Lorenzo Peña

Hallazgos filosóficos

Ediciones de la Universidad Pontificia de Salamanca

1992

ISBN 84-7299-289-6

HALLAZGOS FILOSOFICOS

LORENZO PEÑA

PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA

Lorenzo Peña

HALLAZGOS FILOSÓFICOS

Ediciones de la Universidad Pontificia de Salamanca

1992

ISBN 84-7299-289-6

La redacción del presente libro fue auspiciada por el
Ministerio de Cultura mediante un
Premio a la Creación Literaria
en la modalidad de Ensayo e Investigación en Humanidades
correspondiente a 1988-89

Constituye este libro un homenaje a

MANUEL SACRISTÁN LUZÓN

fallecido el 27 de agosto de 1985.
Sea, pues, testimonio de gratitud para con quien
descollara entre los pensadores españoles por
sus cualidades de buscador intelectual
y de abnegado adalid de las buenas causas
en momentos difíciles.

Tabla de materias

PRÓLOGO
INTRODUCCIÓN
§1.— Propósitos de la presente obra
§2.— Acercar la filosofía profesional a las expectativas más comunes sobre la filosofía
§3.— La ontofántica, estimuladora de una nueva conciencia social
Capítulo 1º
EL SER
Acápite 0º.— ¿Propileos?
Acápite 1º.— Ser a secas
Acápite 2º.— Ser y no ser
Acápite 3º.— ¿Hay modos de ser?
Acápite 4º.— El ser y el (mero) poder-ser
Acápite 5º.— Los aspectos de lo real: mundos-posibles
Acápite 6º.— La identidad como posesión de necesariamente el mismo grado de ser
Acápite 7º.— Más sobre grados de ser: cuatro argumentos
Acápite 8º.— Ser más y ser menos: ¿cómo discriminar?
Acápite 9º.— Ser-O-no-ser: ser-Y-no-ser
Acápite 10º.— Ser y verdad; o la realidad de los hechos
Acápite 11º.— Algunos problemas en torno a la concepción de la verdad como existencia
Acápite 12º.— El problema de la estructura de los hechos relacionales
Acápite 13º.— El ser como la relación de abarcar
Acápite 14º.— Ser y ser sido: los cúmulos o determinaciones
Acápite 15º.— Ser [lo mismo que]
Acápite 16º.— Esto es y aquello es
Acápite 17º.— 'Es' y 'Hay'
Acápite 18º.— Ser, haber sido, estar de ser
Acápite 19º.— Tener que ser: necesidad, razón suficiente, causalidad
Acápite 20º.— EL SER
Acápite 21º.— Reducción ontológica. Superveniencia
BIBLIOGRAFÍA SUMARIA COMENTADA DEL CAPÍTULO 1º

Capítulo 2º
EL CONOCIMIENTO
Acápite 0º.— Del ser al conocer
Acápite 1º.— Saber = creer con verdad
Acápite 2º.— Epistemología naturalizada
Acápite 3º.— ¿Qué es creer?
Acápite 4º.— Criterios para atribuir creencias
Acápite 5º.— ¿Cabe un análisis reductivo de la creencia?
Acápite 6º.— Grados de creencia
Acápite 7º.— ¿Tiene sentido preguntarnos si conocemos algo?
Acápite 8º.— La realidad y nuestras teorías
Acápite 9º.— Ahondamiento en la verdad de las creencias
Acápite 10º.— ¿A qué buscar criterios de verdad doxástica?
Acápite 11º.— Metacriterios y el desafío externalista
Acápite 12º.— La alternativa entre coherentismo y fundacionalismo
Acápite 13º.— La naturaleza inferencial de los avales epistémicos: una defensa del holismo
Acápite 14º.— Grados de aval
Acápite 15º.— Grados de autoaval [indirecto]
Acápite 16º.— Las metarreglas de inferencia
Acápite 17º.— El proceso de aval al infinito
Acápite 18º.— El desafío del relativismo
Acápite 19º.— El choque entre paradigmas y el transperspectivismo
Acápite 20º.— El porqué del optimismo epistemológico
BIBLIOGRAFÍA SUMARIA COMENTADA DEL CAPÍTULO 2º
Capítulo 3º
EL LENGUAJE
Acápite 0º.— ¿A santo de qué ocuparse del lenguaje en una indagación filosófica?
Acápite 1º.— La lengua: Saussure y Chomsky
Acápite 2º.— Las lenguas que hablamos
Acápite 3º.— Prolaciones y oraciones
Acápite 4º.— Sintagma y paradigma: el problema de la linearidad de los mensajes
Acápite 5º.— El porqué de las categorías sintácticas
Acápite 6º.— La necesidad de eliminar las categorías
Acápite 7º.— Hacia el modelo funcional: la prolación como un tránsito
Acápite 8º.— La disparidad entre LI y las lenguas natura les
Acápite 9º.— ¿Es LI una estructura profunda de las lenguas naturales?
Acápite 10º.— La lengua como sistema de signos
Acápite 11º.— Las relaciones semánticas: significar, denotar, nombrar
Acápite 12º.— Denotar y representar: ¿Es arbitrario el signo lingüístico?
Acápite 13º.— ¿Es indeterminada la traducción?

Acápite 14º.— Refutación de la tesis de la indeterminación de la traducción
Acápite 15º.— Algunas cuestiones semánticas
Acápite 16º.— Ontología, semántica, sintaxis y pragmática: relaciones mutuas
Acápite 17º.— El Ser se muestra en el lenguaje diciéndose en él
BIBLIOGRAFÍA SUMARIA COMENTADA DEL CAPÍTULO 3º
Capítulo 4º
EL BIEN
Acápite 0º.— ¿A qué viene ocuparse del bien en la filosofía? Crítica de dos argumentos a favor
Acápite 1º.— Ser y bien
Acápite 2º.— Es mejor ser más que [no] ser menos
Acápite 3º.— Una dilucidación de la relación de bondad
Acápite 4º.— Hacer el bien es bueno para uno mismo
Acápite 5º.— Bueno a secas
Acápite 6º.— ¿Es el mal ausencia de Bien?
Acápite 7º.— ¿Incurren nuestras dilucidaciones en falacia naturalista?
Acápite 8º.— Otra dificultad: ¿Qué le va a uno en ser más?
Acápite 9º.— La bondad de una acción, sus consecuencias y los propósitos del agente
Acápite 10º.— Apreciación del utilitarismo
Acápite 11º.— El conflicto entre normas, valores, bondades, y la adopción de una modalidad del consecuencialismo
Acápite 12º.— Avanzando en la discusión entre consecuencialismo e intrinsecismo
Acápite 13º.— Rechazo final del intrinsecismo
Acápite 14º.— Egoísmo y altruismo
Acápite 15º.— El deber
Acápite 16º.— La creencia en la bondad de algo como motivo para decidir hacerlo
Acápite 17º.— Relatividad de ciertos deberes
Acápite 18º.— El principio de universalizabilidad y los órdenes de bondad
Acápite 19º.— Conflicto de deberes y de valores
Acápite 20º.— Otros ejemplos de conflictos de valores
Acápite 21º.— La justicia
Acápite 22º.— ¿Qué es lo de uno?
Acápite 23º.— Justicia y lealtad
Acápite 24º.— Buscando el propio punto de vista
Acápite 25º.— Apuntes sobre la sociedad justa
Acápite 26º.— Diálogo de sordos entre Eleuterio e Isónomo
BIBLIOGRAFÍA SUMARIA COMENTADA DEL CAPÍTULO 4º

Capítulo 5º
LA VIDA HUMANA
Acápite 1º.— El interés filosófico de la indagación acerca de nuestra especie
Acápite 2º.— ¿En qué radica ese ser nuestra especie más dispensadora de existencia?
Acápite 3º.— La realidad corpórea de los seres humanos
Acápite 4º.— Argumentos a favor de la tesis somatista
Acápite 5º.— Discusión de algunos argumentos dualistas
Acápite 6º.— Algunos puntos del debate sobre las otras tesis
Acápite 7º.— ¿Es posible una persistencia postmortuoria de los seres humanos
Acápite 8º.— El problema de la libertad humana
Acápite 9º.— Discusión de cuatro argumentos a favor de la existencia de libre albedrío
§1.— El argumento de la conciencia interna
§2.— El argumento del consenso
§3.— El argumento de la responsabilidad moral
§4.— El argumento de los márgenes de incertidumbre
Acápite 10º.— Ahondando en la noción de libre voluntariedad
Acápite 11º.— Libertad y responsabilidad
Acápite 12º.— Algunos debates recientes sobre el determinismo y fatalismo
Acápite 13º.— ¿Es el devenir histórico algo peculiar de la especie humana?
Acápite 14º.— ¿Tiene sentido la historia humana?
Acápite 15º.— Inconvenientes de las seis alternativas consideradas frente a COH
Acápite 16º.— Ventajas de COH
Acápite 17º.— La realidad del progreso histórico
Acápite 18º.— La consciencia del progreso y la tarea de coadyuvar a ese progreso
Acápite 19º.— Criterios parciales sobre vías para la realización del progreso
Acápite 20º.— Objeciones al planteamiento propuesto
Acápite 21º.— Otras objeciones contra la filosofía de la historia aquí propuesta
BIBLIOGRAFIA SUMARIA COMENTADA DEL CAPITULO 5º
Capítulo 6º
LA DEIDAD
Acápite 0º.— ¿A qué viene hablar de Dios en filosofía
Acápite 1º.— ¿Hay dioses?
Acápite 2º.— La escala de grados de ser y lo superlativamente real
Acápite 3º.— ¿Hay varios dioses?
Acápite 4º.— Aquello mayor que lo cual no cabe concebir nada
Acápite 5º.— Propiedades y determinaciones

Acápite 6º.— ¿Son las propiedades de Dios meros simulacros? La transcendencia lógica
Acápite 7º.— Entes finitos y entes infinitos. La creación
Acápite 8º.— ¿Panteísmo?
Acápite 9º.— ¿Es incorpóreo Dios?
Acápite 10º.— Las pruebas de la inexistencia de Dios
Acápite 11º.— ¿Es Dios digno de adoración?
Acápite 12º.— ¿Sirve Dios para algo?
BIBLIOGRAFÍA SUMARIA COMENTADA DEL CAPÍTULO 6º

PRÓLOGO

Este libro es el fruto de una vieja aspiración del autor: la de brindar al público un compendio del enfoque filosófico a cuya construcción ha dedicado una serie de años —la *ontofántica*, una denominación que quiere significar una filosofía que se ve a sí misma como un mostrarse del ser en el lenguaje, diciéndose. Un compendio que abarque tanto campos más básicos de la indagación filosófica —ontología y teoría del conocimiento— como asimismo otros, sin aplicación a los cuales no puede quedar completo ningún sistema filosófico: antropología filosófica, ética, filosofía de la historia, filosofía política.

Hay, desde luego, muchos grados de completez. La que aquí se trata de conseguir es la de un sistema que no deje sin responder ningún problema crucial de la filosofía. Y es que, a tenor de los criterios epistemológicos hechos suyos por el sistema, una teoría es tanto más satisfactoria cuanto más y mejor dé cuenta de diversas facetas de lo real, cuanto más y mejor solución dé a una gama lo más amplia de dificultades.

Aunque ello sea rechazado por los maximalistas, hay grados de completez. Casi ninguna determinación es un asunto de todo o nada; ¿por qué iba a serlo la completez? Aspira el autor de estas páginas a brindar, con el presente libro, un cúmulo de hallazgos filosóficos que, tomados conjuntamente y en su cohesiva articulación, posean un grado indesdeñable de completez filosófica; gracias a lo cual —junto a otras cualidades de dicho cúmulo de hallazgos— quepa verlo legítimamente como un sistema con una dosis importante de satisfactoriedad —seguramente mayor que la de los demás enfoques hasta hoy disponibles.

Concíbese el planteamiento filosófico que ha presidido la elaboración de la obra aquí presentada como un retoñar de la filosofía perenne en sus ambiciones de gran filosofar sistemático con raíces metafísicas. Pero, dentro de esa tradición, no es Aristóteles, sino Platón, la figura de influencia determinante en este enfoque. Y, con Platón, arrancando de él, dos grandes estirpes intelectuales: por una parte la del racionalismo, con Leibniz como máximo exponente; por otra, la de la filosofía mística, y el neoplatonismo, con Nicolás de Cusa como figura más egregia. Cruzándose con ello, la filosofía analítica contemporánea; no la de Carnap o el

neopositivismo; ni la del último Wittgenstein, o el círculo de Oxford; sino la de Frege, el primer Russell, el primer Wittgenstein y los recientes desarrollos de tal filosofía en ontología, teoría del conocimiento, ética y filosofía política, con figuras como Quine, von Wright, David Lewis, Lawrence BonJour, Nozick, Gewirth, K. Nielsen, etc.

Sin embargo, ha habido otra influencia en el desarrollo del pensamiento plasmado en este libro que, durante un período, fue muy importante: el marxismo. Muchos son los intelectuales que se situaron en su juventud en posición receptiva y favorable para con el marxismo. Para mi generación, la de los años 60, el marxismo constituyó la visión del mundo más atractiva: no sólo la que poseía más visos de coherencia, poder explicativo fructífero y capacidad de organizar muy diversos componentes y facetas de nuestra concepción de las cosas en múltiples campos, sino, junto con ello, la que podía, por virtud de su proclamada vinculación intrínseca entre teoría y praxis, además de ofrecer una solución al acuciante problema puramente teorético de *por qué actuar*, brindar una base y motivación racionales para actuar de un modo particular, a saber: en un sentido favorable no ya a lo que consideramos que era y sería la marcha ascendente de la historia, sino, más allá o independientemente de ello, a nuestra inquietud y a nuestras exigencias morales de solidaridad con los pobres.

De la filosofía eurocontinental contemporánea sólo ha habido una corriente que ha venido a incorporar su caudal a mi proyecto filosófico, y es la hermenéutica, principalmente la de Gadamer. No sólo será palmario para quien la conozca cuantísimo deben a ese aporte mi estilo filosófico y varias de mis orientaciones, sino que, fuera incluso del marco de lo propiamente filosófico, en mis ensayos de temas de actualidad, p.ej., es igualmente decisiva la impronta de la hermenéutica. Vaya aquí, de todo corazón, mi inmenso y siempre cálido agradecimiento a mi querido maestro, el Profesor Julio César Terán Dutari, S.I. —hoy Presidente de la Federación Mundial de Universidades Católicas—, quien guió mis primeros pasos en la exploración de la hermenéutica (y en muchos otros berenjenales del filosofar).

Creo que la evolución patentizada en mis libros anteriores, y más que nada en éste, muestra una excepción a la regla de que quienes empezaron abrazando las ideas en boga durante los sesenta acaban abandonando casi todas las tesis que comportaba aquella ideología, entre otras la de la ligazón entre teoría y praxis y, más aún, tesis filosóficas como la afirmación dialéctica de la contradictorialidad de lo real o el determinismo histórico.

Aun así, varias de las tesis filosóficas defendidas aquí suenan como "dessintonizadas" con respecto a lo que se encontraría en textos de cualquiera que se llame marxista. Sobre todo las del último capítulo, donde se asevera la existencia de Dios, y se aportan argumentos a favor de la misma (no argumentos presuntamente irrebatibles o contundentes, mas sí razonamientos que, si bien ninguno de ellos, por separado, es concluyente, conjuntamente tomados constituyen

un alegato convincente; a quien eso le parezca raro, piense que así sucede en casi todos los campos y órdenes). Mi profesado teísmo causará estupor o escándalo, no ya entre algunos que todavía se denominen marxistas, sino entre la inmensa mayoría de los que lo fueron alguna vez, o de muchos otros que, sin haberlo sido nunca, quieren situarse en posiciones "de avanzada". Remito al lector a ese último cap. del libro para que conozca los argumentos que me llevan a tal punto de vista (que, como los demás que aparecen en esta obra, son hipótesis a las que el autor asigna un alto grado de plausibilidad o verosimilitud, tesis a favor de las cuales se inclina más o menos fuertemente según los casos, nunca dogmas o principios inquebrantables e innegociables).

Fue a mi juicio un error de los clásicos del marxismo no dar entrada en su ofrecida síntesis filosófica más que a unos componentes privilegiados de la tradición del pensamiento humano, seleccionados según ciertos criterios congruentes con las opiniones y receptividades reinantes en los medios intelectuales en que se movían esos autores. De resultas de lo cual, quedaba fuera de dicha síntesis la mayor parte de lo que han pensado los seres humanos desde la prehistoria para acá.

A pesar de ese desacuerdo, la filosofía que viene ofrecida en este libro se halla, en muchos otros puntos, cerca de las tesis que tenían acogida durante los 60. P.ej. (1ª) el necesitarismo en general, y el determinismo histórico en particular; (2ª) la afirmación de que la realidad está llena de contradicciones verdaderas en el sentido literal y auténtico de la palabra —no algún sucedáneo inofensivo y baladí; (3ª) la tesis de la vinculación entre teoría y praxis, la del compromiso de cierta teoría —a saber, la que se está proponiendo— con una praxis a favor del cambio social (aunque no la tesis más general de que toda teoría está comprometida con alguna praxis determinada); (4ª) la aceptación de un realismo gnoseológico directo y sin medias tintas: nuestro pensamiento refleja la realidad, y, cuando [y en la medida en que] es correcto o verdadero, la refleja según ella es, mientras que la realidad es independiente de nuestro pensamiento; (5ª) una concepción del ser humano que excluya una dicotomía entre mente y cuerpo (dicotomía muy sospechosa porque puede ser una coartada para decir que poco o ningún mal se hace a alguien cuando se martiriza "sólo" su cuerpo).

Sin duda que el seguir viendo así las cosas les parecerá a muchos una especie de adhesión a un paradigma trasnochado. No obstante, los argumentos que ofrezco en este libro a favor de tales opiniones creo que merecen que quienes no compartan esos puntos de vista se tomen la molestia de replicar a tales argumentos.

Espero, con lo que acabo de decir en los párrafos precedentes, haber ofrecido una idea no del todo inexacta de las señas de identidad del sistema filosófico aquí propuesto. Tócale ahora al lector someterlo a los dardos de la crítica racional.

He de hacer una aclaración sobre el título de este libro. Una *hallazgo* es algo que uno se encuentra, algo con lo cual uno se topa, se da de bruces, algo que sale

al encuentro en el camino, algo con lo cual se tropieza uno, por así decir. Para hallar algo es menester que ese algo esté ahí ya antes de encontrarlo. La expresión escogida remite así implícitamente a una visión realista, a una neta opción anti-idealista. Ahora bien, el hallar o encontrar algo puede resultar de la coincidencia casual, o bien de una busca; mas aun en el segundo caso, uno encuentra lo que encuentra, no sólo ni enteramente por los méritos de su procedimiento de busca, sino siempre en parte por un cierto azar, en alguna medida. Las buscas mejores no tienen garantizado el hallazgo, pero los hallazgos no son nunca profundos sin una busca afanosa y bien planeada.

Para concluir este Prólogo deseo expresar mi gratitud a cuantos, con sus comentarios a escritos anteriores —anticipaciones de unas u otras partes de la presente obra— me han ayudado a perfilar mejor mis ideas. Al Prof. Manuel Liz, de la Universidad de S. Cristóbal de La Laguna, débole muchas críticas que me ha hecho en varias ocasiones a diversas facetas de mi pensamiento. Todo el capítulo 2º se ha beneficiado de importantes observaciones críticas de Ernesto Sosa, Profesor de la Universidad Brown (en Nueva Inglaterra) a un anterior trabajo en inglés cuyo contenido, reelaborado, ha sido en parte incorporado al presente texto. Muchas de las ideas propuestas en los capítulos 1º, 2º y 3º han sido previamente —aunque en presentaciones y contextos diferentes, y en parte con articulaciones o matices también diversos de los que aquí comportan— sometidas a discusión en varios foros y encuentros. A Francisco Salto Alemany y Sebastián Álvarez Toledo (ambos de la Universidad de Salamanca) agradézcoles sus respectivos comentarios críticos en diversas ocasiones; al desgraciadamente malogrado Prof. Fernand Brunner (Universidad de Neuchâtel), vaya aquí, con mi homenaje póstumo, mi profunda gratitud por sus observaciones y comentarios en ocasiones del Congreso Mundial de Filosofía de Brighton y de los Congresos de filosofía de lengua francesa en Dijón (agosto de 1988) y en Hammamet (septiembre de 1990). Mi gratitud también por muchos comentarios críticos en varias ocasiones a Newton C.A. da Costa (Universidad de San Pablo, Brasil), Graham Priest (Universidad de Brisbane, Australia), Richard Sylvan (Universidad Nacional Australiana en Canberra), a Francisco Miró Quesada (Universidad de Lima), Mauricio Beuchot (Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM). Igualmente al entusiasta círculo filosófico de Xalapa (Veracruz, México), animado por el Prof. Ariel Campirán, por su gentil e inquieto bombardeo crítico con ocasión de mi visita a esa Universidad en agosto de 1988. He de señalar asimismo que el capítulo 4º debe, en parte, su inserción en esta obra a un consejo de Celia Amorós (Universidad Complutense) de desarrollar mis ideas en el terreno de la ética; y que algo parecido sucede, en lo tocante esta vez al cap. 5º, con un consejo de Xavier Pikaza (profesor de teología de la Universidad Pontificia de Salamanca) de aplicar mi concepción a un tratamiento de problemas de antropología filosófica.

Asimismo, ¡cuánto me han animado a proseguir mi busca filosófica las expresiones de aliento y respaldo intelectual —y en no pocos casos de crítica— de

mis buenos amigos, el Prof. Miguel Sánchez-Mazas (Universidad del País Vasco), el Prof. Emilio Terzaga, el P. Vicente Muñoz Delgado (Universidad Pontificia de Salamanca), el Prof. Marcelo Vásconez Carrasco (Universidad de Cuenca, en la República del Ecuador)! A todos ellos, y muchos más, mi profundo reconocimiento por sus críticas, sus manifestaciones de estímulo, sus consejos y sus exhortaciones. No por mencionarlo en último lugar es menor (¡al revés!) lo que le debo a Javier Muguerza, mi cordial crítico, amigo en el disenso y maestro del buen disentir, de ese que enseña y no se limita a constatar discrepancias.

He de señalar por último que ha sido acicate inmediato para la redacción del presente libro —o sea, para realizar, por fin, este viejo proyecto— la obtención de una Ayuda a la Creación Literaria, en la modalidad de Ensayo e Investigación en Humanidades, correspondiente a 1988-89, concedida por el Ministerio de Cultura, al cual expreso aquí mi gratitud.

INTRODUCCIÓN

§1.— Propósitos de la presente obra

Tres son las metas que he querido alcanzar al escribir este libro. Cuán compatibles sean entre sí es, naturalmente, asunto que el lector habrá de plantearse.

En primer lugar, ofrecer una exposición sucinta, compendiada y clara, de mi sistema filosófico (la *ontofántica*), destinada, no a "incipientes", sino a quienes quieren ponerse al tanto de este itinerario filosófico propio o, habiendo ya oído o leído algo acerca de él, esperan encontrar una presentación sinóptica mas, a la vez, lo bastante amplia para que en ella vengan resaltadas las grandes líneas de cuanto esta filosofía tenga que ofrecer en los diversos campos de la meditación filosófica. (No es esta primera meta la de proporcionar ninguna especie de "introducción a la filosofía", aunque desde luego es intención del autor el presentar aquí sus ideas de la manera más accesible, y ello no sólo por razones pragmáticas —las de facilitar la comprensión y difusión de la obra— sino por un principio metodológico que vendrá indicado en su momento oportuno; vide el cap. 2º de la presente obra).

En segundo lugar, ofrecer el resultado de un repaso autocrítico, a manera de recapitulación, por mi propio itinerario, pero ahora con vistas a lograr así un horizonte mucho más amplio, menos acotado, que el de libros anteriores, ceñidos a una problemática mucho más restringida, aunque sea también sin duda la más importante de todas. Este repaso autocrítico ha conllevado la rectificación de las tesis que propuse antes en cuantos puntos aparezcan ahora —desde ese horizonte temático muchísimo más amplio— menesterosas de alteración o de matización con vistas a un mejor acoplamiento a soluciones racionales a problemas no abordados en mis publicaciones previas.

En tercer y último lugar, un desarrollo de mis ideas filosóficas, una extensión de las mismas a campos que hasta ahora quedaban fuera de mis indagaciones, como los de la ética, la antropología filosófica y la filosofía de la historia, mostrando así la fertilidad de la ontofántica para abordar también esos campos, sin haber de permanecer confinada a los de la metafísica, la [filosofía de la] lógica y la teoría del

conocimiento, que son casi exclusivamente aquellos en los que hasta ahora se había dado a conocer. Sólo que esta extensión carecería de comprensibilidad sin la presentación, por sucinta que sea, de los basamentos ontológicos y gnoseológicos (expuestos en los tres primeros capítulos de la presente obra).

Este último objetivo, en sí mismo, atiende a transcender la frontera de la reflexión más acá de la cual quedaba hasta ahora acantonada la filosofía aquí propuesta; situación que cabe considerar así: tanto por razones metodológicas —las de desbrozar primero bien los terrenos más básicos— cuanto por razones pragmáticas o de conveniencia comunicativa, el enfoque filosófico aquí propuesto —la ontofántica— no había hecho hasta ahora más que pequeñas incursiones allende el terreno lógico-metafísico y epistemológico; ahora se trata, por un lado de hacer que franquee esa raya, y también de reelaborarlo sistemáticamente teniendo en cuenta no sólo los hallazgos previos, sino también los que se hayan logrado o vayan a ir logrando con ese paso del Rubicón.

Cabe preguntarse cuán bueno o malo sea querer compatibilizar esas tres metas, buscando, con vistas a ello, una equidistancia entre ellas. ¿No se corre así el riesgo de que el resultado responda sólo a tercias a cada una de esas tres deseadas descripciones? Sin desconocer ese riesgo, me ha parecido preferible afrontarlo cara a cara antes que, en aras de evitarlo, optar por cualquiera de las alternativas —p.ej., la de escribir varios trabajos separados, cada uno de los cuales fuera concebido con propósitos más delimitados, menos ambiciosos y variados. Cierto es que en alguna medida esos objetivos son opuestos entre sí: cuantos más temas y campos se abarquen, menos fácil será la sistematización; mientras más se quieran matizar y pulir tesis previamente sentadas pero que —con el correr de las nuevas reflexiones que el tiempo trae— aparecen ahora susceptibles de afinamiento, menos sucinta, compendiada y clara será la exposición del sistema hallado y del sendero por el que se ha avanzado en su busca.

Mas tal oposición no es absoluta, no constituye ninguna inconciliabilidad total. En alguna medida semejan ser objetivos compatibles. Y, desde luego, resulta obvio a cualquiera cuán inconveniente sería desglosar o desgajar el fruto de una labor como ésta con vistas a atender mejor, en cada uno de esos gajos, a una parte más limitada de los objetivos; cada uno de esos gajos se le haría a uno deficiente precisamente en tanto en cuanto no atendiera a la parte restante del mencionado cúmulo de objetivos. Que, si éstos son hasta cierto punto mutuamente opuestos, también en cierto grado se reclaman, se suplementan y se refuerzan entre sí.

§2.— **Acercar la filosofía profesional a las expectativas más comunes sobre la filosofía**

Porque además, atendiendo a esas diversas exigencias sin concederle exclusividad a ninguna de las tres, aspira la labor cuyo fruto presento aquí a

encontrar un vínculo entre por un lado otras formas de pensamiento —o más bien, según lo voy a puntualizar en seguida, otras expectativas sobre la producción filosófica en ambientes intelectuales ajenos al de la filosofía profesional— y, por otro lado, la filosofía profesional en el sentido más puro y duro; aunque, he de reconocerlo, entendida ésta última dentro de una orientación, o más bien gama de orientaciones —el filosofar analítico—, que no cuenta en el mundo de habla hispana y particularmente en nuestra Patria más que con una representación limitadísima tanto en su implantación cuanto, sobre todo, en su temática, por causas en las que no procede entrar aquí. En efecto, la filosofía profesional a la que aludo tiene fama de consagrarse casi exclusivamente a los problemas más abstrusos y abstractos —quiera eso decir lo que quisiere—, al margen de ámbitos temáticos que o bien broten de las preocupaciones más generales del hombre de hoy o bien guarden con ellas una más estrecha relación. Curiosamente vemos cómo en el mundo de habla inglesa —que es, *grosso modo*, donde más influencia o implantación ha conquistado el filosofar analítico, en la pluralidad de sus orientaciones— empieza a verse ese filosofar acosado (a veces casi acorralado) hasta en los medios académicos; sin duda allá las universidades más prestigiosas, los principales departamentos de filosofía, siguen conociendo una hegemonía de unas u otras orientaciones analíticas, pero, no obstante, se deja sentir cada vez más la penetración de esos modos de hacer filosofía que se han dado en llamar "continentales" o "eurocontinentales", a falta de mejor calificativo, modos que desde luego cuentan, aun en esos países, con notoriedad mucho mayor, fuera de las aulas, que los analíticos, afectados dizque por la petulante exquisitez racionalista de su frío estilo argumentativo y de su temática, cuando no intranscendentemente puntual, siempre abstracta y divorciada de problemas que tengan que ver con los interrogantes que se plantea el hombre de la calle. Eso se dice. Y frente a ello estarían esas filosofías de la deconstrucción y otras de tal índole, que no vendrían aquejadas por vicios semejantes.

No voy a polemizar aquí con los adalides de las tendencias eurocontinentales. Ni deseo tampoco disfrazarme de lo que no soy. No constituye ni este libro ni nada de lo que yo escribo un intento de conciliación con ninguna de tales tendencias. Desde mi propio enfoque, ubicado más bien en la confluencia de la filosofía perenne, ampliamente entendida, con el filosofar analítico —aunque a la vez, y dentro de tal ubicación, manifestando una neta preferencia por el platonismo como mi más poderosa fuente de inspiración—, resultan discutibles los títulos de esas tendencias incluso a venir consideradas como filosofía. Hasta Heidegger, sí, cabe, con cuantas reservas sea sobre la legitimidad filosófica de sus posicionamientos, dialogar en el entendimiento de que lo que está uno considerando es, pese a todo, filosofía. Pero no estoy nada seguro de que quepa decir otro tanto respecto a algunas de las tendencias eurocontinentales más recientes o más en boga. Pocas veces discutirán con ellas los analíticos. Y yo, desde luego, no aspiro a llenar ese hueco.

Gustaríame, sí —pero no aquí—, desmentir la falsa idea que la indolencia y la liviandad han ayudado a difundir del filosofar analítico —pues éste ni deja de

lado temas como los de la justicia, el egoísmo y el altruísmo, la igualdad, el sentido de la vida, la naturaleza misma del ser humano, de las acciones humanas, de nuestros pensamientos, etc., ni menos se dedica sólo a cuestiones técnicas o minucias preciosísticas, puesto que en su seno han brotado sistemas metafísicos como los de David Lewis, Quine, Gustav Bergmann y Alvin Plantinga. Pero no creo que sea del todo infundado un reproche que se le dirige. Aunque la creciente desafección en medios universitarios anglosajones a ese filosofar es ante todo una victoria de la facilidad, una reacción contra la hondura exigente y recia del filosofar analítico (menos propicio a componendas con el ensayismo superficial y el revoloteo grácil del relumbrón que se asusta ante un examen riguroso de las reglas de inferencia empleadas en, p.ej., el *Parménides* de Platón), sin embargo es lo cierto que el filosofar analítico no ha ofrecido de su seno —acaso con excepciones parciales como Russell o Nozick— ningún sistema filosófico general. Ha producido sistemas de ética, como los de A. Gewirth, K. Nielsen, Rawls; de metafísica, como los mencionados varias líneas más atrás; de teoría del conocimiento, desde luego —por citar algunos recientes: los de Bonjour, Moser, Devitt, Rescher. Pero ningún sistema de filosofía. Pues bien, constituye eso un defecto, y en la medida en que lo sufre no se ha elevado el filosofar analítico a la altura del legado de la filosofía perenne. En otros aspectos, el filosofar analítico es superior: su rigor es inigualado en la historia de la filosofía y, así, permite ver cosas que nunca antes se habían ni siquiera columbrado —p.ej. qué es comprometerse ontológicamente, o más bien qué racimo de cuestiones están involucradas en las asignaciones de tales compromisos.

En cualquier caso mi propósito no ha sido el de colmar esa deficiencia del filosofar analítico. Sin embargo, sin proponérmelo, creo que ése es uno de los resultados de mi labor filosófica, aquí presentada sinópticamente. Digo que no era ése mi propósito porque, en verdad, como propósito me parece ridículo. No es un objetivo que tenga sentido proponerse. Además, aunque yo me inclino a considerar clara mi propia pertenencia al filosofar analítico, puede que eso no sea tan obvio para todos (ya alguien lo ha puesto en duda). En cualquier caso, mi adhesión a grandes principios de la filosofía de Platón es anterior a mi incardinación en el filosofar analítico. Pero, en cambio, sí es uno de mis propósitos el acercar el filosofar analítico, no a otros enfoques filosóficos hoy en boga, no, sino a actitudes o expectativas que se tienen, para con la filosofía, en ambientes intelectuales no adictos a la filosofía profesional. Espérase en tales ambientes que la filosofía ofrezca *a la vez* respuestas tanto a algunos grandes interrogantes de siempre sobre el mundo, el conocimiento y el ser humano cuanto a preguntas igualmente acuciantes sobre los valores, las normas de conducta y el sentido de la historia. (No es que en eso le lleven ventaja a la filosofía analítica sus contrincantes eurocontinentales, no, pero por qué, sin embargo, logran éstos mejor aceptación en ambientes no profesionales es otro asunto.) En ese sentido la última filosofía ha sido el materialismo-dialéctico-e-histórico (siempre que se tome como un todo y sin las amputaciones de los neomarxistas). Y en eso llevaba razón Sartre al decir que era la filosofía de nuestra época: era, es todavía, el último sistema de filosofía

puesto en pie. Pero el pensamiento humano no puede dar por definitivo ningún sistema. De hecho, el marxismo ha entrado en profunda crisis desde que escribiera Sartre esa declaración en la *Crítica de la razón dialéctica*. Aunque se quiere ver en los datos nuevos la raíz de esa crisis (igual que en datos como el terremoto de Lisboa la de la desconfianza en el optimismo leibniziano que prevaleció en la Ilustración enciclopédica), de hecho los datos (la experiencia camboyana, p.ej.), o las alegaciones de ciertos escritores p.ej., no explicarían esa crisis más que suponiendo el cambio de actitud en la mirada, cambio que presupone la misma crisis que se quería así explicar. No cabe aquí ni considerar sus causas históricas ni hacer un balance crítico de esa filosofía (lo haré en otro trabajo). Mas, sea de ello lo que fuere, es un hecho que los sistemas filosóficos nacen, crecen, se reproducen y mueren. Su reproducción, por cierto, no es ni partenogenética, o pululativa, como la de los ángeles, ni por la unión de gametos, sino mucho más compleja, por multifecundación recíproca y diacrónica.

Pues bien, en ese aspecto la concepción filosófica brindada en este libro se ve a sí misma (o, para ser exactos, es vista por quien la propone) como heredera del legado marxista. Quienes lo que buscaban era articular y esgrimir una alternativa al marxismo, querían luchar contra él; poco propusieron de valor, poco que vaya a merecer pasar a la posteridad. Sus sistematizaciones se quedaron en mero programa. Otros, y no pocos, se han visto a sí mismos como herederos del marxismo, mas han creído que el horno ya no estaba para bollos de sistemas ni similares («después de … » ya no cabrían sistematizaciones), sino que prefirieron ceñirse a tratamientos de detalle, sin ofrecer ningún marco de conjunto. Por el contrario, la concepción filosófica deliberadamente sistemática aquí propuesta, sin pretender constituir una reelaboración de la filosofía marxista, ni muchísimo menos, sí trata de asumir ese legado, mas no de modo exclusivo, sino que en no menor medida cabría hablar de una filiación del presente enfoque respecto de las filosofías de Platón, de Nicolás de Cusa y de Leibniz.

Quienes creemos en la filosofía de verdad no podemos resignarnos a la idea derrotista de que ya no puede haber filosofía, filosofía con ganas y con afanes, filosofía sistemática con tanto empuje como las de Aristóteles, Crisipo, Avicena, Duns Escoto, Spinoza, Leibniz o Hegel, p.ej. Y, sin embargo, mientras no aporte una visión cohesionada y global de las cosas, del mundo, de la vida, del bien, no responderá la filosofía a las expectativas que legítimamente se tienen para con ella. Ni (y es esto lo más importante) cumplirá las tareas propias que le incumben, aquellas que se desprenden de una lealtad hacia sí misma, hacia su propia índole y su misión.

Sin disfraz ninguno, pues, declaro en estas páginas preliminares mi esperanza de haber aportado con este trabajo eso mismo que, con razón, se estaba esperando del filosofar de nuestra época, aquello que permite a éste tener una contribución que proponer en la sucesión de los tiempos filosóficos y aquello sin lo cual la filosofía no puede justificarse, a saber: un conjunto armónico de soluciones,

sistemáticamente trabadas, a las grandes cuestiones sobre el ser y el no-ser, el conocimiento y la ignorancia, el bien y el mal, el ser humano y sus tareas, lo decible y lo indecible, el cuerpo y el alma, el tiempo y la eternidad, la historia y su rumbo, el sentido de la vida, la existencia de Dios. Vistos globalmente, bajo un común prisma unificante. Nada de eso ha periclitado.

