaje, y, aparte de su papel sintáctico en éste, aparecerán en oraciones cuya ocupación sea el estímulo para una transición de salida lingüística, transición por la que saldremos del lenguaje regulado a una respuesta que sea [recuérdese que tanto "oración de observación" como "expresión motivadora" son, en el sentido ryliano de la expresión, "palabras de logro"] una acción del tipo mencionado en el contexto motivador. Así pues, podríamos dar el siguiente

Ejemplo. Estoy mirando un tablero de ajedrez con las piezas en determinada posición; ello actúa de estímulo para la transición lingüística de entrada a la posición del lenguaje de reglas "...y su alfil me está dando jaque al rey"; efectúo entonces la jugada en el lenguaje de reglas, a través de la posición auxiliar "Si nos dan jaque al rey con un alfil, interpongamos un peón" (es innecesario decir que estoy tomándome libertades con el juego), de la posición "... *hemos de* interponer un peón" o de la "... debemos interponer un peón", hasta llegar a "¡Sellars, interpón un peón!" (o lo correspondiente a las otras formulaciones posibles de la oración auxiliar); esto último es una posición motivadora del lenguaje de reglas, y llevo a cabo la transición de salida lingüística desde el lenguaje de reglas a la acción (del juego del ajedrez) consistente en interponer un peón [5].

[5] (Añadida en 1963.) La interpretación de las transiciones de salida lingüística a base de imperativos dirigidos a uno mismo es, en último análisis, insatisfactoria, si bien no hace mucho daño a lo que estaba intentando señalar. Puede verse una exposición más adecuada de "se va a" [*shall*] y "se debe" [*ought*] en "Imperatives, Intentions and the Logic of 'Ought'", *Methodos*, 8, 1956, trabajo recogido, con modificaciones sustanciales, en *Morality and the Language of Conduct*, al cuidado de George Nakhnikian y Héctor Castañeda, Wayne State University Press (Detroit de Michigan), 1963.

56. En lugar de someter directamente a examen la idea anterior, voy a andarme por las ramas cercanas. En primer lugar, es preciso llamar la atención sobre las diferencias existentes entre

"alfil"	y "trozo de madera de tal y cual forma",
"Mi alfil está dándole jaque a su rey"	y "Hay un espacio diagonal libre entre este trozo blanco de madera y aquel trozo negro de madera", e
"¡Interpón un peón!"	y "¡Coloca este trozo de madera entre estos otros dos!"

Es evidente que las expresiones de la izquierda pertenecen al lenguaje de reglas del ajedrez, y también lo es que la capacidad para responder a un objeto de ciertos tamaño y forma *como a un alfil*[6] presupone la de responder a él como a un objeto de tales tamaño y forma; pero de ello no debe inferirse que "alfil" sea una "abreviación" de "trozo de madera de tal o cual forma y tamaño", ni siquiera de "objeto de tal y cual forma y tamaño *usado en el ajedrez*": "alfil" es una ficha de un juego lingüístico de reglas, y participa en jugadas lingüísticas en las que no toma parte la primera de aquellas dos expresiones más extensas, mientras que la segunda de ellas es una descripción que, cualesquiera que sea sus otras taras, presupone el lenguaje de las reglas del ajedrez, de modo que difícilmente puede ser una definición de "alfil" en cuanto término perteneciente a tal juego. Por otra parte, tampoco ha de suponerse que responder a una situación como a la de que en ella un alfil esté dando jaque a un rey sea, *primero,* responder a ella mediante una oración de observación que *no* pertenezca al lenguaje de reglas (por ejemplo, "Este es tal y cual trozo de madera y está situado de esta y aquella manera con respecto a otro trozo de madera"), y *luego,* responder a esta última oración, a su vez, mediante una *transición de entrada lingüística* al lenguaje de reglas; pues así se convertiría la palabra "alfil" en metalingüística —si bien, desde luego, es del meta*juego*—, en una palabra que haría referencia a las palabras "tal y cual trozo de madera", y no al trozo de madera mismo. Mas para que la categoría de la transición lingüística de entrada sea, en absoluto, pertinente, "Esto es un alfil dando jaque a un rey" tiene que ser una respuesta que se dé a una disposición determinada de las piezas de un tablero de ajedrez, y no a las *palabras* con que se la describa.

57. Si es que hemos de usar la categoría "transición de entrada lingüística", tenemos que decir que, tras haber adquirido la capacidad

[6] Dicho a grandes rasgos. decir que Pérez responde a *x como a un* Φ, al menos en este tipo de contexto, implica que tal respuesta conlleva una mención de Φ, esto es, un elemento que *signifique* Φ. Así, cuando digo que Schmidt responde a un trozo de madera como a un alfil, implico que en su respuesta se encuentra un elemento que signifique *alfil* (elemento que, según es de presumir, será la palabra alemana "Bischof").

para responder a ciertas configuraciones del tablero del ajedrez como a objetos de tales y cuales formas dispuestos de tal y cual modo, hemos aprendido a responder a esas mismas situaciones mediante transiciones de entrada lingüísticas al lenguaje de reglas del ajedrez. Y análogamente ocurre en el caso de las palabras relativas a "jugadas", como asimismo en el de las que se refieren a "piezas" y a "posiciones"; así, el autor tendría que aprender a responder a la oración que prescribe una jugada "¡Sellars, adelanta el peón de rey!" del mismo modo que lo haría a "Sellars, desplaza ese trozo de madera dos escaques hacia adelante!"

58. Pero, si bien esto *podría* ser una descripción de cómo se aprenda a aplicar el juego lingüístico de reglas (supuesto que se hayan aprendido las jugadas propias de tal juego, es decir, su sintaxis), haría mucho más "exterior" de lo que la creemos la vinculación entre expresiones tales como las de "alfil", "jaque", etc., en el lenguaje del ajedrez y las expresiones del lenguaje cotidiano de que nos valemos para describir trozos de madera, formas, tamaños y disposiciones. En efecto: es, sin duda alguna, mucho más plausible suponer que, durante el proceso del aprendizaje del ajedrez, las palabras de este juego relativas a piezas, posiciones y jugadas se montan sobre la base del lenguaje cotidiano, mediante unas *jugadas* que ponen en relación, por ejemplo, "x es un alfil" con "x es un trozo de madera de la forma siguiente:  ", o mediante ciertas oraciones auxiliares, por ejemplo, "x es un alfil si y sólo si es un trozo de madera de la forma siguiente  "; dicho de otro modo, las palabras ajedrecísticas adquirirían "significado descriptivo" en virtud de sus *relaciones sintácticas* con palabras "cotidianas".

59. Sin embargo, estas relaciones sintácticas no otorgan la facultad de una intercambiabilidad perfecta entre, por ejemplo" x es un alfil" y "x es un trozo de madera de la forma siguiente:  ", ya que la primera oración posee una sintaxis en el lenguaje del ajedrez que no tiene la segunda, sintaxis por la cual se relaciona con contextos que prescriben acciones y, por consiguiente, según parece ser, con palabras normativas, tales como "se debe", "permitido", "se puede", etc. (con la característica gramática que éstas poseen) o con ciertos recursos imperativos, a cuya sintaxis lógica los filósofos han prestado menos atención[7]. No cabe duda de que podríamos decir que las palabras no ajedrecísticas que están en correlación con las del ajedrez adquieren significado normativo en virtud de las relaciones sintácticas mencionadas, es decir, con palabras ajedrecísticas que tengan tal género de significado; pero una de las consecuencias de tener un lenguaje especial del ajedrez es que tales vinculaciones sintácticas sólo funcionan cuando nos encontramos en el "estado de ánimo de jugar al ajedrez": las palabras no ajedrecísticas tienen un significado en este juego, pero sólo en el ámbito de jugar al ajedrez, cuando se mo-

[7] Para un tratamiento a fondo de este tema, véase Héctor Castañeda, *The Logical Structure of Moral Reasoning*, tesis doctoral presentada al claustro de la Graduate School de la Universidad de Minnesota, abril de 1954.

viliza y entra en funciones el sistema de hábitos que hemos aprendido relativo a las jugadas de este juego y a las del lenguaje correspondiente. Adviértase asimismo que el lenguaje del ajedrez, en virtud de su vocabulario especial, posee cierta autonomía con respecto al lenguaje cotidiano en el que se inserta; así, las palabras referentes a las "piezas" podrían relacionarse sintácticamente, en Nueva York, con expresiones que se refieran a formas distintas de trozos de madera, y en Texas, con expresiones que se refieran a marcas distintas de automóviles (los peones serían Ford, el rey, un Cadillac, los escaques, condados de este Estado), siendo, sin embargo, el juego "el mismo".

60. Si aplicamos estas consideraciones al caso de los lenguajes de reglas que son metalenguajes sintácticos, obtenemos algo parecido a lo que sigue: todo metalenguaje sintáctico (ML) es un lenguaje de reglas, cuyas entradas proceden de situaciones que sean posiciones del juego al que correspondan las reglas (LO) y cuyas salidas llevan a estar motivado (por contextos motivadores del ML) para efectuar jugadas del LO; de ahí que contenga expresiones correspondientes a situaciones y jugadas del LO, así como oraciones reguladoras en las que entren tales expresiones. Dado esto, es fácil que nos sintamos inclinados a representarlo mediante el diagrama A; sin embargo, éste no puede valer tal y como lo hemos dibujado:

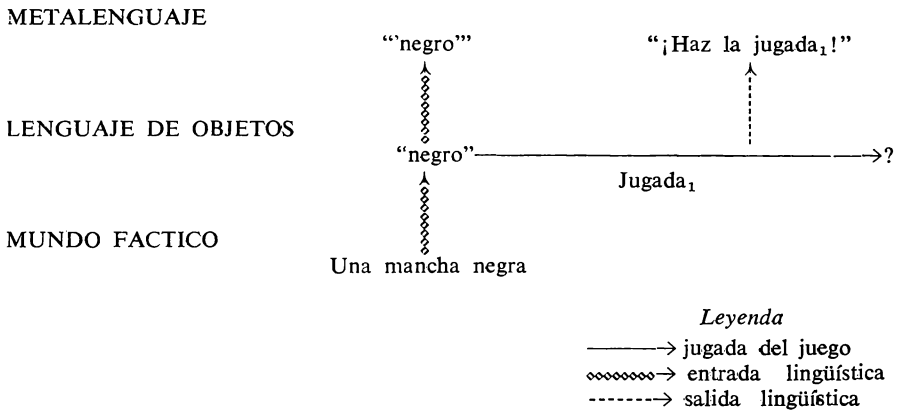


DIAGRAMA A

difícilmente puede tener una flecha que vaya de la expresión que significa la palabra "negro" como forma o pauta del LO a la expresión que significa la palabra "'negro"' como forma o pauta del ML el mismo sentido que una flecha que vaya de la expresión que se refiere a una mancha negra *singular* a la que significa la palabra "negro" como forma del LO (en donde representa la correspondiente transición de entrada lingüística). Así pues, aun cuando existe una relación entre LO y ML que podría representarse debidamente por algo semejante al diagrama anterior, es preciso introducir algunas modificaciones.

