

# FILOSOFÍA MODERNA

## Una Introducción Sinóptica

ROGER SCRUTON

Traducción

Héctor Orrego

© Roger Scruton, 1994  
*Modern Philosophy: An Introduction and Survey*  
© 1999, *Filosofía Moderna: Una Introducción Sinóptica*  
Derechos reservados para todos los países de habla hispana  
Editorial Cuatro Vientos, Santiago de Chile.

Inscripción Registro Propiedad Intelectual N° 108.066  
I.S.B.N. N° 956-242-053-1

Diseño de portada: Josefina Olivios  
Diagramación: Héctor Peña  
Traducción: Héctor Orrego  
Revisión bibliografía y Guía de estudio: Aída Acuña  
Verificación: Paulina Correa, Marcela Campos y Renato Valenzuela  
Al cuidado de la edición: Francisco Huneeus

2<sup>a</sup> Edición octubre, 1999

3<sup>a</sup> Edición mayo, 2003

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de la cubierta, puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico o de fotocopia, sin autorización previa por escrito del editor.

[www.cuatrovientos.net](http://www.cuatrovientos.net)



Editorial Cuatro Vientos  
Casilla 131, Correo 29, Santiago de Chile

tomarse" y ser usadas. La teoría es fenomenológica: describe las cosas tal como son entendidas por quienes las perciben.

(ii) Una teoría de las personas. Para el *Dasein*, una persona es otro. Más simplemente: la existencia autoconsciente reconoce a otros de su tipo y los distingue de las cosas.

(iii) Una teoría de las relaciones personales. Éstas pueden ser auténticas o inauténticas. Son inauténticas cuando se usan para escapar la pregunta de Ser, y de esta manera, escape de la responsabilidad de asumir lo que soy. La inautenticidad se produce cuando permito que otros dirijan mi vida: cuando me rindo a "ellos". (Ver Capítulo 30).

(iv) Una teoría de la ansiedad o angustia. El *Angst* es algo que deriva de reconocerse contingente y de separarse del mundo en forma gratuita. El intento de salvarse a través de rendir las responsabilidades propias en manos de otros (la falsa comunidad) precipita la "caída" hacia la angustia y una existencia inauténtica.

(v) La forma de sobreponerse a la angustia es a través de la "cuidado" (*Sorge*), donde yo asumo la responsabilidad por mí mismo y por el mundo que percibo. Esto sólo es posible si me sobreplazo hacia una nueva fase del Ser, la que Heidegger llama "hacia-la-muerte". En ella acepto la muerte como un límite, al que me acerco.

No es difícil ver en estas ideas (que yo he esquematizado en forma tenida por mi desacuerdo) algunas de las características de la religión que ya describí: la sensación de pérdida y la soledad frente a la comunidad; el rechazo de la comunidad inauténtica; el desoverponerse a la soledad del proscrito; la angustia o ansiedad contingente; y los pasos para dominarla a través de aceptar la muerte. Todas estas ideas se encuentran en la historia natural de la religión. El problema del Ser tal como lo presenta Heidegger, es muy parecido al problema para el cual la religión ofrece una respuesta. En el próximo capítulo volveré a este tema.

## CAPÍTULO 13

### La Necesidad y Lo A Priori

Hasta aquí he supuesto una comprensión intuitiva de la diferencia entre lo necesario y lo contingente, y también entre lo *a priori* y lo *a posteriori*. Pero ha llegado el momento de analizar con más detalle estas diferencias, y relacionarlas con una tercera, que frecuentemente se ha asociado con ellas: la diferencia entre lo analítico y lo sintético. (Estos últimos términos se deben a Kant, cuya introducción en *Crítica de la Razón Pura* sigue siendo el mejor análisis de lo que voy a discutir).

En la forma en que habitualmente se consideran, se trata de diferencias entre proposiciones. Es necesario advertir que, mientras algunos filósofos hablan de proposiciones, otros hablan de creencias, juicios, pensamientos u oraciones. Una proposición necesaria es aquella que es necesariamente verdadera, vale decir, que es imposible negar una proposición contingente es aquella que, aunque sea verdadera, sin embargo podría haber sido falsa. Una proposición *a priori* es aquella en que sólo el razonamiento puede probar su verdad, sin que se requiera la experiencia. Una proposición *a posteriori* es aquella cuya verdad debe ser establecida por la experiencia. Finalmente, las proposiciones analíticas son aquellas cuyo valor-de-verdad está determinado por los conceptos implícitos en ellas. Su verdad, cuando son verdaderas, se debe a que las palabras usadas para expresarlas garantizan su validez: cualquier otra suposición sería incompatible con el significado de esas palabras. (Todas las otras proposiciones son sintéticas).

Kant explica este problema en otra forma: define un juicio analítico como aquel donde el concepto del predicado está incluido en el sujeto. (Tomás de Aquino definió en la misma forma la verdad "evidente"). Luego, cuando digo que todos los cuerpos son espaciales, he expresado una verdad analítica, ya que el concepto de cuerpo incluye el de espacialidad. Los filósofos modernos tienen dos razones para rechazar la idea de Kant: primero, el concepto se aplica sólo a oraciones sujeto-predicado; segundo, emplea una metáfora difícil de trasladar a términos literales: la metáfora es la idea de "contenido". No obstante, como han descubierto los filósofos, es extremadamente difícil encontrar una versión superior a la idea de Kant. El verdadero por definición" ayuda bien poco, ya que la mayoría de los

términos que usa no tienen una definición en la que haya acuerdo. "Verdadero en virtud del significado de las palabras" es igualmente hueco, ya que la frase "en virtud de" requiere un comentario que nadie ha provisto. Por lo tanto, hay que empezar con ejemplos. Aquí algunos:

Todos los solteros no están casados.