§3.— La ontofántica, estimuladora de una nueva conciencia social

La filosofía ontofántica es seguramente tan sólo la primera expresión de una nueva conciencia en este final del siglo XX. Una nueva conciencia no sólo teorética sino práctica también. Avanza el pensamiento como sacuden el malecón o invaden la playa las olas del mar, en un vaivén. Después de los contestatarios y revoltosos años 60, la resaca de los 70 y sobre todo los 80, parecía sumergida la filosofía —curiosamente, dondequiera que prevalecen las orientaciones eurocontinentales— en el metafilosofismo positivista y en el adjetivismo, a la vez que la conciencia social, con la grave crisis del marxismo, semejaba estar abocada al triunfo completo de las ideologías individualistas y antiigualitarias, así como, por descontado, al repudio de cualquier filosofía de la historia y de cualquier creencia en el mero hecho del progreso social (todavía más de la tesis de la inevitabilidad del mismo, tesis defendida en este libro pero, que yo sepa, no compartida hoy por ningún otro autor). Nada podría ofrecernos entonces la conciencia social contemporánea —salvo los códigos de mera conservación del desorden establecido, a lo sumo con algunos pequeños retoques— más que variantes posmodernistas del irónico pasadismo y el sobresalto ante la probable catástrofe, sea ecológica o bélica. (Y lo que estoy llamando 'conciencia social' es el cúmulo de ideas dispersas, no forzosamente congruentes entre sí, que sobre la vida humana en su conjunto, la sociedad, la historia, los valores y las tareas del hombre y de los hombres están esparcidas, formuladas bien o mal —generalmente mal— y se hacen sentir sobre todo en los medios y círculos intelectuales, quienes, naturalmente, son sus depositarios y elaboradores.) No es nuevo el que se inclinen ante las posiciones del *establishment* la mayoría, la gran mayoría, de los intelectuales —o sea de las personas cuyo quehacer profesional más tiene que ver con la elaboración y difusión de ideas. Eso ha sucedido siempre. Las épocas de mayor audacia, como el Renacimiento, no vieron más que a una ínfima minoría de pensadores (los Wiclef, Juan Hus, Tomás Münzer, Tomás Moro, Miguel Servet, Campanella, Bruno, Boehme etc.) para quienes la rebelión se justifica —rebelión de ideas contra las ideas establecidas. Nada tiene, pues, de extraño el hodierno retorno a las pautas marcadas por los sectores dominantes de la sociedad: llama, sí, la atención por contraste con un momento de ebullición, contestación, avance de ideas, cual fue el de los 60. Mas el arco no puede estar siempre tenso.

Lo nuevo no es, pues, el predominio de los conformismos, sino la bancarrota completa de los credos de avance social. Pareciera que estuviéramos en una época de descreimiento total: ni los credos religiosos ni los de transformación histórica parecen ya convincentes, salvo en lo que toca a minorías fundamentalistas de cada uno de tales credos, que se aferran a sus respectivos inmovilismos pero son incapaces de persuadir a sectores amplios de la validez de sendos mensajes. El positivismo lo invade todo. O así parece.

Que todo eso sea, a su vez, nada más que la crisis extrema de la modernidad es asunto harto debatible, pues ese mismo término de 'modernidad' es la mar de confuso y escurridizo en su significación. Mas, si por 'modernidad' entendemos esa tendencia al antropocentrismo y al egocentrismo que —cualesquiera que sean sus precursores— parece iniciarse con los humanistas (sin que por ello caracterice al Renacimiento en su conjunto —¡lejos de eso!), y desemboca en filosofías contemporáneas como las de Heidegger (salvo algunas rectificaciones en su última obra) y Sartre, o sea como una orientación que reclama para el ser humano, para el individuo humano, un estatuto ontológico especial —un modo de ser propio— y, a la vez, una "dignidad" que excluya toda supeditación a otra instancia superior, cósmica o lo que fuere, entonces sí —me parece razonable diagnosticar— asistimos a la crisis de la "modernidad". Y no es que los posmodernismos del género del de Richard Rorty nos puedan ofrecer nada mejor, sino algo peor, una renuncia a todas las grandes esperanzas del pensamiento humano, a todo lo que la gran tradición, en sus variadas tendencias, había erigido como ideales de cultura. El posmodernismo en filosofía sería, meramente, una representación de la decadencia de ideas de esta sociedad, una sociedad que incluye ya también a buena parte de las que habían optado por un rumbo alternativo frente al individualismo reinante.

Sin embargo, cuando parecía que todo estaba ya siendo así, la historia nos depara sorpresas. Una de ellas (no la única) es el surgimiento de nuevas corrientes de opinión que —cabe atreverse a conjeturar— van a marcar no esta sino la próxima época; corrientes que, depuradas del antropocentrismo modernista, se reentronquen con la tradición (retomando de ella esa idea central de la ligazón del bien individual con el bien común, del ser humano con la naturaleza de la cual forma parte, y de cada ente, en particular, así como de todos, en general y en común, con el Ser), pudiendo así ofrecer una visión global del mundo, de la vida, de la historia y de las tareas morales que nos incumben, en la perspectiva de un igualitarismo colectivista. Así tenemos que algunas de las corrientes ecologistas radicales, p.ej., adoptan una actitud que cabría denominar pro-naturalista (no el antropocéntricamente egoísta propósito de no estropearnos nuestro *habitat*, sino el respeto para con esa madre Naturaleza de la cual nuestra especie es un elemento más); igualmente, presenciamos el auge de teologías de la liberación —aunque, claro está, a veces confundidas con todo lo contrario, con movimientos religiosos fundamentalistas de índole reaccionaria; frente al individualismo y el particularismo desenfrenado que nos inculcan los medios de comunicación, empieza

no obstante a difundirse —de momento sólo entre una pequeña minoría lúcida y sensible— la idea de solidaridad con el Tercer Mundo, la aspiración (que se ha tildado de utopista) a un reparto de los bienes disponibles entre todos los seres humanos, una redistribución basada en consideraciones morales, y sobre todo en el principio de que nadie ha de tener en virtud de su nacimiento deberes o derechos de que carezca, también por su nacimiento, otro ser humano. Si nos atuviéramos a la estadística, las corrientes que parecen apuntar en ese sentido parecerían poco representativas. Sin embargo hay ya varios indicios que autorizan a conjeturar un próximo auge de esas corrientes (y la ontofántica es sólo una de ellas, aunque tal vez venga a constituir como una avanzadilla de ese nuevo movimiento de ideas). Ante la crisis agudísima de la "modernidad" y lo poco que, al parecer, tienen que ofrecer los posmodernismos, ante la inanidad de la actual filosofía eurocontinental y el retroceso de la filosofía analítica incluso en los medios académicos del mundo anglosajón, se ve uno tentado a aventurar una amplia aceptación de la ontofántica —que, sin embargo, pertenece a esa filosofía analítica, por muy peculiar que sea su propia fisonomía.

Es prematuro, sin embargo, entregarse a este género de juicios siendo, como es, todavía muy insuficiente la evidencia hoy disponible al respecto para avalar una u otra conjetura. Sin embargo, cuando se percata uno de cómo, a pesar de ir en casi todo contra la corriente, esta filosofía ha sido saludada ya por su aporte singular al filosofar de nuestra época (aunque, habría que decir, acaso, más bien esto: de una nueva época que aún no ha comenzado siquiera), ¿resulta tan atrevido suponer que el Hado lo ha dispuesto todo de manera que, en esta coyuntura, brote y se difunda un pensamiento filosófico capaz de turbar o quebrantar conformismos y de contribuir a suscitar y a cimentar una nueva conciencia social colectivista e igualitalista?

Capítulo 1º

EL SER

Acápite 0º.— ¿Propileos?

Es quimérica la idea de que haya un inicio del filosofar, un punto de arranque. (Ni lo hay en general, ni siquiera hay uno para una persona en particular, puesto que no existe nunca frontera precisa entre el período anterior a aquel en que se filosofa y éste último.) No habiéndolo, no puede haber un punto tal que sea "el" idóneo. No sólo en el orden real de cómo suceden las cosas: tampoco en el ideal de cómo debieran suceder a tenor de una normativa epistemológicamente adecuada. La construcción de un sistema filosófico no es como la erección de un edificio desde cimientos, de suerte que el poner la primera piedra constituyera lo equivalente a un punto de arranque, sino que es una tarea infinitamente más compleja, en la cual lo que actúa como basamento en una dirección, en un aspecto, en un momento de la construcción, es luego, o en otros aspectos, piso superior. Hay que pedirle a un sistema filosófico que esté bien trabado y no deje cabos sueltos, no que sean firmes sus cimientos, pues no los tiene.

Sin embargo, uno de los puntos de arranque que se han propuesto para el filosofar es el del ser. El ser desnudo, escueto, sin más; porque cualquier otra cosa sería como una concreción, o determinación, o particularización —del ser, precisamente. Quitadas esas concreciones o determinaciones ulteriores, quedaría, como privativo del inicio, del puro comienzo en el que todavía no cabría determinar más, el mero ser. (Sobre ese género de consideraciones, vale la pena releer el comienzo de la *Ciencia de la lógica* de Hegel.)

Si algo de eso fuera verdad, entonces ¿qué propileos podrían colocarse por delante de esa consideración del (mero) ser? Una de dos: o los mismos ya serían parte de tal consideración; o, si no, no podrían adelantarse a lo que, según ésas, sería puro principio, inmediato punto de arranque, sin nada previo.

Pues bien, descartada la pretensión de un comienzo (y conste que esto no va por Hegel, para quien el comienzo *no* es comienzo en verdad), desvanécese tal

fuente de inquietud. No obstante, algo queda en pie de ella. Lo que sí es verdad es que el ser, el ser a secas, es el objeto por antonomasia de la filosofía y del pensamiento en general; no el ser esto o de esto, el ser aquello o de aquello, sino el ser. ¿Hacen falta preliminares? ¿No presupondrían ya un tratamiento del ser?

Lo mejor en filosofía es que las cuestiones se introduzcan a sí mismas, se planteen ahí, sin tener que venir previamente justificadas. Justifícanse luego las respuestas. El ser no es previo, sino sencillamente más central, o más alto, o más importante. El interés del problema del ser no es menester sacarlo a la luz a partir de otras cosas, sino que, cuando irrumpe la cuestión, va derecha a su lugar propio, que es central. Y entonces son cualesquiera consideraciones dizque preliminares, orientadas a incitar al estudio del ser, las que aparecerán como interesantes más que nada desde el interés mayor que, de suyo, estará suscitando la cuestión del ser. No quiere decir eso que el o los problemas del ser sean de tal índole que nada tengan que ver con otras cuestiones ni, por ende, pueda venir motivado su planteamiento por el de temas que, desde puntos de vista de menos vuelo que el del metafísico, resulten más a ras de tierra. Si así fuera, difícilmente podía tener mucho sentido la construcción de un sistema filosófico. No, no es eso. Lo que sucede es que tanto como pueda venir motivado plantear el problema del ser desde otros dizque menos recónditos, existe la motivación recíproca. (P.ej. cualquier cuestión acerca de la existencia o no de valores morales objetivos —cuestión pertinente, si las hay, desde el punto de vista de una filosofía práctica— lleva a la cuestión de qué sea eso de existir, e.d. qué sea —en qué consista— ser. Mas también, por otro lado, el debatir acerca del ser lleva a cuestiones como la indicada, puesto que —al menos desde cierto enfoque "extensionalista" en un sentido lato, que será el aquí propugnado— qué sea una determinación no es independiente de qué cosas —y qué géneros de cosas— la tengan.) El ser puede, desde luego, venir presentado a través de miles de otras cosas. Pero seguramente lo mejor es que él se presente a sí mismo. Cuanto antes.

Acápite 1º.— **Ser a secas**

Ser huérfano, ser un león, ser testarudo, ser… Trátase de determinaciones de las cosas, cada una de las cuales, en verdad, viene íntegramente vehiculada o significada por un sustantivo verbal o expresión similar: la orfandad, la testarudez, la leonidad. El verbo 'ser' actúa en esas frases como mera cópula. Cópula que en muchos idiomas no existe —al menos en las formas más simples de la conjugación— o, cuando existe, es prescindible. El mejor camino, el recto. Año de nieves, año de bienes. Que, no obstante, ese empleo del 'es' tiene algo, y aun mucho, que ver con un empleo más sustantivo es cosa que se ha de ver clara en su momento.

Nos interesa aquí ese empleo más sustantivo. Ser a secas. El de frases como la de Jacob al morir: 'Rubén no es y Simeón no es'. Ser como existir.

Cierto que en nuestro idioma es un empleo raro, culto, arcaico. ('Todas las cosas que en el mundo han sido'.) Salvo en algunos giros: 'Hay que reconocer lo que es', p.ej. Sin embargo, cualquier oración predicativa de la forma «Esto es así-o-asá» puede modificarse dando como resultado 'Esto es'. ¿Trátase de una ristra de palabras que no constituya ninguna oración sintácticamente bien formada del castellano? Evidentemente *es* una oración; está bien formada. Y, si se profiere, su sentido está claro: 'El Taj Mahal es' sería una respuesta adecuada, en cierto contexto, a una cuestión así: 'Voy a enumerar una serie de cosas, o no-cosas; unas son (reales), otras no (lo) son: el Taj Mahal, la Torre de Merlín, …'.

No es accidental ese doble uso de 'ser' para significar el nexo predicativo sino también ese algo que tiene un ente como el Taj Mahal y de lo cual carecerían la Torre de Merlín o las quimeras. Indicio claro de ello es que se da en una amplia gama de idiomas —si bien es acaso aventurado aseverar que se trata de un rasgo general de todas las lenguas. Además, y sobre todo, a favor de la conexión íntima entre ser así o asá y ser a secas cabe alegar —si bien luego introduciré restricciones y matizaciones a este principio— que sólo todo lo que es (a secas), o sea existe, tiene propiedades o determinaciones —las de ser, según los casos, así o asá. De ser ello cierto, estará fundado concluir, a partir de una premisa de la forma «x es tal o cual», que x es —o sea, existe; y, viceversa, a partir de esto último, que, para algún predicado colocado en el lugar de «tal o cual», es verdadera la fórmula «x es tal o cual».

Al aseverarse una fórmula del tipo «x es tal o cual», afírmase algo; ese algo que viene así afirmado, *puesto* (mentalmente), como un algo en el mundo, una entidad, es, no x, sino el ser x tal o cual. Afirmar algo es, evidentemente, igual que afirmar la existencia de ese algo. Afirmar que César es valiente, o sea la valentía de César, es lo mismo que afirmar la existencia de tal valentía, o sea lo que vehicula la oración 'Existe la valentía de César', o 'Es real la valentía de César'. Luego cualquier afirmación de ser-así-o-asá con respecto a cierto (presunto) ente, x, es, a la vez, una afirmación de ser a secas —de existencia, pues— del ser x así o asá. En las lenguas clásicas, sobre todo en latín, sintagmas nominales que traduciríamos literalmente como, p.ej., 'César matado' 'Caesar occisus'), claramente, en ciertos contextos por lo menos, significan el estado de cosas consistente en que lo significado por el sustantivo que está en ese sintagma posea la determinación significada por el adjetivo o participio con él concertado; en este caso, la muerte de César, el haber sido matado César. No es seguro que no signifiquen eso mismo también en otros contextos. De significarlo, 'Caesar occisus est', se traduciría más propiamente como 'Existe el haber sido matado César'. Y similarmente, 'Caesar laetus est', ¿por qué no iba a traducirse igual que su paráfrasis 'Caesaris laetitia est', como 'Existe la alegría de César' en vez de —según sería costumbre— como 'Es alegre César'? De ser así, el 'esse' en latín siempre sería existencial: el ser sería siempre ser a secas. Sea ello cierto o no, el hecho es que, en cualquier caso, dándose una clarísima equivalencia entre el que tal ente sea así y [la existencia d]el ser así

[de] tal ente, el 'es', cuando no sea existencial, podrá venir reemplazado, así y todo, por 'existe' a trueque de que vengan los otros constituyentes de la oración predicativa —el sujeto más el predicado nominal— reemplazados por un sintagma nominal que sea un sustantivo "abstracto" engendrado a partir del predicado nominal combinado con el sujeto de la manera que lo estipulen las reglas sintácticas (en español, p.ej., si el sustantivo es un infinitivo, puede tal combinación consistir en mera yuxtaposición, al menos en muchos casos). Por ello, es defendible la tesis de que, semánticamente, todo 'es' es equivalente a un 'existe', o sea: es un 'es' existencial.

Más importante todavía es la consideración siguiente. Si, según lo anterior, aseverar 'Julio es generoso' equivale a afirmar [la existencia de] la generosidad de Julio, e.d. equivale a aseverar 'El ser generoso Julio es' ('es' aquí en el sentido de 'existe'), ¿a qué equivaldrá 'Julio es', parafraseable como 'Julio existe'? Por paralelismo, diríamos: a afirmar [la existencia de] Julio. Anteriormente decíamos que afirmar algo es "ponerlo" como existente, reconocer que es un algo en la realidad, en el mundo. Siendo ello así, entonces está claro qué significa afirmar a Julio: es aceptar expresamente que está en el mundo un algo, un ente, que es Julio. Sin embargo, surge una dificultad. Tiene claro sentido decir 'Julio es generoso' y, según lo apuntado, afírmase así la generosidad de Julio, que es lo mismo que la existencia de tal generosidad y que, por ello, se afirma también con la oración 'Existe la generosidad de Julio'. Pero, sin embargo, tal existencia, tal generosidad de Julio, no vendría —aparentemente al menos— afirmada con sólo decir el sintagma nominal 'la generosidad de Julio', pues un sintagma nominal —cabe alegar— no afirma nada. Similarmente, si 'Julio existe' o 'Julio es' afirma [la existencia de] Julio, o sea al propio Julio, entonces todo el significado de tal oración será el mismo que el del nombre propio 'Julio', que, sin embargo, no siendo una oración, nada afirma.

Caben varias respuestas a la dificultad. Una sería decir que, si bien coinciden sendos significados —el de la fórmula u oración y el de un sintagma nominal como puede serlo la nominalización de esa oración—, el valor semántico de la oración no se agota en su significado, sino que contiene o vehicula un algo más, que sería justamente la afirmación de ese significado. Por otro lado, sin embargo, cabría alegar que no es la oración lo que vehicula eso, sino el acto de aseverarla; ahora bien, mientras que cabe aseverar una oración, no es posible aseverar un sintagma nominal; y eso apuntaría a que, previamente a la aseveración o afirmación, hay ya una diferencia de contenido, de significado, entre oración y sintagma nominal. Aunque no es irrebatible esta objeción a la respuesta recién considerada, juzgo preferible otra respuesta, y es que la diferencia entre oración y sintagma nominal es estilística y no semántica. Son dos alomorfos en distribución complementaria. Alomorfos son dos variantes de una expresión que significan lo mismo; están en distribución (parcialmente) complementaria si uno puede usarse en ciertos contextos —en los que no cabe usar el otro— y viceversa. (p.j. 'el'/'la'; 'el

cuchillo' vs 'la cuchara'; '-ado'/'-ido': 'amado' vs 'temido'; la distribución puede venir regida por condiciones de diversa índole: semántica, meramente léxica, contextual, pragmática etc. Desde luego, es a menudo controvertible si en tal o cual caso se da o no alomorfía, o bien diferencia de significado.)

Está implícito en la dilucidación aquí propuesta de lo significado por 'es' en el sentido del ser a secas que cada ente es lo mismo que su ser, que su existir o existencia. Tal mismidad o identidad no es tan baladí como pudiera parecer a sobrehaz. Es en verdad una tesis metafísica la mar de controvertible, a la cual, por un intento de coherencia con sus propios supuestos sistemáticos, opónense la mayor parte de los ontólogos. Más abajo vendrá desentrañado el perfil de esa identificación y se debatirá su plausibilidad o implausibilidad.

Acápite 2º.— **Ser y no ser**

Si cabe ver al *ser a secas* de algo como lo significado por el "residuo" que quedaría al venir cercenado el predicado nominal de una oración predicativa cualquiera, entonces es natural pensar que el ser a secas es indeterminación total, de suerte que el atribuirlo a un ente no será asignarle a éste determinación alguna, y, no siéndolo, ¿qué será? Si no se le asigna o atribuye nada, no hay aseveración alguna. Pero, si el ser a secas es indeterminación, ausencia de cualquier definición, o delimitación, o concreción, entonces ¿no será, más bien, *in*determinación? ¿No será esa indeterminación lo que se atribuye a algo al decir que es o existe?

Estamos entonces en un dilema. O bien nada viene atribuido a algo al decirse de ese algo que es [=existe], o, si no, parece que lo que le viene atribuido es una indeterminación total. De ahí que se haya dicho (Hegel) que el ser, el ser a secas, despojado de toda determinación o precisión, es lo mismo que la nada. Y, sin embargo, captamos que es distinto decir de algo que es que decir que no-es, ¿no?

La solución más verosímil a ese dilema estriba en darse cuenta de que, al atribuirse a algo el ser a secas, no se le atribuye nada *diferente de sí mismo*, sino que, meramente, se pone ese mismo algo. Así, cuando se alega que el ser, el existir, nada añade al sujeto al que venga atribuido, y por ende nada le da, hay que matizar o rectificar eso: nada salvo el sujeto mismo de la atribución. 'Existe Lucrecia Borja' no pone nada *de* Lucrecia Borja salvo a la propia Lucrecia Borja, e.d. su ser o existir. El ser a secas, la existencia, no es indeterminación, ni ausencia de determinación. Es aquella determinación de las cosas tal que el tenerla una cosa es lo mismo que la cosa en cuestión; el tenerla un algo, x, no será, pues, nada por encima de x, o allende x, pero tampoco nada por debajo, o aquende, x. Conque, en lugar de decirse que el ser, la existencia, no da nada a un ente, hay que decir que le "da" a sí mismo. No cabe, pues, sostener que el ente es o sería el mismo existiendo o sin existir: existiendo, es él; absolutamente sin existir, no habría tal, no habría, pues, ningún polo comparable con el ente para ser idéntico a él.

Así pues, como el ser puro, la existencia, pone, y no quita, a aquello a lo que le venga atribuido, y lo pone en la propia entidad o positividad que sea la de ese sujeto de atribución o asignación, escapamos al dilema apuntado poco ha, ya que, al atribuir ser a algo es verdad, en efecto, que no le asignamos nada más allá de sí mismo, sino que únicamente lo "ponemos" (mentalmente) como estando ahí él, con su propia entidad; pero no por ello deja de constituir tal atribución una genuina aseveración, la de ese sujeto de atribución nada más, y nada menos. Ni es, entonces, menester buscar, a falta de otra determinación diversa del sujeto de atribución que a éste le viniera asignada, lo opuesto, a saber, la indeterminación total. Sería eso si al decirse «Existe x» se atribuyera a x "algo" diverso de x y, no pudiendo sin embargo tal algo consistir en determinación alguna, pareciera que sólo sería la total falta de determinación (aunque, por otro lado, eso ya sería una determinación). Mas, según hemos visto, lo que se hace aseverando «Existe x» es, no asignarle a x algo diverso, sino poner a x, sin más. Luego no es asignarle falta de determinación. Ni en general el 'ser' vehicula indeterminación, ni siquiera deja de vehicular determinación, sino que vehicula aquella determinación particular cuya característica peculiar es que el que algo la posea es, ni más ni menos, ese mismo algo en cuestión.

Ahora bien, si ello resuelve la apuntada dificultad, surge en cambio un nuevo problema a propósito de las negaciones de existencia. Surgen, en verdad, múltiples problemas con relación a esas negaciones. Voy a irlos abordando en sucesivos acápites del presente capítulo. He aquí el primero de ellos. Si decir «Existe x» es lo mismo que decir «x» —es semánticamente lo mismo, pues, según lo indicado hacia el final del acápite anterior, son expresiones alomórficas en distribución complementaria—, entonces decir «No existe x» (o sea la oración que resulta de parafrasear, más naturalmente, «x no es» —p.ej. 'Rubén no es') será equivalente a decir «No x». Mas ¿qué significa 'No Rubén'? Si el ser es lo que da a una cosa, no algo diverso de ella, o allende, sino ella misma, la falta de ser, el no-ser, la inexistencia, será lo que quite a cada cosa —con tal determinación—, no esto o aquello diverso de ella, sino ella misma, o sea: lo que quite (de en medio) a la cosa; pero entonces ¿cómo cabe atribuir no-ser a lo que, de ser verdadera tal atribución, ha sido quitado? Cuán difícil sea esa atribución se apreciaría precisamente en esa imposibilidad de decir 'No Rubén', 'No Simeón', 'No Merlín' etc. Si el ser de Rubén es Rubén, el no-ser de Merlín, ese No-Merlín, ¿qué será? ¿Nada? Mas, si no existe Merlín, es falso que exista Merlín; luego no existe lo dicho por la oración 'Existe Merlín'; pero entonces sí es verdadera la negación de esa oración, 'No existe Merlín'; luego sí existe lo significado por la misma, el hecho de que Merlín no existe, la inexistencia o falta de Merlín en el mundo. Luego existe No-Merlín, e.d. existe la inexistencia de Merlín. Qué sea, en qué consista o estribe, esa ausencia o falta es otro asunto. Pero lo que parece salir a flote es que el 'no', al paso que, aplicado a un ente, lo quita no dejando nada, aplicado a un no-ente, pone como resultado algo real, la inexistencia de tal no-ente. Mas ¿cómo un 'no', una mera negación, aplicándose a lo que no existe, puede hacer que algo quede puesto?

No tenemos todavía, a estas alturas de nuestra exposición, bastantes elementos dilucidativos para desentrañar el significado de una respuesta adecuada a esta dificultad. Irán perfilándose tales elementos en las páginas que siguen. He aquí, de momento, un primer esbozo sumario de respuesta. Luego irán saliendo a la luz los supuestos y las conclusiones de esta respuesta, aquí no más delineada a grandes rasgos.

En primer lugar —según irá perfilándose en las páginas que siguen como la tesis central del presente enfoque filosófico— hay grados de ser. Ser más y ser menos. Ahora bien, al igual que lo menos bueno *habet rationem mali* —para decirlo con una expresión de Leibniz—, e.d. tiene, en alguna medida, la determinación de ser malo, igual lo menos existente o real tiene, en alguna medida, la determinación de ser inexistente, de no ser. Luego en alguna medida no es. Luego no será del todo falsa una oración que diga que no es, que no existe. Luego tal oración será verdadera (en algún grado). Así pues, cabe decir de algo que no existe, a saber: cabe decirlo, con (mayor o menor) verdad de cuantos algos sean menores que otra cosa. Cierto que resulta un poco más problemático hablar de grado de existencia de "sustancias": muchos se echan para atrás ante la idea de que un edificio pueda ser más existente o real que otro, un barrio que otro, o un hombre que otro. Dejémoslo estar de momento. Pero más fácilmente argüible es que se dan grados de existencia en estados de cosas, en hechos: la generosidad del uno es más real que la del otro; la crueldad de Hitler más existente que la de Daladier; la astucia de Romero Robledo más existente que la de Cánovas del Castillo; la posibilidad de un conflicto entre India y Pakistán más real que la de uno entre Nepal y Bolivia. Cuando x sea más así-o-asá que z, el ser así-o-asá x será más existente que el serlo z. Por consiguiente, al menos en ciertos casos «No existe x» será verdad (hasta cierto punto nada más, eso sí) aunque, a la vez, x sea, efectivamente, algo, un algo a lo que quepa atribuir falta de entidad, inexistencia.

En segundo lugar, hay aspectos de existencia. Ya nos ocuparemos después de qué sean o dejen de ser. Pero, en cualquier caso, se dan. Prueba de ello es que no cabe sólo decir que, p.ej., la habilidad del uno es más real o existente que la del otro, sino que cabe a menudo precisar: lo es más en ciertos aspectos, menos o igual en otros. Entonces cabe concebir que algo tenga entidad o existencia tan sólo en algunos aspectos; conque, aunque fuera en ciertos aspectos totalmente verdad que no existe, que no es, así y todo puede tratarse de un "algo", siquiera en unos u otros aspectos, a saber: en aquellos en los que posea algún grado de realidad, por pequeño que sea. Podemos ya ir usando el término de "entoide" para referirnos a cualquier *algo* que posea realidad o existencia siquiera relativamente, e.d. al menos en algún aspecto. (En una acepción más estricta *entoides* serían los "algos" que sólo fueran tales en algunos aspectos. Pero en general prefiero usar el término en una acepción más lata, de suerte que todo ente propiamente dicho —con realidad, poca o mucha, en todos los aspectos— sea también un entoide, mas no viceversa.)

En tercer lugar, el 'no' significa algo, que es la inexistencia, la determinación de no-ser (de no: ser en el sentido de ser a secas), puesto que el ser (de) algo (a secas) es ese propio y mismo algo —por lo cual el no ser [de] algo es la negación de tal algo, su *no*. El que un ente posea una determinación es un estado de cosas que consiste en eso, en que el ente en cuestión tenga tal determinación. El que algo, p.ej. un estado de cosas, no exista es, a su vez, el estado de cosas consistente en que el primero tenga inexistencia, tenga lo significado por el 'no'. Así, p.ej., el que Polibio no sea claro es lo mismo que el que la claridad de Polibio sea inexistente —algo que puede suceder aunque exista esa claridad, puesto que la misma puede ser hasta cierto punto existente pero también hasta cierto punto inexistente.

Ahora bien, la tercera puntualización que acabo de exponer no resuelve la dificultad aludida sino para casos en los que aquello a lo que se atribuye inexistencia sea, en alguna medida, existente de todos modos. No la resuelve, en cambio, para casos en los que, siendo la atribución enteramente verdadera, lo así por ella negado carezca completamente de entidad o existencia. En un caso así, no habrá sujeto de atribución; y no se ve entonces cómo opera el *no*, aplicado, no a algo, sino a nada. Si el ser, al venir aplicado a las cosas, no las altera, no añade nada, sino que meramente las pone, el no-ser las quita; pero, para ello tienen que estar ahí en alguna medida, o al menos en algún aspecto; que, si no, no pueden ni el no-ser ni nada quitarlas ni hacerles nada.

La solución parece estribar en que una determinación tiene dos modos de actuar: uno, al aplicarse a algo; otro, al aplicarse, no a algo, sino a nada, o sea: al —por decirlo así— ir a ser aplicada pero luego, ante la falta de algo que se le dé como aquello a lo que haya de aplicarse, quedarse frustrada en su aplicación. La existencia es aquella determinación tal que una aplicación suya a algo es lo mismo que tal algo o presunto algo; si no es ningún algo, no hay aplicación; o sea "la aplicación" en cuestión no será nada de nada en absoluto; pues la aplicación del ser a esto-o-aquello será lo mismo que esto-o-aquello y, por ende, ni más ni menos real que esto-o-aquello. Al paso que todo lo contrario sucede con el no-ser; su aplicación a esto-o-aquello será tan real como irreal sea esto o aquello, con lo cual, cuando una tal aplicación se hace, no a algo, sino a nada en absoluto —e.d. cuando como que se va aplicar y luego se queda frustrada la aplicación ante la falta de algo que se ofrezca como sujeto de la aplicación—, entonces la aplicación será totalmente existente; porque, al carecer de sujeto de aplicación, el *no*, el no-ser, produce "espontáneamente" la plena y absoluta realidad; la produce, sin embargo, tan sólo en tanto en cuanto se va a aplicar y encuentra falta de algo a lo que aplicarse. El *no* produce, pues, la Realidad o Existencia absoluta, con una espontaneidad que no es pura, sino que está mediada por ese toparse con falta de algo a lo que aplicarse. Por el contrario, aplicado a esa misma Realidad o Existencia absoluta, el *no*, el no-ser, la inexistencia, no produce nada en absoluto; la aplicación no se da, no puede darse, porque una Realidad absoluta excluye total y absolutamente cualquier aplicación del no. (Todo esto irá quedando más claro en las páginas que siguen.)

Acápite 3º.— **¿Hay modos de ser?**

Si cualquier oración predicativa es parafraseable como un aserto de existencia —y cualquier oración es a su vez parafraseable como una predicativa—, y así cada oración negativa es parafraseable como una negación de existencia o una atribución de inexistencia, ¿qué sucede cuando, en vez de la partícula 'no', viene modificada la predicación o atribución por medio de otras partículas, especialmente por adverbios en '-mente'? ¿Significa el resultado de tal afectación o modificación adverbial que la existencia de lo significado por el resultado de cercenar la misma posee, como determinación suya, un cierto "modo" de existir? Así p.ej., 'Anselmo estudia' puede parafrasearse como 'Anselmo es estudioso' (o algo así); por ende 'Anselmo estudia afanosamente' sería equivalente a 'Anselmo es afanosamente estudioso'; pero 'Anselmo estudia' significa [la existencia d]el ser estudioso Anselmo; mas, ¿cabe deducir que 'Anselmo estudia afanosamente' significa que el ser estudioso Anselmo *exista afanosamente*? ¿Hay un modo afanoso de existir? ¿Hay modos de existir lentos o raudos, negligentes o cuidadosos, recios, drásticos etc.?

Hay que distinguir. Existen dos clases de adverbios en '-mente': unos modifican a toda una oración; otros únicamente al sintagma verbal, o al predicado. Ejemplos de los primeros son 'probablemente', 'verosímilmente'; de los segundos 'velozmente'. Pues bien, ¿pueden algunos de ellos significar modos aplicables a la existencia? Veamos. 'Se alejó velozmente' no significa que haya un modo veloz de existir tal que con o de ese modo exista o haya existido su alejarse. Sin embargo, no siempre «x hace tal cosa …—mente» es parafraseable como «el hacer x tal cosa es …». P.ej., 'Le puso cuidadosamente el rebozo' no significa que fuera cuidadoso su ponerle el rebozo, sino su manera de hacerlo; y eso que se trata ahí de un adverbio en '-mente' de los que afectan sólo al sintagma verbal o predicativo. (En cambio 'Cuidadosamente, le puso el rebozo' sí significa que fue cuidadoso ese acto suyo.)

A los adverbios en '-mente' del primer género —aquellos cuyo alcance es toda una fórmula u oración— llamémoslos 'adfórmulas'. Nótese que no siempre la existencia de la coma, o de la pausa, es indicio (claro) de que se trate de una fórmula. ('Sinceramente, no tiene un ochavo' no significa que su no tener un ochavo sea algo sincero, ni que sea o se dé de una manera sincera, sino que es sincero mi decir que sucede eso, que está sin blanca.) Los adverbios en '-mente' que no son adfórmulas se prestan unas veces a paráfrasis en las que el adjetivo resultante de cercenar el sufijo '-mente' se aplica a un sintagma nominal resultante de nominalizar la oración o el predicado; otras veces, a paráfrasis en las que se aplica a una expresión que denote a un modo de tener lugar o de efectuarse la acción o el hecho de que se trate. (Quizá hay otros que no se prestan a ninguna de esas dos paráfrasis.)

Las oraciones con adfórmulas son en general parafraseables como atribuciones a lo significado por la nominalización de la oración —sin la

adfórmula— de lo significado por el adjetivo resultante de la adfórmula al cercenar el sufijo '-mente'. Pero no hay ahí ninguna indicación de modo. 'Probablemente vendrá' significa, no que su manera de venir será probable, sino que es probable el que vendrá. Por el lado de las adfórmulas nada nos lleva, pues, a modos de existir.

¿Y por el lado de los adverbios en '-mente' que no son adfórmulas? Tampoco. El modo de hacerse la acción no es un modo de existencia de la acción. En ninguno de los dos casos de parafraseabilidad considerados. Y seguramente en ningún otro. 'Mató cruelmente a los habitantes' puede significar o que fue cruel el modo de hacerlo —p.ej., con torturas— o que lo fue el hecho de hacerlo (alguien dirá que son dos sentidos de 'cruel'; pero eso no nos interesa aquí); si lo segundo, nada apunta a un modo cruel ni de matar (salvo que, siendo cruel el matar a los habitantes, cualquier modo de hacerlo lo será en una acepción metonímica) ni de existir tal matanza; si lo primero, entonces lo que se dice es que existe la crueldad del modo en que efectuó la matanza, no que ésta se relacione con el existir, o tenga el existir, de un modo cruel.

Por consiguiente, nada sugiere que se den modos de existencia, modos de ser. Cierto que hay adverbios en '-mente' que son parafraseables así: se cercena el adverbio en cuestión y a la oración resultante se le prefija el resultado de reemplazar en «es … verdad que» los puntos suspensivos por ese mismo adverbio. 'Está sumamente delicado' equivale a 'Es sumamente verdad (o cierto) que está delicado'. Pero así sucede precisamente en cuantos casos se trata de adverbios que indican *grado*. (Que el mismo procedimiento sea aplicable a las adfórmulas es una coincidencia interesante mas que no prueba en absoluto que se trate de construcciones *semánticamente* del mismo género; ni siquiera lo prueba sintácticamente.) Tales casos aluden, pues, a grados de existencia —de los que me ocuparé más en páginas siguientes—, y no a modos de existencia.

Nadie ha aclarado nunca qué sea un modo de existencia, o cómo pueda una cosa *tener* existencia de un modo o tenerla de otro. Hay modos, maneras, de correr, de cortejar, de peinarse, de pedalear; no parece haberlos de existencia. Claro que si el pedaleo de Alvaro Pino es lo mismo que la existencia de tal pedaleo, el modo de ese pedaleo es el modo de la existencia del mismo. Sí. Pero el modo en cuestión es un modo del estado de cosas consistente en que A. Pino pedalee, e.d. en que exista el pedalear de A. Pino; no un modo de la relación, el *tener*, que se da entre tal pedaleo y la existencia, como si esa relación pudiera tener lugar de un modo o de otro; como si la existencia pudiera "inherir" en tal pedaleo de una manera o de otra manera. No, lo que pasa es que, si el modo de pedalear es enérgico, p.ej., entonces, en esa medida, inhiere la existencia en el hecho de que es enérgico el modo del pedalear en cuestión; no es que inhiera en el pedalear de un modo enérgico; no está nada claro qué sería eso, ni he visto explicación de nadie aclarándolo.

Y, sin embargo, desgraciadamente mucha gente habla a la ligera de modos de ser. Dicen cosas como que, si existen los números, no lo hacen del mismo modo que los buques o que las piedras; o también que los hechos, los estados de cosas, existen de otro modo que los animales o las "sustancias" en general. Ahora bien, ¿cuáles son esos modos? ¿Qué es un modo de existir? ¿Qué características o determinaciones posee? ¿Qué condiciones de individuación? Comparémoslos con los modos de pedalear. Un modo tal es un algo que tiene determinaciones como las de ser enérgico, cansino, pausado, regular, elegante, etc., y que es concomitante con una acción de pedalear. El modo de pedalear de Pino es diverso, p.ej., del de Fabio Parra (¡supongámoslo!); por lo menos a ciertos efectos cabe decir que hay más de tantos o cuantos modos de pedalear constatados en el pelotón de la Vuelta a España. Aunque la entidad de tales modos está sujeta a dificultades, hay muchas cosas que podemos decir de ellos. Son empíricamente observables. Con una serie de reservas, son contables o numerables. Y cabe atribuirles determinaciones claras, que son aquellas que nos permiten individuarlos. Nada de eso, en cambio, sucede con los supuestos modos de ser.