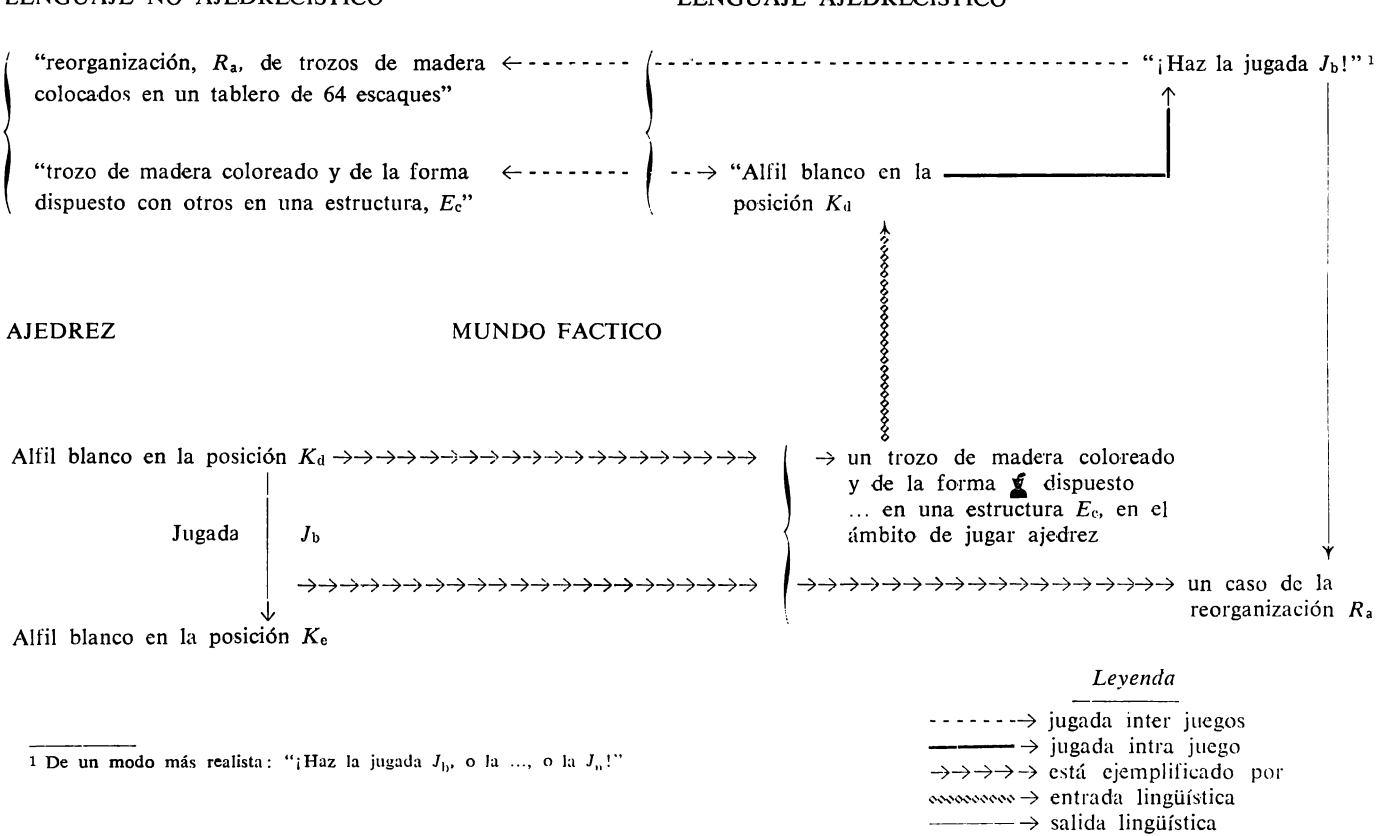
61. Para llegar a una representación más adecuada, hemos de notar primero que, exactamente lo mismo que el lenguaje del ajedrez contiene la palabra "alfil", que se encuentra en correlación (de distintas maneras) con *a*) trozos de madera en la forma  y con *b*) la expresión "trozo de madera de la forma siguiente:  ", sin que, por ello, contenga ni cantidad alguna de madera de ninguna forma ni la palabra "madera", exactamente lo mismo puede contener un ML sintáctico una expresión debidamente correlacionada con *a*) el sonido *nnegro,* tal y como se lo use en los contextos de jugar el juego del LO y con *b*) la expresión "el sonido *nnegro*", sin que contenga, por su parte, ni aquel sonido ni la palabra correspondiente, o sea, "*nnegro*". Por lo tanto, la expresión del ML sintáctico que signifique la palabra "negro" podría perfectamente ser "α", expresión que sería un punto de entrada en el ML, de igual manera que "alfil" es un punto de entrada en el lenguaje del ajedrez. Ahora bien, hemos visto que el juego de las reglas del ajedrez adquiere aplicación al montarse sobre la base del lenguaje que no es de este juego (con lo que lleva a un juego más amplio); y en este juego de mayor amplitud, la palabra ajedrecística "alfil" está en correlación, merced a una jugada sintáctica, con la expresión no ajedrecística "trozo de madera de la forma siguiente: " (si bien no en Texas), así como con trozos de madera de la forma , correlación esta última —en el ámbito del jugar al ajedrez— que tiene lugar en las transiciones de entrada lingüística (los trozos de madera de la forma se ven *como alfiles*). Pues bien, en el caso del metalenguaje sintáctico que estamos considerando, se encuentra una situación paralela: supongamos que la palabra del LO para el sonido *nnegro* sea "epe"*; entonces, podremos representar los casos correspondientes al lenguaje y al metalenguaje del ajedrez del modo que se indica, respectivamente, en las diagramas B y C.

62. Exactamente lo mismo que puede decirse con toda exactitud que el término" alfil", según aparece tanto en el lenguaje del ajedrez tejano como en el del ajedrez corriente, posee un significado común (en realidad, cabe decir que significa el papel del alfil, que en un caso está encarnado por unos trozos de madera y en el otro, digamos, por automóviles Pontiac, papel que los franceses designarían con *le rôle de l'évêque*), podemos decir con igual exactitud que "α" significa cierto papel lingüístico, que está encarnado por diversos materiales lingüísticos (en castellano por el sonido *nnegro, y en alemán por el sonido schwartzz*) [8].

---

* En el original se emplean, respectivamente *redd* (formando a partir de *red,* "rojo", que es color simbólico de las piezas de ajedrez no simbólicamente blancas) y "*abra*"; pero como esta última forma tiene significado en castellano, hemos inventado esta otra de "epe"; y análogamente con "*abbra*", "*dabbra*", etc. (*N. del T.*)

[8] Para un estudio de los papeles lingüísticos así concebidos, véase mi "Quotation Marks, Sentences and Propositions" en el tomo X de *Philosophy and Phenomenological Research,* 1950, págs. 515-25, así como "The Identity of Linguistic Expressions and the Paradox of Analysis", en el tomo I de *Philosophical Studies,* 1950, páginas 24-31. En el primer trabajo (págs. 519 y sigs.) distinguía yo entre los usos "pragmáticos" y los "sintácticos" de las comillas, y me valía de comillas simples para diferenciar estos últimos. Las comillas, en su uso "sintáctico" (hoy preferiría emplear otra



[1] De un modo más realista: "¡Haz la jugada J_b, o la ..., o la J_n!"