Nada es rojo y no rojo al mismo tiempo.

El enojo es una emoción.

El gobernante supremo es soberano.

Aquí se supone que, si se entiende el significado de los términos contenidos en cualquiera de estas oraciones, entonces ellas, sin requerir más evidencias, aparecerían como verdaderas.

### 1. La postura empirista

Aunque Kant fue quien introdujo los términos "analítico" y "sintético" no fue el único que introdujo la distinción que estos términos demuestran. Hume postuló una división entre las "relaciones de ideas" y las "relaciones de hecho". Para Hume, todos los juicios tienen que ver con una u otra de estas dos posibilidades. Además, sostuvo que no hay más categorías que las que estos juicios pudieran pertenecer. Esta tesis a veces se denominó "El Tenedor de Hume", y equivale a la idea de que tres distinciones son realmente una, descrita de tres maneras diferentes. Lo que Hume llamó las "relaciones de ideas" es lo que Kant habría dicho cuando se refería a un concepto "conteniendo" otro. Cuando digo que los solteros no están casados, mi juicio es verdadero simplemente debido a la relación que existe entre las ideas: *soltero* y *no casado*. Cuando digo que los solteros son infelices, si ello es verdad, estoy afirmando una cosa de hecho. Según Hume, las cosas de hecho pueden ser conocidas a través de la experiencia. Todas las proposiciones que se afirman de las cosas de hecho podrían haber sido falsas. Sólo los juicios cuya verdad está garantizada por las relaciones de ideas son necesarios.

La postura de Hume es característica del empirismo y fue heredada por los verificacionistas. Según el empirismo, la necesidad sólo puede explicarse si también podemos explicar cómo llegamos a saber ella era necesaria. ¿Cómo yo, una criatura finita y ligada a la experiencia, puedo afirmar que sé que una proposición es necesariamente verdadera? Por cierto, sólo si puedo establecer *a priori* su verdad. ¿Puede haber una prueba empírica de que *p* es necesariamente verdadero (en vez de sólo verdadero). Kant estaba de acuerdo con esto. Pero el empirista agrega que la verdad de una proposición *a priori* sólo

puede establecerse si su verdad está basada en información que se tiene de antemano a través de entenderla. ¿Cuál puede ser esta información? Por cierto que, del solo hecho de entender una proposición, no es posible derivar más información que la que proviene de los conceptos que la componen (las "ideas"). Los conceptos son los significados de las palabras. Por eso la verdad de las proposiciones *a priori* deriva del conocimiento del significado de las palabras. En resumen, las verdades necesarias son verdaderas en virtud del significado de las palabras que se usan para expresarlas. Y la categoría de verdades necesarias es idéntica a la categoría de verdades *a priori*.

El verificacionismo refleja esta postura en su consigna: las verdades necesarias son "solamente verbales". La teoría empirista termina con el misterio encerrado en la idea de necesidad. Somos nosotros quienes creamos la necesidad, y una verdad se hace necesaria sólo a través de convertirse en vacía. Las que aparentan ser las verdades más profundas sobre el mundo, no son más que convenciones que se adoptan para poder describirlo. Al explicar de esta manera la necesidad, el empirista también muestra cómo se conocen las necesidades.

La teoría tiene como consecuencia que todas nuestras pretensiones respecto a poseer un conocimiento *a priori* pasan a ser falsas o triviales. Si sabemos *a priori* que *p* es verdadero, se debe a que *p* se hace verdadero sólo por nuestras estipulaciones lingüísticas. Los empiristas han abrazado este resultado, ya que establece un límite preciso para nuestras pretensiones filosóficas. De hecho, va mano a mano con la declaración de que la metafísica —que puede ser verdadera sólo si es *a priori*— debe consistir en pensamientos que son o triviales o falsos.

### 2. Kant

Kant no estaba satisfecho con estas ideas. La postura empirista no sólo elimina cualquier resultado interesante en metafísica, sino que también es incapaz de explicar un sinnúmero de verdades *a priori* que son manifestamente "sintéticas". Kant usó este término para señalar el hecho (como lo vio él) de que, mientras los juicios analíticos solamente separan un concepto en sus constituyentes, otros juicios efectúan una "síntesis", avanzando en el predicado hacia una idea que no está implícitamente "contenida" en el sujeto. Sin embargo, no es necesario aceptar esta teoría en particular para encontrar el uso de la expresión que Kant hizo famosa: conocimiento "sintético *a priori*", es decir, conocimiento de verdades que son *a priori* y que sin embargo no derivan simplemente del significado de las palabras que se usan para expresarlas. Kant preguntó, ¿cómo es posible el conocimiento sintético *a priori*? Si no lo es, significa que no existe la metafísica.