Lo peor de esos quiméricos modos de ser es que sirven como cortinas de humo para disfrazar posiciones oscurantistas. Supongamos un hechicero (y no estoy inventando) que diga cosas como que existe su capacidad de volar por los aires, y la realización de tal capacidad, pero con un modo de existencia sui generis. Si se le pregunta de qué modo, dirá que del que es propio de esa acción suya, y de la capacidad para llevarla a cabo. ¿Es una acción en el mismo sentido en que lo es la de cortar las patatas para preparar la comida, o la del volar de los pájaros o las avispas? Responde: cada una tiene su modo de existir; un hechicero no vuela como cortan otros las patatas ni vuela como lo hacen los pájaros, sino a su propio modo. ¿Nos ha sacado de dudas? No sabemos si lo que dice es metáfora, o superchería, o qué, pues no sabemos qué dice en verdad. Los modos le permiten zafarse dejándonos a dos velas.

Uno de los pocos intentos de articular una teoría de *modos de existencia* fue la de Aristóteles, con su postulación de *potencia* y de *acto*, sendas maneras, la potencial y la actual, de suceder las cosas o de existir las sustancias y los accidentes. No es éste el mejor lugar para entrar en una discusión detallada de esa doctrina. Es sugestiva porque parece explicar algo. Pero nada explica. Simplemente coloca esos rótulos de 'potencialmente' y 'actualmente', sin ofrecer ninguna dilucidación de la entidad y naturaleza de esos modos, o de sus respectivos modos de existencia. Según esa doctrina el que algo se dé o exista de modo potencial, o al revés de modo actual, sería un hecho metafísico bruto, inanalizable, indescomponible, que no estribaría en ninguna otra relación entre entidades susceptibles de estudio, deducción o comparación. Tampoco ofreció Aristóteles argumentos convincentes en contra de que la potencialidad, o la actualidad, de algo fuera, a su vez, existente de modo potencial nada más, y así al infinito. Ni adujo a favor de esos modos de existir consideraciones no susceptibles de engendrar una

regresión infinita: si, antes de llegar a ser así en acto, hay que tener el ser así en potencia, similarmente antes todavía (más antes) habrá que tener en potencia el ser así en potencia; etc. Todo lo cual es poco compatible con el tenor y el propósito de la solución aristotélica.

Afortunadamente hay cómo solucionar los problemas con los que quiso habérselas Aristóteles sin incurrir en la tan sumamente problemática postulación de *modos de ser*. P.ej., postulando grados de ser. Volveré sobre ellos en los acápites 7º y 8º.

Para cerrar ya este Acápite algo hay que decir sobre otra noción emparentada con "modos de ser" pero más radical: la de "tipos" de ser o existencia, o la de diversos sentidos de aplicabilidad de 'ser'; e.d. la noción de diversas *categorías* (siendo categorial una diferencia entre dos entes cuando lo que cabe afirmar o negar de uno de ellos no cabe ni afirmarlo ni negarlo del otro, y viceversa). Trátase de la plurivocidad de 'existir' o 'ser' que, por motivos diversos pero afines entre sí, han sostenido filósofos como Aristóteles, la mayor parte de los aristotélicos (salvo Duns Escoto), y, en la filosofía contemporánea, Frege, Russell, Rescher y otros. La razón principal que lleva a esa plurivocidad es que, si existen, en el mismo sentido de 'existir', tanto una sustancia como un accidente, tanto un individuo como una determinación, entonces lo mismo que sea afirmable-o-negable del uno lo será del otro, o de la otra; y eso tiene el inconveniente de que, p.ej., si de una determinación se predica otra predicable de un individuo, ¿en qué se diferenciará esa predicación de la recíproca? Que, si para fundar esa diferencia, que ha de darse comoquiera que sea (pues suponiendo que la justicia pueda ser bella, y la belleza justa, en todo caso nada prueba, salvo que se demuestre lo contrario, que sea lo mismo el ser bella la justicia que el ser justa la belleza), se postulan ulteriores entidades como la relación de *inherir en* o la de *predicarse con verdad de*, etc., y a su vez ésas existen en el mismo sentido, se tendrá, en un piso superior, la misma dificultad, la de que no haya (al parecer) nada en que estribe la diferencia entre el que una determinación posea a otra o guarde con ella tal relación, y la posesión o relación recíproca, etc.

La respuesta a esta dificultad no puedo darla todavía. Vendrá ofrecida más bajo en el Ac. 8º. De momento, quédese ahí, como una dificultad real y un tanto a favor de los plurivocistas. En contra de ellos, sin embargo, está que, si llevaran razón, se tendría lo mismo que con la postulación de modos de ser. ¿Existen los números? Sí, a su modo. O, mejor dicho, según el sentido de 'existir' que les es propio. ¿Cuál es ése? No puede decirse en una explicitación que lo compare con otros sentidos de 'existir', puesto que, existiendo unos entes en un sentido, otros en otro, etc., similarmente esos sentidos o significados de 'existir' no serán determinaciones del mismo tipo, o sea: no existirán, tampoco ellas, en el mismo sentido cada una que las demás: Serán, pues, incomparables, sin que pueda afirmarse o negarse de una de ellas algo afirmable o negable de las otras. Luego, siendo incomparables, esos significados diversos de 'existir' no serán mutuamente

esclarecibles, ni por contraste ni por similitud ni por nada. Y, además —lo que es peor— la misma doctrina que los postula será inefable, pues esa doctrina sólo tiene sentido si cabe decir que son varios, que son diversos, que son incomparables, etc., usando un 'ellos' explícito o implícito que los agrupa cuando en verdad serían inagrupables, no teniendo nada en común.

Acápite 4º.— **El ser y el (mero) poder-ser**

Hasta ahora hemos venido dilucidando el ser (a secas) por contraste, por comparación y relación, con el ser así o asá (predicativo); luego con el no ser; final y tentativamente con supuestos monemas que lo afectaran o modificaran, aunque hemos renunciado a postular cosa tal. Lo que resulta de esa triple contrastación que hasta ahora hemos emprendido es que el ser es la posición simple de aquello a lo que se atribuye; que es susceptible de grados (volveré sobre esto en los Acápites 7º y 8º; susceptible también de aspectos; que su aplicación a algo es ese algo, por lo cual sólo en la medida en que exista el algo a lo que se aplique en cada caso existirá esa misma aplicación, mientras que todo lo contrario sucederá con el *no*, con el no-ser (la inexistencia), al paso que otras determinaciones son más o menos aplicables a unas u otras cosas en grados que no guardan forzosamente siempre proporción, ni directa ni inversa, con sendos grados de realidad de tales cosas (lo cual no quiere empero decir que nada tengan que ver unos con otros, que no exista entre unos y otros ninguna [cor]relación más complicada, a lo mejor infinitamente compleja, o que se dé en función de un número infinito de variables).

Pero otra contrastación interesante es la que pueden brindarnos los verbos auxiliares y semiauxiliares: frente a 'ser': 'haber sido'; 'estar de ser' o 'ir a ser'; 'tener que ser'; 'poder ser'; 'deber ser' o 'haber de ser'. Hay otros verbos semiauxiliares de más problemática aplicabilidad en este contexto: 'soler', 'querer'. Pero en cambio son claramente aplicables 'empezar a', 'seguir' y 'acabar de'. Sólo que no puedo, en los límites de este capítulo —ni, por lo tanto, del presente libro, pues desbordaría las proporciones debidas y lo convertiría en un tratado de metafísica— abordar en detalle los significados de todos esos verbos auxiliares en su aplicación al verbo 'ser' o 'existir'. (El estudio del significado de un verbo como 'empezar' no es propio de la lingüística sino de la metafísica. La lingüística, la lexicología en particular, se ocupará tal vez de la relación de significación entre el verbo y lo por él significado; el estudio de esto último, de la entidad o determinación significada por el verbo, es patrimonio de la filosofía, de la metafísica.)

Voy, en este acápite, a concentrarme en el significado de 'poder', aunque, según voy a indicar, sólo en una de sus acepciones. Con ello también aparecerá perfilado el de 'tener que' en la acepción emparentada.

Veíamos, en el acápite precedente, cómo postuló Aristóteles sus dos modos irreducibles de ser, la potencia y el acto. Con tal postulación quería dar cuenta de la diferencia, que de algún modo percibimos, entre el estar siendo (ya) y el no ser (todavía, al menos) aun *pudiendo* ser. Ante una pregunta acerca de si algo es o existe, cabe responder 'No, mas puede [o podría] existir'; o simplemente 'Podría'. Cabría, sin embargo, replicar que nada asegura que el *poder* guarde alguna relación privilegiada con el *ser* o *existir*, ya que también un 'Podría' sería, en ciertos contextos al menos, respuesta adecuada a cualquier otra pregunta, como '¿Come habichuelas Juliana?' Si el estudio del ser tiene como un acápite el del poder-ser, ¿no tendrá entonces, por las mismas, el estudio del digerir un acápite que sea el del poder-digerir?

Lo que pasa es que, como el *ser* [de] algo es ese mismo algo, como *ser* no le añade ni le quita nada, como 'ser' es —en ese sentido preciso— redundante, ya que atribuir el ser a algo es, meramente, poner ese algo, resulta que cualquier afectación de 'ser' (a secas) por un auxiliar equivaldrá a la afectación por éste del sujeto (de atribución). Decir 'Puede existir la cólera de Bush' o 'La cólera de Bush puede ser' equivale a aseverar la posibilidad de la cólera de Bush. Luego el poder, la posibilidad, es algo que afecta directamente al sujeto de la atribución. Estudiar el poder ser, el poder-existir, es estudiar el poder, sin más, y no más. Pues bien, justamente, cabe preguntarse cómo se relaciona la posición, sin más, de un objeto con [la posición de] la posibilidad de tal objeto.

La posibilidad es una determinación. La negación o inexistencia es otra. Esta última —según lo vimos un par de acápites más atrás— puede, por decirlo así, [pseudo]aplicarse a… nada, toparse con —en un caso particular— ausencia de ente al que se aplique y, entonces, dar como resultado de esa pseudoaplicación cierto ente, es más: precisamente en tal caso la Realidad absoluta. (No es, claro, que la Realidad o Existencia absoluta sea la negación; es que es la negación de una falta absoluta de algo.) ¿No pasará lo propio con el poder-ser?

Así, o más o menos así, tendría que suceder, aparentemente. Porque, evidentemente, si algo puede ser mas no es, no se aplica el poder a ese algo, que no es, no está ahí para soportar ese poder que se le aplique. Luego el poder habrá, en un caso así, de suplir la falta de soporte, haciendo que la aplicación, o pseudoaplicación, sea de todos modos un ente determinado, a saber la posibilidad-de-tal-ente.

Pero no, no puede ser así. Porque entonces serían idénticas entre sí sendas posibilidades de dos inexistentes cualesquiera. La posibilidad de la Presidencia de la República Puertorriqueña sería la misma que la de la República Marroquí. Y, sin embargo, estamos seguros de que tienen diverso grado de posibilidad, entre otras diferencias que claramente las separan. Mas —podríase alegar— en esos casos trátase quizá, no de posibilidades de algos que sean absolutamente inexistentes, sino de algos que posean algún grado de realidad en algún aspecto. (P.ej., si los

lapsos temporales son algunos de los aspectos de lo real, y si de hecho resultaran esas dos Repúblicas existentes al cabo del tiempo, entonces, hablando en general, cabría decir que son relativamente existentes.) Sin embargo, si aceptamos eso —y en seguida voy a proponer aceptarlo—, entonces no hay ningún motivo para extender, más allá de los entes al menos relativamente existentes o reales, el ámbito de lo posible. Porque si sólo es absolutamente inexistente lo que nunca, en ningún aspecto y en ningún grado, ha sido ni es ni será, entonces no tendrá posibilidades nada absolutamente inexistente.

Contamos ya, pues, con un primer argumento a favor de la tesis de que sólo puede existir aquello que sea por lo menos relativamente existente. Y que, por consiguiente, la posibilidad (el poder-ser) no se parece a la inexistencia o negación en poder tener aplicaciones que no sean aplicaciones a nada. Otro argumento que abona a favor de esa misma conclusión es que la posibilidad es algo *positivo*. La negación es una determinación negativa en esto, a saber que pone, o quita, en la medida en que, respectivamente, el ser quita, o pone (siendo positivo el ser en esto, a saber: que su poner a cada cosa es esa misma cosa y nada más); aplícase, o deja de aplicarse, la negación en la medida en que, respectivamente, el ser no se aplica, o sí se aplica. En cambio el poder-ser no es así. Al revés: el poder-ser está implicado por el ser (aunque no viceversa) en el sentido de que, en la medida en que algo es, puede ser. No sólo es posible la República marroquí. También lo es la argelina (si bien ésta no es *meramente* posible, sino real). El poder ser no es contrario al ser de ninguna manera; es tan sólo menos fuerte (sabemos menos sobre algo simplemente sabiendo que puede ser que sabiendo que es). Cierto, el *mero* poder-ser sí es algo opuesto al ser; pero únicamente porque decir de algo que tiene *mero* poder ser, que es *un mero posible*, es decir que puede ser y (pero) no es; es, pues, un aserto conyuntivo, en el cual tan sólo el segundo conyunto es contrario a la afirmación de ser o existencia, no el primero.

Así pues, el poder ser carece de aquel rasgo característico del *no*, del no-ser (la inexistencia) gracias al cual éste se comporta de esa manera peculiar, produciendo algo —por decirlo así— en ausencia de soporte al que aplicarse. Rasgo que estriba, precisamente, en *oposición* al ser. Además, nótese bien que semejante "producción" es, justamente, una negación: el no-ser, negando la falta de algo, pone la Realidad (absoluta); ya que ésta es, justamente, negación de falta de existentes. En cambio, el poder ser no puede hacer nada parecido —no puede, en ausencia de soporte, producir "espontáneamente" algo, un cierto ente, que consista en la pseudoaplicación del poder-ser a tal falta o ausencia de soporte—, ya que, si lo hiciera, entonces *algo*, ese cierto ente así producido, sería la posibilidad de nada, la posibilidad de que no hubiera nada de nada en absoluto.

Mas no puede haber ausencia total de entes, no puede suceder que no haya nada de nada. Porque, si sucediera, algo habría: esa ausencia misma. Luego la posibilidad, el no-ser, aplicado a una ausencia de soporte —o sea, en verdad, como yendo a aplicarse, pero sin aplicarse efectivamente a nada— no puede engendrar

o producir nada de nada. Luego únicamente tienen posibilidad [de ser] los que sean entes, o al menos entoides, e.d. los que tengan, siquiera relativamente (en algunos aspectos) una cierta existencia, un cierto ser, por ínfimo que sea.

Acápite 5º.— **Los aspectos de lo real: mundos-posibles**

Llévanos el percatarnos de eso (de que el poder-ser, la posibilidad, únicamente se aplica a cosas, a entes o al menos entoides que gocen de realidad siquiera en algunos aspectos —por escasa que sea esa realidad, e.d. por exiguo que sea el grado en que tengan existencia) a comprender una faceta de los *aspectos de la realidad* a los cuales habíamos ya aludido más arriba. Hasta ahora, se ha ceñido la única, y efímera, aparición de tales aspectos en nuestra argumentación a constatar que, en las comparaciones entre sendos grados de realidad de diversos estados de cosas, pueden intervenir aspectos diferentes, de suerte que algo que tenga más realidad en unos aspectos que otra cosa, tenga acaso menos realidad que ésta en otros aspectos. Mas no hemos entrado en dilucidar qué sean los aspectos.

Pero ahora, al percatarnos de que sólo es posible lo que sea real en algunos aspectos por lo menos, podemos dar un paso más. Que consiste en examinar qué sean los aspectos con referencia a la índole atribuida por otros enfoques a ese género de entidades que serían los *mundos-posibles*.

Un mundo-posible alternativo sería un "algo" como este mundo real en que estamos sólo que difiriendo de él en que parte de lo que es verdad en este mundo no lo sería en ese mundo alternativo. Esta explicación no es muy clara, pues ni se ha precisado qué sea este mundo ni tampoco en qué estribe ese ser un mundo alternativo *como* éste, o sea igual que éste —salvo en aquello en que no sea igual. Por ello tómese no más como una primerísima aproximación que en seguida voy a rectificar.

Qué sea un mundo en general, incluido "este" mundo, es algo poco claro y, desde luego, muy debatido. Para unos es un todo espacio-temporalmente extenso que no sea, a su vez, parte de ningún otro; es, pues, un universo. Para otros es un conjunto maximal de estados de cosas mutuamente compatibles (la maximalidad en cuestión estribaría en que, de añadírsele algún estado de cosas más que en él no esté, resultaría abarcar dos estados de cosas mutuamente incompatibles). Una variante de esta segunda concepción de los mundos (posibles) es la que, en lugar de verlos como *conjuntos* de estados de cosas, los ve como conyunciones infinitas de estados de cosas, o sea como estados de cosas ellos mismos pero tales que cada uno de ellos equivale a la conyunción (infinita) de infinidad de estados de cosas: un mundo sería, para una cierta infinidad de estados de cosas mutuamente compatibles y, a la vez, maximal —en el sentido recién apuntado $\{p_1, p_2, p_3, \ldots, p_n, \ldots\}$, la conyunción de todos ellos, o sea el estado de cosas: p_1 y p_2 y p_3 y … y p_n y … Para otros, en fin, los mundos (posibles) son, meramente, "algos" indefinidos o

hasta indefinibles e inanalizables: meramente "entidades" o entoides dotados de una característica, a saber: la de ser *funciones* que, dado un estado de cosas como *argumento*, le hacen corresponder un valor de verdad como *valor funcional*. ¡Expliquemos esto! Tal como se suele utilizar en filosofía —como préstamo de las matemáticas—, la noción de función es la de algo que "toma" ciertos entes o inductos y, a cambio, "da", para cada uno, o bien nada, o bien un resultado o educto; a los inductos o entes que la función toma llámaselos *argumentos* de la función; a los eductos, *valores funcionales* o imágenes. Sólo se pide, para que sea función, que nunca haga corresponder dos valores diferentes a un mismo argumento (si no cumple esa condición, se la puede llamar *aplicación* —si bien el uso terminológico no es unánime: a veces se llama *aplicación* a una función que nunca deje de hacer corresponder un valor funcional a un argumento; eso de *hacer corresponder* recibe también las denominaciones de *asignar*, *enviar a*, *proyectar sobre*; podemos omitir aquí las clasificaciones usuales de las funciones). Así pues, un argumento funcional es lo que he venido llamando hasta aquí un *soporte*; el tomar una función como argumento a algo es su venir aplicada a tal algo como soporte; y el valor es lo que precedentemente he llamado el *producir*. (Son importantes estas correspondencias terminológicas por las aclaraciones que en seguida introduciré.) Otra precisión terminológica requerida para entender la tercera concepción recién apuntada de qué sea un mundo (posible) es que un "valor de verdad" es una entidad que se postula tal que a los estados de cosas existentes en la realidad les correspondería el valor V [Verdad] y a los inexistentes el valor F [Falsedad]; si bien los adeptos de esta concepción no suelen hablar de estados de cosas existentes de hecho o no, sino de estados de cosas que de hecho tienen actualidad (efectividad) o no; éstos últimos también existirían, si son posibles.

Así pues, la tercera concepción apuntada de los mundos posibles puede equipararse a la que los ve como características o determinaciones de los estados de cosas: un estado de cosas que de hecho tiene actualidad posee la determinación A (que sería el mundo real, este mundo); al paso que un estado de cosas carente de actualidad o efectividad carecería de A. Pero otro mundo cualquiera m sería una determinación o característica similar, tenida por unos estados de cosas y no por otros; mas siempre ajustándose a los dos requisitos de maximalidad y de mutua compatibilidad de los estados de cosas con esa característica o determinación. El decir que un mundo m envía al estado de cosas p sobre la Verdad (o sea que m(p) = V) sería, quizá, meramente una manera alternativa de decir que p tiene la determinación m.

Las tres concepciones apuntadas atribuyen tanta existencia a un mundo-posible como a cualquier otro, y tanta existencia a cada estado de cosas en un mundo como a cualquier otra en cualquier otro mundo. La diferencia entre lo real y lo meramente posible estribaría tan sólo en esto: según la primera concepción (la que ve a los mundos como universos, todos espacio-temporales que carecen entre sí de relaciones espaciotemporales) la diferencia entre lo que llamamos 'real' y lo

otro es pragmática o deíctica: es como la diferencia entre aquí y allí; lo que para mí aquí está *aquí* para otro está —según su modo de hablar, aunque no el mío— *allí*; lo que yo llamo *real*, porque estoy en este mundo, otro —en otro mundo— lo llama irreal, meramente posible; todos son de suyo reales. Las otras dos concepciones, en cambio, establecen una diferencia entre lo efectivo o real y lo meramente posible que no es exclusivamente deíctica o pragmática, sino objetiva. Postulan un "algo" que es la determinación de tener "efectividad" o vigencia, o un *tener lugar*. Todo estado de cosas existe, mas no todos tienen lugar; ese tener lugar es lo que hace que, al aseverarse un estado de cosas, se diga verdad. El tener lugar sería, pues, la verdad ontológica, a diferencia de la meramente noética o lingüística.

Cada una de esas tres concepciones lleva razón en algo. Y cada una se equivoca en algo, y aun en mucho. Lleva razón la primera en no diferenciar el tener lugar del existir, puesto que reconocer que tiene lugar (o vigencia, o como llamarse quiera) el estado de cosas de que es sensato Fidel es, ni más ni menos, reconocer que *existe* la sensatez de Fidel —o sea que Fidel es sensato. Sin embargo, la primera concepción se equivoca en no ver otra diferencia entre lo que sucede y lo que, pudiendo suceder, no sucede más que una como la que se da entre lo que sucede aquí y lo que sucede allá. Algo más, algo más objetivo, tiene que estar involucrado. Por otro lado —aunque es éste un asunto aparte— no está claro que sea la más fructífera esa concepción de los mundos como universos. Entre otras cosas porque presupone que cada mundo es totalmente ajeno o extrínseco a los otros, desconectado por completo de ellos. Y entonces no se ve bien cómo puede descubrirse en un mundo la existencia de otros, ni para qué sirva la postulación de tal existencia, puesto que qué pase en un mundo será independiente por completo de lo que pase o deje de pasar en los demás.

Ver a los mundos como conyunciones infinitas acarrea también sus dificultades, pero no entro aquí en ellas. Lo que cabe preguntarse es si hay diferencia entre verlos así y verlos como *conjuntos* de estados de cosas o bien como *determinaciones* de tales estados (que son, respectivamente, la segunda concepción [en su segunda versión] y la tercera). En el Ac. 14º me esforzaré por mostrar que no hay diferencia, que los cúmulos o conjuntos son lo mismo que características o determinaciones de las cosas, de suerte que tan sólo se da una diferencia estilística entre decir que algo pertenece al cúmulo de cosas así o asá y decir que tiene la determinación de ser así o asá.

Tras las disquisiciones que preceden, contamos ya con los útiles adecuados para intentar una solución armónica al problema de qué sean los mundos (posibles). En primer lugar, en vez de postular tan sólo los dos extremos de la Verdad total y la Falsedad total (aparte de que la última no puede existir), postularemos una infinidad de grados de existencia o realidad, o verdad. En vez de ver a una determinación como (idéntica o asociada a) una *función*, en el sentido apuntado, la veremos (como idéntica a) una *funcionoide*, entendiendo por tal algo que es como una función salvo que, en una ocasión, puede tener una

*pseudo*aplicación, o sea: ante falta de argumento que se le dé, puede hacer corresponder "espontáneamente" un valor. (No todas las determinaciones harán eso, ni las más tampoco.)

Diremos, pues, que los mundos son determinaciones de estados de cosas, que cumplen estos requisitos:

1º) Dados dos estados de cosas, p, q, un mundo m abarca a la conyunción de ambos (p-y-q) en la medida en que abarca a p y abarca a q.

2º) Dado un estado de cosas p, un mundo m abarca a p en la medida en que no abarca al estado de cosas no-p.

3º) Un estado de cosas universalmente cuantificacional —uno como el de que todos los perros tienen glándulas, o en general que todo ente, x, es tal que: x es así o asá— viene abarcado por un mundo en la medida en que todo ente, x, es tal que m abarca al estado de cosas de que x es así o asá.

Esos rasgos capturan, con mayor precisión, la exigencia de compatibilidad entre lo abarcado (congruencia interna) y maximalidad de los mundos. En vez de decir que un mundo asigna el valor F (Falsedad total) a un estado de cosas p, diremos que no le asigna nada.

Pues bien, un importante avance en la comprensión de los mundos posibles va a estribar en percatarse de que un mundo puede subsumir a otros. Volvamos atrás, antes de iniciar la discusión de esas tres concepciones alternativas de los mundos posibles. Ibamos viendo la proximidad entre mundos posibles y aspectos de lo real. Los estados de cosas no sólo tienen unos u otros grados de existencia, sino que además varían en grado de realidad según diferentes aspectos. En cambio, las tres concepciones apuntadas ven a cada mundo posible como algo que, o bien abarca (totalmente) a un estado de cosas o bien deja totalmente de abarcarlo, sin poder ni abarcarlo más o menos, ni abarcarlo en unos aspectos sí y en otros no. Frente a esos puntos de vista, el aquí propugnado es que un mundo abarcará a un estado de cosas en grados que pueden ser diversos según los aspectos —pudiendo incluso en algún aspecto carecer de todo grado de realidad, a saber: en aquellos aspectos en los que no lo abarque en absoluto.

Siendo ello así, hemos de ver ya la diferencia entre *el mundo real*, la realidad, y "*este mundo*", el mundo que podríamos llamar *el de la experiencia cotidiana*, o el "actual" —en el sentido estrecho de la palabra. Como un mundo subsume o engloba diversos aspectos —a saber aspectos en algunos de los cuales abarca más a ciertos estados de cosas que en otros de *esos* aspectos—, o sea, como cada mundo se "descompone" en otros (sub)mundos, que son los aspectos de lo real que, juntos, lo componen —los que vienen subsumidos o englobados en él—, el mundo real, la Realidad, será el mundo que subsuma o englobe en sí a todos los demás. La Realidad es la Existencia, o sea: el Ser. Es, pues, una determinación que posee cada estado de cosas en la medida en que existe; y su existir es él. La

Realidad, el Ser, es, pues, una función[oide] que envía a cada argumento sobre sí mismo —y a falta total de argumento sobre falta total de valor, e.d. que en ese caso no se aplica en absoluto.

Un mundo posible diverso de la Realidad es, no una alternativa ajena o extrínseca a ésta (no cabría cosa tal), sino una "zona" de lo real, *un aspecto de la Realidad*. Cada mundo es un (sub)aspecto de lo real. No sólo, pues, se parecen los mundos a los aspectos, sino que son aspectos de lo real. Cada mundo es el resultado de relativizar la Realidad a un punto de vista, a una perspectiva, a un horizonte; pero a una perspectiva objetiva, no a una mirada subjetiva. Cada una de las diversas perspectivas se caracteriza por la "hegemonía" en ella de cierta determinación. El mundo real, la Realidad, es aquel en el que lo hegemónico es la propia determinación de realidad o existencia, el ser. El mundo de la experiencia cotidiana es aquel en el que lo hegemónico es esa determinación de pertenecer a la experiencia cotidiana. Este mundo engloba o subsume a otros, y cada uno de ellos a otros (pero la relación de englobamiento es transitiva: cada mundo englobado por otro que sea englobado por un tercero es, a su vez, englobado por este tercero).

Únicamente el mundo real, la Realidad, es absolutamente real (este aserto trataré de justificarlo más adelante, en el cap. 6º y último). Y unos mundos pueden estar por encima de otros en grado de existencia, al menos en algunos aspectos.

Cuando un mundo, m^1, es un subaspecto de otro, m^2 —cuando viene englobado o subsumido por y en ese otro—, el "valor de verdad" que asigne a un argumento (estado de cosas) cualquiera el primer mundo habrá de estar englobado en el que le asigne el segundo. Lo cual quiere decir que para cada estado de cosas, p, habrá de haber algún aspecto m^3 tal que el abarcar m^3 al abarcar m^2 a p será lo mismo que el abarcar m^1 a p. Cada mundo englobado en otro es, pues, la relativización de éste último a cierto horizonte, a cierto mundo posible o aspecto de lo real (no necesariamente a uno englobado por el mismo mundo al que venga así a relativizar para formar el primer mundo considerado).

Esta consideración de los mundos posibles o aspectos de lo real nos permite también proponer un tratamiento de los entes literarios y legendarios mejor que las brindadas en los enfoques más usuales. No discutiré el asunto aquí, pero sí concluiré este acápite diciendo que la concepción recién expuesta permite entender que, p.ej., el encantador Merlín y sus andanzas tienen realidad, existen, en cierto mundo, que a su vez se divide o descompone en una variedad de submundos; en unos de ellos le acaecen unas cosas y en otros otras. Globalmente hablando, en la Realidad tomada en su conjunto, acaso no quepa afirmar que Merlín es —si es que, según suele suponerse, carece por completo de existencia en este mundo de la experiencia cotidiana. A lo mejor no es correcto eso —a lo mejor posee un grado exiguo pero no nulo de existencia aun en este mundo. Pero, sea como fuere, lo interesante es que los relatos sobre Merlín no son falsedades absolutas, siendo verdadera la relativización de los mismos a algún mundo, a un mundo *fantástico*

en el sentido de ser un mundo ajeno al de la experiencia cotidiana —o sea: tal que ningún aspecto subsumido en el uno lo esté también en el otro. Mas, por fantástico que sea, un mundo es siempre un aspecto de lo real, quizá recóndito, quizá (relativamente) menos existente, pero, así y todo, algo en la Realidad, pues fuera de ella no hay nada en absoluto.

Acápite 6º.— **La identidad como posesión de necesariamente el mismo grado de ser**

Acabamos de ver que lo posible es, siempre, al menos relativamente real, e.d. existente en por lo menos algunos aspectos de la Realidad. Dos hechos posibles son, pues, dos hechos cada uno de los cuales existe en al menos algunos aspectos. Lo cual no quiere decir, claro, que existan ambos en los mismos aspectos. Ahora bien, ¿cuándo resultarán ser idénticos "dos" hechos? ¿Cuándo se tratará, en verdad, no de dos, sino de un solo y mismo hecho?

La relación de identidad o mismidad será estudiada más de cerca en el Ac. 15º. Aquí voy a ceñirme, al respecto, únicamente a considerar este problema de determinar unas condiciones necesarias y suficientes de identidad entre hechos.

Una estipulación sumamente plausible al respecto parece ser la de que son idénticos "dos" hechos tales que, *necesariamente*, si el uno sucede, el otro también; "dos" hechos tales que no pueda existir [o suceder] el uno sin el otro. Porque, cuando sean así "dos" hechos, si a pesar de ello fueran diversos, e.d. si fueran genuinamente dos, separados por una verdadera dualidad o alteridad, entonces —así cabría argüir— ¿qué podría interponerse entre la existencia del uno y la del otro? Nada, puesto que —por hipótesis— se entrañan necesariamente entre sí. Pero —tal sería el alegato—, si dos "algos", del tipo que sean, son inseparables entre sí —en el sentido de que no podría existir uno de ellos sin el otro—, entonces son idénticos. Tal es el principio de Descartes (así llamado aunque, en verdad, fue formulado mucho antes por varios aristotélicos medievales): lo mutuamente inseparable es idéntico. Y, a favor de tal principio, cabe invocar que sería ya suficiente —y, a fuer de tal, exhaustivo— como inventario del mundo aquel que detallara a entes tales y tantos que nada sobreañadido fuera menester para tener toda la información *posible* sobre qué hay en el mundo; mas, si dos hechos se entrañan necesariamente entre sí, dedúcese necesariamente del uno la existencia del otro, y viceversa; luego es indiferente que figure uno u otro en el inventario. Pero sólo existe —tal es la premisa implícita del argumento— todo lo enumerado o detallado en un inventario exhaustivo del mundo.

Hay una confusión en ese argumento, a saber: la que en él se da entre *necesidad alética u óntica* y *necesidad inferencial*. Ninguna de las dos acarrea a la otra. Es alética u ónticamente necesario el entrañamiento de un hecho por otro si no puede suceder o existir el segundo sin que exista el primero. Es inferencialmente

necesario el entrañamiento de un hecho por otro, con relación al sistema de lógica que uno profese, si en éste hay una regla de inferencia que permite inferir de un aserto de la existencia del segundo un aserto de la existencia del primero. La necesidad inferencial es relativa a un sistema lógico. Es hoy (desde la demostración del teorema de Gödel) generalmente admitido que hay necesidades ónticas o aléticas que no son necesidades inferenciales. Por otro lado, para que una necesidad inferencial sea también o conlleve una necesidad óntica es menester que el sistema con relación al cual se dé sea un sistema verdadero y correcto (a falta de tal premisa, no puede aseverarse tal conllevamiento).

A pesar de esa confusión —que se plasma, en el argumento ahora debatido, en el supuesto de que, si p entraña necesariamente a q, de la información de que p cabe extraer o inferir la de que q—, el argumento tiene un evidente atractivo. Un ser que conozca todas las verdades necesarias —y aun uno que conozca todos los entrañamientos necesarios— con tal de que, además, infiera todas las consecuencias de las premisas que conoce tendría bastante con conocer un inventario del mundo tal que, necesariamente, si existe todo lo en él indicado existe también todo lo demás que es de hecho real, para tener información exhaustiva sobre el mundo. Entonces, al menos desde el punto de vista de un ser así, un hecho más, un hecho que, aunque se sobreañadiera al inventario, no haría a éste más informativo, sería superfluo, pues no daría ninguna contribución nueva, propia, a la realidad, sino que, redundantemente, repetiría una contribución ya dada sin que él venga sobreañadido.

No creo que sea concluyente ni decisivo tal argumento, desde luego. Y, a la postre, tomado tal cual, y sin matizaciones, no lo voy a admitir. Pero sí me parece que tiene cierta fuerza persuasiva. Aun sin aceptarlo en su pleno tenor, algo parece perfilarse en él como certero: que el mutuo entrañamiento necesario de dos hechos tiene algo que ver con la identidad; desde luego es (¿qué duda cabe?) condición necesaria de identidad; y, aunque no sea —según lo pretende el argumento— condición suficiente, sí será algo próximo a una condición suficiente; o será condición suficiente alguna que resulte del mutuo entrañamiento necesario reforzado de alguna manera natural. Que, si no, entonces efectivamente parecería como que hubiera cosas que estarían de más. Claro que en un cosmorama sartriano eso sería posible; pero, desde una concepción del mundo más racionalista, las cosas tienen su porqué y su para qué, y no se ve el porqué o el para qué de algo redundante y superfluo.

Un reforzamiento plausible del mutuo entrañamiento necesario es, justamente, una precisión de grado: lo que basta para la identidad no es el mero entrañamiento mutuo necesario sino el que, necesariamente, tan real o existente sea uno de los dos hechos como el otro. Porque un hecho puede venir entrañado por otro aunque sea menos real que éste; por eso, cabe un mutuo entrañamiento necesario entre hechos aun siendo el uno más existente, en algunos aspectos, que el otro —e.d. aun pudiendo suceder que el uno posea un grado de existencia mayor

que el otro. Y, de ser así, obviamente no podrán ser idénticos. Los idénticos son iguales: uno de ellos tendrá cuantas características o determinaciones tenga el otro; conque, de haber la menor diferencia (de grado, p.ej. —en este caso) entre ellos, hay diferencia; y, habiendo diferencia, son diferentes, son dos y no uno solo.

Cabe inferir un hecho de otro aunque el primero sea menos real. Porque todo lo que hace falta para una inferencia es que no pueda suceder la verdad o realidad de las premisas sin la verdad o realidad (no forzosamente en el mismo, ni en tan elevado grado) de la conclusión. Luego, ya por esta razón no bastaría para la identidad o mismidad la mutua inferibilidad.

Sin embargo, si nos quedáramos únicamente con reglas de inferencia que conservaran *el grado de verdad* de las premisas (y no sólo la característica de verdad —en uno u otro grado) y añadiéramos los dos rasgos hipotéticos de conocimiento de todos los entrañamientos necesarios y de inferencia efectiva de todo lo inferible, entonces sí: *así* restringida y en tales circunstancias la mutua inferibilidad conllevaría identidad de hechos. Lo que pasa es que hay buenas razones para no reducir las reglas de inferencia a las preservadoras del grado de verdad de las premisas (vide infra, cap. 2º).

Ya dice bastante a favor de la existencia de grados el que la postulación de los mismos nos facilite una salida al dilema entre considerar suficiente al mutuo entrañamiento necesario (que presenta el inconveniente de que identificaría, p.ej., el tener un padre con el tener una madre —si descartamos la partenogénesis—, o el ser un hijo con el ser un nieto —descontados los hijos de fundadores de una especie—, o el estar a la derecha de algo con el estar a la izquierda de algo, etc.), por un lado, y, por otro lado, hacer de la identidad un "algo" enigmático, irreducible, que nada tuviera que ver con el mutuo entrañamiento necesario, con lo que la identidad entre dos hechos sería un hecho metafísico bruto. Ese primer indicio voy a reforzarlo al punto con otros argumentos. Pero, antes de cerrar la plana con éste, hay que añadir una precisión importante: en los casos en los que, pese al atractivo general del principio de Descartes (o de alguna variante o matización del mismo), sentimos escrúpulos frente a la identificación de dos hechos que, sin embargo, se entrañan necesariamente uno a otro —p.ej. los de estar a la derecha de algo y estar a la izquierda de algo—, ¿hay algún indicio de que puede resultar más fácilmente aceptable aquella variante del principio de Descartes que haga intervenir, además del mutuo entrañamiento necesario, una necesaria *equivalencia*, una necesaria mismidad de grado de realidad?