DIAGRAMA B

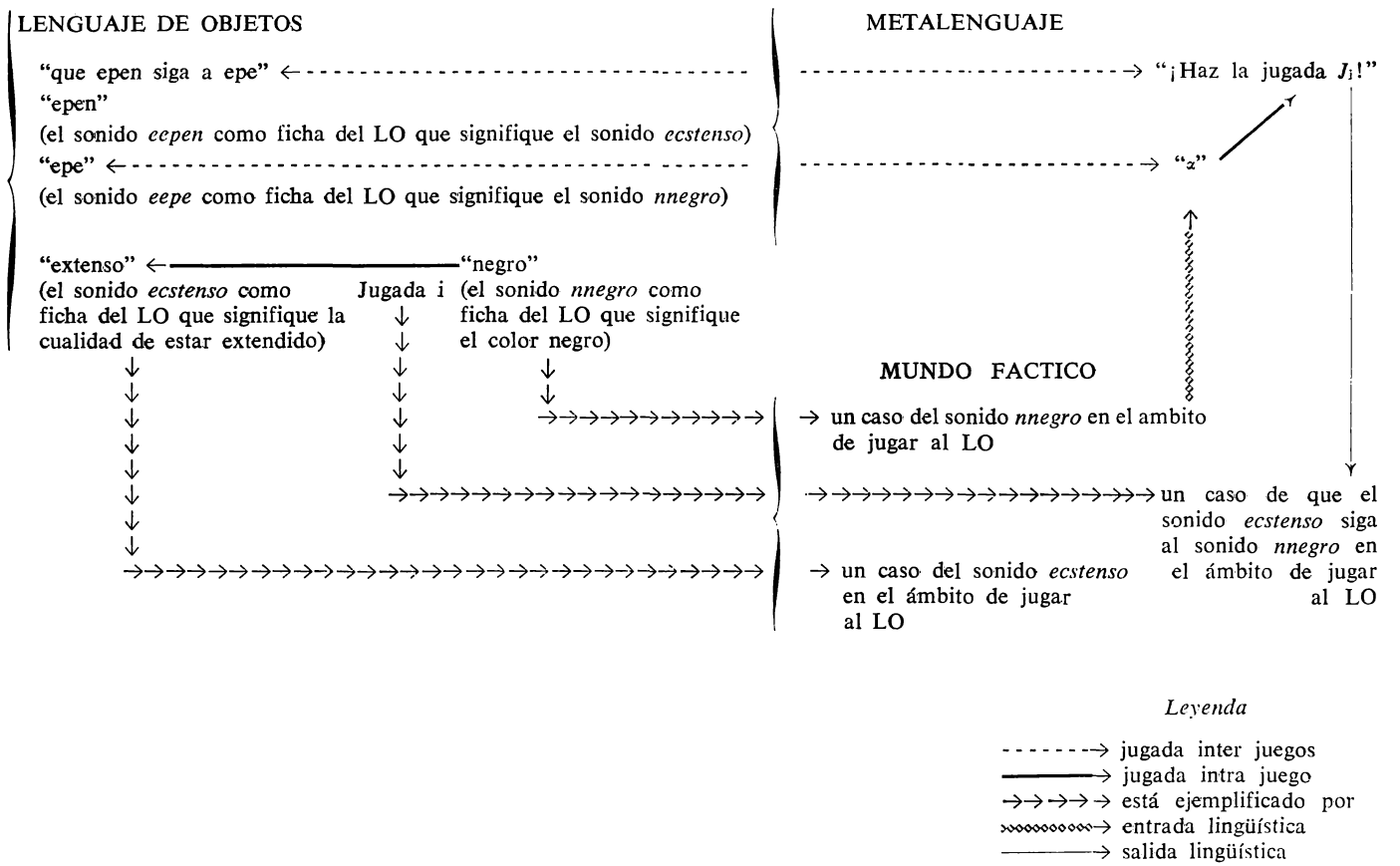

LENGUAJE DE OBJETOS
METALENGUAJE
"que epen siga a epe"
"¡Haz la jugada J_i!"
"epen"
(el sonido *eepen* como ficha del LO que signifique el sonido *ecstenso*)
"epe"
"α"
(el sonido *eepe* como ficha del LO que signifique el sonido *nnegro*)
"extenso"
"negro"
(el sonido *ecstenso* como ficha del LO que signifique la cualidad de estar extendido)
Jugada i
(el sonido *nnegro* como ficha del LO que signifique el color negro)
MUNDO FACTICO
→ un caso del sonido *nnegro* en el ambito de jugar al LO
→ un caso de que el sonido *ecstenso* siga al sonido *nnegro* en el ámbito de jugar al LO
→ un caso del sonido *ecstenso* en el ámbito de jugar al LO
Leyenda
jugada inter juegos
jugada intra juego
está ejemplificado por
entrada lingüística
salida lingüística

DIAGRAMA C

63. Adviértase que el lenguaje no de reglas en el que se describen las posiciones y jugadas especificadas por el ML, que sí es un lenguaje de reglas, es idéntico al LO (basta que sea traducible a él, como sucede cuando los alemanes cavilan metalingüísticamente sobre el castellano), o sea, al juego del cual ML es el juego de reglas correspondientes; mientras que en el caso del ajedrez, es evidente que el lenguaje no ajedrecístico en el que se describen los trozos de madera no es idéntico a este juego, que es aquel del cual el lenguaje ajedrecístico es el juego de reglas. Hemos de guardarnos mucho de expresar esto diciendo que el ML sea parte del juego lingüístico cuyas reglas es él mismo; pero, con todo, podemos decir que, lo mismo que el lenguaje ajedrecístico se monta sobre el no ajedrecístico para dar un juego lingüístico más amplio, el lenguaje sintáctico se monta sobre la base del no sintáctico, formando así un juego lingüístico más amplio.

El hecho de que este juego amplio permita formular efectivamente esas reglas tales que el obedecer a ellas constituya jugar al juego menos amplio, mientras que en el caso del ajedrez el juego más amplio permita formular efectivamente esas reglas tales que obedecer a ellas sea jugar, pero no al juego menos amplio, sino al ajedrez, pierde el aire de paradoja en cuanto se recuerda que, cuando las reglas del castellano no sintáctico se formulan en alemán, se restaura el paralelo con el ajedrez; y difícilmente puede ser causa de perplejidades o paradojas que el alemán no sintáctico (sobre la base del cual monta el alemán su ML) sea traducible a castellano no sintáctico.

64. Pero no me propongo en este trabajo recorrer todos los importantes y difíciles temas que aparecen cuando se trata de aclarar la condición de que gocen los metalenguajes y la índole de la jerarquía de metametameta...: lo que nos ocupa ahora es cuáles son las consecuencias más generales de la concepción del lenguaje como juego, y hemos de volver, por ello, a hacer una segunda observación sobre el análisis propuesto en el parágrafo 51. Conviene notar que no ha de suponerse que para jugar a un juego al nivel del comportamiento *obediente* a reglas sea necesario aprender primero a jugar a él a nivel del mero comportamiento regido por pautas: según hemos señalado antes, no todo aprender a jugar a juegos puede ser un aprender a obedecer reglas, si bien, dado que hayamos aprendido un lenguaje apropiado para la finalidad del caso, podremos aprender a jugar —verbigracia, al ajedrez o al póker, directamente, como modos del comportamiento obediente a reglas—. (Con "lenguaje apropiado a la finalidad del caso" quiero decir, por ejemplo, que es preciso

---

terminología), forman los nombres propios de lo que yo llamaba las "funciones lingüísticas puras": así, la expresión "'Truman está en Washington'" nombra una función lingüística pura, o papel lingüístico, que está encarnado en castellano y en francés por sartas diferentes de vocablos y de imprimibles. Nótese que, de acuerdo con esta manera de usar las comillas sencillas,

Pérez ha dicho: 'Truman está en Washington'

se traduce al francés por

Pérez a dit: 'Truman est à Washington'.

que seamos capaces de responder a ciertos trozos de cartulina en cuanto dotados de diez manchas en forma de rombo impresas sobre ellos para que podamos aprender a aplicar el lenguaje de reglas del póker.) Aprender a jugar a un juego al nivel de la obediencia a reglas presupone que las pautas y actividades que conlleve pertenezcan al repertorio de discriminaciones y manipulaciones de que disponga el organismo correspondiente; y ha de advertirse también que el vocabulario y la sintaxis de los contextos que prescriben acciones son, en gran medida, comunes a los lenguajes de reglas de los muchos juegos a que jugamos, hecho que facilita el aprendizaje de nuevos juegos.

65. En tercer lugar, es menester que subrayemos que la expresión "comportamiento obediente a reglas" no se aplica únicamente al tipo de comportamiento en el que llevemos a cabo jugadas de un juego a través de la ejecución de jugadas en el metajuego de sus reglas: en cierto sentido, es perfectamente legítimo decir que Pérez obedece las reglas del ajedrez aun cuando, de hecho, no esté efectuando jugadas en el correspondiente lenguaje regulador, y, pese a ello, negar que García las obedezca, en el supuesto de que éste, por haber aprendido a jugar meramente al nivel del comportamiento regido por pautas, tampoco lleve a cabo jugadas del metajuego; pues podríamos formular muchos enunciados subjuntivos verdaderos acerca de Pérez y del lenguaje regulador que no podríamos formular en lo que se refiere a García. En el presente capítulo, sin embargo, he confinado el estudio de la obediencia a reglas a los casos más pedestres, simplificando a fondo para centrar la atención en lo fundamental; para una exposición sumamente sensible y esclarecedora de los complejos dispositivos lógicos ínsitos en el lenguaje corriente acerca del comportamiento humano, puede consultarse la obra de Gilbert Ryle *The Concept of Mind.* *

Los contextos motivadores y el concepto de obligación

66. Ya es hora de decir algo más acerca de las transiciones de salida lingüística o contextos que prescriben acciones. Para empezar, es preciso hacer hincapié en que, mientras que las palabras de acción aparecen en contextos motivadores tales como "... debo ...", las oraciones que las contengan pueden motivar sin que en ellas entre ningún contexto motivador: así, dado cierto estado orgánico (de hambre), si ocupo la posición "hay un objeto comestible a mi alcance", puedo pasar a alargar la mano, coger tal objeto y comérmelo. En semejantes casos decimos que se actúa "por un impulso"; cuando la acción es más reflexiva podemos decir que se actúa "por un deseo" o "por un amor patológico" (Kant), frente a la actuación "por sentido del deber".

67. Al aprender a usar las expresiones normativas no solamente

* Versión castellana, *El concepto de lo mental*, Buenos Aires, Paidós, 1965, (*N. del T.*)

se ha de aprender el conjunto de jugadas intralingüísticas o "gramática lógica" de tales expresiones, sino que se ha de adquirir la tendencia a efectuar las transiciones que lleven de ocupar la posición "Ahora debo hacer A" a hacer A. Este papel motivador de "debo" es esencial para el "significado" del verbo "deber" en general, no ya sólo en la primera persona del singular del presente de indicativo; es decir, ninguna palabra podrá "significar que *se debe*" a menos que tenga fuerza motivadora en el lenguaje al que pertenzca: es una verdad necesaria que las personas tienden a hacer lo que creen que deben hacer, ya que igualmente lo es que quienes ocupen una posición lingüística que signifique *Ahora debo hacer A* tenderán a hacer A; pues si no lo hicieran, la posición que ocupasen no podría significar lo que hemos dicho.

68. Con frecuencia se ha malentendido el papel motivador de "se debe". En primer lugar, quienes admiten que semejante papel es "esencial para el significado de 'se debe'" concluyen a veces que "se debe" tiene un significado motivatorio, *y no* conceptual; cosa que, desde luego, constituye un error radical, cuyo origen principal se encuentra en la teoría "matrimonial" (o "de arco y flecha") del significado que hemos sometido a crítica en el capítulo anterior. En efecto: "'*soll*' significa *se debe*" es exactamente tan legítimo como "'*rot*' significa *rojo*" y "'*und*' significa *y*"; "Hay algo que '*soll*' significa" es exactamente igual de legítimo que "Hay algo que '*rot*' significa", y "'se debe' significa una propiedad *prescriptiva* de ciertos estados de cosas de la forma x hace A en las circunstancias C", tiene una legitimidad no mayor ni menor que la de "'rojo' significa una propiedad *descriptiva* —en realidad, observable— de ciertos objetos físicos" y la de "'necesario' significa una propiedad *modal* de ciertos estados de cosas de la forma *x es A* $\supset$ *x es B*".

69. Desde luego, si "se debe" no desempeñase ningún papel *sintáctico,* podría ser, en el mejor de los casos, un mero disparador o espolazo, y no concepto genuino alguno. Pero el hecho de que no sea una palabra de observación, ni definible a base de palabras de este género, y de que, por consiguiente, no esté directa ni indirectamente relacionado con el mundo por medio de respuestas condicionadas del tipo de las entradas lingüísticas, solamente apuntaría hacia la conclusión de que "se debe" es un pseudoconcepto en caso de que supongamos que, en cuanto a las palabras no lógicas, "'...' significa —" habla de ese género de relaciones con el mundo. Este es el error que ha inducido a ciertos filósofos a creer que la "lógica" de "se debe" tiene que ser una pseudológica, una mascarada.

70. Los normativos singulares son "implícitamente universales". En primera aproximación podemos decir que, en cierto sentido de "implica", "Pérez debe hacer A en C" implica "Todo el mundo debe hacer A en C", aunque, desde luego, es preciso especificar debidamente A (la acción) y C (las circunstancias): "Pérez debe coger un vaso de agua cuando Elisa llore" no implica "Todo el mundo debe coger un vaso de agua cuando Elisa llore". Tal vez baste decir que una persona que diga "Pérez debe hacer esto y lo otro en tales y cuales circunstancias" se compromete a

respaldar tal enunciado dando alguna razón de la forma "Las circunstancias son de tipo C, hacer esto y lo otro en C es hacer A, y todo el mundo debe hacer A en C".