Pero Kant sostuvo que es posible. Porque las matemáticas son posibles y sintéticas *a priori*. Las verdades matemáticas no se pueden probar mediante el análisis del significado de los signos matemáticos. Sin embargo, todos los seres racionales pueden captar estas verdades, probarlas *a priori* y reconocer que, si son verdaderas, son necesariamente verdaderas. Desde el momento en que Kant enunció estas ideas, el tema se transformó en una de las principales controversias de la filosofía. Volveré a este tema en el Capítulo 25. Kant ciertamente tenía razón cuando afirmó que ningún filósofo había estado siquiera cerca de demostrar que las verdades matemáticas son analíticas. También tenía razón cuando afirmó que la complaciente suposición de Hume, que sostiene que las verdades matemáticas también expresan "relaciones de ideas", es completamente infundada.

Se diga lo que se diga sobre las matemáticas, Kant estaba convencido que en la metafísica también hay verdades sintéticas *a priori* y que la tarea de la filosofía es descubrirlas. Esta tarea es muy difícil porque no hay una teoría de lo sintético *a priori*: carecemos de una concepción clara de cómo los juicios sintéticos *a priori* son posibles y dónde deriva su verdad. La *Crítica a la Razón Pura* representa un esfuerzo para obtener esa teoría, argumentando que las verdades metafísicas nos indican cómo tendría que ser el mundo para lograr entenderlo. Estas verdades se establecen estudiando nuestras capacidades intelectuales. De este estudio se concluye que sólo ciertas formas de experiencia, y sólo ciertas clases de realidad, son inteligibles. Éste no es un estudio empírico. Significa una reflexión *a priori* sobre la comprensión, para así definir los límites de lo que se puede conocer. (No se trata de decir: hasta aquí llega el conocimiento humano; más bien, sólo hasta aquí llega el conocimiento). Basta pensar un momento para descubrir que la teoría de Kant no explica realmente cómo es posible el conocimiento sintético *a priori* de las verdades que establece la teoría misma? Si apoya el status *a priori* de las verdades que establece, la teoría también debiera ser conocida *a priori*. Tenemos una explicación de la naturaleza sintética *a priori* de la metafísica, que se basa exclusivamente en la suposición de que la teoría de Kant también es sintética *a priori*. Si ocurriera, por otra parte, que en realidad la teoría de Kant es analítica (basada en un análisis de lo que se quiere decir de "conocimiento", "comprensión", etc.), entonces las conclusiones que ella se derivan también lo son.

Kant sostuvo que hay dos criterios de verdad *a priori*: la universalidad y la necesidad. Jamás se podría formular un juicio estri-

tamente en nuestro pensamiento habitual: las leyes científicas, por ejemplo, que consideramos universalmente válidas. Sin encontrar algún principio sintético *a priori*, la ciencia no tendrá fundamentos en los cuales basarse. La verdad sintética *a priori* no es un lujo de la metafísica, sino un componente de la realidad cotidiana.

Un problema es que no hay acuerdo sobre cuáles proposiciones son sintéticas *a priori*. Los ejemplos escogidos por Kant están tan estrechamente ligados a su propio y controvertido sistema, que ha persuadido a pocos filósofos. He aquí algunos casos de proposiciones que, sin ser analíticas, se consideran como *a priori*:

(1) Nada puede ser rojo y verde al mismo tiempo.

(2) Dios existe. (Una de las objeciones de Kant al argumento ontológico es que de ser válido, la existencia de Dios sería una verdad analítica).

(3) Todo evento tiene una causa.

(4) La verdad es correspondencia con los hechos.

No es sorprendente que los ejemplos como (1) se discutan mucho más en la filosofía moderna que los ejemplos como (2). Y por supuesto que son interesantes. Es poco creíble argumentar que cuando se enseña a un niño el término "rojo", también se le enseña que rojo significa "no verde". No es el significado de los términos "rojo" y "verde" lo que nos dice que nada puede ser enteramente rojo y verde al mismo tiempo; esto se deduce de las propias cualidades. El hecho de no poder ser inherentes a una superficie única al mismo tiempo, es una verdad respecto a la naturaleza del rojo y la naturaleza del verde. (¿Pero qué se quiere decir aquí con "naturaleza"?).

### 3. Kripke

Kant está de acuerdo con los empiristas en que la diferencia entre lo *a priori* y lo *a posteriori* coincide con la diferencia entre lo necesario y lo contingente. Pero está en desacuerdo con ellos respecto a la diferencia analítica/sintética, que para él es de un tipo muy distinto. Kant pensó que podían existir verdades sintéticas *a priori*, que también fueran verdades necesarias. Saul Kripke avanzó en otro sentido, diciendo que las diferencias son tres y no dos. Considerémoslas en forma abstracta: la diferencia necesaria/contingente es metafísica y representa la diferencia entre dos maneras de ser. La diferencia *a priori/a posteriori* es epistemológica y representa la diferencia entre dos caminos para el conocimiento. La diferencia analítica/sintética es semántica y representa la diferencia entre dos formas de determinar el valor-de-verdad de una oración. ¿Qué razón puede haber para suponer que éstos son sólo tres nombres para designar una diferencia, o que estas diferencias tienen algo en común? Mientras Kant apoya la tesis de la verdad sin-