Sí y no. Por un lado, no es nada obvio que lo que hace diversos al que x esté a la izquierda de algo y al que esté a la derecha de algo sea una diferencia en grado de existencia. ¿Por qué iba a estar más a la derecha (de algo) que a la izquierda (de algo), o viceversa? Sin embargo, cuando recordamos que lo posible es real en algún aspecto, cambia la cosa. Sí, ¿por qué no?, en unos aspectos será más real lo uno, en otros lo otro, según qué determinaciones sean hegemónicas, respectivamente, en

unos y otros aspectos. Lo mismo en cuanto a tener padre y tener madre, estar encima y estar debajo, ser hijo y ser nieto: en unos aspectos, por mayor hegemonía de ciertas determinaciones, lo uno puede ser más existente que lo otro, aunque también esto tenga realidad (pero menos).

Si llamamos *esencial* a cualquier determinación necesaria de algo —o sea una sin la cual no podría existir ese algo—, entonces cabe constatar que hay grados de esencialidad: es más esencial (o necesario) a un animal el tener los progenitores que tiene que el haber nacido en el sitio donde ha nacido; más esencial el tener cuerpo que el tener un cuerpo *como* el que tiene (de esa "estructura"); más esto que el tener el tamaño que tiene; para que sea verdad que tiene tales progenitores más necesario es que cada uno de éstos tenga los que respectivamente son suyos que no que tengan un cuerpo de la estructura que es el suyo; más esto que… Etc. La esencialidad no es, en general, cuestión de un *totalmente sí* o un *totalmente no*, sino de grados.

Y, por lo tanto, así es la posibilidad. Hay grados de posibilidad. Era más posible que Monseñor Lefebvre se hiciera musulmán que no que se hiciera comunista; era más posible que se hiciera protestante que no que se hiciera musulmán; era más posible que dulcificara su postura hacia la teología de la liberación que no que se hiciera protestante; era más posible que siguiera como estaba que no que dulcificara su postura para con la teología de la liberación. Similarmente, es más posible que un hombre sea un pitecantropo que no que sea un lemur; más esto que no que sea un canguro; más esto que no que sea un pulpo; más esto que no que sea un haya; y así sucesivamente.

Y es que algo es necesario en la medida en que no sea posible su negación. (Algo es posible, pues, en la medida en que no sea necesaria su negación.) Si hay grados de necesidad, los hay de posibilidad; y viceversa.

Así pues, hay grados de necesidad. Aunque el grado de necesidad de algo no puede variar de unos aspectos a otros. Pero, ¿en qué estriba la necesidad? *Es necesario que p* en la medida en que no es posible que no-p; y es posible algo, que q, en la medida en que hay aspectos de lo real en los que es verdad que q. En un aspecto de lo real es verdad que no-p en la medida en que no sea verdad (en ese aspecto) que p; lo cual puede que sea parcial: tanto el sí, cuanto el no; tanto la verdad, cuanto la falsedad; similarmente puede que en ningún aspecto sea totalmente verdad que no-p —y, en ese caso, será necesario que p—, pero haya aspectos en los que sea parcialmente verdad que no-p, por lo cual no será del todo necesario que p. Al igual que algo real no siempre (ni las más veces) será totalmente real.

Son reales, sin duda, la paciencia de Jesús, la dulzura de S. Francisco, la generosidad de César para con los suyos, la clarividencia política de Lenin, la calidad de vida conseguible con el avance técnico, las ventajas de la difusión de la cultura; nada de todo eso es totalmente real, sin embargo. La paciencia de Jesús

conoce límites, no es infinita; ni lo es la generosidad de César; ni lo son las ventajas del avance técnico; etc. Y eso que se trata de hechos de los reputados, con razón, como más cercanos a un grado pleno de verdad o realidad. De casi todas las cosas del entorno cotidiano cabría decir que están mucho más alejadas de tener plena realidad o existencia. La inteligencia de nuestro sobrinito Lidio, la astucia de la prima Litos, el sufrimiento de nuestro hermano Lucho, la miopía que uno padece, la salud de que disfrutaba a los 18 años, la sequedad de nuestras tierras, la belleza de nuestras ciudades, y todo lo demás de tal índole.

Así pues, el hilo de nuestras reflexiones en el presente acápite nos ha llevado, de la sospecha de que algo debe haber en verdad en —en torno a— el principio de Descartes de la identidad de lo inseparable, a la hipótesis de que lo que hay de verdad es que serán idénticas entre sí cualesquiera cosas que, necesariamente, sean *tan* existentes la una como la otra. Aunque no resultaba, a sobrehaz, obvio que, en los casos de mutuo entrañamiento necesario en los que sospechamos que no hay identidad, se dé forzosamente siempre una diferencia de grado de realidad, una más atenta consideración de las cosas nos hace pensar que es perfectamente imaginable y conjeturable que en tales casos sí se dé una diferencia así (de grado), al menos en algunos aspectos, puesto que, en primer lugar, no todo lo posible es igualmente posible (ni todo lo necesario, pues, es igualmente necesario) y, en segundo lugar, aun dos cosas igual de necesarias pueden, sin embargo, ser en algunos aspectos más real la una que la otra; conque, aunque necesariamente cuanto esté encima de algo esté debajo de algo, y viceversa, y aunque sea igualmente necesario para un objeto o cuerpo el estar encima de algo que el estar debajo de algo, así y todo cabe conjeturar que en unos aspectos posee más la una determinación, en otros la otra, en otros igual; posee más la una en los aspectos de lo real —recónditos, relativamente menos reales a lo mejor— donde de nada sea verdad, salvo en medida pequeña, que está situado por encima de ese objeto (porque en tales aspectos, quizá mundos fantásticos, se dé menos, desde ese límite, el estar por encima: el cuerpo sería así *una especie* de límite del universo, pero no absoluto: desde él en adelante, hacia arriba, sería cada vez menos verdad que hay algo por encima, asintóticamente tendiendo eso al cero; conjetura parecida cabe hacer sobre el venir antes de algo y el venir después de algo). A falta de prueba de lo contrario, algo pensable es (así cabe conjeturar, o a favor de eso hay un *indicio*) posible —aunque sabemos que no es ónticamente posible todo lo pensable, en el sentido de describible sin incurrir en incongruencia lógica. Todo lo que se acaba de describir es pensable en ese sentido, al menos aparentemente. Y similarmente en cada caso de la índole aludida (de mutuo entrañamiento necesario entre dos hechos de cuya dualidad, sin embargo, estamos normalmente seguros). Un indicio a favor de la existencia o verdad de algo viene reforzado si no se ve mejor modo de salir de ciertas dificultades que postulando esa verdad. No se ve mejor modo de salir del dilema suscitado por (el atractivo d)el principio de Descartes que postular que, en cualesquiera de esos casos, hay diferencia de grado, al menos en algunos aspectos. Por lo tanto, viene reforzado el indicio de que es

verdadera la conjetura de tales diferencias de grado. A falta de otros argumentos, éste ya sería (hasta cierto punto) persuasivo.

Acápite 7º.— **Más sobre grados de ser: cuatro argumentos**

El argumento presentado en el acápite anterior no dejaba de involucrar como premisa, como supuesto, ciertas consideraciones que merecen más atento examen. A falta de éste, su valor en ese argumento era moderado, y, en el mejor de los casos, el argumento ofrecido debería quizá podarse de tales consideraciones, para que éstas vengan aquí, en este acápite, a desarrollarse y dar vida a otro argumento a favor de los grados. Trátase de aquellas consideraciones en las que se alude a la plausibilidad de no atribuir a cada hecho o circunstancia que reputamos real tanta existencia como a cualquier otra que también reputemos real. Despojado del puntal o reforzamiento de tales consideraciones, el argumento del acápite precedente conservará, empero, su meollo principal (a saber: que la postulación de grados es al menos una hipótesis útil para dar cuenta de la diferencia entre hechos, que se entrañan necesariamente entre sí, y que esa hipótesis no es enteramente chocante, o no es tan chocante como hubiera podido pensarse a la ligera).

Pero hay otros argumentos. Voy a exponerlos sinópticamente en este acápite.

Primer argumento: son difusas la mayor parte de las determinaciones —casi todas aquellas a las que nos referimos con adjetivos u otras palabras salvo cuando son significables con locuciones sintagmáticas que envuelvan alguna partícula como 'todo', 'enteramente', 'más o menos' etc. Que sea difusa una determinación quiere decir que puede tenerla algo aun sin tenerla plenamente; e igualmente que algo puede carecer de ella aunque carezca sólo hasta cierto punto, e.d. aunque también la posea en alguna medida. Grados hay, y muchos, de ser delgado, entendido en lenguas semíticas, arisco, nostálgico, alegre, devoto, leal, procaz, moreno, raro, amante de la filosofía, haragán, valetudinario, deportivo,… Grados diversos de ser seca una tierra, o húmeda, o litoral, o montuosa, o llana, o fértil, o yerma, o… A cada grado del ser, p.ej., fértil un terreno correspóndele el grado —el mismo en verdad— de existencia del *hecho* de que es así, e.d. el grado de fertilidad de ese terreno. Desglosemos mejor este argumento: si Cimadevilla es más fértil que Vallehermoso, entonces más verdad dice uno que diga que es fértil Cimadevilla que uno que diga eso de Vallehermoso; si más verdad dice el uno es porque más verdad tiene lo que dice, más verdadero es. En algún sentido, la verdad es algún género de "correspondencia" con los hechos (si bien en el acápite siguiente precisaré esto y descartaré el término de "correspondencia" por inexacto y hasta inadecuado). Podría la mayor "correspondencia con los hechos" radicar o en correspondencia con un hecho más real o en mayor correspondencia —con hechos a lo mejor igualmente reales— (o en ambas cosas). Sin embargo, si hay hechos, en plural, y uno es la fertilidad de Cimadevilla, otro la de Vallehermoso, nada abona a favor de que más corresponda al primero la oración 'Cimadevilla es fértil' que al segundo la oración

'Vallehermoso es fértil'. Es de lo más inverosímil que, en general, sea así (que lo que haga más verdad que sea fértil Cimadevilla que el que lo sea Vallehermoso sea una mayor correspondencia entre las palabras y ese hecho [la fertilidad de Cimadevilla] que la que se dé entre otras palabras y el hecho de la fertilidad de Vallehermoso). Entonces podría tratarse de sendas correspondencias en diverso grado con un "Hecho" único, lo Real. Pero tampoco. Lo que hace más verdad que Cimadevilla sea fértil que no que lo sea Vallehermoso es una diferencia entre sendos hechos, no entre palabras, no entre relaciones que respectivamente guarden unas palabras u otras con un solo y mismo hecho; porque, de ser así, no podrían compararse los dos hechos— o situaciones, o circunstancias, o como llamarse quieran— en lo real. ¿En qué estribaría entonces la mejor adecuación de unas palabras? ¿Simplemente en unas convenciones de uso? Eso es de lo más inverosímil. El que sea más apropiado decir de Cimadevilla que es fértil no puede consistir en una convención sobre en qué contextos aplicar la palabra 'fértil' sino en algo objetivo, a saber: en mayor fertilidad de Cimadevilla, o sea: en mayor [grado de] realidad o existencia de la fertilidad de Cimadevilla.

Segundo argumento: las relaciones en particular corren la misma suerte que las determinaciones en general (en espera de que veamos, más adelante, que todas las determinaciones son, en verdad, relaciones). ¿No hay grados de *estar cerca de*, de *estar enamorado de, de estar aficionado a*, de *beneficiar a*, de *ser lesivo para*, de *estar en compañía de*? (¿Viajan igualmente en compañía x con z que u con v si los dos últimos no se separan un instante, al paso que los dos primeros ni siquiera viajan en el mismo compartimento, ni duermen en las mismas habitaciones de hotel, aunque hagan paralelamente el mismo recorrido, a la vez, y charlando a menudo? ¿Cuán a menudo? Otros, x' y z', que hacen *casi* el mismo recorrido, *casi* a la vez, se encuentran durante el viaje alguna vez ¿no viajan, también, en *alguna* medida, juntos?) Muchos problemas epistemológicos, metafísicos, morales, jurídicos, políticos se resolverían mejor si se reconociera que hay grados en el estar relacionadas varias cosas por una determinada relación. Hay grados de *conocer*. Grados de *causar*. Grados de *pertenecer*. Grados de *perjudicar*. Grados de *matar*. (Muere Atilano de un ataque al corazón más provocado, o causado, por el disgusto que le ha dado su hijo al ser suspendido, por holgazanería, en el Bachillerato que por el que le ha asestado su compañera al irse con un vecino. ¿No hay ahí dos grados diversos de sendos matares?) Del mismo modo que las diferencias de grado en la posesión de una determinación, las que se dan en el estar varias cosas vinculadas por una relación acarrean —o mejor dicho *estriban en*— diferencias de grado de existencia de varios hechos.

Tercer argumento: hay acontecimientos de los cuales resulta más natural decir que existen que de otros. P.ej. tomemos dos persecuciones, la de Hadriano y la de Diocleciano. Según aseveran los historiadores, la primera de ellas apenas existió, en todo caso muchísimo menos que la segunda. Algunos alegarán que los acontecimientos en cuestión fueron igual de existentes, pero es menos propio

caracterizar al primero como 'persecución' que al segundo. Si es menos propio, por algo será: por una diferencia entre esos dos acontecimientos. ¿Cuál? ¿Que el uno fue menos extenso, menos cruel, menos sistemático que el otro? Bien, entonces cabe sostener que una *persecución* no es meramente una serie de movimientos corporales de unos agentes y unos pacientes, sino un hecho, a saber el de que ese cúmulo de movimientos corporales tenga la determinación de constituir una persecución. De ser eso cierto, entonces evidentemente nos retrotraemos al primer argumento: el que sea menos existente la persecución de Hadriano que la de Diocleciano. Y eso tiene su plausibilidad. Mas, por otro lado, precisamente el que un hecho histórico, o acontecimiento, sea menos generalizado, extenso y duradero que otro hace más natural atribuir realidad al segundo que al primero. Y, cuando es más natural atribuir realidad a un hecho que a otro, es ello indicio de menor [grado de] existencia de éste último. Según eso, no es únicamente que la persecución de Hadriano sea menos persecución: es que existe menos, al margen incluso de cuánto merezca el calificativo de 'persecución', e.d. de en qué medida sea una persecución. (Eso de «al margen de» es acaso excesivo; digamos, más bien: *sin que eso se reduzca totalmente a*.) Un hecho histórico es más real, *cæteris paribus* cuanto más extenso, duradero y causalmente eficaz es. Los tres factores que vienen involucrados son los de "extensión" —tomada en el sentido de involucrar a mayor número de personas, o de mayor difusión geográfica, o factores de índole parecida—, duración y eficacia causal en el curso de la historia ulterior. No es ya que sea un hecho más o menos importante que otro, más o menos descollante, significativo, digno de relieve. Es que *es* más que otro. Prueba de ello es que alguien que sólo narre hechos de esos que *son más* (más significativos o dignos de señalarse, dirán quienes no aceptan grados de existencia o realidad) dirá algo más verdadero que alguien que narre sólo hechos de los otros (de los que son menos [significativos, o …]). Dirá más verdad, será más verdadero lo que dice, ¿por qué? ¿Por corresponder mejor a una sola y misma realidad? ¿Por corresponder mejor a aquella realidad, o trozo de realidad, a que corresponde que lo otro a la suya o al suyo? Difícilmente podría sostenerse cosa así —ya hemos evocado más arriba qué dificultades rodean respuestas de ese género. Luego sólo parece quedar una salida: que la diferencia estriba, no en general en cualidades de las palabras con que se significan los hechos, ni en sendos grados de correspondencia entre ellas y la realidad, sino en una diferencia entre las dos realidades, los dos hechos: diferencia del respectivo grado de existencia.

Cuarto argumento: también hay partes o facetas de las cosas de las que es más natural decir que existen que de otras partes, o bien es natural decir que son más existentes que esas otras partes o facetas. Alguien que describa una ciudad, pongamos Rabat, narrando cómo son unos pocos barrios elegantes y refinados, cómo es la vida brillante de la exigua población de los mismos, cómo son las hermosas mezquitas, el lujo y la distinción de la corte del Sultán y de la nobleza, el buen olor de los jardines del Palacio Real, sin duda nos dará una descripción menos veraz, menos verídica, menos verdadera que la de quien describa la sórdida pobreza de los barrios populares y populosos, la falta de salubridad, de higiene, de servicios

públicos de los mismos, la vida lúgubremente estrecha en ellos, el hacinamiento, etc. ¿Por qué? ¿De nuevo porque los hechos, tan reales unos como otros (o acaso un único hecho, la Realidad), se adecúan mejor a una descripción que a la otra? Pero, veamos, ¿qué sería eso? ¿Que un único ente ahí involucrado, la ciudad de Rabat, se adecúe mejor a la descripción pesimista? Y ¿por qué, en qué, se adecúa mejor? ¿Es mera cuestión de palabras? No, algo hay en Rabat en virtud de lo cual una descripción es más fiel a la realidad de Rabat. Ese *algo* es un hecho, el de que Rabat contiene, se compone, de aquello a lo que es más fiel la descripción en cuestión (a saber, la mejor, la más verídica), y también de lo otro, pero menos de lo otro (aquello a lo que es más fiel la descripción que, para con Rabat, es menos verídica). En Rabat hay ambas cosas, ambas partes o facetas. Sólo que una de ellas es más real; así pues, Rabat está más compuesto por esa faceta que por la otra; y, por ello, esa faceta, ese componente, posee mayor [grado de] existencia; por motivos como los ya evocados en el argumento anterior: porque involucra a una población mucho mayor; porque tiene más impacto causal (el suceder lo que sucede en esos barrios populares, el vivir como vive esa gente, es causa y efecto a su vez de muchas más acciones y sucesos que la indolencia de los sectores acomodados e incluso que los actos palaciegos, si bien éstos cobran también una realidad mayor en la medida en que repercuten sobre todo lo otro).

Ninguno de los argumentos propuestos en este acápite pretende ser absolutamente concluyente. No conozco ninguna prueba inapelable ni de que hay grados de existencia ni de que no los hay (ni de nada). Pero sí me parece que estos argumentos revelan la plausibilidad de la tesis de grados de ser o realidad, la naturalidad de la hipótesis de que se dan tales grados y lo útil que resulta para dar cuenta de una serie de fenómenos en campos de lo más dispares.

Acápite 8º.— **Ser más y ser menos: ¿cómo discriminar?**

Una de las objeciones más frecuentes contra la hipótesis de que hay grados de realidad es una que he oído formular como un argumento *ad hominem*: ¿cuánta es la existencia de quien asevera eso? Aunque, así formulada, parece un sarcasmo, trátase de un argumento serio y que vale la pena discutir.

Si hay grados de existencia, si no basta con saber que algo es, sino que, además, cabría averiguar cuánto es [cuál es su grado de realidad], entonces no nos bastará, ciertamente, con saber que Rubén es o Simeón es, sino que a lo mejor cabe descubrir —y ciertamente valdrá la pena indagar— cuánto es el uno o cuánto es el otro; ahora bien, ¿tenemos criterios para esa indagación, o para adjudicar grados de realidad a cosas diferentes? Que, si, según parece, no disponemos de criterios tales, entonces la postulación de grados de realidad va a revelarse, no incoherente, no demostradamente falsa, pero sí inútil —inútil para cualquier construcción epistemológicamente ilustrativa o informativa; y, como no hay pruebas independientes, lo que se dice pruebas, de que se den grados de existencia, la

inutilidad de la postulación de los mismos va a revertir, inevitablemente, en despojar a los dizque indicios aducidos a favor de tal postulación de la escasa plausibilidad que hubieran podido gozar —o, si no, a neutralizar y contrarrestar decisivamente semejante plausibilidad.

Tal es la objeción. No es quizá la única contra la tesis de que se dan grados de realidad, pero sí es una de las más fuertes. No creo que sea una objeción baladí, desde luego. A falta de criterios de grado de ser, la hipótesis de que se den tales grados será, interesante, sí, pero muy sospechosa, ya que, sin duda, es más fácil, más simple, más económica una construcción o reconstrucción de nuestro pensamiento sobre el mundo que no involucre esa noción de grados. Y, como la "ciencia" avanza —al menos *cæteris paribus* buscando las construcciones más simples, y las hipótesis más complejas únicamente se ven reconocidas en la medida en que compensen su mayor complejidad con una suficientemente mayor fecundidad explicativa [cosa que ha menester de criterios, por parciales, tentativos o hasta indeterminados para una serie de casos que sean], conclúyese que, sin criterios tales, será más satisfactorio atenerse a concepciones de lo real que prescindan de esa complicación de los grados de existencia.

Mi respuesta a la objeción va a ser doble. En primer lugar, que, aun en ausencia de cualquier criterio de grados de existencia de las "sustancias", disponemos de criterios de grado de existencia de estados de cosas [o circunstancias, o situaciones]. Y, por ello, aunque no hubiera suficientes motivos para sostener que se dan grados de existencia de las "sustancias", o de los "cuerpos", los habría para postular grados de existencia de las situaciones. Los criterios en cuestión son los mismos a cuyo tenor adjudicamos a diversos entes grados, más elevados o menos, de posesión de tales o cuales determinaciones. Aquellos criterios que tenemos para atribuir menor sequedad al Sahel que al Sájara son los mismos que los que nos permiten decir que la sequedad del Sahel es menos existente que la del Sájara. Aquellos criterios que nos permiten atribuir menos extensión, duración, crueldad y sistematicidad a la persecución de Hadriano que a la de Diocleciano son los que nos autorizan a decir que la primera es, o ha sido, menos real que la segunda. Aquellos criterios mediante cuya aplicación sabemos que un ictiostega es [o fue] menos cuadrúpedo que un lagarto son los mismos que los que nos dan pie a decir que el ser cuadrúpedo un ictiostega es, o fue, un hecho menos existente que el serlo un lagarto. Y así sucesivamente.

En segundo lugar, respondo que, al menos en ciertos casos, también hay criterios para adjudicar mayores o menores grados de existencia a diversas "sustancias", incluidas partes de las mismas. Un altozano tiene [así, al menos, cabe argüir, y ése es mi punto de vista] menos existencia que una montaña, al menos *cæteris paribus*. Muchos contestarán eso, alegando que el altozano será menos alto, merecerá menos denominaciones como la de 'elevación de terreno', y por supuesto la de 'montaña', pero nada de eso lo hará menos real. No creo que sea certera esa réplica. Una descripción orográfica de un territorio pondrá más énfasis en describir

las montañas que los altozanos o incluso que las colinas; será más verídica aquella descripción que mencione las primeras y no las segundas, que otra que haga lo inverso; más verídica porque los altozanos son menos reales, dado que lo que los caracteriza y diferencia de la llanura, o sea lo único a lo que deben su entidad e individuación de ser elevaciones de terreno, lo tienen en escasa medida, no difiriendo, pues, de la planicie que los rodea más que en medida más o menos pequeña.

Similarmente, y por razones iguales o parecidas, la Serranía del Cigarral es menos existente que los Montes de Toledo, éstos menos que la Cordillera Carpetovetónica, ésta menos que los Andes. El Serpis es menos real que el Ebro, éste menos que el Danubio, éste menos que el Amazonas. Mónaco es menos existente que Francia; ésta menos existente que China. Nuestro planeta es menos real que la Vía Láctea, al menos *cæteris paribus* (la existencia de vida y de inteligencia sería un factor a tener en cuenta —pero nada nos autoriza a excluir eso de cualesquiera otras regiones de la Vía Láctea). Los criterios involucrados en esas discriminaciones son siempre del mismo tenor: extensión, bulto, impacto causal; también duración: una rosa es menos real que una selva, aunque a lo mejor no sea su inferioridad en grado de existencia tanta como la que se da en su duración y extensión —por intervenir otros factores: la belleza de la rosa es, quizá, un tanto a favor de que posea un grado de ser relativamente elevado para un ente tan pequeño, tan efímero, tan precario.

Similarmente —y, según lo vimos ya en el acápite precedente— con respecto a barrios de ciudades, cuyo grado de existencia tiene que ver con su populosidad, entre otras cosas. De igual manera, hay grados de existencia de ciudades, de especies, de organizaciones, de Estados, de tendencias, de instituciones, de costumbres, de modos de vida, de estilos, de movimientos literarios, de ordenamientos legislativos, etc. Todos esos géneros de entes, ciertamente, no son "sustancias", y es más discutible cuál sea su entidad (vide infra, Ac. 21º). Pero para cualesquiera de ellos hay criterios disponibles de grado de realidad. Criterios, sí, parciales, con anchas franjas de indeterminación; criterios que sólo son tales en un sentido lato: no el de facilitar condiciones suficientes y necesarias independientemente constatables o comprobables, sino de suministrar, en cada caso, algo que tenga una u otra de esas características: unas veces, condiciones necesarias, otras condiciones suficientes, otras condiciones que, aunque no sean ni lo uno ni lo otro, constituyen, *cæteris paribus*, lo uno o lo otro, al menos cuando concurran también otros factores, especificados parcial o totalmente, o al menos caracterizados de cierta manera aproximada; unas veces serán comprobables de manera más independiente, otras menos. Pero así son casi todos nuestros criterios de aplicabilidad de predicados, casi todos nuestros criterios de discriminación entre cosas según ciertos patrones; rara vez disponemos de criterios herméticos, ajustadísimos, perfectamente determinados y cuya aplicación se efectúe sin

involucrar la más mínima circularidad. Todo eso podrá constituir un desideratum metodológico, un ideal regulativo, pero nada más que eso.

No pretendo que sean incontrovertibles las consideraciones que he aducido a favor de la existencia de grados de realidad de puertos, barrios, montañas, astros y, en general, entes de los descritos en ciencias como la geografía y la astronomía. Pero sí me parecen constituir indicios de cuán plausible resulta la adjudicación de diversos grados de existencia incluso a entes de los que normalmente se llamarían "sustancias". En cualquier caso, si son certeras esas consideraciones, al menos en parte, no es verdad que carezcamos en general de criterios para atribuir grados de realidad diferentes a diversas cosas, a diversas "sustancias".

El hueso más duro de roer, sin embargo, es el constituido por otras "sustancias" que uno parece más empeñado en no querer discriminar por grados de existencia: ¿con qué criterio se va a atribuir más ser a un hombre que a otro? ¿No tendría semejante atribución una significación moralmente inaceptable, siendo atentatoria contra la misma noción de los derechos de la persona humana? Y aun fuera del ámbito de los seres humanos, ¿hay algún motivo para atribuir más existencia a este león que a aquél, al gato Simba más que al gato Umba? En lo que toca a los problemas involucrados de ética y antropología filosófica, contestaré en los caps. 4º y 5º del presente libro. Voy ahora a decir no más unas palabras sobre entes como individuos de una misma especie vegetal o animal. (Entre especies diversas cabe decir que, *cæteris paribus*, es más real un individuo de una especie más evolucionada, o más elevada: un murciélago más real que un cangrejo, éste más real que un platelminto, éste más real que un celentéreo, éste más real que un protozoo; aunque naturalmente lo parcial de este criterio hace que queden sin zanjar muchísimos casos: ¿es más real un celentéreo que un roble? ¿Un león que un tigre? Verosímilmente, cada uno es más real en ciertos aspectos, menos en otros; y eso seguramente sucede incluso en las discriminaciones anteriores: un murciélago es superior en algunos aspectos a un hombre y, por ello, probablemente en algún aspecto tiene más realidad que un hombre, ¿no?) En lo tocante a individuos de una misma especie viviente, caben varias hipótesis. (1ª) Que son igualmente reales. (2ª) Que uno de ellos es más real que el otro según hechos como mayor duración, o mayor impacto causal, mayor ejercicio de las capacidades ("positivas" o de aserción de la propia entidad biológica) innatas en esa especie. (3ª) Que, dados dos individuos cualesquiera de la misma especie, cada uno de ellos será, en algunos aspectos, más real que el otro. (Esta 3ª hipótesis podría incluso reforzarse así: dada una pluralidad finita [o acaso hasta infinita] de individuos de una misma especie biológica, cada uno de tales individuos es, en algún aspecto, más existente que todos los demás. Pero aunque esta hipótesis es algo verosímil en casos como el de los seres humanos y mamíferos superiores, pues cada individuo tiene alguna perfección [como el conocimiento de ese mismo individuo] en medida mayor que cualquier otro, dudo que pueda hallarse un argumento para generalizarla; e incluso en el caso de los humanos es difícilmente apuntalable con argumentos un poco

sólidos. Por ello preferiré atenerme a la hipótesis más débil que únicamente se refiere a *dos* individuos en cada caso.)

De esas tres hipótesis la primera me parece descartable. Por lo siguiente. A tenor de consideraciones que he expuesto más arriba, cada ente es lo mismo que un hecho, a saber que *el hecho de que ese ente es*. Cada ente es, pues, lo mismo que su propia existencia. Y es que, en efecto, no sólo se entrañan con necesidad la existencia de un ente y la de su existencia, sino que sin duda ambas se dan, con necesidad, en la misma medida la una que la otra. No puede un ente existir más de lo que exista su existencia: tener una existencia muy existente siendo él poco existente; ni viceversa. (Además, las causas del ente son las de su existencia, y en la misma medida; otrosí, los efectos; las ubicaciones espaciotemporales, si las hay; todo, en fin.) Y cabe alegar, con gran plausibilidad, que dos entes con la misma existencia son, no dos de hecho, sino un solo y mismo ente. Si un ente y su existencia fueran dos, y no uno, sobraría uno de los dos, estaría de más, constituiría un doblete superfluo y hasta ridículo. Como tal existencia es un hecho o estado de cosas, también lo es el ente con esa existencia, pues ese ente es [lo mismo que] esa existencia; y eso para cualesquiera entes. Mas, si eso es así, si cada ente es un hecho, aplícase a cada ente el criterio de individuación que consideramos en el acápite anterior: que son idénticos dos entes sí y sólo si necesariamente es tan existente el uno como el otro; o sea, sí y sólo si, en todos los aspectos, cada uno existe tanto cuanto exista el otro, ni más ni menos. Luego no pueden dos individuos (diferentes) de la misma especie, ni de especies diversas tampoco, ser, en todos los aspectos, igualmente existentes. En algún aspecto por lo menos uno de ellos será más real que el otro.

Descartada, pues, la primera hipótesis quedan en pie las otras dos. La más atractiva me parece la tercera, pero no sé si su atractivo es tal que quepa descartar completamente la segunda. Me inclino, empero, por la tercera hipótesis: la de que, dados dos individuos de la misma especie, cada uno tiene más realidad que el otro en algunos aspectos. Cada individuo que goza de *vida* tiene algo propio y singular que aportar al orden del cosmos, una contribución enriquecedora que hace que, comparado con otro individuo, aun de la misma especie, posea, en algún aspecto, más realidad que el otro (poseyéndola menos en otros aspectos). Quizá hasta es verdadera una versión más fuerte de tal principio, aplicable a cualesquiera dos seres vivos. Pero eso es, naturalmente, muchísimo más problemático y controvertible. (Júzgolo yo, no obstante, muy verosímil aplicado al género de los mamíferos, o al ámbito por lo menos de los superiores.)

Acápite 9º.— **Ser-O-no-ser: ser-Y-no-ser**

Si hay grados de ser, entonces no cabrá decir —así se alega—, de cualquier cosa dada, *que es o no es*. Quedará arruinado el principio de tercio excluso. Porque, p.ej. [continuaría el alegato], no vale decir que alguien, sea quien fuere, es calvo o

no lo es; y es que caben grados intermedios entre la calvicie y la no calvicie. Pero en un caso así [concluiría el alegato] trátase, no de un fallo real del tercio excluso, sino de uno aparente, debido a la vaguedad de nuestros vocablos.

A la segunda parte del alegato ya he contestado con creces más arriba. No pueden ser nuestras palabras las que originen la existencia de grados, sino que, al revés, son mejor o peor aplicables tales o cuales vocablos en tales o cuales casos porque en ellos se dan situaciones intermedias, grados de esta o aquella determinación. Si a este hombre le es mejor aplicable el calificativo de 'calvo' es porque es más calvo, y no a la inversa; es más calvo en que tiene mayor [grado de] calvicie. Luego, si la existencia objetiva de situaciones intermedias acarreara un fallo del tercio excluso, desde luego daríase de hecho tal fallo.

Mas, ¿por qué iba a darse? ¿Cuál motivo hay para decir que, si hay situaciones intermedias entre ser totalmente abnegado y no serlo en absoluto, y si eso es así objetivamente, no por una deficiencia o característica de nuestras palabras, sino en virtud de cómo son las cosas en el mundo, entonces falla el principio de tercio excluso? ¿En qué consistiría tal fallo?

El motivo que se alega (o, más comúnmente, se sobreentiende) es que esas situaciones serían situaciones intermedias entre el ser abnegado y el no serlo. Por ende, no serían un ser abnegado. Ni un no serlo. Conque ni el 'sí' ni el 'no' serían apropiada respuesta a la pregunta '¿Es abnegado Emilio?' si Emilio es uno de los sujetos de tales situaciones intermedias.

Ahora bien, las situaciones intermedias entre el ser abnegado y el no serlo son, más exactamente, intermedias entre ser *totalmente* abnegado y no serlo *en absoluto*. Cada una de ellas está entre esos dos extremos; no está entre un ser abnegado y un no serlo en un sentido *fuerte* de 'entre', en aquel sentido en el que lo que está *entre* x y z no está *en absoluto* ni en x ni en z. Entendido así de fuertemente el 'entre', sólo está *entre* el tener *totalmente* la determinación en cuestión [la abnegación en este caso] y el carecer *por completo* de ella.

Al revés, una situación intermedia como la aludida es un caso de tener lo uno y lo otro, de tener abnegación *y* carecer de ella. Luego no es algo *enteramente* ajeno a la posesión de la determinación ni tampoco enteramente ajeno a la carencia de la determinación. Como no es ajeno por completo a la posesión, es un caso de tal posesión; lo es en algún grado. Como no es ajeno por completo a la carencia, es un caso de tal carencia; lo es asimismo en algún grado. Como lo que tiene cierto rasgo tiene *ese rasgo u otro* (un ciclista del equipo Rumba es del equipo Rumba o del Mambo —y debe presentarse a control médico cuando llamen a los de uno u otro equipo), o sea, como «p» entraña «p o q» [e igualmente «q o p», ya que la disyunción es conmutativa], resulta que una situación como la aludida, p.ej. la que involucre a Emilio, es una de abnegación o de falta de abnegación. Con mayor exactitud y precisión: Mauricio tendrá ambas determinaciones, la abnegación y la falta de abnegación; por tener la primera, y en tanto en cuanto la tenga, cabrá decir que *es*

abnegado; por tener la segunda en tanto en cuanto la tenga, cabrá decir que *no es* abnegado; por la regla de adición (de «p» se concluye «p o q»), cabrá, de cualquiera de esos dos asertos, concluir que *es o no es* abnegado. (En general, evidentemente, «p y q» entraña «p o q», ¿no es así?)

Lo que está sucediendo, pues, no es que no quepa decir ni que sí ni que no, sino que cabe decir que sí y también que cabe asimismo decir que no. De donde resulta que (en tales casos) cabe decir, con verdad, que sí-y-no.

¿Con verdad? Sí, verdad parcial, verdad limitada. Porque, en la medida en que sea *verdad que no*, en esa medida *no será verdad que sí*. Y viceversa. Luego no podrá ser nunca totalmente verdad que *sí y no*. Sólo podrá serlo parcialmente. Sólo a medias, o menos que a medias: si es tan verdadero como falso, a medias; si es más verdadero o más falso, menos que a medias. Si es totalmente verdadero o totalmente falso (que Emilio es abnegado —o lo que sea), entonces será totalmente falsa la conyunción del *sí* con el *no*.

Cuanto más falsa sea la conyunción del *sí* con el *no*, más verdadera será la disyunción entre ambos (pues más verdadero será *uno u otro* de los disyuntos). Un caso es aquel en que son igual de verdaderas la conyunción y la disyunción: aquel en el cual los conyuntos (o sea: los disyuntos) son igualmente verdaderos, e.d. cuando son, a la vez, igualmente falsos.

— Pero [se objetará], ¿cómo va a decirse de algo que es verdadero, así a secas, siendo en parte falso? De que no sea totalmente falso no se deduce que sea verdadero, pues verdadero, *lo que se dice verdadero*, es sólo lo que carezca de falsedad; y carecer hay que tomarlo aquí fuertemente: carecer por completo, según su manera de hablar.

— Y ¿por qué? Decimos que es empinado este repecho, aunque diste de ser totalmente empinado; que es listo este muchacho, aunque haya otros más listos. Es parcialmente verdad; luego es verdad: tal es la *regla de apencamiento*, cuyo meollo es que no cabe atribuir a algo la posesión de una determinación en alguna medida sin incurrir en inconsecuencia si no quiere uno reconocer, a secas, que ese algo tiene tal determinación.

— Pero eso es así sólo en tal o cual contexto. El muchacho, digo, es listo. Luego llego a otro grupo, de gente mucho más lista, y ya no digo eso, sino que es torpe. Son modos de hablar.

— Pero ¿tienen esos modos de hablar algo que ver con cómo son las cosas en la Realidad? Sí, en unos contextos *es pertinente* decir lo uno, en otros lo otro. Pero la pertinencia es pragmática. El problema está: ¿es verdadero lo dicho? ¿O es pertinente decir una falsedad, como una mentira piadosa? Si falsedad es, no es ninguna falsedad total, sino, en cada uno de los dos casos, una verdad (parcial —y, por ende, una verdad a secas). Por debajo de la variación contextual está lo contextualmente invariante de la relación semántica, basada en cómo son

objetivamente las cosas. Y las cosas son que el muchacho *es y no es* listo. Todo lo intermedio es así: *es y no es*; hasta cierto punto lo uno, hasta cierto punto lo otro; y, en el menor de esos dos "puntos", ambas cosas a la vez, el *sí* y el *no*.

Lejos, pues, de que nos lleven las situaciones intermedias a tener que abstenernos de hablar, a tener que dejar de decir *sí* y a la vez dejar de decir *no*, y dejar de decir *sí o no*, llévannos a —en tales casos— decir *sí*, y decir *no*, y decir *sí y no*, y decir *sí o no*; claro que también a decir *ni sí ni no.* El *ni sí ni no* (que equivale a *sí y no*) nunca será menos de un 50% falso. Pero, dentro de tales límites, pueden ser, y en muchos casos son, verdaderos ambos.