71. Es frecuente pensar que la fuerza motivatoria de "se debe" es la de los imperativos; sin embargo, se trata de un error, que no solamente malentiende el "se debe", sino asimismo éstos. En su forma más plausible, la idea es que los normativos constituyen una subclase de los imperativos, a saber, los que conllevan cierto compromiso con los imperativos universales correspondientes. Así, "Debes hacer esto y lo otro" se compara a "¡Harás esto y lo otro!", fórmula en la que subyace * un compromiso a respaldar el imperativo diciendo algo de la forma "Las circunstancias son del tipo C, hacer esto y lo otro en C es hacer A, y ¡haced todos A en C!". Mas aunque esta manera de presentar las cosas hace justicia a la universalidad implícita en "Debes hacer esto y lo otro", comete un error lógico fatal al tratar de darnos una reconstrucción explicativa del carácter normativo de semejante enunciado a base del discurso imperativo; pues, en vez de ser el discurso normativo una forma del imperativo, este último presupone a aquél, y no existe fuera de él.

72. El paralelo que "ordenar" y "pedir" guardan con "prometer" es muy instructivo: al prometer se realiza algo que crea una presunta obligación de *prima facie* de hacer A por parte de la persona que diga "Prometo hacer A", crea la obligación en virtud del hecho de que admitimos una regla moral que, para lo que ahora nos proponemos, cabe formular como sigue: "Si x dice debidamente a y 'Prometo hacer A', debe hacer A"; y en ausencia de tal regla, no podría existir cosa tal como la promesa. De ahí que una persona que diga que los principios morales tienen autoridad porque implícita o explícitamente hemos prometido obedecerlos mostrará que, pura y simplemente, no comprende qué es prometer.

73. Ahora bien, ordenar, como prometer, es una institución: emitir una orden que esté dentro de la propia autoridad es crear una presunta obligación de *prima facie,* por parte de quien reciba lo orden, de ejecutar la acción ordenada. Así pues, al prometer se realiza un acto que le vincula a *uno mismo,* y al ordenar se realiza un acto que vincula a *otros*; además, ordenar, lo mismo que prometer, crea obligaciones únicamente porque, como prometer, descansa en un principio (que en su caso es "Si x dice debidamente a y "'¡Haz A!', y debe hacer A".) Por su parte, la palabra "debidamente" nos recuerda que la autoridad que tenga una persona para ordenar o decir a otra que haga tipos diversos de cosas es función de las relaciones que existan entre ellas; por ejemplo, de general a coronel, de progenitor a hijo, de amigo a amigo y ciertas relaciones más efímeras a las que el curso de las cosas nos lanza; y cuando falta una relación que

* En el original se hablaba en la frase anterior de señalizar, y no de conllevar, lo mismo que en ésta se dice que esta fórmula "señaliza un compromiso..."; pues "¡Harás esto o lo otro!" traduce la arcaica expresión "*Do thou thus and so*!", mas con la diferencia de que nuestra versión del mandato bíblico no contiene ninguna palabra destacadamente arcaica, mientras que el autor puede decir "La arcaica fórmula 'Do thou' señaliza un compromiso", etc. (*N. del T.*)

haga que la orden se emita debidamente, la persona que la reciba podrá contestar con toda razón, "¿Quién es usted para decirme que haga eso?". Así pues, la idea de que los principios morales son "realmente" órdenes es tan absurda como la de que son "realmente" promesas.

74. Hemos visto que, para que un lenguaje contenga [enunciados] normativos singulares, tiene que contener, entre sus oraciones primitivas, normativos universales. Estos, por su parte, podrán ser de dos géneros: *a*) *sin restricciones,* por ejemplo, "*Todo el mundo* debe guardar las promesas debidamente hechas", y *b*) *con restricciones,* por ejemplo, "Todos *los que jueguen al ajedrez* deben ...", "Todos los miembros de las fuerzas armadas deben ..." o "Todos los usuarios del ML deben ..." (y en este caso se señalan, por así decirlo, las obligaciones que han de cumplirse para jugar a un juego especial, y no al juego general de vivir). Adviértase que, en cierto sentido, admitir que un antropoide individual es *alguien* es incluirlo dentro del ámbito de aquellos para con los cuales se tienen deberes y frente a quienes se tienen derechos; y la moralidad tribal es tribal no porque sea distinta de la de otras tribus, sino porque, en sus normas sin restricciones, "todo el mundo" significa, simplemente, "todos *nosotros*" [9].

La inducción

75. Tenemos que enfrentarnos ahora con un reto que ha venido pisándonos los talones desde que, en los parágrafos 25 a 29, nos ocupamos brevemente de las jugadas materiales y de las leyes de la naturaleza. "De acuerdo con su versión de la cosas —comienza a retarnos la objeción— la consciencia que tenemos de cómo sucede todo es cuestión de las 'jugadas materiales' del juego lingüístico en el que hablemos acerca del mundo; dicho de otro modo, Vd. sostiene que saber que todas las ocasiones del tipo A lo son también del tipo B es cuestión de que nuestro lenguaje tenga la jugada que lleva de 'x es A' a 'x es B'; y en este orden de cosas es como da cuenta del hecho de que respaldemos la afirmación de que una ocasión es de tipo B *dando una razón,* a saber, que es de tipo A. Por otra parte, al describir el proceso por el que llegamos a adoptar el lenguaje del que aquella jugada es parte, presenta Vd. una exposición *antropológica, causal* (aunque sumamente esquemática) de cómo han llegado a usarse y —es de presumir— a cambiar los lenguajes, exposición en la que subraya las analogías evolutivas y cita el lenguaje de la colmena. ¿No insinúa con esto que no hay nada que pueda ser *dar una razón* en favor (o en contra) de la decisión de incluir determinada jugada material en la estructura sintáctica del propio lenguaje?". Este reto nos lleva al meollo mismo de una cuestión que es central para la filosofía moderna a partir de Hume, esto es, a la de la razón y capacidad de nuestras "creencias" o "convicciones" en unas leyes (concretas) de la naturaleza.

[9] En el ensayo citado en la nota 5 del presente capítulo (pág. 359) se desarrolla extensamente la interpretación de los enunciados éticos que bosquejamos en estos apartados.

76. La mención de Hume inspira a otro crítico la idea de blandir una estaca bien distinta: "Al hacer que las jugadas materiales en que participe un predicado empírico sean constitutivas de ser el predicado que sea, de igual modo que las jugadas o movimientos de un alfil constituyen su ser un alfil, ¿no está Vd., de hecho, entrando en las filas de aquellas legiones, largo tiempo ha dispersas, que creían que *tener conceptos* (claros) era *saber causas*? Pero en la versión que Vd. nos ofrece, tan nominalista, en la que la selección natural ocupa el lugar de la *illuminatio* divina en cuanto dominio de la realidad sobre los conceptos humanos, distintas gentes con lenguajes distintos 'sabrían' distintas causas: habría tantas 'verdades' como lenguajes, o sea, dicho brevemente, no habría ninguna verdad, en absoluto".

77. Sin duda, es preciso conceder que, en cuanto se intenta formular de nuevo lo que hemos dicho a base de "comprender" y de "saber", por no hablar de "significado" y "verdad", empieza uno a sentirse enormemente incómodo. Supongamos, en efecto, que tratemos de expresar lo que hasta ahora habíamos formulado con

I) "Todo A es B" es incondicionalmente afirmable (en L)

o con

II) "Todo A es B" (en L) corresponde a la jugada material, válida en L, que lleva de "x es A" a "x es B"

diciendo

III) "Todo A es B" (en L) es verdadera *ex vi terminorum.*

Es evidente que así nos encontramos al borde de una paradoja. Pues supongamos que haya dos grupos de usuarios del lenguaje, G-1 y G-2, que empleen los lenguajes L-1 y L-2, respectivamente; y supongamos también que L-1 y L-2 sean radicalmente diferentes, por entrar en ellos dos sistemas distintos de jugadas materiales (es decir, no será posible considerarlos como dos modos de estar encarnadas las mismas "piezas" y "posiciones", a la manera en que los automóviles y los condados por una parte, y los trozos de marfil y los escaques de madera, por la otra, pueden ser distintos modos posibles de encarnarse las piezas y posiciones del ajedrez); en resumen, L-1 y L-2 no serán mutuamente traducibles. Pues bien, si fuésemos a adoptar el modo de formulación III), tendríamos que decir que en cada uno de estos lenguajes había un conjunto de oraciones universales que no solamente serían "legaliformes", sino *verdaderas* (en realidad, verdaderas *ex vi terminorum*); y si G-2 abandonase L-2, para adquirir, en lugar de él, algún otro lenguaje, habríamos de decir que abandonaba un conjunto de oraciones legaliformes verdaderas acerca del mundo; mas, aunque al obrar así adquiriese otro conjunto de oraciones legaliformes verdaderas, ¿podría jamás ser *razonable* abandonar oraciones verdaderas?

78. Pero, si bien podemos concluir legítimamente de esto que con frecuencia no es apropiado valerse del modo de formulación III) allí donde sean apropiados I) y II), sería un error suponer que III) no sea nunca correcto. En general, cuando me comprometo con

IV) O es una oración verdadera (de L),

me estoy comprometiendo a afirmar, o bien O misma (si es que soy un usuario de L), o una traducción suya al lenguaje que use. Por lo tanto, si la posición que he esbozado en el presente capítulo es sólida, solamente si yo mismo uso L —o un lenguaje que guarde con él la relación que el ajedrez jugado con Cadillacs haciendo de *reyes* y condados haciendo de *escaques* guarda con el ajedrez encarnado en materiales más corrientes— podré usar correctamente III). En consecuencia, no sería acertado que yo dijera que G-2 había pasado de un conjunto de oraciones legaliformes *verdaderas* a otro, ni decir que mi grupo había obrado análogamente —a menos que "relativice" la noción de verdad, hablando de verdadero en M (el mundo de L), de verdadero en M′ (el mundo de L′), etc. frente a verdadero en *este* mundo.

79. Una cuestión muy cercana se refiere a expresiones tales como "Pérez sabe que todo A es B" o "Saben que todo A es B". A la luz de lo anterior (y dada la orientación epistemológica general de este capítulo), debería estar claro que para usar yo correctamente una cualquiera de estas oraciones se presupone que, en un caso Pérez, y en el otro esos de quienes se diga que saben, usen o bien el mismo lenguaje que yo hablo, o un lenguaje que "encarne de otro modo el mismo juego"; y cuando no se cumple esta condición, tenemos que abandonar el discurso indirecto y mencionar explícitamente el lenguaje empleado por el individuo o el grupo de que estemos hablando.