tética *a priori*, Kripke, entre otras cosas sorprendentes, demuestra cómo se puede aceptar lo "contingente *a priori*" y lo "necesario *a posteriori*". El fascinante libro *El Nombre y la Necesidad*, de Kripke, cambió el curso de la filosofía moderna. Como no puedo resumir todos sus argumentos, me voy a concentrar en dos o tres de los más centrales. El primero se refiere a la identidad y existe en varias formas, incluyendo una prueba formal en lógica modal que presentó Ruth Barcan Marcus. (Para lógica modal, ver la sección final de este capítulo). Pareciera que todo no sólo es idéntico a sí mismo, sino que necesariamente idéntico a sí mismo. Además, nada es idéntico a otra cosa. Considérese entonces la afirmación de identidad " $a = b$ "; es verdadera sólo cuando " $a$ " y " $b$ " se refieren al mismo objeto; cuando no es así, es falsa. Pero " $a$ " se refiere al mismo objeto que " $b$ ", es decir, al objeto  $a$ , ¿cómo podría ser falso que  $a = b$ ? Es evidente que la afirmación sólo identifica un objeto (es decir,  $a$ ) consigo mismo (es decir,  $b$ ); y una afirmación que hace eso no sólo es verdadera, sino que necesariamente verdadera. No hay ninguna situación posible donde  $a$  no sea idéntica a sí misma.

El argumento se puede reformular en términos de la Ley de Leibniz: si  $a$  es idéntico a  $b$ , entonces todo lo verdadero de  $a$  es verdadero de  $b$ . Una de las cosas verdaderas de  $a$  es que es necesariamente idéntica a  $a$ . Luego, esto también tiene que ser verdadero de  $b$ . Kripke conecta estas observaciones con las preguntas sobre identidad y referencia que ya he discutido. Frege (y muchos filósofos después de él) pensó que los términos que se refieren a objetos (los nombres genuinos de un lenguaje) se conectan entre sí mediante procedimiento que los *identifica*. En virtud de ese procedimiento (que corresponde al *sentido* del nombre) se pueden hacer afirmaciones de identidad. ¿Pero qué son los nombres genuinos de un lenguaje —palabras que, por decirlo así, permiten descender del lenguaje para entrar al mundo de las cosas existentes? Russell sostuvo que un "nombre lógicamente propio" significa algo sólo cuando denota, o se refiere a, un objeto: el objeto denotado, o referido, es el significado. Por tanto, muchos de los aparentes nombres de nuestro lenguaje son descripciones definidas enmascaradas, cuyos portadores deben ser guilfordados de nuestra ontología, tal como le ocurrió al infortunado rey Francia.

Aunque Russell se vio en dificultades al plantear esta extraña idea —que el objeto al que se refiere el nombre es su significado— seguramente estaba en lo cierto al plantear que el hecho de *referir* la razón de ser de los nombres. Esto es algo que, en cualquier caso, puede aceptar como un hecho fundamental en la significación de nombre. He aquí una sugerencia: el sentido del nombre " $a$ " es que refiere a  $a$ . Su papel en el lenguaje se define completamente por

conexión con su objeto. Ésta es aproximadamente la línea de pensamiento de Kripke, quien dio un nuevo impulso a la tesis de Frege, sosteniendo que los nombres desempeñan un papel especial en afirmaciones de identificación y de identidad. Algunos filósofos, notablemente J.R. Searle, han pensado que el sentido de un nombre se obtiene por una descripción o por un conjunto de descripciones. Kripke replicó que, si esto fuera así, se podría deducir que Aristóteles podría no haber sido Aristóteles. Porque ese hombre, Aristóteles, podría satisfacer la descripción contenida en su nombre (cualquiera que ésta fuera). Sin embargo, los nombres nunca se entienden en esa forma. Al hacer esto, se tendrían serios problemas para determinar si todo el mundo quiere decir lo mismo al usar cualquier nombre del lenguaje. Entender un nombre es simplemente saber a *cual* objeto se refiere. El nombre no puede referirse a ningún *otro* objeto sin que cambie su sentido, y sin que con ello deje de ser el mismo nombre. Kripke expresa este punto diciendo que los nombres son "designadores rígidos". Se refieren al mismo objeto en todas las situaciones posibles (o en todos los "mundos posibles").

Frege se preocupó de afirmaciones de identidad tales como "el lucero del alba es idéntico al lucero de la tarde" o "Phosphorus es Hesperus". Estas afirmaciones, aunque verdaderas, son *a posteriori*: encontramos su verdad a través de la observación, descubriendo que los dos "términos singulares" se refieren a la misma cosa. Frege se inclinó a decir que son afirmaciones de identidad *contingentemente* verdaderas. Pero Kripke insistió en que no hay afirmaciones de identidad que sean contingentemente verdaderas. Si "Hesperus" y "Phosphorus" son nombres, entonces son designadores rígidos, que escogen el mismo objeto en todas las situaciones posibles. Si *alguna vez* es verdad que Hesperus es idéntico a Phosphorus, es *siempre y necesariamente* verdad. Las cosas son más complejas cuando se habla del "lucero del alba" y del "lucero de la tarde", ya que hay dos maneras de leer estas frases. Es obviamente posible que la última estrella visible de la mañana *no* sea idéntica a la primera que se ve en la noche. Pero no es posible que *esa* estrella, el lucero del alba, no sea idéntica a *ésta*, el lucero de la tarde.