En resumen: nada nos obliga a abandonar o sacrificar el principio de tercio excluso (nada que tenga que ver con el reconocimiento de grados de ser; otros filósofos alegan otras consideraciones en contra del tercio excluso; algunas de ellas las discutiré en el cap. 2º). Ni, por lo tanto, al principio de no-contradicción (que es equivalente a él; puesto que «no: p y q» equivale a «no-p o no-q»; conque «no: p y no-p» equivale a «no-p o no-no-p»; y «no-no-p» equivale a «p»). Sólo que tenemos, eso sí, que distinguir entre la mera o simple negación, el mero 'no', y la supernegación, el 'no… en absoluto'; igual que entre el mero 'sí' y el 'totalmente [sí]'. El único principio que hay que rechazar es el de *super-tercio-excluso*: o totalmente sí o totalmente no. Para los adalides de tal principio el 'totalmente' es pleonástico, mera variante estilística de decir algo a secas, sin añadir esa partícula reforzante. Conque, para ellos, ese super-tercio excluso es lo mismo que el tercio excluso a secas. Y en eso se equivocan. Cuando nos dan a optar entre conservar el principio o aceptar grados, hay que replicar: aceptamos el principio de tercio excluso a secas, pero rechazamos el super-tercio excluso. Y, si alegan que no entienden eso, que no ven qué sea el suceder algo mas no totalmente, habrá que argumentar con paciencia según el tenor de las precedentes consideraciones: el distingo entre el «así» a secas y el «totalmente así» es: 1) de sentido común; 2) útil en las ciencias; 3) provechoso para dar cuenta de numerosos fenómenos; 4) basado en los modos usuales de hablar; 5) de tal índole que, sin él, piérdese algo importantísimo en nuestra captación de lo real, empobrécese nuestro cosmorama.

Acápite 10º.— **Ser y verdad; o la realidad de los hechos**

Hemos visto cuán plausible es sostener que cada ente es su propia existencia (su propio ser) y, por ende, un hecho o estado de cosas. Probablemente sea un buen indicio de eso, además, el uso que se hace en el lenguaje natural del infinitivo sustantivado 'ser'. Corrientemente, 'un ser' significa lo que, en lenguaje más técnico, se llama 'un ente'; e igualmente en plural: 'los seres' por 'los entes'. Cierto que otros sustantivos "abstractos" o verbales, incluidos infinitivos sustantivados, se prestan a un uso en acepciones "concretas": 'el cantar de los cantares', 'la percepción de haberes', 'las astucias de Margaret' [en el sentido de: los actos astutos], los sufrimientos, los pesares, etc. Sin embargo, algo hay que es peculiar

del verbo 'ser' (aunque en los acápites 12º y 13º alegaré que lo propio sucede con otro verbo: 'abarcar' [en el sentido de: *tener como miembro a*, o *ser una determinación de*], pues, según trataré de mostrar, abarcar es ser). Y es que el que alguien sufra será un sufrir; el que alguien sufra tal cosa será un sufrimiento de ese alguien (de modo que, aunque sólo exista un hecho que sea *el* sufrir [de] ese alguien, a secas, podrá haber muchos hechos diversos que sean sus varios sufrires o sufrimientos: su sufrir varicela, su sufrir injusticia, su sufrir calumnia, etc.); igualmente el que Esteban cante será su cantar, mientras que el que cante sucesivamente una seguidilla, un fandango, la Varsoviana y el Himno de Riego serán cuatro cantares suyos. Mas en ningún caso el sujeto de uno de esos haceres es el hacer en cuestión. Esteban es uno. Esos cantares suyos son, por hipótesis, cuatro. E incluso *su* cantar a secas, el hecho de que él canta, aun siendo uno, es desde luego algo diferente de él. Ese hecho es causado por causas diversas de las que lo causan a él. Si se queda mudo cesará su cantar, mas no él. Y hasta con respecto a determinaciones más esenciales que la de cantar, como la de ser un hombre, hay que distinguir a Esteban de su tener tal determinación; la prueba es que podemos concebir a Esteban siendo menos humano de lo que es (la estirpe de la que desciende hubiera podido evolucionar menos hacia la condición humana estricta y quedarse más en el plano de los pitecantropos o alguno de ésos); ni siquiera si esa determinación le fuera totalmente esencial habría que identificar a Esteban con su tener la misma, salvo (en virtud del principio de identidad [sólo] de lo que necesariamente existe en la misma medida, e.d. de cosas que, necesariamente, sean *tan* existentes la una *como* la otra) si la existencia de Esteban, e.d. Esteban, existe en todos los aspectos en la misma medida en que exista su tener la determinación de que se trate.

En resumen, un sufriente no es un sufrir; un peleante no es un pelear; un cantante no es un cantar; ni un estudiante un estudiar. Pero *un ente sí es un ser, su propio ser*. Con otras palabras: cada ente es su tener [el] Ser.

El ser, e.d. la realidad o existencia, de un hecho es a la vez lo que cabe llamar 'verdad' en un sentido ontológico, *verdad objetiva*, verdad de o en las cosas. Las discusiones sobre qué sea la verdad y cuáles sean los portadores de la misma [de qué géneros de entes quepa decir que son verdaderos, o que son falsos] lo llevan a uno a preguntarse si se está discutiendo sobre lo mismo. A menudo tiene uno la impresión de que, no habiéndose definido de antemano qué entienda uno por 'verdad', toda la controversia gira en el vacío, y debiera venir reemplazado por otras, como la de saber si existe algo como lo que tal o cual pensador entiende por 'verdad', o si su uso de tal vocablo guarda mayor o menor relación con tales o cuales usos prefilosóficos.

Todo eso es cierto. Sin embargo, nada de todo eso anula el interés de la discusión. Simplemente sirve como toque de atención para precisar en cada caso el alcance de la controversia. Cuando se enfrentan diversas concepciones de la verdad (la verdad como *correspondencia* [entendida, a su vez, de uno u otro modo, como

similitud, como *correlación estructural*, o cualquier otra], la verdad como propiedad intrínseca [ya sea *coherencia*, ya sea *la exclusión de evidencia de su opuesto*, o cualquier otra] etc.), cuando se atribuyen la verdad o la falsedad, por unos a las cosas, por otros a actos psíquicos o mentales, por otros a signos o entes lingüísticos, o a actos de habla, o finalmente por otros a contenidos enunciativos ideales, *complexe significabilia*, que no serían nada de lo recién enumerado, cuando tienen lugar todas esas controversias (en las que, desde luego, no cabe entrar aquí), ¿se está meramente incurriendo en el equívoco de que, por falta de definiciones, no hay acuerdo sobre acerca de qué se está discutiendo? Sí y no. Explícitas definiciones ayudarían a precisar la discusión y a irla troceando, para avanzar, por lo menos, en el descubrimiento de los desacuerdos profundos. Pero queda en pie algo importante: cada uno, a su manera, trata de "capturar" una "noción" de verdad que ha recibido del habla corriente y científica, prefilosófica, y cree que lo que tiene que ofrecer constituye una articulación de tal "noción", aunque sea también una desviación respecto a ella.

La raíz de esa exigencia común de que la verdad venga concebida como algún género de conveniencia, adecuación o correspondencia con las cosas, con los hechos, con el mundo, estriba en que, de no ser así, por más que uno diga la verdad, eso que dice podría no ser *como* es el mundo, como es la realidad, como son las cosas, teniéndose así una "verdad" divorciada de lo real. Y no bastaría que luego, tras haber concebido la verdad como algo que, por definición o por naturaleza intrínseca, sea ajeno a toda adecuación con el mundo, se sobreañadiera un principio según el cual fuera un concomitante necesario de ese rasgo el que hubiera tal relación con lo real; porque, de ser así, lo importante es esa relación.

Consideraciones más o menos de ese tenor han sido esgrimidas en las numerosas discusiones sobre la verdad. Mas una cosa parece sobreentenderse ahí: que, consista en lo que consistiere, la verdad es algo "nuestro": algo de nuestras "representaciones", sean éstas entes noéticos, mentales, o sean de índole lingüística, o mixtos. Háblase de *decir la verdad*. Lo dicho ¿qué es? Será una oración; o será un "contenido enunciable", como una representación ideal de lo real; o un "juicio", un ente noético, psíquico.

¿Y por qué no algo real, algo en la realidad? Quien dice, en alemán, 'Wien ist schön' y quien dice, en castellano, 'Viena es hermosa' ¿están diciendo algo diverso? En cierto sentido, sí; y, en cierto sentido, no. ¿En qué sentido no? Algunos emiten la hipótesis de que aquello que ambos dicen por igual sea una *proposición*, un algo objetivo, extramental y extralingüístico, pero que no tenga existencia del modo que la tienen los peces, las ciudades, los barrios, etc. Ya discutí y critiqué esa idea de modos de existencia, o tipos de existencia. Otros, yendo por camino parecido, dicen que ese algo es un "Pensamiento" objetivo, algo pensable, un Sentido, que existe fuera del espacio y del tiempo. Pero la belleza de Viena no existe fuera (o al margen) del espacio y del tiempo, ni mucho menos. Finalmente, algunos dirán que lo dicho en común es un estado de cosas, el cual existe tanto si

Viena es bella como si no; sólo que únicamente en el primer caso tiene tal estado de cosas un "tener-lugar", o un "ser del caso", un "acaecer". Por razones ya más arriba invocadas, eso es muy inverosímil. Sería de lo más enigmático en qué consistiera tal "tener lugar"; o cómo podría existir la belleza de Viena sin que fuera bella Viena. Cómo podría existir la cólera de Aquiles aunque Aquiles nunca hubiera sido colérico en absoluto; cómo podría darse el atractivo de un libro que fuera, sin embargo, completamente repelente.

Descartados los "estados de cosas" existentes pero carentes por completo de "acaecer" o "tener lugar", descartado el término de "proposición" [que nos recuerda demasiado a entidades lingüísticas], llévanos, naturalmente, el hilo de nuestras consideraciones a conjeturar que lo verdadero son las cosas. La "adecuación" es aquí perfecta, pues es meramente el ser de las cosas. Lo dicho por quien profiere 'Wien ist schön' y quien profiere 'Es hermosa Viena' es la belleza de Viena, un algo, un hecho o estado de cosas cuya verdad es su ser, e.d. el propio hecho en cuestión ("adecuadísimo" con respecto a sí mismo —como que es idéntico a sí mismo, sin que, no obstante, deba ello llevarnos a identificar la verdad con la autoidentidad de las cosas, sino con su ser).

Acápite 11º.— **Algunos problemas en torno a la concepción de la verdad como existencia**

Pero surgen aquí varios problemas. Uno de ellos es que, si la verdad es el ser, entonces no serán verdaderos únicamente entes como la belleza de Viena, la abnegación de Babeuf, o la rigurosidad climática de Laponia, sino también entes como Viena, Babeuf y Laponia. Ahora bien, ¿qué sentido tiene decir que Viena es verdadera? De alguien cabrá decir que es falso, pero en el sentido de falaz, traicionero, impostor, o cosa así; un sentido derivado, diverso del que nos ocupa. De Viena cabrá decir que es una verdadera capital, en el sentido, también derivado, de que tiene las cualidades que más realzan a una capital, o que no es meramente sede gubernamental, sino centro de la vida del país, o lo que sea. Pero, así sin más, ¿qué significa que es verdadera Viena?

Significa que Viena existe. Y lo así significado es la propia Viena. Que no se suele decir eso ['Es verdadera Viena'], sino que existe Viena, es otro asunto. Asunto de reparto de papeles pragmáticos entre expresiones que, como 'existir' y 'ser verdadero', son alomorfos en distribución parcialmente libre y parcialmente complementaria. Libre en contextos como «La belleza de Viena …», donde indistintamente pueden reemplazarse los puntos suspensivos con la forma terciopersonal de cualquiera de las dos locuciones verbales. Complementaria —al menos pragmáticamente— en contextos como «Viena …». ¿Que a qué se debe, si son alomorfos, ese estar en una distribución parcialmente complementaria? No niego la importancia de ese problema. Pero no me parece menester solucionarlo aquí para

atenerme a la concepción que estoy esbozando y defendiendo. (Nótese que en algún contexto 'Viena es verdadera' tiene perfecta adecuación pragmática: alguien enumera «Viena, Macondo, …»; luego añade: 'Macondo no es un lugar verdadero, Viena sí es verdadera'.)

Otro problema: si los "soportes" de la verdad, aquellos entes a los que se adjudica o atribuye *verdad*, son los entes en general, siendo la verdad su ser o existencia, ¿cuáles serán los soportes de la falsedad? Porque, si los soportes de la verdad fueran las oraciones verdaderas, los de la falsedad serían *las otras*, las falsas. Pero, si los de la verdad son los entes verdaderos, e.d. existentes, o sea los entes en general, ¿cuáles serán *los otros*?

Respondo que los entes falsos son los inexistentes, siéndolo cada uno de ellos en la medida en que sea inexistente. Hemos visto que una cosa puede existir sólo hasta cierto punto, e.d. puede que en cierta medida exista y en cierta medida no exista. Si la belleza de Viena es menor que la de Florencia, existe y no existe; por ende, es verdadera y falsa. Seguramente más verdadera que falsa. La belleza de un arrabal de Lima será más falsa que verdadera. Sólo lo totalmente existente, en aquellos aspectos en que lo sea, carece por completo de falsedad en esos aspectos. Pero ningún ente es absolutamente falso; ni siquiera un entoide. Para ser un entoide, un algo, es preciso tener ser, poco o mucho, pero ser, en al menos algún aspecto; luego es menester una cierta verdad, relativa no más acaso, circunscrita a sólo algunos aspectos y, dentro de ellos, quizá exigua o hasta meramente infinitesimal, pero que, no obstante, se dé (en esos aspectos y en esas medidas).

Ello, sin embargo, nos lleva al tercer problema. Que es éste. Si alguien dice 'Es hermosa Viena' dice algo más o menos verdadero —verdadero en la medida en que exista la belleza de Viena; también quizá dice algo más o menos falso —falso en la medida en que no sea bella Viena. Es lo dicho lo que es verdadero, o falso, o ambas cosas —cada una en cierta medida determinada. Pero ¿y si dice "algo" totalmente falso, p.ej. que Viena no es bella en absoluto? Eso es una negación total, una *super*negación, de algo verdadero, el aserto de la belleza de Viena. Luego es totalmente falso. Luego no es verdadero en absoluto. Luego (por la identidad verdad=ser) no existe en absoluto. Luego nada ha dicho. Luego no ha dicho nada falso. Luego falsedad total o absoluta no la hay. Luego todo lo que se diga es verdad. Como eso es de todo punto falso y haría inútil el hablar, algo anda mal en esa concepción de la verdad como ser. La verdad es una determinación, no de las cosas, sino de palabras, o actos de habla, o juicios, o lo que sea, pero algo nuestro, algo de las representaciones de un sujeto cognoscente.

Respondo que, efectivamente, nada es absolutamente falso. Hay cosas, entoides, que son, sí, totalmente inexistentes, falsos, pero tan sólo en ciertos aspectos, no en todos. Que, si lo fueran en todos, absolutamente no los habría, carecerían aun de existencia meramente relativa. Así pues, es verdad que no puede ser dicho por alguien nada que sea absolutamente falso. Y que, en ese sentido,

nadie puede decir *algo* absolutamente falso. Si algo viene efectivamente dicho por él, es una verdad, al menos relativamente.

Pero hay una acepción de 'decir' en la cual lo dicho no es lo significado por las palabras, sino las palabras mismas. El sentido de decir en el cual quien profiere 'Wien ist schön' dice algo diverso de quien profiere 'Es hermosa Viena'. Quien diga 'Viena no es hermosa en absoluto', o, mejor, 'Viena no es hermosa en absoluto en ningún aspecto' no dice *nada*, su prolación no corresponde a nada en la realidad; es absolutamente inexistente lo entonces dicho por él, no porque haya un algo que sea *lo dicho por él*, algo que sea absolutamente inexistente, sino porque, en ese caso, nada en absoluto viene significado por la locución 'lo dicho [entonces] por él'. Otro tanto sucede con quien diga 'In jeder Hinsicht ist Wien ganz und gar nicht schön'. Su decir no representa nada en absoluto; lo dicho por él es absolutamente falso precisamente por ello, porque nada dice.

— Mas, ¿no cabe, en tal situación, sostener que ambos, el hablante hispano y el tudesco, dicen *lo mismo*? ¿Cómo es eso posible si nada dicen?

— Pues precisamente en ese sentido, como de dos que no practican ningún deporte [en absoluto] cabe decir que deportivamente practican lo mismo. (Sí, se alegará, eso suena a jocoso o irónico. Mas eso es cuestión de conveniencia pragmática, comunicacional, no de verdad, no de semántica.) Lo dicho por el uno no existe en absoluto en ningún aspecto, lo dicho por el otro no existe en absoluto, en ningún aspecto. Luego lo dicho por el uno no es más que lo dicho por el otro. Ni menos.

Ahora bien —y llego así al cuarto problema—, si ello es cierto, subsiste el hecho de que en alguna acepción, muy natural, cabe atribuir la verdad o la falsedad, no a los hechos significados por las palabras, sino a éstas, o al proferirlas. Porque, cuando alguien hace un aserto absolutamente falso, será, ontológicamente, absolutamente falso o inexistente lo dicho, pero, precisamente por eso, es falso, absolutamente falso, el aserto; aserto que, él, es existente, y bien existente; luego en *esa* acepción, derivada si se quiere, ser falso no es lo mismo que no existir, ni por lo tanto ser verdadero lo mismo que existir, sino que la verdad consistiría antes bien, en significar, denotar, representar o lo que sea a algo existente.

Concedo gustoso que así es. Sí, hay un sentido derivado de 'verdad' en que se aplica a algo lingüístico. Más adelante, en el cap. 3º, nos ocuparemos de temas afines a ése. De momento apuntaré —sin justificar este aserto— que, en esa acepción, lo verdadero, o falso, son las *prolaciones*, actos de habla. Una prolación es verdadera [en esta acepción derivada] en la medida en que representa algo existente; más exactamente, en la medida en que hay algo que, siendo representado por ella, existe. (De manera general concibo así la condición de verdad de una oración como «Siendo cierto que p, q»: cuando sea verdad que p, esa oración global será tan verdadera, o falsa, como lo sea q; cuando sea totalmente falso que p, será totalmente falsa.) Una prolación es falsa en la medida en que no hay algo que,

siendo representado por ella, exista. Si la representación es única, entonces esto último equivaldrá, salvo precisamente en casos de falsedad absoluta, a que haya algo que, estando representado por la prolación, no exista.

— Pero entonces 'Viena carece absolutamente de belleza' es [absolutamente] falsa en el mismo sentido en que lo es una prolación de '¡Abracadabra!'

— Ciertamente, así es, con una sola diferencia: la oración sobre Viena es tal que, aunque ella no represente nada, sus componentes o constituyentes sí representan algo (lo cual no sucede con 'Abracadabra'). Lo que pasa es que no hay en la realidad un "combinarse" esas cosas de la manera correspondiente a como se combinan esas palabras en la oración mencionada.

Concluyo con el último problema. Si la verdad es el ser, la existencia, entonces se explica que haya asertos o prolaciones que sean, en el sentido derivado o semántico [a diferencia del ontológico o primario] totalmente no verdaderos en unos aspectos, concretamente en este mundo [de la experiencia cotidiana], pues lo dicho o representado por esas prolaciones aunque sea un entoide o factoide existente en algún aspecto de lo real, está ausente por completo de *este* mundo. Ahora bien, cualquiera diría, en un caso así, que el aserto es totalmente falso, no meramente que es totalmente falso con respecto a este mundo [de la experiencia cotidiana]. Decir que la India es más grande que China es totalmente falso, punto. Sin embargo, en la concepción de aspectos de lo real aquí brindada, a cuyo tenor son como mundos posibles, algo es el hecho, o el factoide, posible de que sea mayor la India que China; unos cuantos acontecimientos históricos diversos, con la incorporación de la meseta tibetana y del Turquestán oriental (Sinkiang) a la India bajo la hegemonía de uno de los Grandes Mogoles, o una menor eficacia de la política de expansión de los Ching en los siglos XVII-XVIII, hubieran podido dar ese resultado. Luego ese mayor tamaño de la India es posible. Luego es algo. Luego existe, en algún aspecto. Y, sin embargo, no es verdadero en absoluto.

Respondo que ese mayor tamaño de la India, de ser certeras esas hipótesis (y son, en todo caso, plausibles), es un entoide, existente en algún aspecto. A fuer de tal es, también, verdadero en algún aspecto. No puede afirmarse que sea verdadero, no. Pero es que no puede afirmarse que exista. Es *afirmable* [con verdad] tan sólo lo que existe (poco o mucho) en todos los aspectos. Pero ¿no es afirmable con verdad que China es mayor que la India? ¿No basta que algo exista en este mundo para que sea afirmable con verdad? ¿Nunca es entonces afirmable que hace sol, que hace frío, que uno está bien de salud, que ha obtenido buenas notas, o que ha sido injusta la decisión del tribunal? Bueno, lo que pasa es que en tales asertos se sobreentiende una o varias ocurrencias del operador 'En este mundo', elidido pero que cabe siempre restablecer mediante la *catálisis* (operación lingüística inversa a la elipsis). En los contextos usuales cuanto se dice lleva, sobreentendido, ese operador. No es afirmable con verdad más que el resultado de la catálisis; o, quizá más exactamente, el mensaje auténticamente vehiculado es

aquel que, con mayor rigor, se vehicularía con el resultado de proceder a la catálisis; por eso, y en esa medida, sí es afirmable con verdad lo dicho al decirse, p.ej., 'Llueve', porque lo dicho no es que llueve, sino que en este mundo aquí ahora llueve.

Acápite 12º.— **El problema de la estructura de los hechos relacionales**

Hay determinaciones que, cuando algo las tiene, las tiene con relación a otra cosa. Se es hermano *de* [alguien], donador de [algo], viajero hacia [algún lugar]. En cambio, otras determinaciones, aparentemente, no son así. Se es rubio, no rubio en relación con alguien (aunque sí quepa decir de alguien que es rubio en comparación con otro). Habría, pues, determinaciones no-relacionales (llamadas también [pero prefiero evitar esa calificación, que se presta a equívocos] 'absolutas'), y otras relacionales.

Voy a cuestionar semejante dicotomía. Voy a proponer que toda determinación puede actuar como relacional y también como no-relacional.

Está implícito en todo el tratamiento hasta ahora brindado en estas páginas de la existencia, la identidad, la verdad, que hay entes que son las determinaciones: el saltar, el ser manco, el color rosa, la hipocresía, la abnegación. Además de los hipócritas hay un algo, irreducible a ellos, que es la hipocresía, algo tal que el que un ente sea hipócrita consiste en su *tener* hipocresía. Entes así son *universales*. Es difícil suministrar una definición satisfactoria de 'universal', pero *grosso modo* casi todos aceptarían que, de existir, son entes denotables por adjetivos, verbos u otras expresiones que no sean nombres propios, o, si no, al menos por resultados de nominalizar tales expresiones de algún modo; o sea: aun alguien que rechace que un adjetivo como 'mohoso' denota algo, que sería un universal, una determinación general de estar mohoso, podría decir que, si bien no nos comprometemos a reconocer que exista la mohosidad por el mero hecho de aseverar, p.ej., que el queso está mohoso, sí nos comprometemos a ello al decir 'La mohosidad es causada por ciertas bacterias'. No es eso lo que quiero aquí debatir. Deseo simplemente dar una idea inicial y aproximada de qué sean los universales, las determinaciones. Y parece suficiente la recién facilitada: es un universal un ente, si lo hay, denotable al menos por el resultado de nominalizar una expresión que no sea ni un nombre propio, ni un pronombre, ni una descripción definida (una expresión que empiece con un artículo o adjetivo determinativo, como 'el', 'este', etc.) ni una oración; y cualquier otro ente que sea de la índole de uno así.

No voy a retomar aquí el debate sobre la existencia de universales. Tras siglos de dominio nominalista, hoy tiende de nuevo a prevalecer el realismo. Y yo, en todo caso, me pronuncio por el realismo. Porque veo dificultades que me parecen insalvables en el rechazo de la existencia de universales. No veo cómo brindar una

imagen coherente de lo real sin incluir entre los entes a esos algos que son las determinaciones compartibles por las cosas, como las cualidades, colores, tamaños, etc., incluidas las relaciones. Pero sería alargar demasiado la presente exposición el entrar aquí a debatir ese asunto.

Lo que es aquí insoslayable es en qué consista el ser tenida una determinación por un ente. O lo que, alternativamente, podemos llamar *el abarcar* la determinación al ente en cuestión. Tomemos una determinación dada, p.ej. la habilidad. Supongamos que Leoncio es hábil, o sea que la habilidad es tenida por Leoncio (que abarca a Leoncio). ¿En qué consiste eso? Habrá un ente que sea la habilidad. Otro Leoncio. Y un tercero que será la habilidad de Leoncio, o sea *el ser tenida* la habilidad *por* Leoncio. En efecto: toda locución que sea una descripción definida (una expresión nominal que comience con un artículo determinado) y signifique a una determinación es tal que, al añadirle un complemento nominal que sea un "genitivo subjetivo", significará, no ya a la determinación en cuestión, sino al ser tenida la misma por el ente significado por (el núcleo de) ese complemento nominal. 'La gallardía de Isidro' denota, no a la determinación (general) de ser gallardo, sino al hecho de que Isidro tiene o tenga tal determinación.

Hechos así son también algos, sobreañadido, pues, cada uno de ellos a los dos entes ya reseñados involucrados en él. Que existen esos entes que son los hechos es algo que constituye una de las tesis centrales defendidas a lo largo del presente capítulo. El problema es si un hecho así es un algo monolítico o indescomponible, o si, de algún modo, se "compone" de esos dos o más entes en él involucrados. Si es un ente de una sola pieza, o si, simplemente, no están en él los entes involucrados (la determinación y aquel ente cuyo tenerla sea precisamente el hecho), entonces ¿en qué consiste el que el hecho sea ese hecho, ese ser tenida tal determinación por tal ente? ¿Qué hace que se trate de eso y no de otra cosa? Además, como llegamos a averiguar la existencia de hechos a partir del lenguaje, viendo en un hecho a lo significable por una oración, ¿no tendrá que haber algún género de paralelismo, por parcial e imperfecto que sea, entre hechos y enunciados? Pero en el enunciado 'Es hábil Leoncio' están tres palabras 'es', 'hábil' y 'Leoncio'; y en su transformado 'Tiene habilidad Leoncio' aparecen: 'habilidad', que significa a la [cualidad o determinación universal de] habilidad; 'Leoncio', a Leoncio; y 'tiene', verbo del que acaso quepa también sospechar que algo significa; sea así o no, en todo caso, el enunciado es compuesto de ese modo, lo cual induce a conjeturar que de similar manera lo estará el hecho.

Sin embargo, revélase floja y vulnerable tal conjetura. Floja porque presupone algo no demostrado y quizá improbable, a saber: que el paralelismo o la semejanza entre el enunciado y el hecho estriba en similar *composición*; o sea: que a la *composición* del enunciado le corresponde una *composición* correlativamente igual del hecho. Mas ¿por qué iba a ser una composición real lo que responda a la composición verbal o lingüística? Sin duda a una relación sintáctica le corresponde algo en la realidad; pero no forzosamente algo que sea el mismo género de relación.

A la relación de ir de izquierda a derecha, o de copresencia en la cadena hablada, corresponderá algún género de "combinación", en sentido lato; pero no la de ir de izquierda a derecha, no la de "copresencia".

Por otra parte, la conjetura es vulnerable, porque lleva a una regresión infinita. Si la habilidad de Leoncio está compuesta por la habilidad y por Leoncio, no será simplemente un pareado de ambos, sino un todo que los contenga, y que también habrá de contener a un aglutinante, que sería el tener. Pero el tener no entra ahí como un componente más, ya que entonces haría falta otro y así al infinito. No es el tener tal cual y a secas, sino el tener habilidad Leoncio. Sin embargo, esto es, ni más ni menos, el mismo hecho que se trataba de analizar. O, si no, algo que se corresponde biunívocamente con él y que requeriría similar análisis, si el hecho inicialmente dado lo requiere. Y, por otro lado, si existe ese aglutinante singular y propio de cada hecho, sobra el hecho. Mas, por otra parte, si en el hecho no existe ninguna relación general de *tener*, ¿qué tiene en común ese hecho con el que consiste en la torpeza de Iñigo? ¿Nada? Oh sí, *algo* tienen que tener en común: cada uno es un *ser tenida* cierta determinación por cierto ente.

¿Habrá, entonces, que decir simplemente que a la relación de *componerse de* que se da entre 'Leoncio es hábil' y el par de expresiones 'Leoncio', '[es] hábil' le corresponde la relación que se da entre la habilidad de Leoncio y el par de entes que son Leoncio y la habilidad, relación describible meramente con decir que ese hecho consiste en el ser tenido el segundo de esos entes por el primero? Sin duda es eso inobjetable, pero poco ilustrativo. No podemos decir que nos haga comprender mejor la correlación entre lenguaje y realidad. Ni que nos dé una pista para entender qué o cómo sean los hechos.

Además, si eso fuera todo lo que hubiera que decir al respecto y si, por ende, cupiera rechazar la idea de que el hecho se compone de esos entes en él "involucrados", entonces ¿qué hace que sea precisamente un hecho con esos y no otros entes involucrados? Sí, se dirá: el que consista en eso, en que Leoncio tenga habilidad, siendo eso todo lo que habría que decir al respecto. Pero al punto se percata uno de que eso no ofrece ningún esclarecimiento. Es meramente decir y repetir que ese *tertium quid* que es el hecho, aunque no contiene a los dos entes involucrados, es el hecho de que uno de los dos tiene al otro.

Cuán poco ilustrativo es eso échase de ver también al indagar en qué consiste que la habilidad de Leoncio consista en que Leoncio tenga habilidad y no en lo recíproco, en que la habilidad tenga a Leoncio. Muchos alegarán que, por definición, por necesidad conceptual, por delimitación categorial, carece de sentido esto último. Pero ya el rechazo, efectuado anteriormente, de barreras categoriales (de modos o tipos de ser) nos hace ver cuán poco plausible es eso. Además, en el acápite siguiente mostraré que es más satisfactorio concebir a cada ente, incluido Leoncio, como una determinación. En todo caso, no podría alegarse eso con respecto a lo significado por una oración como 'La justicia es bella', de raigambre y sabor

platónicos. ¿En qué difiere 'La justicia es bella' de 'Es justa la belleza'? En una discrepancia estructural fácilmente describible. ¿En qué el ser bella la justicia del ser justa la belleza? ¿Meramente en que lo primero consiste en ser el que la justicia tenga belleza, al paso que lo segundo estriba en ser el que la belleza tenga justicia? ¿Qué tiene que ver esta diferencia con la discrepancia estructural, sintáctica, de sendas oraciones? Es más: ¿en qué difiere el tener belleza la justicia del tener justicia la belleza? Porque el ser bella la justicia *es* el tener belleza la justicia. Nada se ha esclarecido aún. Y parecemos abocados a una aporía: o composición, con la regresión infinita, o mera pseudoaclaración banalmente tautológica.

Acápite 13º.— **El ser como la relación de abarcar**

A sabiendas de las dificultades que plantea, y de que tampoco constituye un análisis cristalino, propongo ahora esta solución al problema abordado y no resuelto en el acápite precedente. Un hecho es un *tránsito*. Un tránsito que sucede, no en el tiempo, sino a lo largo de un orden de sucesión atemporal, que sin duda es en muchas cosas similar al tiempo (si no, no podría, metafóricamente, llamárselo así). Comparemos al hecho, a la habilidad de Leoncio, no con la *oración*, entendida como un signo-tipo, sino con el acto de habla consistente en la prolación de esa oración. El acto de habla en cuestión no se compone de sendas prolaciones de 'Es', 'hábil' y 'Leoncio', sino que es un proceso en el cual el hablar pasa de proferir 'Es hábil' a proferir 'Leoncio', sin estarse nunca parado ni en el punto de partida ni en el de llegada, y sin que esos puntos estén en el proceso.

Similarmente, el hecho que es la habilidad de Leoncio es un pasarse de la habilidad a Leoncio. No es un compuesto de esos entes, que no son partes suyas, sino un tránsito del uno al otro.

Pero ¿qué es lo que transita? En el acto de habla, es el hablar. En el hecho representado por ese acto de habla, lo que transita es *la relación de ser tenido*. El que sea hábil Leoncio es que, a lo largo de ese orden de naturaleza atemporal, transite esa relación de ser-tenido desde la habilidad hasta Leoncio. Relación que también podemos llamar de *abarque* (o abarcamiento).

Pues bien, esa relación es el ser, la existencia. En efecto: si la habilidad de Leoncio es un pasar esa relación de abarque de la habilidad a Leoncio, si, similarmente, la habilidad de Fede es un pasar esa relación de la habilidad a Fede, etc., ¿qué será la habilidad, a secas? Sí, es aquello de lo que pasa la relación de abarque, sea a Leoncio, sea a Fede, etc., en cada uno de esos tránsitos. Es el punto de partida en todos esos casos. Y eso sucede porque, en general, el que x guarde con z la relación r será un pasar r de x a z. (Si no es así en general, sino únicamente en el caso particular del abarque, será arbitrario el llamar a éste una relación, y no podrá decirse que une a los dos entes involucrados como en general une a dos entes una relación que guarde el uno con el otro. Pero, si eso fuera verdad, entonces

resultarían consecuencias difícilmente aceptables, y se derrumbaría toda esta explicación.) Así, p.ej., el que Manfredo odie a Celedonio es un pasar la relación de odio de Manfredo a Celedonio.

Por otro lado, el pasar una relación, la de odio en este caso, de Manfredo a Celedonio consiste en que el último venga abarcado por el abarcar al primero la relación en cuestión, e.d. por el odiar [de] Manfredo. El odio de Manfredo es la determinación de ser odiado por Manfredo. Cada determinación es la determinación de ser algo que tenga esa determinación (y ello en virtud de un principio débil de extensionalidad que justificaré en el acápite siguiente). El odio de Manfredo es la determinación de ser algo que tenga eso, que tenga como determinación suya al odiar de Manfredo. O sea: es la determinación de ser odiado por Manfredo. Similarmente el engendrar de Abraham es la determinación de ser engendrado por Abraham.

¿Qué será entonces el abarque de la habilidad ('de' en sentido de genitivo subjetivo), o sea el hecho de que *la habilidad sea tenida*? Será la determinación de tener a tal hecho, o sea la determinación de tener tener habilidad. Pero tener tener habilidad es tener habilidad, ni más ni menos. Que el abarcar [de] la habilidad abarque a algo es lo mismo que el que la habilidad abarque a ese algo. Luego el ser tenida la habilidad es la habilidad.

Mas la habilidad es lo mismo que el existir la habilidad. Luego el existir la habilidad es lo mismo que el ser tenida la habilidad. Similarmente para cualquier otra determinación, en lugar de la habilidad. Por ese principio débil de extensionalidad que voy a explicar y justificar en el acápite siguiente, ello hace que el *existir* sea lo mismo que el *ser-tenido* (en el sentido de 'tener' que es aquí pertinente).

De donde se deduce que lo que, en su acto de *pasar*, constituye el gozne de cualquier hecho es, precisamente, el ser, la existencia. Y que el que una determinación relacional cualquiera, r, pase de x a z es lo mismo que el que el ser pase del tener x r a z, o sea: es pasar ser a z desde el pasar ser de r a x. El pasar ser de una determinación d a un ente x es lo mismo que el pasar ser *del* pasar ser del Ser a d *a* x.

La principal conclusión de los párrafos precedentes es que el ser, la existencia, es una relación. Es más: que es *la* relación central de toda la constitución de lo real, ya que cada ente en la realidad es un hecho, y cada hecho tiene como su bisagra esa relación de abarcar, de *ser-tenido*, de *ser-una-determinación-de*, o sea de existir.

Ahora bien, una consecuencia importante de las consideraciones recién expuestas es la ya más arriba anunciada tesis de que no hay diferencia de naturaleza entre relaciones y determinaciones no relacionales. En efecto: el tratamiento propuesto consiste en reducir cualquier relación r a una determinación

tal que el que un ent[oid]e, x, guarde r con otro, z, estriba en que z tenga como determinación suya al hecho de que x tiene r. Luego cualquier relación es también una determinación no relacional. Amar es una relación. Pero existe el amar [de] Héctor. Tiene sentido decir 'Héctor ama'. Tiene sentido y tiene verdad. Sí, el amor es una relación porque no se puede amar sin amar algo. Pero a la vez no se puede amar algo sin amar. Luego también es una determinación que juega el papel de no-relacional. El amor de Héctor es algo, existe; porque existe puede comunicarse a algo, en este caso a alguien, Andrómaca. Cierto que no existiría sin comunicarse a algo o a alguien; mas tampoco se comunicaría sin existir.

Con ello vemos que cada relación es también una determinación a secas de una cosa, o sea que también desempeña el papel de determinación no-relacional. Porque uno es el hecho de que Héctor ama a Andrómaca, otro el de que Héctor ama. Existiría éste aunque Héctor amara a otra o a otro, en vez de a Andrómaca. Son hechos diversos, aunque unidos. Existe el engendrar de Abraham desde que un primer vástago suyo comience a existir o a tener vida; luego pasan a ser abarcados por ese engendrar otros seres. Por eso, el engendrar de Abraham no se reduce a su engendrar a Ismael, ni a su engendrar a Isaac, ni a ningún otro. Es un ente diverso de esos engendrares. Igual que el cantar de Juanmi no es su cantar el Himno de Riego, ni su cantar un tango, ni…; su cantar el tango es que el tango en cuestión tenga, pase a tener, como determinación propia al cantar [de] Juanmi.

A cualquier relación correspóndele una relación *conversa*. Al amar, el ser amado. Al oprimir, el ser oprimido. Al ser padre o madre, el ser hijo. Al matar el ser muerto. En general es lo mismo el que guarde x la relación r con z que el que guarde z la relación conversa de r con x. Conque el que z tenga como determinación suya al tener x r es lo mismo que el que x tenga como determinación propia al tener z r', siendo r' la conversa de r. Al igual que cada relación puede desempeñar —y desempeña en ciertos hechos— el papel de determinación no relacional, lo mismo pasa con su conversa. Existe el amor de Héctor. También el ser amada Andrómaca. Existirían ambos aunque Héctor amara a Helena y Andrómaca fuera amada por Paris.