80. Hemos señalado ya que es desacertado asimilar los enunciados de la forma

"..."significa (en L) —

a enunciados relacionales; pues no dicen que una expresión (de L) y cierta entidad se encuentren en la "relación de significado", sino que pertesecen al discurso semántico, que no es descriptivo, como tampoco lo es el prescriptivo: transmiten, pero no afirman, la información de que "..." desempeña en L el papel que "—" desempeñe en el lenguaje en que se presente ese mismo enunciado semántico. Por lo tanto, si la argumentación del presente capítulo es acertada, sólo puede ser correcto hacer enunciados de la forma

V) "β" significa (en L) B

allí donde el lenguaje —llamémosle L′— que usamos como metalenguaje (y que, por consiguiente, contendrá un vocabulario semántico apropiado) sea, en su parte no semántica (a la que pertenecerá "B"), otra manera de

encarnarse el mismo juego —o sea, el mismo sistema de jugadas formales y materiales— que L (al que pertenecerá "β"). Y un enunciado de esta forma es *verdadero* si y sólo si "β" guarda con "B" la relación existente entre dos maneras de encarnarse la misma "pieza".

81. Todo el mundo admitirá que la noción de un lenguaje que permita enunciar cuestiones de hecho, pero que no tolere argumentaciones ni explicaciones (dicho brevemente, no tolere *dar razones* de acuerdo con los principios de la *lógica formal*), es una quimera; y es esencial para comprender el raciocinio científico darse cuenta de que igualmente quimérica es la noción de un lenguaje que permita igualmente enunciar cuestiones fácticas, pero en el que no haya jugadas materiales. De ahí que la clásica "ficción" de un salto inductivo que partiría de una base de observación impoluta de toda idea acerca acerca de la conexión entre las cosas no sea una ficción, sino un absurdo: el problema no es de si es razonable incluir jugadas materiales en el lenguaje que vayamos a utilizar, sino el de *qué* jugadas materiales es razonable incluir en él.

82. Así pues, no existe eso a lo que se llama el problema de la inducción si lo que queremos decir con ello es el problema de cómo justificar el salto desde el sólido terreno de la mera descripción de situaciones concretas a las problemáticas alturas de afirmar oraciones legaliformes y presentar explicaciones: es un perfecto sinsentido la idea del escéptico según la cual todo paso más allá de un lenguaje que prevea exclusivamente transformaciones tautológicas de los enunciados de observación sería una "aventura de fe". La clave de los fundamentos que justifican el método científico es la comprensión del papel de las jugadas materiales en el funcionamiento del lenguaje; y puesto que, según hemos visto, cabe caracterizar este papel como constituyente de los conceptos del lenguaje y asimismo como proporcionante de las inferencias, explicaciones y razones relativas a los enunciados formulados mediante tales conceptos, está clarísimo que estar en situación de preguntar si es jamás razonable afirmar una cuestión fáctica sobre la base de otra cuestión fáctica es estar en situación de responder con un "sí" inequívoco.

83. Por lo tanto, una vez que nos percatamos de que el problema no es el de si es razonable incluir jugadas materiales en el lenguaje que vayamos a utilizar, sino el de *qué* jugadas materiales es razonable incluir en él, vemos también que el problema no es el de si es razonable dar "explicaciones" de cuestiones fácticas, sino el de *qué* explicaciones de estas cuestiones es razonable dar. Así se mete dentro de nosotros que este problema se refiere a los fundamentos sobre los cuales pueda justificarse la decisión de usar —esto es, de aprender por nosotros mismos— *tal y cual* lenguaje frente a *tal otro*; y jugar al juego lingüístico en el que podemos enfrentarnos con la necesidad de tomar semejante decisión es saber qué es lo que sería una buena razón para tomarla en un sentido y no en otro.

84. Miradas desde dentro del marco conceptual *que se use,* y con un aparato metalingüístico suficientemente rico, las observaciones per-

tenecen al *ordo rerum*; sólo cuando reflexionamos sobre la naturaleza de las decisiones de cambiar de marco conceptual es cuando nos salta a la vista que llevar a cabo una observación es un impacto de lo no conceptual sobre lo conceptual. La posición *metalingüística* "E (con el significado de *que-p*) ha sido una enunciación de observación", que entraña "Ha sucedido p", no descansa en ningún acceso privilegiado al mundo; un marco conceptual suficientemente rico permite a quien lo use recitar la historia de sus logros y apoyar con razones la tesis de que *son* logros; *pero las razones son siempre posiciones dentro de un marco*: podemos concluir que x ha sido un juicio de observación, pero éstos no son conclusiones.

85. Mas esto quiere decir, desde luego, que cuando se den razones en pro de la adopción de un juego lingüístico no cabrá apelar a premisa alguna situada más allá de todos los juegos lingüísticos: los *datos* de los positivistas tienen que ir a reunirse con la *illuminatio* de Agustín. Dicho de otro modo: en vez de justificar los enunciados nomológicos apelando a los de observación, cuyos predicados tendrían significado conceptual independientemente de todo compromiso con leyes, el problema es, más bien, el de decidir *qué* significado conceptual ha de tener el vocabulario de observación que utilicemos, teniendo en cuenta que lo que pretendemos es manejar de tal modo los tres componentes básicos de toda imagen del mundo *a*), los objetos y acontecimientos observados, *b*) los objetos y acontecimientos inobservados, y *c*) las vinculaciones nomológicas) que se obtenga una imagen del mundo dotada del máximo de "coherencia explicativa"; y en todas esas idas y venidas no hay ningún elemento que sea sagrado. Por otra parte, no cabe duda de que es razonable mantenerles la condición de logro al mayor número posible de alegaciones de haber hecho una observación, ya que, cuantas más mantengamos, más se "basará en elementos de juicio observacionales" la imagen del mundo que elijamos [10].

86. La diferencia entre los predicados de observación y las construcciones teoréticas no es que los primeros gocen de una condición conceptual independiente de jugadas materiales (de definiciones implícitas) mientras que los segundos sean predicados definidos implícitamente en un sistema que se "interprete" mediante un "diccionario" (que enlazaría ciertas expresiones de la teoría con determinadas construcciones empíricas); por el contrario, la condición conceptual de que gozan tanto las expresiones teoréticas como las no teoréticas depende de jugadas materiales (además de las formales).

87. Cuando adoptamos un sublenguaje teorético, es característico mantenerlo a una distancia prudente; es decir, en lugar de contentarnos, simplemente, con enriquecer el lenguaje no teorético —"de fondo"— de que dispusiéramos añadiendo nuevas jugadas materiales, que pusieran en relación algunos de los términos existentes con un nuevo vocabulario

[10] Cf. la nota 16 del capítulo noveno, págs. 309-10.

(cosa que deberíamos hacer si nos decidiéramos meramente a dar por sinónimos —y a aprender por nosotros mismos a darlos por tales— "gas" y "cúmulos de moléculas"), colocamos puentes levadizos "coordinadores" (jugadas) entre los vocabularios teorético y no teorético. Utilizamos tales puentes cuando jugamos al juego de la ciencia (recuérdese la jugada de "x es madera de tal y cual forma" a "x es un caballo" en el ámbito del juego del ajedrez), y sólo puede comprenderse su condición a la luz de la justificación total de la empresa científica; por otra parte, es menester no confundir las jugadas coordinadoras (inferencias) que enlazan una isla de la teoría y las autopistas del discurso no teorético del continente (las cuales, por su parte, no son, en modo alguno, inmunes a revisiones) con las transiciones de entrada lingüística (*no* inferencias), que otorgan a las palabras de observación la condición de observacionales.

88. Pero más interesantes filosóficamente son los casos en que decidimos introducir nuevas jugadas materiales en el discurso *no teorético.* Así, supongamos que "Φ" y "ψ" sean construcciones nocionales empíricas, y que su significado conceptual esté formado —según hemos defendido— por su papel en una red de jugadas materiales (y formales), así como que entre estas jugadas no se encuentre la que lleva de "x es Φ" a "x es ψ"; hagamos ahora la suposición de que comencemos a descubrir (valiéndonos de este marco) que muchos Φs son ψ, y que no encontramos excepciones en tal sentido. Al llegar a semejante estadio asoma la oración "Todos los Φs son ψ" como una "hipótesis" (*queriendo decir con ello que posee una condición problemática con respecto a las categorías de la explicación*). Apoyándonos en estas categorías, intentamos resolver tal situación problemática siguiendo alguna de las orientaciones que enumeramos a continuación:

a) descubrimos que podemos deducir "Todos los Φs son ψ" a partir de algunos [enunciados] nomológicos ya admitidos (compárese con el desarrollo de los comienzos de la geometría);

b) descubrimos que podemos deducir "Si C, todos los Φ son ψ" a partir de algunos [enunciados] nomológicos admitidos con anterioridad, siendo C las circunstancias que, según sepamos, se den; y

c) decidimos adoptar —y aprender por nosotros mismos— la jugada material que lleva de "x es Φ" a "x es ψ"; dicho de otro modo, admitimos "Todos los Φs son ψ" como oración incondicionalmente afirmable de L, y reflejamos esta decisión empleando la oración modal "Los Φs son *necesariamente* ψ"; lo cual constituye, desde luego, un enriquecimiento de los significados conceptuales de "Φ" y "ψ".

89. Mas puede transcurrir largo tiempo antes de que lleguemos a una *decisión,* y en el interín diremos (suponiendo siempre que no surjan excepciones) "Es probable que todos los Φs sean ψ". Lo que importa es darse cuenta de que la categoría de "hipótesis probable", o de "mera gene-

ralización inductiva", en vez de ser *definitiva,* es provisional; y si dijésemos —como es frecuentemente sensato decir— "Es probable que los Φs sean necesariamente ψ", estaríamos comunicando que esperábamos resolver la situación problemática guiándonos por una de las orientaciones *a*) o *c*), arriba indicadas.