¿Dónde nos deja esto? Kripke sugiere que estamos tratando con verdades que son necesarias y *a posteriori*. Da otros ejemplos, que corresponden a la idea tradicional de que ciertas cosas, y ciertos tipos de cosas, tienen "esencias reales" (en palabras de Locke) que no pueden perder sin dejar de existir. Luego, si Moggin es una gata, ella es *esencialmente* una gata: no podría dejar de ser una gata sin dejar de ser. Sin embargo, en virtud de una conjetura *a posteriori*, la criatura que yo llamo Moggin es una gata. Mis investigaciones sobre la materia indican de haberse completado, y algún día alguien podría sorprenderme

con la información de que Moggins es un mono tití o un bandersnatch<sup>2</sup>.

Kripke también trata de probar que existen verdades contingentes *a priori*: proposiciones verdaderas que pueden haber sido falsas, pero cuya verdad se sabe *a priori*. Un ejemplo es la barra que se usa como estándar del metro y que está en París. Es obvio *a priori* que esta barra tiene que medir un metro. Pero no se puede eliminar la posibilidad de que no lo mida: la barra seguiría siendo la misma y, sin embargo, podría haberse expandido o contraído. Éste es el aspecto más polémico del argumento de Kripke. Si el verdadero largo de la barra de un metro depende de factores que sólo pueden conocerse *a posteriori* (temperatura, presión, condiciones atmosféricas, etc.), ¿cómo puede saberse realmente *a priori* que tiene un metro de largo? Pero tal vez el ejemplo de Kripke no sea necesario, porque ya conocemos una verdad que es contingente y *a priori*: la verdad expresada en la proposición "yo existo". Descartes estableció su existencia a través de un argumento *a priori* (y válido); sin embargo, Descartes pudo no haber existido. Pero este ejemplo también es discutible, porque contiene la palabra "yo". Se podría decir que en la afirmación "yo existo" no especifica una proposición: porque no dice *quién* es el que existe. Una prueba *a priori* de mi existencia no es una prueba *a priori* de algo que es de conocimiento común. A partir del pensamiento de que yo existo, tengo que deducir que, por lo tanto, Roger Scruton también existo. Pero esto es algo que no se puede concluir. (Yo podría estar equivocando al pensar que soy Roger Scruton; tal vez no existe esa persona. Aquí se podrían multiplicar los enigmas, algunos de los cuales remaré en el Capítulo 31. Pero no es necesario detenerse en ellos, ya que la verdadera fuerza del argumento de Kripke no depende del hecho de aceptar que hay un *a priori* contingente, sino de su revolucionaria postulación metafísica de que hay un *a posteriori* "necesario".

Este último postulado ha derribado muchas ideas establecidas: muchas complacencias intelectuales. Pero también origina nuevas complicadas preguntas. En particular, ¿qué se quiere decir con *a priori*, necesario y todo eso? Antes de referirnos a esas preguntas, debería dar una ojeada a una cuarta postura, que sostiene que una discusión no compromete una diferencia, ni dos, ni tres, como sostiene Kripke, sino que en realidad no hay ninguna.

#### 4. Quine

"Two Dogmas of Empiricism" de Quine tuvo en sus días el tipo de impacto que ha tenido en nuestra época *El Nombrar y la Necesidad* de Kripke. Su principal interés fue el punto de vista empírico de la necesidad como una "verdad en virtud del significado". Pero sus ar-

mentos son contrarios a las dos posturas previamente descritas. En resumen, he aquí el ataque de Quine contra éstas:

(1) Analicidad. ¿Qué se quiere decir con esto? Sostener que la oración "Todos los solteros son no-casados" es analíticamente verdadera, equivale a sostener que esta oración se hace verdadera gracias al significado de las palabras que la componen. ¿Qué palabras? "Soltero", para comenzar. Esta palabra *significa* evidentemente hombre no-casado. Con esto, la oración se reduce a "Todos los hombres no-casados no están casados", lo que es una verdad lógica. No obstante, ¿por qué estamos tan seguros que "soltero" y "hombre no-casado" son sinónimos? ¿Cuál es el criterio de sinonimia? La respuesta es que la oración "Todos los solteros son no-casados" es *analítica*. En cuyo caso, nuestra definición de analicidad se hace circular.

(2) Necesidad. ¿Qué significa? ¿Y con qué criterio se establece? Una sugerencia es que verdad necesaria es una que estamos dispuestos a afirmar, independientemente de lo que nos indique la experiencia. Pero Quine responde que es posible afirmar la verdad de cualquier oración del sistema total, sea cual sea el tipo de experiencia, siempre que se esté preparado para hacer ajustes en otra parte. Ninguna oración se somete a prueba con respecto a la experiencia por sí misma: sólo se puede someter a prueba la verdad de "Moggins es una gata" a través de someter a prueba la verdad de "Moggins es un mamífero", "Moggins es una depredadora", etc. Y como la experiencia para probar algo tiene que ser *descrita*, siempre se puede ajustar la evidencia, para así seguir aferrado a nuestras sacrosantas ideas. Por supuesto, alguien replicará que no es posible aferrarse a la oración "Moggins es una gata", en vista de toda la evidencia que muestra que ella es en realidad un bandersnatch, sin cambiar al mismo tiempo el sentido de mi palabra "gata" en forma que ahora sea sinónima con "bandersnatch". Pero para hacer eso, se necesita buscar apoyo en la noción de significado y sinonimia, para así poder distinguir las oraciones *realmente* necesarias y las que no lo son. A su vez, esto es algo que va a requerir el apoyo de la noción de analicidad. Con esto se comienza de nuevo a describir círculos.