Acápite 14º.— **Ser y ser sido: los cúmulos o determinaciones**

¿Cuál es la relación conversa respecto de la de existir? Como ésta última es la de *ser-una-determinación-de*, o *ser-tenido-por*, su conversa es la de *tener-como-determinación-propia-a*, o, simplemente, *tener* (en el sentido traslaticio aquí pertinente). Lo curioso es que a esta relación cabe denominarla como la de *ser existido por*.

En efecto, según vimos en el acápite precedente el existir la perseverancia es lo mismo que la perseverancia. La perseverancia de Catón es el que Catón tenga perseverancia, o sea tenga tener perseverancia, o sea tenga el que la perseverancia

sea tenida, o sea tenga [al] existir [de la] perseverancia; y así para cualesquiera sujetos, en vez de Catón, y cualesquiera determinaciones, en vez de perseverancia. Luego existir es ser-tenido. Entonces, tener es ser existido; *ser sido*.

De conformidad con esta propuesta, el análisis mejor de 'Pedro es tenaz' es que la tenacidad existe a Pedro. O, lo que es lo mismo, que Pedro es existido por la tenacidad. El ser inteligente es ser-sido por la inteligencia. El ser ambicioso es ser sido por la ambición. Un ente es sido por las determinaciones que tiene.

Como ser amado por alguien es tener como determinación propia al amor de ese alguien, será ser sido (existido) por ese amor. Y así para cualquier relación. Guardar una relación r con un ente z es ser existido por el hecho de que z tenga lo converso de r.

Por otra parte, existir es ser existido por la existencia. En efecto: al igual que nacer es tener como determinación propia la del nacer, y estudiar la de estudiar, ser o existir es tener [como determinación propia la del] existir, o sea: tener existencia. Pero esto es ser abarcado por la existencia, *ser existido por la existencia*. Cada ente es su ser existido por la existencia (pues cada ente es su existir, su ser).

Ahora bien, ¿cabe decir también que cada determinación aparentemente no relacional juega, en ciertos hechos, el papel de determinación relacional? Sí. Porque cualquier determinación es susceptible de ser vista, con ventaja, como relacional, actuando a fuer de tal en ciertos hechos. En efecto: tomemos una determinación de las reputadas no relacionales, sino "absolutas", significada por un verbo de los llamados intransitivos (aunque también 'existir' suele ser llamado intransitivo, mientras que nuestro análisis ha revelado que, en el fondo, es transitivo). P.ej. el caminar. Arturo camina. ¿Hay ahí alguna relación? No [se alegará], porque nada es caminado por Arturo. Ni siquiera él mismo, pues no es caminarse, sino caminar.

Sin embargo, en muchos idiomas, incluido el español, existe la construcción de acusativo interno. No, Arturo no se camina, pero sí camina su propio caminar, vive su vivir, nace su nacer, suspira su suspirar, crece su crecer, envejece su envejecer. Si eso es verdad, entonces esos verbos significan determinaciones relacionales de una índole particular, a saber: determinaciones d tales que, si x tiene d, x tiene d para con su propio tener d [y nada más]. Cuando sea eso verdad, cuando ningún entoide x pueda tener una determinación dada más que con respecto a su propio tener esa determinación, entonces esta determinación será llamada *intranseúnte*, y un hecho cualquiera consistente en que algo tenga esa determinación será también un *hecho intranseúnte*. (Cada hecho intranseúnte se tiene a sí mismo como determinación, es para consigo mismo y nada más.) Las determinaciones vulgarmente consideradas no relacionales son, simplemente, relaciones intranseúntes, relaciones que un ente tiene sólo con su propio tenerlas.

Haré ahora un somero examen del ya anunciado principio de extensionalidad. El problema que se nos plantea es el de si la identidad o diferencia

entre determinaciones tiene algo que ver con qué entes las tengan y cuánto y en qué aspectos las tengan. Hay varias posturas al respecto. Una es el extensionalismo clásico: sólo son diversas dos determinaciones si algo tiene la una pero no la otra; como en la ontología clásica el 'no' se suele entender como 'no… en absoluto' (negación fuerte o *super*negación), ese extensionalismo clásico exige, para que se dé diferencia de determinaciones, que sean separables. Algo parecido al principio de Descartes.

El antiextensionalismo, o *intensionalismo*, clásico rechaza el principio de extensionalidad y no propone reemplazarlo más que, si acaso, por el principio de intensionalidad o de necesaria coextensionalidad, a saber la tesis de que son idénticas dos determinaciones si *necesariamente* cuanto tenga la una tendrá la otra y viceversa. Pero esa postura intensionalista, al adoptar ese principio, desconoce que es necesariamente verdadero todo lo afirmable con verdad, y, por ende, no tiene en cuenta que, de ser verdad lo que dice, entonces si es afirmable con verdad que cuanto tenga la determinación d tendrá la d' y viceversa, se tendrá necesariamente que d=d'. Sólo evita caer en eso, que es un principio de extensionalidad fuerte, aunque menos que el clásico, porque no acepta la regla de inferencia que permite concluir «Necesariamente p» de la premisa «p»; pero esta regla está justificada por lo ya más arriba dicho acerca de lo necesario y lo posible. (Sólo que [¡recuérdese!] a menudo «p» se asevera sólo como elipsis de «En este mundo, p».)

Algunos intensionalistas, o ultraintensionalistas, ni siquiera aceptan el principio de intensionalidad, con lo cual resulta enigmático en qué pueda estribar la diferencia entre varias determinaciones. No se ve cómo cosas cuya entidad estriba en ser-tenidas pueden ser diversas entre sí sin diferir en su ser tenidas. La entidad de tales cosas aparece un tanto problemática, pues sólo hay entidad clara donde hay identidad clara.

La postura que yo voy a proponer es la de un neoextensionalismo moderado: con una salvedad que al punto expondré, son idénticas "dos" determinaciones si, y sólo si, es afirmable con verdad que cuanto tenga una de ellas tendrá, en la misma medida, la otra. Con ello se reconcilia lo atinado del principio de extensionalidad con la aceptación de los grados: pueden diferir dos determinaciones no en qué entes las tengan sino en cuánto las tengan. Reconcíliase también el escrúpulo del intensionalismo moderado (salvar diferencias entre determinaciones que radiquen, no en qué abarquen de hecho, sino en qué abarcarían en tales o cuales circunstancias) con la admisión —más proclive en esto al extensionalismo clásico— de que nada existe fuera de la realidad y, por ende, nada puede contribuir a determinar el tenor, o la naturaleza, o la identidad o diversidad de algo, más que si está en la Realidad. La reconciliación se opera al entender la Realidad como englobando o subsumiendo en sí a todos los aspectos, a todos los "mundos posibles", diferenciando el omnicomprensivo mundo real del muchísimo más limitado mundo "actual" de la experiencia cotidiana. (Y, eso sí, lo que mi postura no contempla, [ni, menos, entroniza] es una tesis según la cual sean idénticas cualesquiera

determinaciones tales que, en el mundo de la experiencia cotidiana, todo lo que tenga una de ellas tenga, en esa misma medida, a las otras.)

Una única restricción o reserva, ya anunciada poco ha, que voy a permitirme proponer a ese principio mitigado o moderado de extensionalidad que he ofrecido es ésta: que, como las determinaciones son, no funciones, sino funcionoides, como, en ausencia de un argumento que se les dé, pero yendo a tomar argumento, pueden hacer espontáneamente corresponder (no al argumento, sino ante la falta de argumento) cierto valor, resultará que dos determinaciones que sean, por lo demás, iguales [en el sentido de que, necesariamente, cada entoide con la una haya de tener, en la misma medida, la otra, y viceversa] podrán diferir en esto: en qué valor asignen ante la falta de argumento dado, o sea qué valor funcional "pongan" cuando, yendo a tomar argumento, no lo encuentren (en absoluto).

Cerraré este acápite con cuatro puntualizaciones. La primera es terminológica. Lo que he llamado aquí [con una expresión que me parece más neutra] 'determinaciones' puede llamarse también *cúmulos*, siendo su abarcar un agregar, un poner juntas a las cosas con tal determinación (los miembros del cúmulo): ponerlas juntas, conjuntarlas, de cierta manera y en ciertos grados. Toda determinación es un cúmulo, un agregado de cosas (en un sentido lato). También podríamos llamar a las determinaciones *conjuntos*. Sin embargo, por razones que sería largo explicar prefiero reservar el término de 'conjunto' para cúmulos que tengan existencia en todos los aspectos, o sea aquellos cuya existencia sea necesaria, afirmable con verdad. Pero así entendida, la diferencia entre *cúmulos* en general y *conjuntos* en particular es técnica, e inventada para ciertos propósitos. En todo caso, no es filosóficamente muy importante, salvo en que explotándola, pueden desarrollarse interesantes teorías de cúmulos y de conjuntos que articulen formalmente y hagan más precisa, más calculable, la ontología que estoy sugiriendo en estas páginas. (Y en el cap. 6º aparecerá un motivo filosóficamente importante para explotar esta diferencia terminológica, u otra equivalente: entre determinaciones y propiedades.)

La segunda puntualización es que, al igual que, según lo que precede, toda determinación es un cúmulo, cabe conjeturar que todo cúmulo es una determinación, a saber: la determinación de ser un miembro del cúmulo. En verdad son tan obvias las ventajas de verlo así, al paso que las objeciones alegables a tal identificación son tan rebuscadas, artificiales o dictadas por el mero prurito de ajustarse puntillosamente a diferencias en usanzas lingüísticas (que seguramente tan sólo radican en reglas *pragmáticas* de conveniencia comunicacional y variación contextual) que resulta de lo más plausible esa identificación de cúmulos con determinaciones. Ahora bien (y esto es lo importante) cada ente puede, provechosamente, ser considerado como un cúmulo. Los cuerpos, p.ej., como cúmulos de sus respectivas partes. Un ser viviente, un animal p.ej., es el cúmulo de sus partes corporales: sus órganos, miembros, partes de éstos etc. (Incluido el hombre, como lo diré en el cap. 5º.) Conque cada ente es una determinación. Un

animal, un caballo p.ej., es la determinación de ser alguna parte de ese caballo, o sea: es una determinación poseída por su corazón, sus pulmones, sus brazos y piernas, sus ojos etc.; por cada uno de ellos en la medida (que no es igual para todos, ni mucho menos) en que es parte del animal.

Mi tercera puntualización es que, por razones de economía ontológica, parece razonable identificar el valor funcional que una determinación o funcionoide haga corresponder a un argumento [a un "soporte" o sujeto] con el mismo hecho de que ese sujeto tiene esa determinación; los "valores de verdad" no son otra cosa que los hechos mismos dizque provistos de tales valores. Es innecesario reduplicar y postular, como diferentes, los hechos y sus respectivos valores, ya que estamos en que a cada hecho le corresponde un solo valor y viceversa. (Pero un valor alético o veritativo, así entendido, no es un grado de verdad, sino algo representable como una infinita secuencia de tales grados, o como una *matriz* infinita cada uno de cuyos componentes escalares fuera un grado.)

Mi cuarta y última puntualización es que, a tenor de lo que precede, este enfoque prevé que un cúmulo mantenga su identidad o individuación aun viendo modificados de un lapso de tiempo a otros cuáles sean sus miembros. El extensionalismo clásico no tolera eso. El intensionalismo o ultraintensionalismo cree que la identidad de un cúmulo, o de una determinación, nada tiene que ver con cuáles sean las cosas que abarque. Mi punto de vista es que no puede ser certero esto último, pero tampoco es cierto que, al darse de baja alguien de un grupo, éste venga reemplazado forzosamente por otro. No: el grupo cúmulo no es nada independiente de sus miembros, pero la pertenencia de éstos puede estar circunscrita a determinados aspectos; y, entre esos aspectos, están los lapsos temporales.

Acápite 15º.— **Ser [lo mismo que]**

Una de las acepciones de 'ser' es la identidad. Así, cuando 'es' esté uniendo dos expresiones que sean locuciones nominales determinativas (nombres propios o descripciones definidas, o pronombres), esa forma terciopersonal del verbo 'ser' está significando identidad. Al menos en muchos casos.

No nos incumbe indagar cómo se pase de una acepción de 'ser' a otra. Nos interesa aquí tan sólo explorar la relación de identidad. Sobre la cual ya se han dicho muchas cosas en lo que precede.

Evidentemente ser el pastelero del Madrigal no es lo mismo que el pastelero del Madrigal. Este, según lo hemos visto al final del acápite anterior, es el cúmulo de sus partes, o sea: es la determinación de ser una parte corporal de Gabriel de Espinosa. Al paso que ser el pastelero del Madrigal es una determinación de la que carecen por completo esas partes (salvo una), una determinación que tan sólo tiene el propio pastelero, D. Gabriel de Espinosa. Pero ser el pastelero del Madrigal

tampoco es lo mismo que ser pastelero del Madrigal, ni siquiera que la de ser un pastelero del Madrigal al que le suceden los percances del opositor de Felipe II; la determinación de ser un pastelero así podrían tenerla varios, mientras que la de ser *el* ente que, *en este mundo*, posee esas características o determinaciones es algo que únicamente puede tener el ente que, en este mundo, las posee, o sea: Gabriel de Espinosa.

Así pues, la determinación de ser *lo mismo que* el ente tal o cual es una determinación necesaria del ente que es tal o cual y una determinación de la cual, necesariamente, carecen los demás entes. Cierto que el ente que [en este mundo] es tal o cual hubiera podido no ser así, como es, *un* ente tal o cual, pero no hubiera podido dejar de ser el ente que en este mundo es tal o cual. La identidad es necesaria. No sólo en el sentido más tenue en el que, a tenor del necesitarismo moderado que profesa este libro, todo es necesario, o más exactamente, nada es absolutamente contingente (algo existe o puede existir sólo si es una verdad necesaria el que, al menos relativamente, ese algo existe), sino en un sentido más fuerte: si es posible que a=b, entonces, necesariamente, a=b.

Ya hemos visto en lo que precede en qué estriba la identidad entre "dos" cosas: en que posean, en todos los aspectos, tanta existencia la una como la otra. Es el *principio de identidad existencial*. Nada más natural que ese principio: como cada ente es *su* ser, y por tanto *un* ser, un existir, únicamente pueden diferir dos entes por sus existires, o sea: por tener, en uno u otro aspecto, más existencia uno que el otro. También hemos visto, en el acápite anterior, que, por el principio [moderado] de extensionalidad, si dos determinaciones son diversas, algo es, en algún aspecto por lo menos, más abarcado por una de ellas que por la otra (o al menos, en ausencia de argumento al que aplicarse, la una asigna o aporta algo relativamente más existente que lo que asigne o aporte la otra).

Con todo ello tenemos ya pergeñados todos los rasgos importantes de la identidad, salvo uno: hemos de considerar la diferencia entre identidad y autoidentidad. Que no es lo mismo.

La identidad es una relación. Es una relación reflexiva, o sea: una relación que cada ente o entoide guarda consigo mismo. Difiere de las demás relaciones reflexivas en sólo esto: que ningún entoide la guarde más que consigo mismo. Es reflexiva la relación de ser tan alto como; pero, evidentemente, difiere en la segunda característica de la identidad.

¿Es la autoidentidad una determinación del género que algunos han llamado 'propiedades relacionales'? Si r es una relación, serían cualidades relacionales las de guardar r con un ent[oid]e dado, z, o la de guardar r con uno u otro ent[oid]e, o la de guardar r con todo entoide que sea así o asá, etc. Una cualidad relacional viene precisada cuando se indica, o se describe, definida o indefinidamente, un *extremo* de la relación, sea el *referente* o primer extremo, sea el *relatado* o segundo extremo.

Pues bien, no, la autoidentidad no es de ésas. No es la determinación, tenida por x, de ser [lo mismo que] z; es, antes bien, una determinación que tienen x, z y cualesquiera otros entes o entoides. La determinación de ser x es una propia de x y de nada más. Separa a x de los demás entoides, pues éstos carecen totalmente de ella. En cambio, la autoidentidad abarca a todos los entes y entoides: es algo que todos tienen en común.

Es más: no sólo es común a todos los entes y entoides, sino que, además, la autoidentidad tiene el rasgo de que todos la poseen por igual. Y eso es excepcional. Por ello, la autoidentidad no es una de esas determinaciones que llamábamos en el acápite anterior *intranseúntes*. De serlo, el que x sea autoidéntico será una determinación poseída por la autoidentidad de x y sólo por ella. Sin embargo hay una consideración que va contra eso: y es que la autoidentidad de algo es lo mismo que la autoidentidad de cualquier otro algo. Porque la autoidentidad es autoidentidad, sea la de un entoide o la de otro. La autoidentidad de x es idéntica a la de z. Porque x, z, cualquier otro ente o entoide, son ahí secundarios o marginales con respecto a algo como la autoidentidad.

¿Qué pasaría si la autoidentidad de x fuera diversa de la de z? Que, por el principio de identidad existencial, en algún aspecto la una sería más real o existente que la otra; o sea, en algún aspecto x sería más autoidéntico que z, o viceversa. Y es eso precisamente lo que parece excluido: tan autoidéntico es un ente como otro; conque la autoidentidad de un ente es idéntica a la de otro ente.

¿Quiere eso decir que la autoidentidad ha de ser totalmente real, totalmente verdadera? No, ni mucho menos. Abonan en contra de tal hipótesis de completa verdad o existencia de la autoidentidad muchas razones, en las que no voy a entrar aquí, salvo mencionando escuetamente una de ellas: si hay —como de hecho hay— determinaciones difusas, entonces hay alguna determinación de ésas, d, tal que algún ente o entoide, e, posee (hasta cierto punto) y (hasta cierto punto) no posee d; hay una regla de inferencia clásicamente aceptada, y correcta a mi entender, que es ésta: de las premisas «x tiene f» y «z no tiene f» conclúyese «x no es [idéntico a] z». Luego de las dos premisas, ambas (hasta cierto punto) verdaderas, «e tiene d» y «e no tiene d» conclúyese «e no es [idéntico a] e». Luego, aunque e=e, también tenemos que no: e=e. O sea, e=e no puede ser totalmente verdad, sino que será parcialmente falso. Pero, por el principio de que cualquier autoidentidad equivale a cualquier otra, [e=e]=[u=u], para cualquier u (o sea: es lo mismo la autoidentidad de e que la de un ent[oid]e cualquiera u), es tan existente la de e como la de u; tanto, no más, no menos; por consiguiente, no menos; así pues, tampoco la de u es totalmente verdadera. Nada es totalmente autoidéntico. Tal es *el principio de Heráclito*, a favor del cual cabría decir muchas otras cosas. Si la identidad es una relación, entonces, según lo visto en el acápite precedente, tendrá sentido, y [al menos relativa] verdad, decir de cualquier entoide, x, que x es idéntico. Lo así dicho será un hecho, el ser idéntico x; y ese hecho, o ese factoide, será también una determinación, la de ser idéntico a x. Esta será una *cualidad relacional*, en el

sentido apuntado más arriba. En general, una cualidad relacional puede ser: o tal que el extremo indicado está definido, individualmente especificado; o tal que sólo está "indicado" por un cuantificador (por un pronombre indefinido). En el primer caso, es lo que en el acápite anterior llamábamos un hecho que es, a la vez, una determinación no explicitada como relacional. El que Abraham engendre —e.d. el venir engendrado por Abraham. El que Yolanda acaricie —e.d. el ser acariciado por ella. El que Jacinto sea idéntico —e.d. el ser algo a lo cual es idéntico Jacinto o, lo que es lo mismo [por la simetría o conmutatividad de la identidad]— el ser idéntico a Jacinto. Que es una determinación de Jacinto, sólo de él. Por eso tampoco la identidad es una determinación de las que llamábamos intranseúntes. De serlo, aquello a lo que sería idéntico Jacinto sería, no Jacinto, sino la identidad de Jacinto. Pero entonces o bien Jacinto sería la identidad de Jacinto o bien Jacinto no sería en absoluto idéntico a Jacinto. Conque la identidad no es transeúnte.

Mas, ¿qué es la identidad misma, no la de Jacinto (o sea: no el ser idéntico Jacinto), sino la identidad a secas, la determinación [relacional] general de identidad? Es un entoide que, como todos los relacionales, nos viene conocido tan sólo a través de su operar ligando a ciertos entes de determinada manera y en determinados grados. Claro que nadie ha capturado a la Identidad, ni ha tocado la identidad separadamente de tocar a entes (auto)idénticos. Pero, ¿quién ha tocado, o visto, al acariciar puro y separado de todo acariciar particular, al acariciar "como tal" sin un acariciante y un acariciado?

— Pero uno ve al acariciar en los acariciares; y ve éstos porque a veces se dan y otras no. Si viera de ese modo a la identidad o mismidad, al *ser lo mismo que*, esto tendría que darse unas veces sí y otras no.

— Eso es un prejuicio, el del mal afamado principio del contraste, a cuyo tenor nada puede conocerse o verse o percibirse, o incluso existir, más que si tiene un contraste, si no se aplica universalmente, e.d. si no se da en todas partes, o en todas las cosas. Pero ese principio sólo disfruta del escaso atractivo que le conceden sus partidarios merced a una confusión (¡una más!) entre pragmática y semántica. Pragmáticamente será *impertinente*, conversacional o comunicacionalmente, un mensaje que involucre una determinación sin contraste. Pero eso no va en desmedro de la verdad del mensaje. (Que puede ser pertinente en contextos filosóficos, p.ej.)

Una última precisión: el que sean entes diversos la identidad y la autoidentidad no excluye que, para cualquier ente o entoide x, la autoidentidad de x sea lo mismo que la posesión por x de la identidad de x (e.d. que sea lo mismo que el que x tenga como determinación suya el hecho de que x es idéntico). No va eso contra el principio de extensionalidad, ni siquiera en nuestra versión, porque no se dice que, para cada x, *el tener x autoidentidad* se dé siempre en la misma medida que *el tener x identidad*; sino que se da en la misma medida que *el tener x el tener x identidad*, que es muy distinto

Acápite 16º.— **Esto es y aquello es**

En una ontología clásica, como la del atomismo lógico (B. Russell), distínguese entre hechos atómicos y hechos moleculares. Un hecho atómico sería [según el análisis composicional propio de tal atomismo, que rechacé en un acápite anterior] un todo compuesto por los entes en él involucrados: p.ej., una relación diádica más dos entes, referente y relatado. Un hecho molecular sería un complejo de hechos atómicos, ligados por un conector. Los conectores serían los significados de partículas como 'no', 'y', 'o', 'si'. Una doble peculiaridad afectaría ahí al *no*: por un lado, el complejo a que daría lugar estaría formado por un solo hecho atómico más ese ente "sincategoremático", el *no*; por otro lado, resulta difícil ver cómo, siendo ello así, se da la involutividad de la negación, e.d. el que la negación de la negación de algo sea lo mismo que ese algo —al paso que, si fuera verdad lo recién apuntado, «no no p» debería significar algo más complejo que «p» si bien con un único hecho atómico, que sería el significado por «p»; mas nótese que también con respecto a las partículas de disyunción, 'o', y de conyunción, 'y', surge un problema equivalente, dada la *idempotencia*: normalmente se pensaría que «p y p», «p», «p o p» significan lo mismo —cosa que no puede suceder si es certero el análisis del atomismo lógico russelliano.

La ontología que estoy aquí proponiendo difiere en muchos e importantes puntos, de la del atomismo lógico. Voy a enumerar varios de los más cruciales.

En primer lugar, mientras que el atomismo lógico asigna a cada entidad una determinada *categoría* y una determinada *adicidad* [al punto explicaré qué es esto], rehusando a entes de una categoría o adicidad dada el poder estar como [o el poder *jugar el papel de*] entes de otra categoría o adicidad, la ontología aquí propuesta no reconoce ninguna barrera así, ningún desnivelamiento categorial. En el atomismo lógico una categoría es un rasgo esencialmente inherente a un ente y que determina con cuáles y cómo puede combinarse. En la ontología aquí propuesta (la ontofántica) no hay barreras de esa índole. Así en el atomismo lógico no puede un ente de categoría 0ª ser una determinación de sí mismo ni de otro, mientras que, en la ontología aquí propuesta, cada ente es una determinación (como un *ente singular*, o cuerpo, es el cúmulo de sus partes, e.d. la determinación de ser una de tales partes, y como él mismo es una de esas partes, una *pars totalis*, cualquier ente singular será una determinación de sí mismo y de cualesquiera otras partes suyas, las partes *propias*). Igualmente, según el atomismo lógico lo que es una determinación de nivel nº no puede ser, ni tampoco dejar de ser, determinación más que de entes de nivel (n-1)º, con lo cual no tendría ni siquiera sentido decir con Platón que la belleza es bella, al paso que, en la ontología aquí propuesta, cualquier determinación puede atribuirse (con cuánta verdad o falsedad es otro asunto) a cualquier ente. Por las mismas, en el atomismo lógico una relación m-ádica, r, únicamente puede entrar en un estado de cosas al lado de m entes de sendas categorías especificadas por la categoría de esa relación (y en esto consiste el que cada ente, concretamente cada relación, sea de una adicidad fija —pudiéndose decir

que una “propiedad no relacional” será de adicidad 1, al paso que un “individuo” será de adicidad 0), mientras que, en la ontología aquí propuesta, cualquier relación es a la vez una determinación que actúa en ciertos hechos o estados de cosas como no-relacional. (Inconveniente grave de ese análisis de las relaciones en el atomismo lógico es que, subrepticiamente, se está introduciendo en la estructura del hecho relacional un ente sobreañadido, que es el orden del venir dados los m argumentos de la relación r, lo cual acarrea una regresión infinita como la que ya hemos considerado más atrás.)

En segundo lugar, mientras que el atomismo lógico postula la ya indicada diferencia entre hechos atómicos y moleculares, la ontología aquí propuesta no sólo desconoce tal dicotomía, sino que ve a cada hecho como involucrando a al menos un hecho, y, por ende, como “molecular” —en el sentido del atomismo lógico. Así, cualquier hecho relacional de los que el atomismo lógico reputa atómicos es, en el presente enfoque, algo cuyo “predicado” es un hecho. En efecto, según el presente planteamiento el que Bruto mate a César consiste en que César tenga como determinación suya al matar de Bruto, e.d. al hecho de que Bruto mata. Luego los propios hechos reputados atómicos tienen como entes en ellos involucrados a ciertos hechos. Es más: como cada ente es un hecho (el de su existencia), cada hecho involucra a al menos un hecho, y, en verdad, es analizable al infinito: el hecho de la existencia de x, o sea el propio x, es, a la vez, el que x sea existido por la existencia, o sea el que la existencia de x sea existida por la existencia, e.d. por la existencia… de la existencia y así al infinito (sólo que todos esos planos ulteriores de análisis nos dan siempre un resultado global que es el mismo punto de partida).

En tercer lugar, el enfoque aquí propuesto reduce, por otro lado, los hechos “moleculares” a hechos atómicos, en el sentido de que cada uno de ellos tiene dos “constituyentes” inmediatos, uno que juega el papel de “predicado” y el otro de “sujeto”. Con otras palabras, lo que en el atomismo lógico son entes sincategoremáticos de índole peculiarísima y deficientísima, como los significados de las partículas mencionadas, son aquí determinaciones normales que pueden recibir cualquier predicación y predicarse de cualquier cosa. En seguida voy a explayarme un poco en este tercer punto de discrepancia, que es más importante para la presente dilucidación.

En cuarto y último lugar, el enfoque aquí propuesto no sugiere que un hecho sea un *todo* o complejo cuyas partes o componentes sean los “constituyentes” en él involucrados, sino que, en lugar de esa metáfora estática, prefiere una metáfora dinámica, la que ve al hecho como un *pasar*, como un tránsito o proceso. Ahora bien, eso es importante porque un todo cuya única parte sea p no puede ser, a la vez, un todo cuyas partes sean p, otra vez p (reiterado o redoblado, o con una doble presencia) y, entre medias, lo significado por ‘y’. Como no puede un todo que sólo tenga como única parte (inmediata) a p ser un todo formado por un ente sincategoremático, a saber lo significado por ‘no’, y por otro todo, que sería el significado de «no p», que a su vez estuviera formado por ese mismo significado de

'no' más el ya mencionado p. En cambio, un proceso, un tránsito de una cosa a otra, puede perfectamente ser a la vez un tránsito de una tercera cosa a una cuarta. El que el buque pase del mar de Mármara al mar Negro [puede sostenerse que] es, a la vez, que Constantinopla pase de estar hacia la proa del buque a estar hacia la popa —aunque siempre por estribor. Así, el que pase existencia de la existencia al hecho de que p es, a la vez, lo mismo que el que pase existencia de la negación misma a la negación de que p, y el que pase al hecho de que p desde la conyunción de ese hecho [o sea desde el pasar existencia de lo significado por 'y' al hecho de que p].

Voy a explicitar un poco más el punto 3º de la discrepancia y, con ello —espero— se aclarará mejor lo que acabo de decir al final del 4º.

No sólo las poquitas partículas reconocidas por el atomismo lógico, sino un sinfín de otras partículas son susceptibles de aparecer como functores, o sea o bien como *adfórmulas* —según la terminología que propuse más arriba— o bien como conectores sentenciales que unen dos o más oraciones. Cualquiera de tales partículas significa algo, un entoide; por lo tanto, una determinación, un cúmulo. Que tendrá tales o cuales determinaciones, y que, a su vez, se aplicará con verdad a unas cosas o a otras, al menos con verdad relativa [salvo cuando se trate de un entoide que no haga corresponder nada a nada en absoluto, como sucede con aquel entoide que es la negación absoluta, lo significado por 'Es absolutamente falso que'; pero de un entoide así podemos prescindir para nuestras presentes consideraciones]. Tomemos a lo significado por 'y'. Es un entoide, la (mera o simple) conyunción. Séale dado un argumento cualquiera, p. (p puede ser, p.ej., un ente singular, como Juan de Juanes, e.d. el hecho de la existencia de Juan de Juanes). En tal caso, la conyunción, el *y*, actúa como "predicado" del "sujeto" p. (Llamo aquí 'conyunción' no a la partícula, no al signo, sino al entoide por él significado.) Fórmase así el hecho significable por «y p»; hecho que consiste en que p tenga como determinación suya a la conyunción, o sea: hecho que consiste en la conyunción de p, en el estar conyuntado [de] p. Ese hecho, a su vez, será, en otro hecho, "predicado" de un "sujeto", que puede ser q (que será cualquier hecho o entoide). El que q tenga como determinación o predicado a la conyunción de p es, ni más ni menos, el que p esté conyuntado con q, el que guarde con q esa relación de estar conyuntado, de conyunción; cosa que viene significada por la fórmula conyuntiva «q y p», cuyo análisis, según lo aquí propuesto, es éste: «q tiene como determinación suya esto: ý p». [La acentuación de la 'y' tiende aquí a expresar que en esa subfórmula, «y p», la conyunción está como ente categoremático, como "predicado" del "sujeto" p.]

Algún autor ha objetado a esto que es arbitrario analizar «p y q» así, e.d. como «[y q]p», en vez de como «[y p]q»; lo cual revelaría lo artificial y objetivamente infundado de este género de análisis.

Respondo que, efectivamente, tales análisis plantean problemas de esa índole. Lo mismo que muchos otros. Problemas que estriban en lo limitado de nuestros criterios para, ante una alternativa o bifurcación entre dos modalidades o variantes del [género de] análisis que uno propugna, optar por una de ellas en lugar de la otra. Sin embargo ello no invalida forzosamente tales análisis, salvo si adopta uno un punto de vista *verificacionista*, a cuyo tenor sólo es verdad algo si tenemos criterios para zanjar a favor de esa verdad (pero en el capítulo siguiente rechazaré el verificacionismo). Problemas muy similares se plantean por doquier, con casi todos los tipos de análisis filosóficamente interesantes.

Además, en el caso que nos ocupa, no está la pelota en el tejado tanto como lo pretenden esos objetores. Es mucho más natural analizar «p y q» como «p ý q» [por analogía con 'De Hermenegildo: es padre Leovigildo'], o sea como una frase que atribuye al hecho de que p el predicado de ser tal que *ý q*, de tener como predicado la conyunción de q; o, con otras palabras, una frase que atribuye a q el estar conyuntado con p. ¿Qué dice de p la oración «p y q»? Dice que tiene como determinación ésta: la significada por «ý q».

Aunque es peculiar y original su inserción en el conjunto del marco ontológico general aquí brindado, no es nuevo este análisis de lo significado por la conyunción y demás partículas o "conjunciones". Es algo que se viene practicando desde hace decenios en las *lógicas combinatorias*. Aunque sólo uno de los exploradores de tales lógicas, F. Fitch, ha examinado con hondura su significación metafísica [antes de que la ontofántica propusiera su propio planteamiento], y aunque esos análisis siguen de momento atrayendo sólo a una minoría, me parece claro que, dadas sus enormes ventajas metodológicas y la uniformidad, libertad combinatoria, claridad y elegancia del enfoque metafísico a que dan lugar, se van a ir imponiendo más y más. (Ya hoy se difunde el manejo de lógicas combinatorias gracias a su utilidad para la programación y aplicaciones computacionales.)

Acápite 17º.— **'Es' y 'Hay'**

En latín el verbo 'esse' se usa [además de otros empleos, como el predicativo] tanto para vehicular el *existir determinativo* como el *indeterminativo*. El primero es el que he venido estudiando en las páginas que preceden. El segundo es aquello que se predica, no de un ente especificado, sino de "algo", o en general, indefinidamente. En castellano normalmente se vehicula con un 'hay' 'hubo', 'había' etc.). El verbo 'existir' en español puede, en unos casos, parafrasearse como ese 'haber' impersonal; en otros casos como 'ser [algo] real'. Es infrecuente que quepan indistintamente ambas paráfrasis —si bien en ciertos dialectos del español se da a menudo esa doble parafraseabilidad cuando el sujeto gramatical es una descripción definida o cualquier locución nominal que empiece con un artículo determinado.

El tema es harto complejo y no voy a estudiarlo aquí. Me interesa no más poner de relieve un punto al respecto: que lo vehiculado por el 'es' existencial es algo diverso de lo vehiculado por el 'hay', aunque se trata, sin embargo, de determinaciones estrechamente relacionadas.

Veámoslo con ejemplos del latín. 'Fuere complures qui ad Catilinam profecti sunt' frente a 'Illa defectio solis fuit regnante Romulo'. En el primer caso, predícase indeterminadamente una "existencia" ¿de qué entes? De *varios o muchos: complures*. ¿Hay alguno o algunos en particular de los cuales se predique? ¡No! El aserto de Salustio sería verdadero aunque hubieran sido otros los que se hubieran pasado a Catilina, en vez de ser quienes de hecho fueron. No podemos decir: como se pasaron a Catilina Lucio Léntulo Sura, Publio Autronio, Cayo Cetego etc., son ésos los entes significados en ese contexto por 'complures', con lo cual el aserto de Salustio equivaldría a «Existió Léntulo que se pasó a Catilina, y existió Cetego que también se pasó, y existió…». No, no es eso, evidentemente. Lo inadecuado de tal análisis es palmario; la frase de Salustio no es parafraseable de ese modo.

En verdad esa frase de Salustio equivale a, simplemente, 'Complures ad Catilinam profecti sunt': varios o muchos se pasaron a Catilina. Y tampoco esto equivale a decir que se pasaron éste, aquél y el de más allá, pues sería también verdad aunque otros, en vez de ellos, se hubieran pasado.

La "existencia" indeterminativa es la cuantificación existencial. Contrariamente a las apariencias más superficiales, no es algo atribuido a entes indeterminados, pues no hay tales. (No es verdad que, sobreañadidos a los sujetos determinados que son Léntulo Sura, Autronio, etc., haya también sujetos indeterminados que sean meramente "varios" o "muchos", pero ni Autronio, ni Léntulo, ni…)

La "existencia" indeterminativa es una determinación de otra determinación. De la determinación de pasarse a Catilina predica Salustio la de ser una determinación poseída por algo. (En este caso, sin embargo, es un poco más complicado, ya que no es meramente el indefinido menos fuerte, 'algunos': 'aliqui', o 'nonnulli', o 'quipiam' o algo así; sino que es 'complures', que vehicula un cuantificador que, aunque desde luego indefinido, restringe al dar una indicación de número.)

El *haber* es, pues, una determinación de otra determinación; y una oración formada con el verbo 'hay' o con el 'existe', cuando sea parafraseable con 'hay' (salvo acaso algunas excepciones ya aludidas), vehicula, no atribución de existencia o de ser a esto o a aquello, a tales o a cuales cosas, sino atribución a la determinación significada por la otra locución verbal (o adjetival o similar) que haya en la frase total de una determinación consistente en la *no-vaciedad*, o sea: en ser una determinación poseída por algo, por uno u otro ente o entoide. (Algunos indefinidos modifican esa atribución de suerte que la determinación entonces atribuida será,

más en particular, la de ser una determinación poseída, p.ej., por muchas cosas, o por alguien [en vez de, meramente, algo], etc.)

Por el contrario, el ser *determinativamente* predicado de este ente o de aquél es otra cosa muy distinta. La confusión, en autores como Frege, Russell y hasta Quine [en cierto modo] ha dado lugar a no afrontar debidamente el análisis de las atribuciones de ser determinativo. Cuando un revolucionario etíope dice 'Existe Menghistu, así que estamos salvados', lo que afirma no es que existe alguien o algo así o asá, por lo cual están salvados, sino lo que literalmente dice: atribuye determinadamente existencia a Menghistu, su líder, y es eso, Menghistu, el ser Menghistu un ente real, lo que juzga él que los salva.

Mas, si bien es diverso, entonces, atribuir existencia determinada a este ente o aquél, especificadamente indicados, o incluso a entes que sean así o asá, que decir que 'existe' [en el sentido de 'hay'] uno u otro ente con tales o cuales características, no significa eso que sean en todos los casos atribuciones independientes. No lo son. Existe x [sea x lo que fuere] sólo en todos aquellos aspectos en los cuales hay algo idéntico a x. Tal es el principio que liga a ambos "existires"; por medio, pues, de la identidad, estudiada más arriba (Acápite 15º).