INDICE ANALITICO

Abstracta(s), -o(s), 35; clasificación —, 18; entidades —, 262, 280, 286, 289, 307, 326, 352; ideas —, 169, 171, 173; términos singulares —, 266, 280-1, 283, 285, 289-90, 291-2, 293.
Acción(es), 20, 21-2, 89, 179-80, 210, 231, 356 y sigs., 367, 369-70; manifiestas, 231; verbales, 180.
Acontecimientos, 30, 184; accesibles mediante la introspección, 28; lingüísticos, 201; mentales, 30-1; no perceptibles, 28; perceptibles, 28; que son signos, 54.
Acto, 52, 57-8, 230; de experimentar sensorialmente, 55-8, 59; de pensamiento, 213, 229, 231, 238; de pensar, 212-3; de percatarse, 140; intelectual, 50 y sigs., 57, 67; mental, 57; primero y — segundo, 52 y siguientes, 59, 68.
Afinado conceptual: categorial, 15, 28, 41; empírico, 15, 41.
Agente, 47, 342, 358; *cf.* Persona.
Análisis, 11-2, 184-5, 197-8, 209, 357.
Analítica, -o, 86, 178-9, 314-5, 317 y siguientes, 348, 358; tradición —, 23. *Véase también* Filosofía.
Apariencia, 38, 82-3, 100, 152.
A posteriori, 315, 334-5.
A priori, 101, 116, 315 y sigs., 319; conocimiento —, 315 y sigs., 334 y siguientes; sintético —, *véase* Sintético; verdades —, 316.
ARISTÓTELES, 85, 281, 300.
Aristotélico, 68, 102, 111, 116.
ARNAULD, 51.
Atomismo griego, 34.
Autoconsciencia, *véase* Consciencia.
Autoridad, autorizado, 178, 179-80, 187.

BERGMANN, G., 239, 244-6, 250, 252, 259, 304.
BERKELEY, 79, 85-6 n., 170, 171 n., 172.
Bioquímica, 28-30, 47.
BLACK, M., 213.
BRADLEY, 241 n., 258.
BRAITHWAITE, R. B., 195.
BROAD, C. D., 154, 257.

CAMPBELL, N., 195.
Campos sensoriales, 45.
Carácter, 20-1, 47.
Carácter: de dado, 139, 152-3, 183, 187; "genitivo", 103-4; privado, 76, 102-3, 153, 174, 188, 202-3, 208, 353; público, 13, 46, 57, 153, 189, 353.
CARNAP, R., 120 n., 129, 192, 195, 203, 213 y sigs., 284-6, 290, 305, 307 n., 309.
Carnapiano, 285.
Cartesiano, 34, 38, 50-1, 57, 68, 85 n., 112 n., 113, 200.
Categoría(s), 19, 64, 78, 104, 158; de cosa impersonal, 21-2; definitivas, 376; de la causación, 22; de la predecibilidad, 22; del mundo del sentido común, 185-6; de lo dado, 141; de persona *o* — propias de ella, 21, 47, 63-4; lógicas, 314; marco de —, 185; ontológicas, 271, 283, 294; privisionales, 376; relativas a la ciencia, 27; relativas a la lógica y a la intencionalidad, 64; semánticas, 117, 186; sintácticas, 294.
Categoriales: palabras —, *véase* Palabra; réplicas —, *véase* Réplica.
Causa, 22, 24, 102.
Causación, 22, 24-5.
Certeza, 335.
CHISHOLM, R., 60 n., 112 n., 153 n.
Ciencia, 15-6, 27-9, 34, 185-6.
Científica, -o: imagen —, cap. 1, *passim, espec.* 27-34; método —, 15-6.
Clase, 268-9.
Código, 148-9, 188; símbolos de un —, 148-9.
Color, 35, 38, 44, 72 y sigs., 85-6, 101 n., 110, 156, 185, 253-4, 256-7, 356.
Coloreadas: extensiones —, 44, 165-6; manchas —, 140; superficies —, 73-5.
Comportamiento, 15, 190; animal, 31-2; ciencia del —, 30 y sigs.; obediente a reglas, 358-9, 366-7; perceptible, 31; teoría del —, 198-9; verbal, 31-3, 46, 190, 193-4, 199-200, 330 n.
Computadora, 42, 60, 112; *véanse también* Inscriptor, Máquina calculadora *y* Robot.

Comunidad, 25-6, 48, 180.
Concepciones ingenua y crítica, 15.
Concepto(s), 52, 126, 188-9, 193, 280, 323 y sigs., 328-9; analógicos, 42, 57, 60, 68; conductistas *o* de la teoría del comportamiento, 198-9; empíricos, 163, 177; empirismo de los —, 323 y sigs., 327-9; formación de los —, 52, 54-5, 58, 101, 152, 187, 198-9, 323, 328-9, 330; formales, 206; freguianos, 241, 273, 277 y sigs., 288-9; mentalistas, 197-8; teoréticos, 196, 198-9, 201-2, 206-7; proto- *o ur-*, 351.
Condición conceptual, 333 y sigs.
Condiciones normales, 160, 181, 356.
Conducta, 89, 357; ciencia de la —, *véase* Comportamiento.
Conductismo, 30 y sigs., 52, 197-8; metodológico, 199.
Conocimiento, 50, 55-6, 64, 98, 177-8; *a priori*, 315 y sigs., 334-6; auto- *o* — reflexivo, 57, 68, 94-5; de hecho, 9, 13; de observación, 77, 179, 181-2; de sentido común, 94-5; directo o no inferencial, 41, 68-9, 98-9, 140-3, 144 y sigs., 177-8; perceptivo, 70; por presentación, 142.
Connotación, 278 n.; el significado como —, 121 y sigs.
Consciencia, 45-6, 59, 85, 144, 173, 328; auto-, 23, 42; perceptiva, 114; *véase también* Pensamiento y Percatación.
Construcción nocional, 16, 19, 28, 31-3, 38, 45, 108, 118; empírica, 97, 374 y sigs.; teorética, 374.
Contenido descriptivo, 164-5, 167, 169.
Contenidos sensoriales, cap. 3, *passim;* posibles, 87 y sigs.; privados, 94-5; *véanse también* Episodios (internos), Experiencia (inmediata), Ideas, Impresiones *y* Sensorial.
Contrapartidas, *véase* Réplicas.
COPI, I., 239, 241, 252 y sigs.
Correspondencia, 26, cap. 4, *passim;* reglas de —, 97-8, 105, 115-6, 118-9, 133, 135-7; toería de la — de la verdad, cap. 6, *passim.*
Credibilidad, 177 y sigs.
Criterios: de observación, 133; del conocimiento *a priori*, 334-6; empíricos, 284; referentes a la conducta, 30-1.

Dado: lo —, 139, 152-3, 208-9, 325; el mito de lo —, 153, 170, 173-4, 182, 187, 190, 206; *véanse también* Carácter *y* Categoría.
Darse cuenta, *véase* Percatarse.
Deberes, 48-9; *cf.* "Se debe".
Decir, 222.
Definición: explícita, 317 n., 318 y siguientes; implícita, 317 n., 318 y siguientes, 333-4; verdadero por —, 317-9, 323.
Denominación, el significado como —, 121 y sigs.
Denotación, 278 n.; el significado como —, 121 y sigs.
DESCARTES, 34, 38-40, 50-1, 57, 68-9, 168-9.
Determinismo, 89 n.
Disciplinas especializadas, 10 y sigs; filosóficas, 183-4.
Disposiciones, 52-3, 190, 326-7; *véanse también* Hábito *y Habitus.*
Dualismo, 26, 38, 45-6, 48, 49, 119, 183.

EDDINGTON, A. S., 44, 129.
EINSTEIN, A., 209.
Ejemplificación, 243 y sigs., 257 y siguientes, 268.
Empirismo, *véase* Tradición.
Encarnarse, 348, 363, 371 y sigs.
Enfoque sinóptico, 23, 26-7, 34-5, 43, 46; *véanse también* Síntesis *y* Unificación.
Entidades: abstractas, *véase* Abstracta; no observadas, 118 (*véase también* No perceptibles); omisivas, 280-1; *véase* Perceptible; postuladas, 28, 31-2; públicas, 13, 46, 57, 153, 189, 353 (*véase también* Observable); teoréticas, 30, 101, 107-8, 117, 119, 129-30, 134-5, 151, 163, 186, 188, 194-5, 204 y sigs., 354 (*véanse también* No perceptibles y Partículas).
Entidades singulares, 74, 204-5, 206-7; 242, 252-3, 294, capítulo 9, *passim,* 325; básicas, 302 y sigs., 311; complejas, 305 y sigs.; experimentadas sensorialmente, 324; nudas, cap. 9, *passim.*
Enunciados, 223-4, 248-50; atómicos, 249-50, 251-2; categorizadores, 285, 297; elementales, 223-4, 228-9, 237, 252; monádicos, 252.
Epifenomenismo, 113.
Episodios, 182; cognoscitivos, 205; de pensamiento, 190-1; internos, 152-3, 174, 183, 189-90; mentales, 231; no verbales, 180, 182-3; perceptivos, 203; privados, 188 y sigs.; puros, 174; que dan fe de sí mismos, 182; verbales, 174, 190.
Epistémico, 88, 102, 107, 141-2, 353; acerca de, 174.
Epistemología, 70, 104.
Espíritu, 19; *véase también* Mental, mente.
Estado, 33, 39, 44, 56, 104-5, 204-5, 206; actual, 311; corporal, 169; de cosas, 51, 83, 103-4, 128, 178, 193, 227, 295; interno, 42; posible, 310 y siguientes.
Estructuralismo, 115.
Existencia, 51; enunciados de —, 127-8, 270-2, 274; fáctica, 331; inmaterial, 53-4, 63; objetiva, 22-3, 51, 169; y subsistencia, 51.

Experiencia(s), 12-3, 94, 101, 112, 114, 145-7, 157-8, 164-5, 167 y sigs., 173, 189, 192, 326-7, 352 y sigs.; corriente, 38, 115; independencia de la —, 316, 334; inmediata, 110, 152-3, 162 y sigs., 167-74, 183, 188 y sigs., 202, 204, 325, 352 y sigs.; interna, 203; perceptiva, 19, 24-5, 166; posibles objetos de —, 317; sensorial, 113, 114.
Experimentar sensorialmente, 87, 140, 151.
Explicación, *véanse espec.* 129-34, *pero también* 26 y sigs., 32, 34, 37 n., 38, 51, 102, 104, 154, 163-4, 373-4; científica, 117, 129-34; hipotético-deductiva, 100-1, 196; teorética, 195.
Explicar, 67, 84, 118, 121-2, 154.
Expresar, 122, 218, 237.
Ex vi terminorum, 316, 319, 325, 334-5, 336, 371.

Fantasma, 113; *véase también* Experiencia sensorial.
Fenomenismo: clásico, cap. 3, *passim;* de las capacidades, 109; hipotético-deductivo, 106; nuevo —, 95 y sigs.
Filosofía, 10 y sigs., 22-3, 34, 183-4, 293; analítica, 11-2; de la empirie, *véase* Tradición (empirista); de lo mental, 52; finalidad de la —, 9-11, 27; historia de la —, 11, 52; inglesa y norteamericana, 16, 23; la — perenne, 16-7, 24, 26-7, 29, 322; occidental, 336, 357,
Física, 17-8, 29-30, 47, 70, 108, 207; micro-, 107; psico-, 44.