Las mismas consideraciones son válidas para lo *a priori*. Podemos definir analicidad, necesidad, *a priori* y sinonimia, pero sólo en términos de uno con el otro. Estas palabras forman lo que Quine ha llamado un "círculo de términos intensionales", cuya utilidad va a permanecer en la duda hasta que se cuente con un criterio claro e independiente para su aplicación. (Más abajo explico el término "intensional")<sup>3</sup>. Quine argumenta que estos términos son innecesarios y deberían extirparse de raíz. Todo lo que se puede y se debe decir es que el lenguaje forma un único sistema o "esquema conceptual", que se enfrenta al "tribunal de la experiencia" como un todo integral. Las

referencias a los significados no son necesarias, pues son sólo fantasmagóricas entidades metafísicas cuya identidad es imposible definir. Para relacionar el lenguaje con el mundo no se requiere el sentido: basta con la referencia. Cuando se considera el esquema conceptual como un todo, se observa que es imposible establecer diferencias entre los ítems que son necesariamente verdaderos y aquellos que son simplemente contingentes. La única diferencia que se podría plantear (y la única que se necesita plantear) es entre oraciones que somos reacios a abandonar por el peso de una experiencia recalcitrante, y oraciones que pueden ser arrojadas sin compunciones. Pero ésta es una diferencia de actitudes y no describe dos "maneras de ser" en el mundo.

De más está decir que todo esto es muy discutible. (Ver, por ejemplo, el intento de respuesta de Grice y Strawson, "In Defence of a Dogma", y el completo ejército de argumentos quineanos comandados por Gilbert Harman en sus artículos en *Review of Metaphysics*, 1969). El problema es que, si se acepta la conclusión de Quine, uno se ve arrastrado hacia el nominalismo, el pragmatismo y a una visión extremadamente cientista del mundo. Sin embargo, si los argumentos se examinan con cuidado, se encuentra que estas posturas han sido incorporadas a las premisas, y por ello están protegidas frente a un muy merecido cuestionamiento. Por ejemplo, aun cuando no exista una descripción no-circular de la necesidad, esto justifica nuestro rechazo a la idea sólo si aceptamos la tesis de Quine de que para definir algo hay que hacerlo en los términos que apoyaría un nominalista radical. Pero traten de dar una definición no-circular de "cosa" "experiencia". Se puede avanzar un corto trecho, pero las definiciones se van haciendo cada vez más oscuras, hasta el punto donde uno escapa del laberinto y vuelve al punto de partida.

### 5. Necesidad y mundos posibles

Recordemos la teoría de Frege que dice que la referencia de un término singular es un objeto, y la de una oración, un valor-de-verdad. Los lógicos suelen usar el término "extensión" (tomado de Sir William Hamilton, lógico del siglo XIX) en vez de "referencia". El término "referencia" no expresa exactamente la misma idea que el término "extensión" de Frege, pero capta lo que se necesita para la lógica. La extensión de un nombre es un objeto; la de un predicado, una clase; la de una oración, un valor-de-verdad. La lógica extensional se origina a partir de la presunción de que la extensión de un término complejo (por ejemplo, una oración) se determina enteramente por la extensión de sus partes, en la misma forma que el valor-de-verdad de  $p \& q$  determina completamente por el valor-de-verdad de sus componentes. El valor-de-verdad de "Mary está enojada" se determina enteramente

por el hecho de que "Mary" se refiere a Mary, y "enojada", a la clase de las cosas enojadas. En la lógica extensional, la ley de sustitución es universalmente válida. Ésta dice que los términos que tienen la misma extensión pueden sustituirse mutuamente, sin que por ello cambie la extensión del todo. (La ley de Leibniz es un caso especial). La lógica moderna se construyó en base a la presunción de que la ley de sustitución se obedece siempre (la suposición de extensionalidad). Cuando se desobedece esta ley, dejan de ser vigentes las reglas de la lógica. Esto es lo que pensadores radicales como Quine se inclinan a aceptar.

Quine cree que la idea de necesidad no se puede introducir en el lenguaje sin violar el principio de extensionalidad. Considérese la oración:

(1) Necesariamente el ganador del Derby ganó el Derby.

Esto parecería ser verdad. Pero sustituya "el ganador del Derby" por "George" —ya que, después de todo, George fue el que ganó— y el resultado es:

(2) Necesariamente George ganó el Derby.

Pero esto es evidentemente falso, pues George pudo no haber ganado. (Si no fuera así, no habría corredores de apuestas).

Quine expresa este punto diciendo que el término "necesariamente" crea un contexto "referencialmente opaco". En lugar de ello, otros han hablado de contextos "intensionales". Todos los "términos intensionales" de Quine ("analtico", "necesario", "a priori", "sinónimo", etc.) crean estos contextos, donde falla la ley de sustitución. De allí la palabra con que los designa. Y de allí su hostilidad hacia la cosa que están describiendo. Quine cree que simplemente no hay lugar para los contextos intensionales en la lógica, pues destruyen la transparencia del lenguaje y enturbian su relación con el mundo.