De ahí que Quine y otros hayan querido analizar el 'existe' determinativo de esa manera, con lo cual el único 'existe' primitivo sería el cuantificacional, el indeterminativo o indefinido. Me parece poco fructífero el hacerlo así. Porque entonces se perderían los grados de existencia: la identidad, ya lo vimos, no admite grados diversos, pues la autoidentidad de un entoide será siempre tan verdadera como la de cualquier otro; conque la determinación de ser idéntico a x [sea x lo que fuere] no podrá ser tenida sino tanto cuanto puede ser tenida la de ser idéntico a z [para cualquier entoide, z]. Por consiguiente, el que haya algo idéntico a x no podrá, cuando o donde lo haya, ser más, ni menos, verdadero que el que haya algo idéntico a z, si es que lo hay en esos mismos aspectos de la Realidad. Se desvanecerían así las diferencias de aspectos. Además, el análisis de Quine es problemático también porque adjudica una complejidad inverosímil a una oración tan sencilla como 'Rubén no es', la cual [a tenor de ese análisis] vendría analizada como 'No hay ente alguno, x, tal que x = Rubén'.

Acápite 18º.— **Ser, haber sido, estar de ser**

No voy a exponer aquí sino somerísimamente unos pocos rasgos de la temática temporal, según se perfila ésta dentro de la ontología aquí delineada. (La complejidad del asunto aconseja remitir al lector a otros trabajos algo más técnicos.)

El primer problema es el de si el 'es' del presente de indicativo vehicula o no un presente temporal. En relación con ello, un segundo problema es el de si, por lo tanto, 'ahora' es o no redundante. Con ello se relaciona el problema de si existen

el pasado o el futuro; y el de si el futuro está o no aléticamente determinado. Por último se plantea la cuestión de qué sea *un tiempo* [no *el* tiempo, sino un tiempo, *una duración temporal*, un *cuando*, o sea: algo tal que tenga sentido decir que *en* él tienen lugar estas o aquellas cosas, en una acepción temporal de 'en'], y cuál sea la estructura de los tiempos o cuandos, y si hay un *cuando* privilegiado, que sea el ahora; siendo una faceta importante de todo eso la de si el flujo temporal es un rasgo objetivo del mundo, lo cual a su vez puede entenderse de varios modos, uno de los cuales es si hay objetivamente alguna asimetría o anisotropía en el orden de los lapsos temporales.

Ni que decir tiene que no voy a abordar aquí en detalle tan espinosos problemas, que requerirían desarrollos técnicos que no son de este lugar. Como, sin embargo, el tratamiento del tiempo es muy importante para abordar, en futuros capítulos, cuestiones de teoría del conocimiento, de ética y antropología filosófica, he de explicitar aquí, aunque mínimamente, mi posición. Lo cual ha de traducirse, inevitablemente, en un carácter un tanto dogmático, poco argumentativo, del presente acápite. (Pido perdón por ello y, de nuevo, remito a mis escritos más técnicos al respecto; vide referencia a los mismos al final de la sumaria bibliografía que figura tras este capítulo.)

Muchos proponen a los instantes como candidatos a ser reconocidos como tiempos o *cuandos*. Pero los instantes tienen un inconveniente. No duran *nada* en absoluto, y así no dan tiempo a que pase nada dentro de ellos. Nada de nada.

Por ello, propongo más bien a los *lapsos* o intervalos. Un lapso es una duración temporal, algo en o durante lo cual existen o tienen lugar tales o cuales cosas, hechos.

Un lapso es un aspecto de lo real. Cómo se entrecrucen o se superpongan los lapsos con *otros* aspectos de lo real [los mundos-posibles propiamente dichos] es cosa que no abordaré aquí.

En cada lapso de tiempo un hecho puede tener una pluralidad de *grados* de existencia [representables como] magnitudes escalares, o sea que los grados están ordenados linealmente: de dos grados diversos uno es más elevado que el otro.)

Concibo los lapsos como *determinaciones*, como cúmulos de hechos. Por el principio [aun moderado] de extensionalidad que más arriba propuse, ello entraña que no puede haber dos lapsos que sean iguales en cuáles sean las cosas que en ellos sucedan.

También se deduce de eso que, si hay circularidad en el suceder de los acontecimientos dentro del transcurso temporal, éste es circular. Ahora bien, ello significaría que la relación entre los lapsos de *anterioridad* no sería un *orden*, sino que el lapso t podría preceder a t' y t' a t, siendo empero lapsos diversos, muy alejados y que no se solaparan ni siquiera parcialmente.

Me parece que tal estructura está excluida. Por lo siguiente. La relación de *precedencia* o *anterioridad* entre los lapsos de tiempo parece tener estas características:

1ª) Un lapso t precede a otro t' en la medida en que éste no precede a t.

2ª) Un lapso es posterior a otro en la medida en que el último no es posterior al primero.

3ª) Entre cualesquiera lapsos hay un tercero que es menos posterior al primero de lo que lo es el segundo y menos anterior al segundo de lo que lo es el primero.

Por consiguiente, cada lapso es tan anterior como posterior a sí mismo. Y ser anterior es lo mismo que no ser posterior. Esa contradicción es la propia del estar cabe sí mismo de un lapso temporal: porque éste es, más o menos, extenso, dilatado, distendido, nunca está plenamente cabe sí mismo, y eso hace que nunca, en ningún trecho o porción de sí, esté plenamente presente; por lo cual, no es total su coetaneidad consigo mismo, sino que es hasta cierto punto anterior a sí mismo —y, por ello, hasta cierto punto posterior a sí mismo. Cuando sucede, cuando está sucediendo, ya ha sucedido, y todavía no ha sucedido.

— Sí, parcialmente, o en parte, ya pasó, y parcialmente está aún por pasar. Pero, quitado ese adverbio o adfórmula, nada autoriza a decir, a secas, que pasó y no pasó, que todavía está por pasar y ya no lo está.

— Pero ¿qué es eso significado por el 'parcialmente'? ¿Que ya pasó una parte y queda por pasar la otra? No se trata de eso, de qué sucede con las partes o porciones, sino de qué sucede con el lapso. Cuando está transcurriendo. Entonces, si lo que se quiere decir con la adfórmula 'parcialmente' o 'en parte' es que es en parte o parcialmente verdad que el lapso ha transcurrido y en parte o parcialmente falso, estoy tan de acuerdo con eso que precisamente es lo que yo quería indicar.

Otra cuestión, que no abordo aquí, es la de cuán anterior o posterior sea un lapso a una porción del mismo. En general, sin embargo, diremos que un lapso es bastante anterior a otro si empieza antes que el otro y termina también antes, o sea si hay una porción final del primero que es bastante anterior a una porción inicial del segundo. (Es bastante verdadero o cierto ['cierto' en esa acepción peculiar en nuestro idioma en la cual significa exactamente lo mismo que '*verdadero*'] aquello que es más verdadero que falso.)

Derivativamente, podemos aplicar a las cosas que existen en unos u otros lapsos las relaciones [en una acepción derivada] de anterioridad y de simultaneidad, pero eso entraña muchas complicaciones, de las que prefiero prescindir aquí.

El valor de verdad [representable como serie de grados de verdad, o como matriz formada por grados de verdad] que tome en un lapso un hecho es el valor

de verdad del estado de cosas consistente en que ese hecho tenga como determinación suya a ese lapso.

De ahí que el presente por antonomasia sea el presente atemporal. El que el hecho h sea presente en el lapso l estriba en que exista [en presente atemporal] la pertenencia de h al cúmulo l.

Al igual que cualquier otro aspecto de lo real, un lapso es una determinación que obedece a principios que garantizan su maximalidad y coherencia, a saber:

— un lapso abarca a dos hechos, p, q, en la medida en que abarca a la conyunción p—y—q;

— abarca a la negación de p en la medida en que no abarca a p;

— abarca a la cuantificación existencial de una determinación x, o sea al hecho de que *algo* [una cosa u otra] tiene x, en la medida en que hay algo, z, tal que ese lapso abarca al hecho de que z tiene x.

Naturalmente en muchos casos la pertenencia de un hecho a un lapso [o sea el venir ese hecho abarcado o existido por ese lapso] no es afirmable con verdad, aun siendo [hasta cierto punto] verdadero en algunos aspectos. Cabría conjeturar que es relativamente [e.d. en algunos aspectos] verdad que p en el lapso l si, y sólo si, hay un sublapso o porción de l, l', tal que sea afirmable con verdad que en l' p (o sea: que sea afirmable con verdad la pertenencia de p a l'). No es así. Sin embargo *cæteris paribus* el grado de verdad de un hecho, p, en un lapso, l [tomado en su conjunto], dependerá del grado de verdad de o en los sublapsos de l y de cuán grandes sean, e.d. de cuán verdad sea que componen o constituyen a l. Mas eso hace entrar muchas y muy complejas variables, por lo cual no parece muy verosímil que quepa afirmar la ley general recién formulada más que a título de conjetura tosca y provisional.

En cambio, sí que es probable que se den correlaciones más precisas en ámbitos más restringidos. P.ej., algunas que afectan a procesos, cambios, incluyendo desplazamientos de lugar. Para simplificar, tomemos un movimiento de un móvil que sea rectilíneo y con velocidad uniforme y se efectúe durante el lapso l, no antes ni después. Cabrá decir para cada sublapso de l, y cada trecho, t, del recorrido, que el móvil está en l en t, pero en grados diversos: en l, p.ej., el móvil estará por igual en cada uno de esos trechos, en sublapsos más tempraneros de l estará más en trechos más cercanos a la zona de partida (exterior al recorrido) y estará menos en trechos más cercanos a la de llegada; sucediendo lo inverso en sublapsos más tardíos de l. Si la velocidad no es uniforme todo eso variará, y puede que *en l* el móvil esté más en unos subtrechos que en otros (más en aquellos en los que se demore más, por los que pase más despacio).

Similarmente, el problema de la existencia del pasado o del futuro debe abordarse con un importante distingo. Todo hecho pasado o futuro tiene existencia

al menos relativa; pero la tiene en el presente atemporal; o sea: es atemporalmente verdad que, al menos relativamente, existe. Otra cosa es que exista en el presente temporal, o sea en un lapso "presente".

¿Qué es el presente temporal, en efecto? Es un lapso cualquiera en parte pasado y en parte futuro. Si existe o no un algo que sea *el ahora* y que coincida temporalmente, pero sucesivamente, con los (otros) diversos lapsos es algo que podemos dejar planteado como una cuestión abierta. Pueden esgrimirse argumentos a favor y en contra. De existir ese algo, podría tratarse de un lapso de duración infinitesimal mas no nula.

La posibilidad [epistémica] de esa hipótesis viene dada por el hecho de que la simultaneidad entre dos lapsos [o sea el que sean de la misma duración y cada uno tan anterior como posterior al otro] no se ha probado que conlleve identidad entre los mismos. Sin embargo, juzgo yo verosímil de lo más que sí acarree tal identidad con una condición: la identidad entre los lapsos vendrá entrañada por el hecho de que sea *afirmable con verdad* (o sea: verdad en todos los aspectos) que los dos lapsos son simultáneos, en el sentido recién apuntado. Hemos de ser prudentes y, ante teorías como la de la relatividad, no excluir que a lo mejor un lapso pueda ser en unos aspectos bastante anterior a otro siendo, no obstante, en otros aspectos bastante posterior a él.

Así pues, cabría emitir la hipótesis de un *ahora* que fuera coincidiendo con los diversos lapsos (o sea: que, en diversos aspectos, fuera simultáneo con los diferentes lapsos, sin ser, no obstante, afirmable con verdad, en absoluto, que coincida con uno de ellos).

Aparte de eso, nada garantiza que todo lo pasado o todo lo futuro exista en un presente temporal dado. (Si existiera ese hipotético *ahora* que fuera coincidiendo con los diversos lapsos, entonces cabría decir que todo acontecimiento temporal sería relativamente existente en ese *ahora*, un ahora que, en cierto sentido, sería supratemporal.)

Dos últimas puntualizaciones para concluir este acápite. 1ª) Nada de lo aquí dicho excluye la postulación de un ultratiempo tal que el tiempo transcurriría en él; y es que, en todo caso, es genuino, y no espúreo, el problema de en qué o cuándo transcurre el tiempo; alternativamente [y ésa es mi hipótesis preferida al respecto] se dirá que el tiempo transcurre en el tiempo, pudiendo consistir ello, p.ej., en que la simultaneidad del hipotético AHORA con uno o con otro lapso varíe según los lapsos de tiempo. 2ª) El presente enfoque claramente entraña la determinación alética del futuro, en el sentido de que, si [es afirmable con verdad que] sucede en el lapso l un acontecimiento p, entonces eso es así en cualquier aspecto de lo real y, por ende, en cualquier lapso anterior, l': en l' ya era [afirmable con] verdad que en l p; el presente enfoque, por tanto, se aparta en eso de Aristóteles para quien el futuro sería aléticamente indeterminado. (Pero de la posición que estoy ahora defendiendo no se desprende la tesis, más fuerte, de que para cualesquiera lapsos,

l, l', y cualquier hecho, h, el suceder de h en l (su pertenencia al cúmulo l) sea idéntico a que su suceder en l suceda en l'; o sea que la relativización de un hecho con respecto a un horizonte temporal, a un lapso, sea algo que cuente con un valor de verdad fijo, temporalmente inalterable, que no esté sujeto a vaivenes.)

Acápite 19º.— **Tener que ser: necesidad, razón suficiente, causalidad**

Ha concluido el acápite anterior con el reconocimiento de la determinación alética del futuro. Lo que será será. Lo que será está de ser, está de pasar.

El Estagirita [y con él muchos filósofos] rechaza esa determinación alética del futuro porque parece conllevar un determinismo más fuerte, un determinismo causal, un fatalismo.

Si es fatalismo o no, ya lo veremos al discutir sobre el libre albedrío en el cap. 5º. Pero si la determinación alética conlleva determinismo causal es un asunto que merece ser discutido independientemente de su repercusión en la libertad humana.

Alegan varios autores que la predeterminación alética del futuro no conlleva determinismo causal alguno. Porque —dicen—, aunque sea verdad en 1889 que en 1989 Yasir Arafat visitará oficialmente París, eso no significa que haya en 1889 una causa, ni siquiera una causa de causa de causa… de esa visita de Arafat a París, sino meramente que, igual que en 2089 será verdad lo que entonces se dirá con la oración 'En 1989 visitó París Arafat' [que podrá figurar en un libro de historia], similarmente era verdad en 1889, aunque nadie lo supiera, lo que entonces se hubiera podido decir con una oración igual sólo que en tiempo futuro (se hubiera podido, claro, si se hubiera sabido algo sobre el futuro que los humanos desconocían). Según ese punto de vista, el que en el lapso l sea verdad que en el lapso l' sucede que p no requiere ningún nexo causal entre lo que ocurra en l' y lo que ocurra en l, ni, por lo tanto, que, si l precede a l', entonces para que se dé en l tal *verdad determinada* sobre qué sucederá en l', tenga que haber en l algo que *fuerce* o imponga con necesidad el suceder en l' esto o lo otro.

Otros filósofos, en cambio, niegan eso, aduciendo que no hay verdad sin un soporte de la verdad, pues, en caso contrario, esa verdad sin soporte sería una verdad flotante. Conque, si es verdad en un lapso que antes sucedió que p, es que en ese lapso existen consecuencias o efectos causales de ese hecho anterior; y, por lo mismo, si en un lapso es verdad que sucederá tal cosa, es que en ese lapso existen causas [directas o indirectas] de ese suceder futuro. Conque, si uno no quiere aceptar el [pre]determinismo causal, ha de rechazar la determinación alética del futuro.

No es concluyente el argumento a favor de lo uno ni lo es tampoco el esgrimido a favor de lo otro. Lo que revela el argumento en contra de que la determinación alética conlleve determinismo causal es que no es *incoherente* [incongruente] el aceptar aquélla y no éste. Lo que pone de manifiesto el argumento de la parte contraria es que no se da bien cuenta, si no, de en qué radique la verdad. Sí, se dirá que la verdad en 1889 de que en 1989 estaría teniendo lugar el levantamiento árabe en Palestina radicaba en la existencia entonces del hecho de que en 1989 tiene lugar ese levantamiento; y eso basta. Lo malo es que, de ser así, ese hecho existente entonces nada o poco tiene que ver con qué otras cosas existan en 1889; o, mejor dicho, los hechos referentes al futuro existirían desligados de los referentes al presente, cuando, antes bien, cabe conjeturar que en cada lapso los hechos referentes a lapsos anteriores o posteriores existen únicamente en tanto en cuanto están ligados a (e incluso, en cierto sentido, radicados en, o estribando en) hechos referentes a cosas del presente.

Si ello es así [y yo me inclino a creer que así es], entonces la determinación alética conlleva determinismo. Determinismo causal. Y, por ende, necesitarismo, de alguna índole. Por mi parte, yo estoy dispuesto sin reservas a abrazar tales consecuencias.

Habiendo ya, en lo que precede, defendido una forma bastante fuerte de necesitarismo metafísico, no tiene por qué resultar ahora sobrecogedor un necesitarismo físico que, ya de suyo, es siempre menos fuerte. El necesitarismo metafísico que he defendido es que nada es absolutamente contingente, o sea, para cualquier estado de cosas posible, p, es absolutamente imposible que sea absolutamente falso que p. [Un necesitarismo metafísico más fuerte diría que, si es posible que p, es necesario que p.]

Necesitarismo físico es la tesis de que todo cuanto sucede en este mundo sucede con necesidad *física*; e.d. que todos los mundos cuyas leyes naturales son como las de este mundo son en todo lo demás también como este mundo. En otra versión menos fuerte, es también necesitarismo físico la tesis de que, dadas las leyes naturales de este mundo más las condiciones "iniciales" del mismo, o las dadas simplemente en un momento o lapso, no hay más que un curso ulterior de acontecimientos compatible con esos *datos*. Esta última es la versión del necesitarismo físico que acompaña al determinismo.

Y a mí me parece la mar de razonable. Aparte ya de que hay grados de posibilidad y de necesidad, aun sin eso veo yo como muy verosímil que se dé la necesidad apuntada. Cualesquiera que sean los grados de posibilidad a secas (metafísica, pues) de tales o cuales acontecimientos, dentro de este mundo de la experiencia cotidiana, dado este mundo, dado cómo está y cuáles leyes tienen vigencia en él, sólo puede haber un rumbo del desarrollo de las cosas; lo cual significa que es imposible (metafísicamente imposible) que exista este mundo y que no se siga ese rumbo del desarrollo de las cosas. Lo cual, sin embargo, no excluye

que haya hechos que, dentro de este mundo, no sean afirmables con verdad pero sin que tampoco lo sean sus negaciones fuertes; hechos que dentro de este mundo se realizan sólo en algunos aspectos; porque este mundo es *calidoscópico*, en el sentido de que subsume en sí aspectos variados y discordes en esto o en aquello. Ahora bien, si p es uno de esos hechos tales que ni es afirmable con verdad que en este mundo p ni lo es que en este mundo no suceda en absoluto que p, eso no quiere decir que p esté en una franja de indeterminismo de suerte que de hecho o bien sucederá que p o bien sucederá que no p en absoluto pero de suerte que el otro, el que no sucederá [en absoluto], conservara su posibilidad incólume. No, es que, en un caso así, en este mundo ni es afirmable que sucederá que p ni lo es que sucederá que no p en absoluto (salvo, naturalmente, que sea afirmable que p a veces y no-p-en-absoluto otras veces; pero no era eso lo que se estaba sometiendo a consideración, sino hechos referidos a un mismo lapso, alternativos e incompatibles entre sí).

Un estudio más en hondura de la significación y las consecuencias del determinismo necesitarista que acabo de abrazar requeriría entrar en análisis que superan el alcance de la presente obra. Un análisis de la noción de *causa* y de la relación de causación. Desbordando eso los límites del presente trabajo, me ciño a un par de escuetas consideraciones al respecto.

Entiendo por *causación* de z por x una relación con estos rasgos:

1º) Conlleva la verdad (condicional-subjuntiva —aunque omito aquí el estudio de los condicionales subjuntivos) de que, si existiera x, existiría z.

2º) Conlleva también la verdad de que, si no existiera x en absoluto y si no hubiera [en absoluto] ninguna otra causa de z, z no existiría en absoluto.

3º) Esas dos verdades condicionales-subjuntivas son necesarias (o sea: afirmables con verdad —y no sólo existentes en algunos aspectos).

4º) El nexo manifestado en esos condicionales subjuntivos es *superveniente* (en el sentido que indicaré en el acápite último de este capítulo) en un "influjo" describible en términos que no involucren la relación causal pero sí se refieran a procesos, temporales o no, por los que algo *pase* de la causa al efecto.

En el racionalismo filosófico del siglo XVII surgió una perplejidad en torno, precisamente, a ese componente 4º, el del influjo, pues parecía conllevar una contradicción: en el momento en el que ese algo está pasando de la causa al efecto, ¿dónde está? ¿En ambos? Eso sería contradictorio. ¿En ninguno? Entonces no lo hay. ¿En la causa sólo? Entonces no pasa. ¿Sólo en el efecto? Entonces tampoco pasa, tampoco *está* pasando.

Mi respuesta es que, aunque sea contradictorio, es así. Todo movimiento es contradictorio. Todo cambio es contradictorio. Todo proceso es contradictorio.

Trátase de contradicciones verdaderas —si bien ya sabemos que ninguna contradicción es nunca totalmente verdadera.

Salvado eso, mi posición es la del racionalismo clásico (Spinoza, Leibniz), con su adhesión al principio de causalidad y al de razón suficiente. El principio de causalidad exige que todo ente contingente tenga una causa. Es contingente un ente tal que no sea en absoluto afirmable con verdad que ese ente es absolutamente existente. (Bueno, naturalmente hay muchas otras definiciones posibles, no coincidentes, dentro del marco del presente enfoque. Esta es una noción útil de *contingencia*, no la única.) Lo contingente puede no existir. En algunos aspectos es inexistente. Otra noción más fuerte de contingencia es ésta: es contingente lo que en algunos aspectos no existe en absoluto. En todo caso me parece juicioso estimar que todo lo contingente, en el más amplio sentido, requiere una causa; que tiene una causa (o más). Aunque no excluyo con ello que también tengan causa entes necesarios; o que sea causa de sí mismo el propio Ser. Dejo eso para el cap. 6º.

Este principio de causalidad radica en el de *razón suficiente*, según el cual todo tiene su porqué, o sea: cualquier hecho es tal que hay alguna verdad necesaria tal que es absolutamente imposible que exista ésta última sin que exista ese hecho en aquellos aspectos y grados en los que existe. Todo tiene su porqué, aunque desconozcamos el porqué y no podamos averiguarlo nunca.

El cosmorama que se adhiere a esos principios de razón suficiente y causalidad se ha visto quebrantado y zarandeado por la física contemporánea, que, en alguna de sus tendencias, aboga por el indeterminismo. No es ni mucho menos unánime ese sentir pero quizá sí mayoritario. Es uno de los muchos indicios de cuán profunda es la crisis, casi el marasmo, en que se debate hoy la ciencia de la naturaleza, enfrascada en un mar de dificultades que van haciendo zozobrar, una tras otra, a todas las hipótesis. Y es que está faltando una gran cabeza, un nuevo Einstein o, mejor, un nuevo Leibniz de las ciencias físicas, que, con una hipótesis genial, reconociendo a la vez las contradicciones objetivas en lo real, ponga orden en ese caos y deje a todos boquiabiertos al revelar de qué manera tan simple se resuelven las dificultades pavorosas, sin aceptar ninguna de esas consecuencias inaceptables como la de la finitud del universo en el espacio o en el tiempo, la indeterminación causal, la incompatibilidad de las varias facetas de las partículas [la corpuscular y la ondulatoria], la entropía y demás asertos que degradan al universo y ninguno de los cuales logra verse libre de insalvables dificultades. Claro que ya hay teorías, como la de Everett-Wheeler, y otras, que parecen pasos en la buena dirección (y, por cierto, parecen llevar a consecuencias muy coincidentes con el presente enfoque metafísico). Pero son pasos no más. El filósofo de hoy, en que la física está en ese mar de perplejidades y esperando una nueva revolución paradigmática, hará bien en no casarse con las teorías físicas hoy en boga. Lo peor de todo, al respecto, es creer que esas teorías en boga pueden dar un aval sólido, solvente, fehaciente, al indeterminismo, o al finitismo.

Acápite 20º.— **EL SER**

El Ser es, ciertamente. Pero ¿cuánto?

Según el principio de identidad existencial, que más arriba vino expuesto y justificado, no hay dos entes diversos sin que, en algún aspecto, uno de ellos sea más existente que el otro.

A tenor de eso, hay que preguntarse, dado el Ser y cualquier otro ente, cómo determinar esa diferencia, al menos relativa, de grado de realidad entre ellos.

¿Qué sabemos hasta ahora del Ser?

Sabemos que es lo mismo que la Verdad, pues ser es ser verdadero [=existir], y eso para cualquier estado de cosas; sólo que ya sabemos que cada ente o entoide es un estado de cosas.

Sabemos que es la Realidad, o sea el mundo-real, e.d. un cúmulo o determinación que abarca a todo entoide en la medida en que ese entoide existe. Sabemos, por el principio moderado de extensionalidad, que sólo el Ser, la Realidad, se comporta así, e.d. que no existe ninguna otra determinación que sea tenida por cada cosa o entoide en la medida en que tal cosa existe.

Sabemos que, por ser el mundo-real, el Ser subsume en sí a todos los demás mundos-posibles o aspectos de la Realidad, en el sentido de que cada uno de ellos es un ente, m, tal que, para cualquier hecho [o factoide], h, la pertenencia de h a m es como una faceta de la pertenencia de h al Ser, e.d. como una faceta de h. (Lo cual es articulable así: mh [e.d. la pertenencia de h a m] es representable como una secuencia [o quizá mejor una matriz] infinita de grados de verdad o de ausencia de grado de verdad [componente nulo o *ceros* de verdad] que sea una subsecuencia [o una submatriz] de aquello con lo que quepa representar al propio hecho h, e.d. al venir abarcado h por el Ser.)

Pero más no sabemos. ¿Es un *mero* entoide [con existencia sólo en algunos aspectos]? ¿O es un genuino ente? ¿Cuán alto es su grado de existencia? ¿Es plenamente existente en algunos aspectos? ¿Lo es acaso en todos?

Aparte de cuán existente sea en unos u otros aspectos [e.d. aparte de cuánto se tenga a sí mismo en los diversos aspectos], ¿qué otras determinaciones tiene?

Adentrarnos mucho por estas últimas cuestiones nos llevaría a desbordar del cauce del presente capítulo e inundar el terreno del cap. 6º. Hasta él deberán aguardar respuestas a varias de las preguntas recién planteadas.

Sin embargo la cuestión acerca del grado de realidad del Ser es aquí insoslayable. A todos se nos está pasando por las mientes que seguramente el Ser es lo más existente de todo, o sea que sería el [único] ente absolutamente real, el único que goce de existencia completa en todos los aspectos. (Si es así es, en efecto,

el único en ser así, en virtud del principio de identidad existencial.) ¿Qué argumentos podemos esgrimir a favor de eso?

No el argumento de que cada determinación es lo que más se posee. Una tesis así, de sabor acaso platónico (pero Platón la aplicó sólo a perfecciones y aun eso con salvedades), no parece defendible, ni siquiera matizada. La determinación de ser un apóstol no es, ella, un apóstol en absoluto, sino algo que no se abarca a sí mismo. La determinación de ser una determinación vacía es tenida en este mundo por muchos, p.ej. por la de ser una rana de chocolate pero viviente; conque esa determinación no se tiene a sí misma en absoluto. Ni se tienen a sí mismas determinaciones como la de ser un alicantino, la de ser un paracaidista, o la de dar limosna.

Mas, ¿debemos acaso imitar a Platón y, reconociendo que la Existencia es una perfección, incluirla en el campo de aplicación de ese principio de autoposesión en grado máximo, o algo por el estilo? Bien, ¿por qué no? Yo creo que es correcto un principio así, con alguna variante o matiz. Pero me temo que para ofrecer un argumento convincente en apoyo del mismo habremos de —razonando, p.ej., inductivamente— partir de la premisa de que el Ser es una perfección y es máximamente autoposeedor, o de algo no mucho menos fuerte que eso. Y, si bien es legítima una cadena circular de razonamientos con tal de que no sea circular ninguno de los eslabones, no sé si, para nuestros actuales propósitos de esclarecimiento, eso nos iba a ayudar.

Otro sendero para tratar de persuadirnos de que el Ser es lo absolutamente existente es una variante del principio aristotélico-escolástico de que la causa tiene la perfección del efecto. Se alegaría esto: todo ente es un ser existido ese ente por el Ser, un pasar ser del Ser a ese ente; el Ser es, pues, si no causa [eso puede debatirse y, de momento, dejarse al margen], al menos sí el "fundamento" del ente; pero aquello que fundamente a algo en una faceta, en el tener una determinación, tiene, en tanto grado por lo menos como ese algo, esa faceta o determinación; luego el Ser tendrá al menos tanta existencia como cualquier otro ent[oid]e.

Es un sendero atractivo, pero la premisa mayor, en esa generalidad y sin matices, es un poquillo sospechosa. Aparte de que no se ha aclarado qué sea eso del *fundamento* y el *fundamentar*.

Otra vía es ésta. El Ser es la Verdad; pero la Verdad así, a secas, sin matizaciones o mitigaciones o restricciones, es la Verdad total, imparticipada, plena, absoluta.

Con tener un aire de birlibirloque o de prestidigitación, este argumento me parece el más convincente. Veamos una variante del mismo. La negación, el *no* [el *no-ser*] es una funcionoide que envía a la falta de argumento que se le dé sobre la Verdad total; porque lo que es negación de que no haya nada es, precisamente, eso: Ser, Verdad, Existencia, Realidad. Luego es natural pensar que eso que asigna o

produce la negación ante la falta de inducto o de argumento o de soporte es, precisamente, el Ser. Pero eso que asigna o produce es, justamente, el único ente absolutamente existente, pues será algo con plena realidad en todos los aspectos, siendo (por la involutividad de la negación simple o natural) aquello cuya negación es absolutamente inexistente. Ergo.

No creo que sean baladíes o carezcan por entero de fuerza persuasiva los otros argumentos barajados. Pero me parecen menos convincentes. En todo caso, desde luego, ninguno de ellos, ni siquiera el último, es concluyente.

Lo más elocuente a favor de la identificación del Ser con lo absolutamente real es que permite ofrecer una organización de nuestro cosmorama, de nuestro sistema ontológico, que parece la mejor trabada, la más cohesiva y también la más bella. Y, a tenor de ideales regulativos y valorativos de la razón de los cuales me ocuparé en el cap. 2º, es preferible un sistema así. Es preferible, más satisfactoria, una hipótesis así.

Son consideraciones de esa misma índole las que llevan a concebir el Ser como máximamente inteligible, dotado de racionalidad objetiva y, a fuer de tal, existiendo a tenor de un principio de infinidad absoluta o ilimitación. Sobre la base de tales principios puede justificarse el de razón suficiente, que he propugnado [aunque sin mayor argumentación] en el acápite precedente.

Como ese principio de infinidad absoluta del Ser se justifica a partir de una vindicación de los ya citados ideales regulativos de la razón, y como eso será tarea del próximo capítulo; como, además, entrar más de lleno en este tema nos lleva a la cuestión de si, concibiendo así al Ser, no lo estamos endiosando, no lo estamos entendiendo como *Dios*, prefiero cerrar aquí esta plana, posponiendo un ulterior debate sobre la cuestión de la infinidad hasta el cap. 6º.

Acápite 21º.— **Reducción ontológica. Superveniencia**

Desde más de un punto de vista, la ontología propuesta en este capítulo puede venir motejada de barroca, y hasta de exuberante, con sus infinitos grados de existencia o verdad, con sus no menos infinitos aspectos de realidad, con esa libérrima combinabilidad gracias a la cual existen, al menos relativamente, ent[oid]es como la conyunción de algo (¡aunque ese algo sea una "sustancia"!) o bien como la conyunción, la disyunción, el condicional, el *porque*, el *con*, el *para* y demás entoides significados por adverbios, adfórmulas, conjunciones y preposiciones. ¿Cabe mayor plétora?

Sí y no. Ciertamente esta ontología es una ontología que no se entrega al maltusianismo ni aplica el machete de Occam despiadadamente. Y es que no me parece plausible ni ventajosa la regla de optar siempre por la ontología más económica, más pobre. Sí, acepto que *cæteris paribus* es preferible una ontología

que postule menos cosas, o —más exactamente— menos géneros de cosas; sobre todo cuando la pluralidad de géneros signifique disparidad radical, pues, en ese caso, veríase compensada la mayor riqueza óntica que pudieran aportar a la Realidad por una pérdida de cohesión y de armonía, acarreada por la introducción de esa disparidad radical. Pero hay circunstancias en las cuales vale más escoger una ontología más rica y pletórica: cuando así se gana en claridad, en fecundidad explicativa, en elegancia del sistema y, de rebote, en belleza del mundo según lo represente el sistema.

Sin embargo, a pesar o a causa de ello, el presente enfoque es, en otro sentido, sobremanera reduccionista. Mucho más reduccionista que otros enfoques ontológicos propuestos en años recientes.

Ante todo, porque desecha y rechaza cualesquiera barreras categoriales y, por ende, cualesquiera pluralidades de *tipos* de entes [en el sentido fuerte de *tipo* como categoría, o sea: una división de lo real tal que lo que quede a un lado *nada* en absoluto tenga en común con lo que quede al otro lado]. De ahí se desprende una cierta economía, a saber: el ahorrarse toda pluralidad de irreducibles tipos de entidades. Eso se traduce en que, dentro del actual enfoque ontológico, dados dos ent[oid]es cualesquiera, e', e, cabe aseverar [porque es afirmable con verdad] que, o bien e es una determinación de e' [o sea: abarca a e'] o bien no lo es. Al paso que en los enfoques pluricategoriales eso estaría excluido, pues únicamente podría aseverarse esa disyunción cuando cada disyunto tuviera sentido, y únicamente tendría sentido cuando e fuera de una categoría adecuada para ser, o dejar de ser, una determinación de e' (p.ej., si e' es un "individuo", un ente de tipo 0, e habría de ser, para eso, un ente de tipo 1, una "propiedad de individuos"). Gracias a esa supresión de barreras o fronteras categoriales, el presente enfoque se ahorra [la postulación de] entidades tales como "conceptos" fregeanos, propiedades y relaciones russellianas, proposiciones, etc.

En segundo lugar, el enfoque aquí propuesto prescinde de toda postulación de entidades *puramente* intensionales, o sea de objetos que, poseyendo alguna positividad entitativa de alguna índole, fueran ajenos o externos al mundo real o bien dependieran para ser lo que son de relaciones que tuvieran con objetos ajenos o externos al mundo real. Con ello, el presente enfoque se ahorra entidades como las propiedades y relaciones intensionales, los individuos meramente posibles [absolutamente inexistentes en el mundo real], los mundos posibles entendidos como "algos" también completamente ajenos a la Realidad y las entidades matemáticas concebidas de esa manera intensional.

En tercer lugar, la concepción de la modalidad (lo posible, lo necesario) del presente sistema evita la postulación de otras pluralidades de géneros de entidades, como aquellas que, según otros enfoques, se darían, tendrían que darse, p.ej., entre materia y espíritu. (Así, según el enfoque de Saul Kripke, como hay una dicotomía irreducible entre lo contingente y lo necesario, y como la identidad es necesaria,

está excluida toda identidad psicosomática, puesto que es pensable, y por ende posible, una diferencia entre mente y cuerpo; si es posible tal diferencia, no es necesaria la identidad en cuestión; ni, por lo tanto, real; lo que es equivocado en ese razonamiento es que es posible todo lo "pensable" —en el sentido de representable como cúmulo de sentencias de las que no pueda deducirse, según las reglas de la lógica que uno profese, ninguna supercontradicción.)

Por último, naturalmente, el presente enfoque es, más que nada, hostil a la postulación de modos diversos de ser; y, ante todo, a esos modos irreducibles de existir que serían los aristotélicos de materia y forma, de sustancia y accidentes, de potencia y acto.

En verdad es, de todas, ésta última la más descollante economía ontológica que aporta el presente sistema. El hilemorfismo aristotélico no suele ser objeto de discusión más que como curiosidad histórica, pero, sin embargo, muchas concepciones actuales recaen en otras variantes de hilemorfismo, no tan desemejantes en el fondo de la aristotélica. Júzgase a menudo que es menester postular algo así como "formas" que de algún modo se superpongan a la "materia", teniendo forma y materia ser de modos distintos, siendo, por ello, cada una inaprensible, inconcebible, irrepresentable sin la otra (o, al menos, dándose limitaciones así de la materia respecto de la forma, aunque acaso no viceversa). Enfoques de ésos son los de Frege, el primer Wittgenstein, Russell, G. Bergmann, R. Grossmann y otros.

Así, a menudo se sostiene que, en lugar de postularse cúmulos o conjuntos, hay que postular entidades "mixtas" constituidas por un conglomerado de individuos más una "estructura", o *Gestalt*, o cosa así —aunque ni el conglomerado ni la estructura serían concebibles por separado. Volvemos con ello a la materia y la forma peripatéticas.

Uno de los méritos de los que puede alardear el presente sistema es, precisamente, el de socavar los cimientos de esos varios hilemorfismos. Con respecto a los estructuralismos, gestaltismos y demás ofertas de esa laya, el presente enfoque brinda una alternativa (¡cuánto más simple!) consistente en apuntar que lo que individúa a un cúmulo es, no sólo qué miembros tiene, sino en qué aspectos cuánto a cuáles de ellos. No es que el cadáver y el cuerpo viviente sean el mismo cúmulo de partes, sólo que al segundo vendría añadida, actualizándolo "como tal", una Gestalt vivificadora y al primero una mortífera o cadavérica. Sencillamente es que son dos cúmulos diversos, caracterizado cada uno de ellos por una función de abarque de las partes; y son funciones diversas: poca diferencia hay entre los grados en que diversas partes del mismo tamaño pertenecen al cadáver, mientras que es muy grande la diferencia entre sendos grados de pertenencia a un vertebrado, a un cuerpo viviente, de su cerebro y de sus pies, de su corazón y de su apéndice.