GEACH, P., 60 n., 262, 272-78.
Generalización inductiva, 61, 62 n., 118, 132 y sigs., 375-6.
Geometría: euclídea, 319-20; física, 118.

Hábito, 20 y sigs., 161, 331; *véase también* Disposiciones.
Habitus, 53, 63; *véase también* Disposiciones.
Habla, 41 y sigs., 52, 64, 67; interior, 200 y sigs; modo formal del —, 295; modo material del —, 79, 138, 284-5, 291, 294-5, 355.
HAMPSHIRE, S., 353 n.
Hecho(s), 82, 84, 99, 141, 142-3, 173, 221 y sigs., 225-6, 240, 261, 303, 352; acerca de, 225-6; atómicos, 228, 246, 247, 251-3, 255-6; categóricos, 190, 193; cognoscitivos, 87; conceptuales, 83; conocimiento no inferencial de —, 177; de observación, 135; epistémicos *o* cognoscitivos, 143-4, 147, 158; extralingüísticos, 293; hipotéticos, 190, 193; mestizos, 190, 193; monádicos, 251 y sigs., 255-6; naturales, 158; no cognoscitivos, 145, 151; no lingüísticos, 225; pendientes de un "si" *o* eventuales, 33; teoréticos, 152.
HEGEL, 25, 139.
Hegeliano, 26, 139.
HEMPEL, C. G., 195.
Historia, 10-1; de la filosofía, *véase* Filosofía.
HOBBES, 40.
Hobbesiano, 112, 116.
Holon, 300.
Hombre, cap. 1, *passim,* 68, 185.
HUME, 38, 170, 171 n., 172, 231-2, 324, 336, 370-1.
HUSSERL, 13.

Idealización, 13-4, 28.
Ideas, 168, 172; abstractas, 169, 171, 173; determinadas *y* determinables, 171; platónicas, 281.
Imagen, 13 y sigs., 24, 30, 39, 172, 174, 190, 231; científica, *véase* Científica; manifiesta, cap. 1, *passim, espec.* 14-26; objetiva, 23; originaria, 15 y siguientes, 26; parcial, 29; postulatoria, *véase* Postulatorio; teorética, 15-6, 28, 102.
Imaginería, verbal, 67, 190, 200.
Impresiones de los sentidos, cap. 3, *passim,* 130, 162, 173-4, 183, 188-9, 204 y sigs., 231, 352.
Incompleto, *véase* Omisivo.
Inducción, 348 n., 370 y sigs.
Inferencia, 344, 346, 351; estadística, 15; inductiva, 15; reglas de formación y transformación de la —, 309, 317, 344; reglas formales y materiales de la —, 309, 312, 346 y sigs., 356-7, 370, 373-4; reglas lógicas y extralógicas (materiales) de la —, 333.
Informes, 179, 189.
Inscriptor, 233 y sigs.; *véanse también* Computadora, Máquina calculadora *y* Robot.
Inspección, 353.
Intelecto, 50-1, 53-4, 59; posible, 54, 59.
Intención, 48-9, 201.
Intencionalidad, 55-6, 59-60, 64, 146, 193-4, 201; *véase también* Significado.
Intersubjetivo(s), -a, 189, 202, 208; elementos de juicio —, 31; lenguaje —, 192; marco nocional —, 102; mundo —, 57; patrimonio conceptual —, 93; teoría — de los episodios privados, 103.
Introspección, 40, 355; *véanse también* Pensamiento *y* Percatación.
Isomorfismo, 50, 56, 59, 63-4, 66-8.

JAMES, H., 209.
JAMES, W., 209.
Juego(s), 25, 348 y sigs.; de lenguaje, cap. 11, *passim;* jugada de un —,

339 y sigs., 343 y sigs., 361; piezas de un —, 347, 361-2, 371-2; posiciones de un —, 344 y sigs., 352-3, 359, 371.
Jugada, *véase* Juego.

KANT, 55, 83 n., 85 n., 101, 112, 139, 315, 367.
Kantiano, 108, 139.

LEIBNIZ, 310.
Leibniziano, 311.
Lenguaje, 41, 66, 151, 208-9, 227, 237, 329, cap. 11, *passim;* conductista, 199; corriente, 94, 317; del ajedrez, 361 y sigs., 366; del aparecer *o* de lo aparente, 151-2, 203, 208-9; de las cosas físicas, 98, 118, 120 n.; de las teorías, 194; de los contenidos sensoriales, 91; de los datos sensoriales, 147-8, 152; de objetos, 365; de observación, 118-9, 137, 151, 194; de reglas, *véase* Regla; intersubjetivo, 192-3; juegos de —, *véase* Juego; mental, 60; meta-, 337, 344, 365; natural, 317-8; perspicuo 224, 240 y sigs.; *véase también* Revoltillés; psicología del —, 337; teorético, 118, 137, 151, 206.
LEWIS, C. I., 310, 316-7, 319 n., 327.
Libre albedrío, 47.
Lingüística teórica, 10.
Lingüísticos, -as: acontecimientos —, 201; objetos *o* entidades —, 225-6, 236, 260; papeles —, 125-6, 176-7, 237, 239, 276, 280; transiciones de entrada —, 330, 345-6, 360-1; transiciones de salida —, 330 n., 346, 359, 368; reglas —, 317-8.
LOCKE, 79, 168, 172.
Lógica, 64.
Lógicamente verdadero, 311-2.
Lógico, -a: orden, *véase* Orden; palabra, *véase* Palabra.

Macroentidades, 107, 130; *véase también* Microentidades.
Mapas *o* proyecciones, 12, 16, 62-3, 184, 228.
Máquina calculadora, 201, 330, 350; *véanse también* Computadora, Inspriptor *y* Robot.
Marco de nociones, 14 y sigs.; conceptual, cap. 1, *passim,* 70, 92-3, 330, 335-6; de la consciencia perceptiva, 114-5; de la experiencia perceptiva, 19; del aparecer, 100; de las cosas físicas, 94 y sigs., 106 y sigs., 110 y sigs., 127, 129 y sigs.; de las impresiones sensoriales, 100, 105-6; de las personas, 94, 111-2; de los acontecimientos, 113; de los contenidos sensoriales, 93, 94-6; de los hechos observables, 97-8; de los objetos científicos, 97; de los objetos públicos, 102; de los pensamientos, 203-5; del pensar conceptual, 24; del sentido común, 111, 166; de observación, 118, 130 y sigs., 134-5; explicativo, 26, 117, 136; intersubjetivo, 102; manifiesto, 20, 36 y sigs.; teorético, 48, 97, 106-7, 135.
Matemáticas, 10, 37-8, 328.
Mental(es): acontecimientos —, 31; actos —, *véase* Acto; enunciados (oraciones) —, 52, 68; episodios —, 231; ojo —, 327-8, 352 (*véase también* Percepción intelectual); palabras —, *véase* Palabra; procesos —, 147.
Mente, lo mental, 18-9, 23-4, 26, 35, 152, 233.
Método científico, 15.
Metodología, 28-9.
Microentidades, 107, 114, 118, 130-1, 132-3; *véanse también* Entidades teoréticas *y* Partículas.
MILL, J. S., 15.
Mito de lo dado, *véase* Dado.
Modo: inmaterial, 53, 56-7; formal *y* — material de habla, *véase* Habla.
Modelo, 195, 199 y sigs., 204-5, 343; *véase también* Explicación.
MOORE, G. E., 36, 76, 143, 256.
Mundo, 16, 24, 26, 45, 59, 115, 223 y siguientes, 233, 312; cotidiano, 118; de las cosas y las personas, 57; del sentido común, 76, 184, 186, 204; fenoménico, 100; físico, 56; intersubjetivamente accesible, 28, 57; manifiesto, 38; metafísico, 108; nouménico, 108; observable, 118; perceptible, 107; posible, 310-1; público, 57; real, 38, 108.

Naturaleza, 20-1, 34-5, 42, 46-7, 50, 53-4, 56-7, 68, 157, 279; absoluta, 53-4, 63 y sigs.; leyes de la —, 89, 357-8.
Necesidad: causal, 282-3; lógica, 282.
Neurofisiología, 32 y sigs., 39-51, 69, 116, 198-9, 207; *véase también* Sistema nervioso central.
Nexo, 245.
Nombrar, *véase* Denominación.
Nombre, 121-2, 221, 224, 250-1, 253-4, 257; *véase también* Término singular.
Nominalismo, 284-5, 296-7; psicológico, 173 y sigs.
No perceptibles: acontecimientos —, 28; objetos —, 28; entidades —, 15, 17, 28, 107; partículas —, 34-5, 39-40, 67.

Objetos eternos, 328.
Observable(s): fenómenos —, 117, 195; mundo —, 118; públicamente —, 31, 44, 72.

Observación, 346; conceptos de —, 135; conocimientos de —, 77, 179, 181-2; cuestiones fácticas de —, 132; entornos de —, 230; informes de —, 179-80; lenguaje de —, *véase* Lenguaje; objetos de —, 129; propiedades de —, 137; términos de —, 136.
Ojo mental, *véase* Mental.
Omisivo, -a(s), 280-1, 294-5; pautas —, 344.
Oración ramseyana, 128.
Orden: de la significación, 54, 64, 66, 68; intencional, 54 y sigs., 59-60; lógico, 60, 66 n.; no lingüístico, 225; real, 51, 53, 58-60, 65-6, 68-9.
Ordenar, 369-70.