Se han dado dos respuestas a este argumento, ambas pertinentes a nuestra discusión. La primera distingue dos tipos de necesidad: necesidad *de dicto* y necesidad *de re*. Una necesidad del primer tipo se sostiene en virtud de las palabras que se usan para expresarla (es decir, en virtud de "lo que se dice"). Así, "Los solteros son no-casados" es una necesidad *de dicto*: se sostiene debido a las palabras que se escogieron. Al describir a alguien como soltero, se implica que no es casado. Pero considere a John, un soltero. ¿Es necesariamente verdad que es no-casado? Claro que no: se puede casar en cualquier momento. Es "necesariamente no-casado" sólo como *descripción*, pero en realidad no es necesariamente no-casado. Una necesidad *de re* sería así: necesariamente, Hesperus es Phosphorus. Porque no es sólo como *descripción* que el lucero de la tarde es idéntico a sí mismo. Esta necesidad se origina en la naturaleza misma de las cosas.

Una de las tesis del empirismo de Hume fue que todas las necesidades son *de dicto*, es decir, son artefactos del lenguaje. Las necesi-

ran concebir como cuantificadores, que no se refieren a las proposiciones ligadas a ellos, sino a las situaciones posibles en que estas proposiciones son verdaderas. Esto llevaría a una interpretación coherente de la lógica modal, pero exige demostrar que en la interpretación resultante se hayan satisfecho los requerimientos normales de una teoría semántica (finitud, consistencia, totalidad, etc.). Esto fue lo que Kripke demostró en un brillante trabajo matemático que escribió a los 13 años, y que se publicó en el *Journal of Symbolic Logic* en 1963. Kripke sugiere que decir que  $p$  es necesariamente verdadero equivale a decir (con algunos refinamientos) que  $p$  es verdadero en todos los mundos posibles. Ahora podemos convertir nuestras oraciones modales aparentemente intensionales en oraciones perfectamente extensionales, en las cuales "Necesariamente" deja de ser un operador formador-de-oraciones y se transforma en un cuantificador, que se extiende a todos los mundos posibles. Del resultado se puede construir una teoría que muestra cómo los valores-de-verdad de las oraciones modales se determinan por las referencias ("extensiones") de sus partes. Todo lo que se necesita postular es la existencia de otros mundos posibles, entre los cuales está nuestro mundo.

Con esto retornó a la filosofía una idea discutida anteriormente por Leibniz. Todo lo que queremos decir sobre necesidad y posibilidad se puede reformular usando la idea de un mundo posible, y el resultado va a ser "transparente" en el sentido de la lógica. Decir que Moggins es necesariamente una gata equivale a decir que, en cualquier mundo que ella exista, Moggins es una gata. (Aunque no sea negra en todos los mundos en que existe). (Aquí he hecho una atrevida presunción: que Moggins existe en otros mundos. David Lewis dice que más bien se debería hablar de la "contrapartida" de Moggins en cada mundo posible. Para nuestros fines, no hay motivos para entrar en esa discusión).

El sistema de mundos posibles ha sido usado por los filósofos para muchos objetivos y ha tenido un impacto considerable en lógica y metafísica. También permitió a Plantinga revivir el argumento ontológico en una nueva forma. El presenta dos versiones de la prueba para este argumento; he aquí la más simple:

Considérese la propiedad de excelencia máxima, que incluye omniscencia, omnipotencia y perfección moral. Es posible que algo sea excelente en forma máxima: es decir, que haya un mundo posible donde existe una cosa excelente en forma máxima. Ahora considérese la propiedad de "grandeza insuperable", que es "excelencia máxima en todos los mundos posibles". Plantinga argumenta que esta propiedad se instancia [se hace presente] en todos los mundos posibles o no se instancia en ninguno. Luego, si hay *algún* mundo que contiene este ser insuperablemente grande, entonces todos los otros mundos lo contie-

dades se crean por el uso de las palabras; no indican especiales "formas de ser", como las que exploran los metafísicos. La tesis de Quine de que el concepto de necesidad conduce inevitablemente a contextos intensionales es parte de su adherencia al punto de vista empirista. El empirismo sostiene que *en caso de* haber una necesidad, ésta tiene que derivarse del uso de las palabras. Pero volvamos a las ya mencionadas proposiciones (1) y (2). Si se toma "El ganador del Derby" en (1) como si fuera un "designador rígido" y se pregunta qué representa, la respuesta es evidente: representa a George. En cuyo caso, la oración es claramente falsa. George no tiene la propiedad de ganar necesariamente el Derby: ni la tiene ninguna otra cosa. Pero al leerlas así, (1) y (2) son equivalentes en valor-de-verdad. En otras palabras, si se leen como expresiones de una necesidad *de re*, no es en absoluto claro que tienen un contexto intensional. En una necesidad *de re*, el elemento de necesidad es "absorbido" por el predicado y deja de cubrir con su sombra la totalidad de la oración. Si Moggins es necesariamente una gata, entonces es necesariamente una gata sin importar cómo se la identifique: la cosa que está colgando cabeza abajo en la cortina es necesariamente una gata.

La segunda respuesta es igualmente interesante. Cuando los lógicos comenzaron a prestar atención a los conceptos de necesidad y posibilidad (conceptos "modales"), desarrollaron lenguajes en que estas ideas podían participar como "operadores modales". Es claro que se tiene alguna comprensión de la necesidad y la posibilidad. Por ejemplo, cada una se puede definir en términos de la otra. "Necesariamente  $p$ " es equivalente a "No es posible que no- $p$ ". Además, sabemos que "Necesariamente  $p$ " implica " $p$ "; que " $p$ " implica "Necesariamente  $p$ "; que "Necesariamente  $p$  y necesariamente  $q$ " implica "Necesariamente  $p$  y  $q$ ", etc. El lógico estadounidense C.I. Lewis (un pragmático como Quine) desarrolló elaborados sistemas de lógica modal basándose en estas intuiciones. Con ello apareció el problema de cómo interpretar estos sistemas. ¿Qué extensión o *valor* se le debe asignar al operador modal "Necesariamente"? Ya que crea un contexto intensional (pues ciertamente no se deduce de "Necesariamente  $p$ " que "Necesariamente  $q$ ", sólo porque " $p$ " y " $q$ " tengan el mismo valor-de-verdad), no se le puede asignar ningún tipo de función-de-verdad. ¿Entonces qué se le *debe* asignar? ¿O será que, como sugiere Quine, toda esta empresa de interpretación se viene abajo? Si es así, Quine tendría razón en desconfiar de la lógica modal.

Los mismos operadores modales sugieren una solución al problema, ya que "posiblemente" y "necesariamente" son indefinibles exactamente en la misma forma que los cuantificadores "algunos" y "todos". "Posiblemente  $p$ " es verdadero si y sólo si "No es necesario que no- $p$ " es verdadero, etc. Tal vez los operadores modales se debie-

nen. Pero *hay* un mundo posible donde se ejemplifica la grandeza insuperable: luego, existe un ser insuperablemente grande, y existe necesariamente (en todos los mundos posibles).

El argumento formula una suposición básica para la lógica modal: lo que es necesario o imposible no varía de un mundo a otro. Se puede plantear que sólo es posible suponer esto en ciertas condiciones y que éstas son negadas implícitamente por la forma como Plantinga presenta el argumento. Pero la premisa realmente importante es que la grandeza máxima, y por lo tanto, la grandeza insuperable, se instancian en un mundo posible. ¿Es esto una posibilidad real? Leibniz sostuvo que el argumento ontológico no prueba la existencia de Dios, sino más bien que la existencia de Dios es necesaria o imposible (imposible porque sencillamente *no podría haber* un ser como Dios). J.L. Mackie se esforzó en demostrar que el argumento de Plantinga no sobrepasa los obstáculos colocados por Leibniz: que Plantinga no tiene, ni puede tener, pruebas que demuestren la instanciación del concepto de grandeza insuperable. (*El Milagro del Teísmo* es un libro útil, escrito por un hombre que dedicó gran parte de su vida a dar sermones a Dios sobre Su no-existencia, y a quien toca ahora recibir los sermones).

El argumento nos lleva a regiones técnicas, y debemos dejar que se desvanezca más allá del horizonte. Pero se lo recomiendo a quien tenga interés en informarse sobre cuán importante y discutible se ha vuelto el concepto de un mundo posible. De hecho, es algo *inherentemente* discutible. Un mundo posible es un mundo no-presente, ¿y cómo puede existir algo así?

La mayoría de los filósofos acepta que la referencia a los mundos posibles es sólo "un decir", un modo conveniente de presentar temas que podrían explicarse en otras y más complicadas formas. Pero David Lewis, en *Counterfactuals* (cap. 5) y *The Plurality of Worlds*, dice que *no* es así, y afirma enérgicamente la existencia de otros mundos posibles. También agrega que por supuesto sólo uno de estos mundos existe *actualmente*; pero la palabra "actualmente" debe entenderse como "aquí" y "ahora": sólo selecciona un lugar en particular (un mundo posible en particular) donde ocurre que estamos *nosotros*. Sólo un egoísmo monstruoso nos podría llevar a concluir que no *existen* otros mundos.

Paradójicamente, la extravagancia ontológica de Lewis se origina de la teoría magra del ser. Si la cuantificación es la medida de la existencia, entonces todo lo que existe descansa sobre lo que hay que cuantificar. Se sabe que hay verdades modales (no sería posible darle sentido al mundo sin ellas); y se sabe que las verdades modales sólo pueden ser entendidas cuantificando los mundos posibles. Luego, *existen* mundos posibles. (Pero si es así, ¿existen necesariamente, tal como existen los números? Muchos de sus defensores están dispuestos a contestar que sí. Pero si el mundo actual también es un mundo posi-

ble, ¿éste también tiene existencia necesaria? Y si es así, ¿la tiene también todo lo que el mundo contiene?).

Para no hundirnos en esta ciénaga, volvamos a la necesidad *de re*. Si la forma como Kripke aborda el problema que he estado discutiendo es la correcta, ésta es una idea que está inserta en nuestra manera habitual de pensar, y que también es fundamental para la ciencia natural. Hay necesidades reales, que descansan en la naturaleza de las cosas y que no son proyectadas al mundo solamente por el lenguaje. Los empiristas encuentran que esto es algo muy difícil de aceptar, en parte porque creen, y con razón, que nunca se van a poder descubrir estas necesidades y que por eso es imposible probar nuestro derecho para creer en ellas. La discusión se originó con Hume, y ahora debemos volver a lo que este filósofo pensaba de la causalidad.