Palabra: categorial, 264, 266 y sigs.; hablada, 60; intelectual *o* mental, 52 y sigs., 60-1, 67; lógica, 55, 58-9; sensible, 54.
Parecer(es), 152, 153-67, 188, 354.
Partículas, 29-30, 38, 43, 45-6; no perceptibles, *véase* No perceptibles; *véase también* Entidades (teoréticas).
PEIRCE, C. S., 53.
Pensamiento, 24-5, 42, 43-4, 55, 67, 68-9, 83, 108, 147, 153, 168 y sigs., 172, 185, 190-209, 212-3, 229, 231, 286, 326, 330 n., 351-2; acto de —, 229, 231, 238; consciente, 31; contenido del —, 49; cualidades introspeccionables del —, 40; inconsciente, 31; que se nos presenta, 173; real, 325; simbólico, 325; *véanse también* Consciencia *y* Percatación.
Pensar, 25, 38, 83, 190, 212-3, 222, 230; conceptual, 14, 23-4, 39-40, 42-3, 46, 78; en ausencia, 175; en presencia, 175.
Percatación, percatarse, 173, 175, 180-1, 326-8, 340-1, 352; acto de —, 137; intelectual, 325 (*cf.* Ojo mental); introspectiva, 40; reflexiva, 57.
Percepción, cap. 3, *passim*, 203-4, 231; habla acerca de la —, 77-8, 81, 150-1; intelectual, 286 (*véase también* Ojo mental); objetos de la —, 78; teorías modernas y tradicionales de la —, 76, 204-5, 257.
Perceptible(s): acontecimientos —, 28; comportamiento —, 31; cualidades —, 34-6, 44-5, 68 100, 106; entidades —, 15, 28, 67, 262; individuos —, 262; objetos físicos —, 17, 107-8.
Perceptivo, -a(s): discurso —, 76; episodio —, 203-4; epistemología —, 71, 104; experiencia —, *véase* Experiencia; juicio —, 55, 59; respuestas —, 137.
Percebir que, 77.
Permiso, 340-1.
Persona, 18, 29-20, 22, 47-8, 49, 111-2, 144, 186; truncada, 21; *véase también* Mente, lo mental.
Pintar o trazar una imagen, 59-60, 62-3, 66, 220 y sigs., 225 y sigs., 236; *cf.* Significar.
Pieza de un juego, *véase* Juego.
PLATÓN, 24, 213, 281.
Platónico, -a(s), 10, 112, 320 n.; entidades —, 292, 296; teoría — de las facultades conceptuales, 25; tradición —, 16-8, 24, 27.
Platonismo, platonizante, 111, 264, 266, 339.
PM-és, 241, 248 y sigs., 252, 272; *cf.* Revoltillés.
Posición de un juego, *véase* Juego.
Postulación, 15-6; construcción de teorías por —, 28.
Postulatoria, -o: ciencia —, 33-4; imagen —, 16, 28, 38; método —, 28, 33.
Pragmatismo, 210, 356-7.
Predecible, 20-2, 47; *cf.* Determinismo, Libre albedrío *y* Persona.
PRICE, H. H., 87, 175, 180.
Propiedades geachianas, 273, 276 y siguientes, 288-9; observatorias, *véase* Observación; pendientes de un "si" *o* eventuales, 33
Proyecciones, *véase* Mapas.
Psicología. 10, 71, 327-8; conductista, 30-1, 328.
Públicamente observable, 31, 44, 72; *véanse también* Carácter (público) *y* Observación.

Quale, 276, 302-4, 306 y sigs., 310 y siguientes.
QUINE, W. V. O., 272, 274, 307 n.

RAMSEY, F. P., 222.
Razones, 373-4.
Real, 27; entidad —, *véase* Entidades (reales); orden —, *véase* Orden; pensamiento —, *véase* Pensamiento; vinculación —, 323.
Realidad, 13, 24, 26-7, 38, 48, 117; objetiva, 50 (*véase también* Ser).
Realismo, 96; extremo, 51; hipotético-deductivo, 96 y sigs., 106; ingenuo o directo, 71-2, 100-2, 106, 108, 352; inglés y norteamericano, 50.
Realista, 52, 92 y sigs., 173.
Reconstrucción racional, 108.
Regla(s), 337-8, 351-2; comportamiento obediente a —, *véase* Comportamiento; conformarse a una —, 338-9, 341-2, 350; de formación y de transformación, 309, 317, 344-5; de inferencia, *véase* Inferencia; formales y materiales, *véase* Inferencia; lenguaje de —, 359-60, 362, 366-7; obedecer —, 338-9, 341, 350-1; oraciones que formulan —, *o* reguladoras, 339; seguir una —, 180; semánticas,

véase Semántico; sintácticas, *véase* Sintáctico.
REICHENBACH, H., 195.
Repetibles sensoriales, 172-3; determinables, 170, 172-3; determinados, 170, 172-3.
Réplicas *o* contrapartidas, 204-5; categoriales, 268-9, 270-1, 282.
Representacionismo, 99.
Revoltillés, 240 y sigs., 248-50, 252, 253-4; *véase también* Lenguaje (perspicuo).
Robot, 61-4, 112; *véanse también* Computadora, Inscriptor *y* Máquina calculadora.
RUSSELL, B., 51, 242, 246, 251, 299, 312 n.
RYLE, G., 158, 174, 189, 307 n., 357, 359, 367.
Ryliano (lenguaje), 191 y sigs., 196, 199.

Saber, 82; *a posteriori*, 314; *a priori*, 314; cómo, 9, 181; con seguridad *o* certeza, 316; de sentido común, *véase* Sentido común; directo, 102, 152-3 *(véase también* Conocimiento); en presencia, 182-3; manejárselas, 9 y siguientes, 26; que, 9, 77, 181.
SCRIVEN, M., 131.
"Se debe", 48-9, 229-30, 331, 339, 347, 361, 367 y sigs.
Seguridad, *véase* Certeza.
Semántico, -a(s): discurso —, 331, 351, 372; reglas —, 329, 349 y sigs.; teoría —, 212, 220.
Sensación(es), 31, 38 y sigs., 43, 45-6, 54, 55 y sigs., cap. 3, *passim*, 145, 146-7, 162, 167-75 *passim*, 189 y siguientes; homogeneidad de las —, 35, 44; *véanse también* Contenidos sensoriales, Episodios (internos), Experiencia (inmediata), Ideas *e* Impresiones de los sentidos.
Sensorial(es): actos —, *véase* Acto; contenidos —, *véase* Contenidos sensoriales; cualidades —, 171, 352-3; datos —, 139, 147-8, 150-2; facultad —, 50, 54 y sigs.; habla acerca de lo —, 151; historia —, 92, 94; impresiones —, *véase* Impresiones de los sentidos; objetos —, 56; oraciones sobre datos —, 148-50; teorías de los datos —, 87, 140-1, 143-4, 152-4, 157, 173.
Sentido: el significado como —, 121 y siguientes; según FREGE, 241.
Sentido común, 16, 27-9; filosofía del —, 36; saber de —, 94-5.
Sentimientos, 31, 38-9, 43, 108, 144, 191, 192.
Señal, 347.
Ser: formal *o* subjetivo, 169; objetivo, 169 *(véase* Existencia objetiva.)
SEXTO, E., 336.
Signo: acontecimiento que es un —, 54; intrínseco *frente a* extrínseco, 54; natural, 54.
Significado, 120-9, 176, 215-216, 261, 278 n., 279, 286-7, 314, 339, 351-2, 357, 361, 372, 374; *véase también* Intencionalidad.
Significar, 59-60, 65, 121-9, 176, 213-7, 261, 278, 286 y sigs., 330-2, 348-9, 356-7, 372; *véase también* Pintar.
Simbólico, 35; pensamiento —, *véase* Pensamiento.
Símbolo, 64, 325, 340, 351; *cf.* Signo *y* Síntoma.
Sintáctico, -as, 284, 324, 361-2, 363; lenguaje —, 366; papel —, 359, 368; reglas —, 328-9, 330 n., 331, 332, 349-50.
Síntesis, 10, 13; de las imágenes manifiesta y científica, 16, 34, 111; *véanse también* Enfoque sinóptico *y* Unificación.
Sintético, -a, 81, 83, 86, 315 y sigs., 319, 322-3, 334, 348; *a priori*, 75, 314, 316-7, 319, 326, 334 y sigs.; vinculación — necesaria, 323-4.
Síntoma, 181.
Sistema nervioso central, 46, 69; *véase también* Neurofisiología.
Social, 25, 46.
Sociología, 10.
SPINOZA, 17, 26, 42, 169.
Sucesos, *véase* Acontecimientos.
Superficie(s), 73 y siges., 165; públicas, 75; *véase* Color.

Teeteto, 255.
Teoría(s), 117, 132-3, 150-1, 194-5; construcción de —, 195; del comportamiento, 198-9; de los datos sensoriales, *véanse* Sensoriales (datos *y* teorías de los datos); físicas, 207; micro-, 130, 132 y sigs.; semánticas, 212, 219.
Términos singulares, 265 y sigs., 274, 279-80, 281-2, 289-90; abstractos, 266, 281, 283, 291-2, 293; *véase también* Nombre.
Tractatus, 52, 59 n., 220 y sigs., 229, 239, 252, 255.
Tradición: empirista, 160-1, 183, 323-4, 328-9; lockiana, 96; perenne, *véase* Filosofía; tomista, cap. 2, *passim*.
Traducción, 225; el significado como —, 121 y sigs.

Unificación de las imágenes manifiesta y científica, 11, 27, 29, 116; *véase también* Enfoque sinóptico *y* Síntesis.
Universal(es), 168, 230, 250, 281, 294, 299 y sigs., 303-4, 323-4, 325 y sigs., 314-5; gestálticos, 300-1; no relacionales, 302; verdades —, 316; *véase también* Entidades (abstractas).
Uso corriente, 16, 27, 317-9.

Ver, 139, 157-8, 165, 205.
Verdad(es), 158, cap. 6, *passim*, 357; *a priori, véase A priori*; definición semántica de la —, 193, 290; de la lógica, 314; *ex vi terminorum*, 316, 334; necesarias, 335; teoría de la correspondencia de la —, cap. 6, *passim*.
Ver que, 77, 158, 167, 188, 203-4, 354.
Vinculación necesaria, 282, 323-4.

WITTGENSTEIN, L., 23, 52, 62, 203, 221 y sigs., 226 y sigs., cap. 7, *passim*.

de la realidad de las entidades teoréticas, y defiende la tesis de que el mundo del sentido común, el que toman como base los filósofos del lenguaje corriente, es un mundo fenoménico en el sentido kantiano de esta palabra; pero las realidades que descubre bajo esta construcción conceptual humana no son, sin embargo, unas *Dinge an sich* incognoscibles, sino los objetos que nos presentan las teorías científicas; y lleva a cabo unas exploraciones preliminares de las consecuencias de semejante postura intelectual en relación con el problema de la realidad de las personas y de su carácter de agentes en el mundo.

Acompañando y subtendiendo la línea general de la argumentación se encuentran una serie de estudios a pequeña escala sobre los conceptos de la verdad, de los "juegos lingüísticos", de los mundos posibles y del conocimiento sintético *a priori*.

WILFRID SELLARS

Tras licenciarse en la Universidad de Michigan en 1933, pasó un año en la de Buffalo (Michigan) y luego entró en el Oriel College de Oxford. Ha enseñado en las universidades de Iowa (State University), Minnesota y Yale, y desde hace algunos años lo hace en la de Pittsburgh. En 1956 dictó el cursillo de filosofía (Special Lectures in Philosophy) de la Universidad de Londres —aquí recogido—, y en el año académico 1965-66 tuvo a su cargo la cátedra de John Locke de la Universidad de Oxford. Durante su estancia en la Universidad de Minnesota fundó, juntamente con Herbert Feigl, la revista *Philosophical Studies*, de la que es actualmente director.