Gracias al reconocimiento de *aspectos* y grados de realidad, el presente sistema puede proporcionar análisis *reductivos* (verdaderas reducciones ontológicas, aunque *no eliminativas*) de muchos tipos de entidades [a sobrehaz] problemáticas, como los estilos, las costumbres, las instituciones, las normas, los gustos, las tendencias, las modas, los géneros literarios; los idiomas, dialectos, bables, las maneras de hablar, los contextos, etc.; las acciones, los estadios mentales, los motivos, y demás entidades problemáticas de la filosofía de la mente; las organizaciones, los Estados, las sociedades, las guerras y demás entoides de las ciencias histórico-sociales. (Vendrán esbozados en sucesivos capítulos del presente libro algunas de esas reducciones ontológicas, como la de lo psíquico a lo somático, y otras que son pertinentes para la ética, la antropología filosófica y la filosofía de la historia).

Mas hay otro procedimiento que deseo mencionar [ya para finalizar este capítulo] como parte de la panoplia de instrumentos que tiene a su disposición el presente sistema para sus labores de reducción ontológica. Trátase de la noción de *superveniencia*.

Esta noción fue acuñada para facilitar una cuasirreducción ontológica consistente en, sin negar la diferencia entre un cierto género de entidades y otro, ver al primero como "radicando" en el segundo, o "estribando" en él, en el sentido de que a determinadas variaciones en el segundo género de entidades forzosamente corresponderán sendas variaciones en el primero. El origen y la primera aplicación de ese género de cuasirreducciones fue el tratamiento de cualidades éticas, como la bondad. Moore había combatido la [por él] llamada *falacia naturalista*, a saber la reducción "por definición" de la bondad a cualidades no explícitamente morales (p.ej., según un punto de vista utilitarista, a la cualidad de ser máximamente ventajoso para el mayor número de gente), alegando que, ante cualquier reducción así, cabe siempre preguntar en qué se basa, y que, para ser convincente, una respuesta a esa pregunta ha de presuponer que la bondad no sea idéntica a eso otro a que quería reducírsela. Pues bien, aun aceptando esa supuesta irreducibilidad de cualidades morales como la bondad, lo que luego adujeron varios filósofos es que no podrían dos conductas diferir *sólo* en que la una fuera buena y la otra mala, siendo por lo demás iguales [iguales en "lo fáctico"]. De ahí resulta que las diferencias en cualidades morales *sobrevienen* en diferencias de otras cualidades, sin que eso quiera decir que la cualidad moral se reduzca a otro género de cualidad.

Esa noción de superveniencia permite, así, hacer estribar las diferencias entre cualidades de un género en diferencias entre las de otro género. Se ha revelado fructífera y útil en filosofía de la mente. La articulación más fecunda de esa noción, con diversas variantes, explota la noción de mundo posible. La idea general es que sobreviene una diferencia entre cualidades de género A sobre [o en] una entre cualidades de género B si no hay mundo posible en el cual se dé una diferencia entre las primeras sin que se dé en él una diferencia entre las segundas.

Sin entrar a discutir las diversas propuestas al respecto, algunas muy interesantes (y limitándome a señalar lo que seguramente es una convergencia entre mis ideas al respecto y recientes atinadas sugerencias de Jaegwon Kim, profesor de la Universidad Brown), he aquí, esbozado concisamente, mi planteamiento: sean A, B dos cúmulos de relaciones; y sea f una función que envía a un cúmulo de entidades sobre otro. Diremos que A sobreviene en [o sobre] B con respecto a la función f si, y sólo si, para cualesquiera mundos posibles (aspectos de lo real —incluidos lapsos temporales), m, m', para cualesquiera cúmulos de entes, c^1, c^2, si c^1 en m es, en lo tocante a B, igual que c^2 en m' (o sea: si hay isomorfismo entre ellos con respecto a las relaciones pertenecientes a B), entonces los cúmulos $f(c^1)$ en m y $f(c^2)$ en m' son iguales en lo tocante a las relaciones pertenecientes a A. En algunos casos, f puede ser la función de identidad (la existencia). [La función de identidad no es la relación de identidad sino la determinación que hace corresponder a cada argumento, como valor funcional, ese mismo argumento.]

Así las diferencias psíquicas entre dos hombres pueden sobrevenir en diferencias fisiológicas entre sus respectivas neuronas; las diferencias entre los modos de pensar de los grupos intelectuales respectivos de dos sociedades pueden sobrevenir en diferencias entre las relaciones de producción que prevalecen en la una y en la otra. (Las hipótesis del materialismo histórico podrían verse articuladas con esta noción de superveniencia, lo cual quizá permitiría por primera vez a esa concepción escapar a las dificultades seguramente redhibitorias a que está sujeta en formulaciones más usuales. Y sin duda sería el resultado más persuasivo o verosímil.) Igualmente cualesquiera diferencias biológicas entre dos organismos (un organismo, un cuerpo viviente, es el cúmulo de sus partes) sobrevendrán en diferencias de relaciones físico-químicas entre las moléculas que formen respectivamente los dos cuerpos.

Lo que precede es un simple bosquejo, un apunte para la discusión. Espero que ayude algo a hacer avanzar este tipo de análisis ontológicos. En todo caso, me parece claro que, de no ser por el reconocimiento de grados de existencia o verdad y de que los mundos-posibles no son enigmáticos algos flotantes fuera de la Realidad, sino aspectos o perspectivas de la misma, sería difícil o imposible articular esta noción de superveniencia de manera verosímil y adecuada a una solución no quimérica de los problemas que parecen requerir algún género de reducción ontológica atenuada, cual es el hacer estribar ciertas diferencias en otras.

BIBLIOGRAFÍA SUMARIA COMENTADA DEL CAPÍTULO 1º

— Marc Beigbeder, *Contradiction et nouvel entendement*. París: Bordas, 1972. (Una exposición, desde un punto de vista "energetista", inspirado por la obra del filósofo rumano-francés Stéphane Lupasco, de un intento —alternativo respecto al que encarna y representa la ontofántica— de entender la realidad como plagada de *contradicciones*, en el sentido propio de la palabra; y, desde ese punto de vista, un examen crítico de muy diversos enfoques del pensamiento francés contemporáneo.)

— Gustav Bergmann, «Esbozo de un inventario ontológico», *Teorema* 8/2 (1978), pp. 93-105. (Trad. A. García Suárez.) (Uno de los más serios y audaces intentos en la filosofía contemporánea por entender la estructura profunda de lo real es el que llevó a cabo en los últimos años de su vida G. Bergmann, en trabajos de los cuales este «Esbozo» es una útil recapitulación; constituye una reelaboración del atomismo lógico de comienzos de siglo —el de Russell principalmente; y aporta a nuestra época lo mejor que se ha hecho dentro de un planteamiento hilemórfico, inspirado remotamente en Aristóteles.)

— Charles S. Chihara, *Ontology and the Vicious Circle Principle*. Ithaca: Cornell U.P., 1973. (Una excelente discusión de problemas metafísicos de la teoría de conjuntos, con detalladas y agudas reflexiones en torno a cuestiones como la del criterio de compromiso ontológico, la disputa entre nominalismo y realismo de los universales, etc.)

— Frederic B. Fitch, «Some Logical Aspects of Reference and Existence», *The Journal of Philosophy*, sept.—oct. 1960. (Fitch aporta en ese y otros trabajos ideas sobremanera sugestivas a favor de una ontología sin divisiones categoriales. Vide infra un trabajo suyo citado en la bibliografía del cap. 3º.)

— Gottlob Frege, *Escritos lógico-semánticos* (Trad. C. Luis & C. Pereda), Madrid: Tecnos, 1972. (La doctrina metafísica de Frege es quizá la más importante en el pensamiento contemporáneo, y con referencia a ella hay que entender todo lo valioso que se ha hecho en nuestro siglo respecto a temas ontológicos. La traducción es, desgraciadamente, deficiente.)

— Richard M. Gale, *Negation and Non-Being*. Oxford: Blackwell, 1976. (Un excelente planteamiento del problema del no-ser desde un enfoque analítico. Curiosamente el autor retorna, al final, a expedientes hilemórficos, tomados del aristotelismo, y no es así capaz de ofrecer una solución verdaderamente nueva y audaz al problema que tan lúcidamente ha analizado.)

— Etienne Gilson, *L'être et l'essence*. París: Vrin, 1972. (El neotomismo de Gilson es de lo mejor que en metafísica se ha hecho en el pensamiento del siglo XX fuera de la filosofía analítica. Es muy de tomar en consideración su visión del ser como lo inconceptualizable, lo que se expresaría sólo en el acto judicativo.)

— Jorge E. Gracia, *Individuality: An Essay on the Foundations of Metaphysics*. Albany (N.Y.): State University of New York Press, 1988. (Es uno de los planteamientos más amplios sobre el problema del principio de individuación, analizando las relaciones entre individualidad, por un lado, y por otro nociones como identidad, distinción, división, discernibilidad, etc., y proponiendo un enfoque quizá excesivamente antirreduccionista. Discute con seriedad las ideas al respecto de diversos filósofos medievales y contemporáneos —entre los últimos, Kripke, Quine, Russell, Wittgenstein.)

— Nicolai Hartmann, *Ontología*, 5 vols. (Trad. José Gaos). México: Fondo de Cultura, 1954-64. (La filosofía de Nicolai Hartmann constituye el más serio intento en el siglo XX, fuera de la filosofía analítica, por articular una concepción coherente de lo real, reconociendo algunos de los rasgos más hondos de la realidad, como su contradictorialidad.)

— Herbert Hochberg, *Logic, Ontology and Language*. Munich: Philosophia Verlag, 1984. (Hochberg, un discípulo de Bergmann, ha proseguido de manera muy independiente el esfuerzo de su maestro; la colección de ensayos que constituye este libro aporta interesantísimas discusiones sobre problemas filosóficos de primera importancia, como la existencia de estados de cosas, la estructura de los hechos relacionales, el problema de los universales, el compromiso ontológico, etc. Sin embargo, ni este libro ni todavía el resto de la obra de Hochberg han aportado una visión sistemática, sino más bien una serie de planteamientos parciales y en alguna medida convergentes —pero hasta qué punto es algo todavía por aquilatar en el futuro.)

— David Lewis, *On the Plurality of Worlds*. Oxford: Blackwell, 1986. (La teoría metafísica de D. Lewis, a favor de la existencia real de todo lo posible, es uno de los más audaces y coherentes intentos por entender la realidad; el libro ofrece una concluyente refutación de teorías tibias y de medias tintas, así como de los ficcionalismos de diversa laya.)

— Michael J. Loux (ed.), *The Possible and the Actual: Readings in the Metaphysics of Modality*. Ithaca: Cornell U.P., 1979. (La mejor antología disponible acerca de la metafísica de lo posible, lo efectivo y lo necesario, con trabajos al respecto de muchos de los mejores autores: Hintikka, Chisholm, Plantinga, Rescher, R.M. Adams, y otros.)

— Milton K. Munitz, *The Mystery of Existence*. New York U.P., 1974. (Una de las más hondas discusiones acerca del problema de por qué existe algo en vez de que no exista nada, y, junto con ello, de muchas cuestiones centrales de la metafísica, como el principio de razón suficiente, lo necesario y lo posible etc. La visión del autor se inclina a un agnosticismo con tintes incluso de irracionalismo ontológico —algo diametralmente opuesto a las tesis ontofánticas del presente libro.)

— Willard Quine, *Palabra y objeto* (Trad. Manuel Sacristán Luzón). Barcelona: Labor, 1968. (Es la obra principal de Quine. Toda la fecunda producción de este gran filósofo —con mucho, el más destacado de los hoy vivientes— reviste una enorme importancia para un replanteamiento con hondura de la problemática metafísica, lo mismo que en algunos otros campos de la filosofía, como la teoría del conocimiento y la filosofía del lenguaje.)

— Richard Routley, *Exploring Meinong's Jungle and Beyond*. Canberra: Australian National University, 1980. (Routley —hoy Richard Sylvan— presenta en este monumental libro una teoría sistemática y sumamente ambiciosa sobre muchos problemas ontológicos fundamentales, desde el punto de vista de una lógica relevante y de un enfoque filosófico inspirado en la obra de Alexius Meinong —uno de los discípulos austríacos de Franz Brentano, a fines del pasado siglo—: el *noneism* —traducible como *medenismo* o *ningunismo*—, a cuyo tenor un "algo" puede no existir en absoluto, puesto que la verdad no radica en la existencia o realidad.)

* * *

Algunos de los trabajos anteriores del autor de este libro acerca de unos u otros de los problemas abordados en el presente capítulo son los siguientes:

El ente y su ser: un estudio lógico-metafísico. León: Universidad de León, 1985.

Fundamentos de ontología dialéctica. Madrid: Siglo XXI, 1987.

«Verum et ens conuertuntur: The Identity between Truth and Existence within the Framework of a Contradictorial Modal Set-Theory», ap. *Paraconsistent Logic* (ed. por G. Priest, R. Routley & J. Norman). Munich: Philosophia Verlag, 1989, pp. 563-612.

«Identity, Fuzziness and Noncontradiction», *Noûs*, Vol. XVIII/2 (mayo 1984), pp. 227-59.

«Agregados, sistemas y cuerpos: un enfoque difuso-conjuntual», *Theoria* (España), Nº 1 (1985), pp. 159-75.

«Notes on Bergmann's New Ontology and Account of Relations», *Philosophy Research Archives*, Vol. XII (1986), pp. 221-49.

«Frege's Theory of Relations and the Search for a Workable Alternative», *Crítica*, Nº 55 (1987), pp. 39-82.

«Algunos debates filosóficos sobre la teoría de los conjuntos difusos», *Ideas y Valores* (Bogotá) (en prensa).

«El análisis tractariano de los hechos relacionales: exégesis, crítica y alternativa», *Análisis Filosófico* IX/1 (Buenos Aires, mayo de 1989), pp. 41-76.

«Algunos resultados recientes en la articulación de lógicas temporales», ap. *Lenguajes Naturales y Lenguajes Formales IV*, comp. por Carlos Martín Vide. Barcelona: Universidad de Barcelona, 1989, pp. 413-39.

«¿Lógica combinatoria o teoría estándar de conjuntos?», *Arbor* CXXXII/520 (abril 1989), pp. 33-73.

Rudimentos de lógica matemática. Madrid: Servicio de Publications del CSIC, 1991. Pp. vi+324.

«L'écoulement du temps: entrecroisement de l'être et du non-être», *L'espace et le temps* (ed. por Jean Ferrari). Dijon (en vías de publicación).

«Dialectics and Inconsistency», apud *Handbook of Metaphysics and Ontology*, comp. por H. Burkhardt & Barry Smith. Munich: Philosophia Verlag, 1991, pp 216-8.

Capítulo 2º

EL CONOCIMIENTO

Acápite 0º.— **Del ser al conocer**

¿Por qué es el conocimiento uno de los temas centrales de la filosofía? ¿Resulta obvio? ¿No ha de cuestionarse [el porqué de] ese cuestionamiento filosófico? Si la filosofía es [o tiene que ver con] la busca, o acaso también el hallazgo, de una visión adecuada de la Realidad, entonces resulta obvio que se ocupa del ser, o sea que es ontología, mas no tanto que haya de ocuparse también del conocer. Sin embargo, ¡cuántas tendencias, en el filosofar de los últimos siglos (y, en verdad, ya en la Antigüedad, los escépticos en particular) han privilegiado el conocer como *el* tema de estudio de la filosofía, y, en cambio, han cuestionado, o rechazado, la estudiabilidad del ser!

Parafraseando a Engels, cabría, pues, decir que los filósofos se han dividido entre aquellos a quienes resulta claro el preguntarse por el ser, y no tan claro el hacerlo por el conocer, aquellos otros para quienes sucede lo inverso, y terceros en discordia, como el último Wittgenstein para quienes la filosofía se ocupa en definitiva sólo de cuestiones metafilosóficas —si bien de algún modo este grupo de terceros en discordia vendría incluido en el segundo.

Desde la perspectiva "ontologista" aquí defendida, es menester justificar la problematización filosófica del conocimiento. Si la filosofía se centra en el Ser, viéndolo, eso sí, en sus relaciones con los entes, y si tan sólo aborda un problema en aquella medida en que el mismo brote, salga a la luz, al dirigir la mirada desde el ser a los entes, entonces ¿qué nos asegura que el conocer no es algo tan particular, tan arrinconado, que no le vale la pena al filósofo ocuparse de ello?

La respuesta usual de quienes privilegian en filosofía la *mirada oblicua* —y con ella al menos el centrar la atención, prioritaria o primariamente, en el conocimiento más que en el ser— es que cuanto se diga sobre el ser pretenderá ser un conocimiento; pero, entonces, habrá primero que determinar qué se entiende por tal. Sin embargo, de valer ese argumento, aplicaríase al estudio de cualquier cosa.

Cabría razonar: 'El biólogo se ocupa de los seres vivos, de la vida; pero, diga lo que dijere, pretenderá que eso que dice es un conocimiento acerca de dicha determinación y de los entes que la tienen; luego primero habrá de indagar qué sea conocimiento'. Otro argumento parecido al recién considerado es el que aduce que el filósofo, antes de aseverar algo sobre el ser, o sobre lo que sea, ha de estudiar sus propios criterios para tales aseveraciones, o a sí mismo como ente estudiante, indagante y aseverante, pues lo demás que diga presupone una actitud hacia sí mismo en esa faceta. Ahora bien, si es correcto eso, igual lo será respecto al neurólogo, el geógrafo o el astrónomo. Aparte de eso, tales requerimientos metodológicos desencadenan una viciosa regresión infinita: antes de estudiar esto o aquello, ¡estudiad ese mismo estudiar, o la capacidad de hacerlo!; pero, por las mismas, todavía antes habría que haber estudiado si se da, o cómo se da, la capacidad de tal estudio del estudio, etc.

Se puede saber algo sin saber uno cómo lo sabe. Por ende no es verdad que, meramente porque, si uno sabe algo sobre el ser, eso constituye un saber, un conocimiento, por eso sin más sea menester "previamente" ocuparse de qué sea el saber, de si tal saber es o no posible, y toda esa temática gnoseológica. Porque, además, si bien el decir algo comporta un movimiento de labios, o de manos, eso no entraña que, por esa razón, sea "previo" al estudio del ser, o del vivir, o de lo que sea, el estudio de dichos movimientos. Mientras no se conozca bien cómo suceden tales movimientos no se sabe bien cómo dice uno que el Ser es así o asá. Pero eso no obsta para, así y todo, decirlo, ni para que sea, o pueda ser, verdad lo así dicho.

Ni cabe alegar tampoco que el conocer es algo general porque es una relación que se aplica o puede aplicarse a cualquier ente como *relatado* (segundo extremo, o término, de la relación). Porque la relación de ser un aminoácido tal que existe x es una relación que se da entre cualquier ente que sea un aminoácido y cualquier ente, x, sea el que fuere; sin embargo, de esa relación no se ocupa la filosofía: la palabra 'aminoácido' no pertenece al vocabulario filosófico.

Acaso sea ocioso todo este debate; filosófico o no, el problema del conocimiento es interesante. ¡Abórdelo, pues, el filósofo, ya que nadie más lo estudia! Pero, ¿por qué nadie más lo estudia?

Para alguna de las tendencias de la epistemología contemporánea, sí lo estudia alguien más: el psicólogo. El estudio filosófico del conocer se diferenciaría del psicológico a lo sumo por una mayor generalidad. Sin embargo, otros responden que al filósofo toca investigar cuestiones que involucran una normatividad que no estudia el psicólogo. No sólo cómo suceden las cosas en los procesos noéticos o doxásticos, sino cómo deben o debieran suceder. El filósofo aborda preguntas como la de si tiene, él, derecho a aseverar o no, a tener seguridad de lo que dice.

Veremos más tarde, en este capítulo, que resulta muy discutible el asignarle tal cometido al estudio filosófico del conocimiento. Es una confusión entre cuestiones epistemológicas y cuestiones deontológicas. El estudio filosófico del

conocimiento no conlleva normatividad en ningún sentido *fuerte*, no se expresa en palabras como 'deber' ni otras de esa índole, sino que únicamente considera problemas como el de qué vías llevan a la verdad. Ahí no hay norma. Eso sí, de tal estudio pueden sacarse normas, una vez que uno se proponga conocer.

Pero, por ese camino, hemos llegado a un paso de la respuesta adecuada a nuestro interrogante de por qué interesarnos, en filosofía, por el conocer. Si el estudio filosófico del conocimiento es el estudio de las vías conducentes a la verdad, a pensar y creer lo verdadero, entonces evidentemente esa palabra, 'verdad', es crucial en el vocabulario de dicho estudio. Pero ser=verdad, según lo expuesto en el cap. 1º. Por ello, el estudio del conocimiento, como es el estudio de la creencia verdadera (vide infra), el estudio de cuándo y cómo sean verdaderas ciertas creencias, es una indagación por una relación del ser con los entes, la relación que tiene el ser, la Verdad, de hacer —en un sentido derivado— verdaderas a las creencias, a través de existir a los estados de cosas cuya existencia respectiva viene aseverada en tales creencias. El gozne que une la epistemología a la ontología es el que vincula a la verdad de nuestras creencias o afirmaciones con la verdad ontológica de las cosas, de los estados de cosas significados por sendas afirmaciones.

Acápite 1º.— **Saber = creer con verdad**

Una de las raíces de las pretensiones desmesuradas sobre los cometidos de la teoría del conocimiento, y de las falsas pistas para encontrar dónde y por qué se articula dicha teoría como parte de la filosofía, estriba en la idea de que no toda creencia verdadera es conocimiento, sino únicamente aquella que satisface ulteriores requisitos, y en la medida en que los satisfaga; requisitos como, en primer lugar, el de estar justificada. Que, por ahí, viene eso de que el estudio filosófico del conocer es una disciplina normativa que tiene que ver con la justificación, en una acepción bastante fuerte de esta palabra.

La discusión sobre si conocimiento es, o no, lo mismo que creencia verdadera requiere, ante todo, precisar ciertos temas. Por 'creencia' entendemos aquí una convicción, un parecer que se tiene o se emite con seguridad, en la medida en que así suceda. Es pertinente tal precisión porque el verbo 'creer' cuando se usa en primera persona vehicula en general *otra* relación, no la de *estar convencido de que*, sino la de *inclinarse a pensar que*; empleado en tercera persona, puede significar cualquiera de esas dos relaciones, pero más comúnmente la primera. Que, en primera persona, se use para la segunda obedece a razones de pragmática lingüística: por economía comunicacional prodúcese un reparto de papeles, adjudicándose «creo que p» el papel de vehicular [mera] inclinación a creer que p, pues para vehicular genuina creencia en el hecho de que p basta aseverar «p».

Una creencia es verdadera en la medida en que es vehiculable o expresable por un aserto verdadero, e.d. afirmando una oración «p» tal que existe el hecho de que p. Esa definición plantea problemas, pero ya entraremos en ellos más abajo.

Hechas esas dos aclaraciones, cabe ahora delimitar exactamente el ámbito del problema entre manos. La pregunta acerca de si conocimiento es lo mismo que creencia verdadera puede significar dos cosas. Una es la cuestión lexicográfica de si, en el uso común, son o no intercambiables 'sabe que' y 'cree con verdad que' ('cree' en el sentido de 'está convencido de que', 'está seguro de que', o 'es del parecer que'). Otra es la de si, sea cual fuere el uso común, es filosóficamente interesante una "noción" de conocimiento más fuerte que la de creencia verdadera, o si, por el contrario, ésta es suficiente, o más ventajosamente utilizable para los propósitos de lo que se suele denominar 'teoría del conocimiento'.

No siempre vienen claramente deslindadas esas dos cuestiones, con lo cual a veces resultan algo confusos los argumentos en uno u otro sentido. Sin embargo, acaso quepa buscar un término medio, a saber: la cuestión de si al menos uno de los usos de 'conocer' o 'saber' en el habla común es el de 'creer con verdad que' [en la indicada acepción de 'creer'] y si, siendo así, resulta filosóficamente más útil atenerse a tal sentido. Y es ésa la tesis que me propongo demostrar.

Mi tesis presente es, pues, la conyunción de dos: la de que se emplea 'saber que' en el sentido de 'creer con verdad que' [tesis que abreviaré en adelante como (E)] y la de que es filosóficamente ventajoso atenerse a esa acepción [lo cual vendrá en adelante abreviado como (V)].

En este acápite voy a defender (E), aduciendo casos en los que se ve cómo basta con estar seguro de que alguien cree con verdad que p para aseverar que ese alguien sabe que p. Discuten Andrés y Julián acerca de si, como lo sostiene el primero, la desviación hacia Caboalles se encuentra en el Km. 3, o, según lo dice el segundo, se encuentra en el Km. 7. Pedaleando llegan al Km. 3 y allí está, allí ven, la desviación. Andrés dice: '¿Lo ves? Yo sabía que estaba aquí'. Julián reconoce que así era: lo sabía Andrés, no porque tuviera "justificación" en su creencia —es a veces tan mala la memoria de Andrés, y hacía tanto tiempo que no iba por ahí, que en verdad Julián se da cuenta de que tenía él sobradas razones para poner más que en duda lo que dijera Andrés al respecto—, sino sencillamente porque estaba seguro de lo que decía, y ha resultado estar en lo cierto.

Sí, se dirá, pero en un caso así está claro que, de todos modos, Andrés no hubiera llegado a la opinión de que la desviación estaba en el Km. 3 de no haberlo visto antes; y esa previa experiencia visual le da justificación; luego estaba justificado; es diferente de un caso en que alguien, sin más ni más, se "sugestiona" con una opinión que luego resulta verdadera; en tal caso —continuaría el objetor— no hay conocimiento; así, si a Matilde se le mete en la cabeza que ha sido Leoncio quien ha robado la olla, y si efectivamente ha sucedido así, no diríamos por eso que Matilde lo sabía, sino que lo creía; si ella, luego que se confirme la verdad de su

anterior convicción, dice: '¿Lo veis? ¡Yo lo sabía!', se le replicará: 'No, saberlo, no lo sabías, sólo lo creías'.

A esa objeción respondo que no hay opinión alguna que surja en la mente de alguien sin más, así porque sí, al buen tuntún, sin ninguna base ni de experiencia ni de razonamiento. Mas eso no significa que cualquier base tal constituya una justificación. Si Andrés hubiera resultado estar equivocado, ¿a que no hubiéramos dicho, a que no hubiera dicho Julián, que su creencia estaba justificada? Con lo que se equivoca la memoria de Andrés, no le da justificación a su convicción el que esta vez su "vivencia" de recordar se haya revelado certera, pues en general no es fidedigna esa vivencia suya.

Similarmente, pero por el otro lado, Matilde no pudo llegar a la idea de que Leoncio había robado la olla sin ningún indicio; lo que pasa es que los indicios en que se basó son débiles, y poco de fiar. Cuando se le dice luego a Matilde que no sabía eso sino que sólo lo creía, quizá algo que se quiere significar es que ni siquiera estaba segura Matilde de lo que decía, sino que sólo tenía una inclinación a creerlo más o menos fuerte. ('No me quita nadie de la cabeza que' se usa —salvo rarezas— sólo cuando uno no tiene gran seguridad de eso, o sea: cuando tiene alguna propensión a que le quiten de la cabeza eso mismo, y sólo está requiriendo los argumentos que causen o acarreen ese quitar.)

O tomemos otro ejemplo: ¿sabía Colón que, navegando desde España hacia el oeste, encontraría tierras al cabo de pocos meses de navegación? Para concluir eso, basábase en cálculos erróneos sobre la magnitud del planeta —cálculos que iban incluso en contra de fiables estimaciones disponibles desde muchos siglos antes y, por ello, desautorizados por casi todos los expertos de la época. Sin embargo, como estaba seguro de ello, y como era verdad, parecería ridículo no admitir que lo sabía.

Otro ejemplo: viene a supervisar las obras del inmueble un arquitecto que está seguro de que, si se hacen así o asá las cosas, el resultado será bueno; se hacen como él lo indica, y el resultado es bueno. Pero luego nos enteramos de que basaba su seguridad en la fe con la que había estudiado cuanto le enseñaron; ahora bien, si en esa asignatura le habían enseñado la verdad, en otras, como la Formación del Espíritu Nacional, lo que le habían enseñado era en buena parte falso; mas él creía a pie juntillas cuanto le decían sus profesores. ¿Sabía que había que construir el inmueble de tal o tal manera? ¿O sólo lo creía, sin saber? Sin duda habrá opiniones al respecto, pero a mí me parece que lo sabía: cuando se rechaza eso, seguramente lo único que quiere decirse, en general, es que ese saber era un saber metodológicamente no modélico; o que, aunque el arquitecto sabía lo que decía saber; no sabía cómo lo sabía; o algo así. Pero no atacaremos al presidente de la junta de obras por, al contratarlo, haber incumplido la resolución previa de que se contratara a un arquitecto que supiera lo que había que hacer, alegando que el contratado sólo creía.

Finalmente, supongamos un ser tal que, en la medida en que sea real un estado de cosas, él cree que lo es, y viceversa. ¿Diremos que lo sabe todo —que es omnisciente? ¿O diremos que, si no cree algo con justificación, no lo sabe? Podría alegarse que, como lo único que da justificación a una creencia es un cúmulo de creencias (vide infra), ese ser tendría toda la justificación posible; porque, para cada creencia verdadera suya, él tendría otras creencias que la entrañen, reflejando eso los vínculos entre sendos estados de cosas en la realidad. Sí, cierto, pero eso significa también que ese ser no necesita justificación; de cada verdad él cree que es verdadera, incluida la verdad de que así es; nada más requiere para su creencia; ni le sirve de nada un algo más que lo ayudara a elevar su grado de creencia, ya que, como lo tiene tan alto cuan existente sea el estado de cosas en cuestión, se encuentra en una situación en la cual no sólo se aplica la consideración de que de nada sirve creer en la verdad de algo en medida mayor que esa misma verdad, sino que, además, malo sería que algo elevara su grado de creencia en la verdad de algo por encima del grado de esa misma verdad. Supongamos que no tiene justificación en sus creencias (porque no tiene un contacto con las cosas cual sería una vivencia o experiencia inmediata y fehaciente, p.ej.). Supuesto eso, entonces cabrá, según cómo conciba uno al conocimiento, decir que tiene conocimiento o que no. Supongamos esto último: ¿No sería, así y todo, envidiable, desde un punto de vista epistemológico? Creer lo verdadero, sólo todo lo verdadero, y en la misma medida en que lo sea. ¿Qué mejor se puede querer o tener que eso, en cuanto a conocimiento se refiere? Luego, sin ser conocimiento, su situación al respecto es óptima. Tan óptima que —eso me parece— la gente en general diría que ese ser sí sabe, lo sabe todo. Aunque a lo mejor algunos que reconocieran eso alegarían que, en cambio, nosotros no sabemos algo por el mero hecho de creerlo con verdad, pues nosotros sí *necesitamos* justificación, por nuestra ignorancia y nuestras muchas equivocaciones. Sin embargo, si es conocimiento una creencia de ese ser, entonces resulta extraño que no sea conocimiento, en absoluto, una creencia nuestra igual sobre lo mismo, meramente porque a ese ser no le haga falta justificación, ni le sirva de nada, mientras que a nosotros nos conviene y nos es menester. No es menos conocimiento del alemán el que tiene Jorge que el que tiene Ernesto por el mero hecho de que el primero lo tenga que aprender en la Escuela de idiomas y el segundo lo haya adquirido en la comunicación, por lo cual al primero le venga bien, y hasta le haga falta, remitirse a diccionarios y gramáticas, y al segundo no: si hablan, por lo demás, igual esa lengua, pero si Jorge procede, en su hablar, a analogías que no estaban autorizadas por sus libros de consulta, aunque él no se fija en eso y cree que tales analogías son correctas, ¿se dirá que en esos puntos Jorge no conoce el alemán, aunque consigue hablarlo correctamente, sino sólo cree con verdad que el alemán es así, al paso que Ernesto, aunque sin justificación, sabe que así es? (¿O se dirá que tiene justificación por cómo aprendió el idioma?)

No quiero entrar demasiado a discutir tales ejemplos. Me parece claro aquello a lo que apuntan: a que, al menos en un uso llano, quizá el más llano, creer con verdad parece ser condición suficiente para saber.

Acápite 2º.— **Epistemología naturalizada**

En el acápite precedente he presentado casos que me parecen a la vez contraejemplos a la tesis de que sólo si está justificada (debidamente) es conocimiento una creencia verdadera y ejemplos de la tesis de que una creencia, si es verdadera, es un conocimiento, un saber. Sin embargo, el defensor de la primera de las dos tesis —la aquí atacada— puede replicar que también hay contraejemplos a la segunda tesis, los cuales indican que existe otro sentido, u otro uso, en el cual no se conformaría uno con que haya creencia verdadera para decir que se da conocimiento. Y, dándose tal uso —alegaría el objetor— es ése el uso filosóficamente pertinente, o sea: rechazaría la tesis (V) —vide supra, párrafo sexto del Acápite 1º.

Varios de los ejemplos considerados en el Acápite 1º eran, en verdad, casos que, a primera vista, podrían parecer contraejemplos a la tesis (E), pero que, más atentamente examinados, nos han parecido antes bien casos en que venía confirmada esa misma tesis. (P.ej., los casos de la sospecha de Matilde y del alemán de Jorge.) Pero —de manera más general— se ha objetado contra la tesis aquí defendida [la conyunción de (E) y de (V)], el que, a tenor de la misma, cuandoquiera que discrepen dos personas, sosteniendo la una que p y la otra que no-p, una de las dos sabrá lo que dice. Mi respuesta es que, según lo vimos en el capítulo precedente, es posible que ni sea afirmable con verdad que *p* ni lo sea que *no p*, aunque siempre será afirmable con verdad que *p o no p*. Luego habrá casos en los que ninguno de los discrepantes digan algo afirmable con verdad, ni por ende algo creíble con verdad; aunque, eso sí, será afirmable con verdad que o el uno sabe que *p* o el otro sabe que *no p*, pero sin ser (en tales casos) afirmable con verdad de ninguno que él sabe lo que dice.

Además, desde luego, hay que distinguir entre decir que *p* y estar convencido de que *p*. Eso nos lleva a dilucidar en qué estribe esto último; tarea que vendrá abordada en el acápite siguiente. En todo caso, cabe discutir con alguien y sostener algo en la discusión sin estar en el fondo convencido de la verdad de lo que uno dice. Hay casos así, ¿no?

Igualmente se alega que no basta con conjeturar para saber. Respondo que, por razones pragmáticas, "conjeturar" en primera persona se usa en general cuando el locutor no tiene seguridad, no tiene convicción en la verdad de lo que dice. Pero la tesis que defenderé en este capítulo es que todo nuestro conocimiento es un tejido de conjeturas, sin garantía. Luego, si el objetor exige que algo no sea una conjetura para extenderle una credencial de ser un conocimiento, y si decir que no hay (en ese sentido) conocimiento es ser escéptico, la tesis que yo defiendo es escéptica. Pero no lo es si por 'escepticismo' se entiende la tesis de que no existe, en absoluto, creencia verdadera, o la de que no *podemos* afirmar que son verdaderas nuestras creencias.

Alégase también que a veces se dicen cosas como 'Antes lo creía, ahora lo sé'. Sí, se dicen, pero, como está 'creer' en primera persona, está seguramente significando 'me inclinaba a la convicción de que', no 'tenía esa convicción'. También se dicen cosas como ésta: 'Ud. lo cree; yo, en cambio, lo sé'. De todos los ejemplos aducidos en contra de (E), éste es uno de los más fuertes: 'creer' no está en primera persona, ni significa ahí mera inclinación a creer, sino convicción. Es un caso en el cual el locutor está indicando que el otro cree sin datos o pruebas, mientras que él sí los tiene. Sin embargo, tal uso de las palabras tiene un tanto de forzado o artificial. Trátase seguramente de que, empleando así los vocablos, el locutor fuerza al interlocutor a imaginar, por razones de pragmática comunicacional, los sentidos no literales de alguna de las palabras; y el sentido no literal de 'saber' es el que le viene a uno a la mente: como, frente a 'creer' en el sentido de *inclinarse a estar convencido*, saber connota certeza o seguridad, y como esa seguridad suele provenir de argumentos o pruebas, lo que el locutor le está queriendo decir a uno es que él (el locutor) sí tiene esas pruebas, y en ellas basa su seguridad. Sin embargo, muy bien puede uno, desatendiendo esa intención y ese uso traslaticio, replicarle: 'Mire, lo sé tan bien como Ud.; déme las pruebas que tenga, y le contestaré: «Más a mi favor, lo sabía, lo sabía»'.

Sin embargo, concedo que hay quienes se aferran a ese empleo de 'saber' que a mí me parece —según lo he dicho— traslaticio, y forzado (forzado por razones de economía comunicacional), y sostienen que es un uso literal y propio del verbo 'saber'. De ser así, sólo digo que por lo menos tan común como ése me parece el empleo de 'saber' que ha venido acreditado con los ejemplos del acápite anterior y en los cuales se confirmaba la tesis (E). Al fin y al cabo, la mayoría de los asertos del género 'Ellos creen, yo sé' nos hacen sonreír, nos hacen pensar que el locutor se está atribuyendo en exclusiva algo que en verdad es patrimonio común de cuantos creen con verdad eso de que se trate, o que, si no, está insinuando algo que no es lo que literalmente dice, y sería más correcto decirlo que quererlo decir (está insinuando que sólo él tiene pruebas, datos, experiencias, que lo "autorizan" a su creencia verdadera).

Ahora bien, eso me lleva a defender la tesis (V), la de que, sea como fuere, el uso filosóficamente interesante de 'saber' es el más modesto, el que no requiere más que creencia verdadera. La razón que invocaré es de lo más obvia: la justificación, las pruebas, los datos, lo que "autorice" un aserto o lo avale, es un medio; el fin es la verdad, la creencia verdadera. Buscar la verdad. (No: buscar la justificación más la verdad, ni viceversa.) Se desespera Fausto por no encontrar la Verdad, no por no encontrar justificación. Denle a uno toda la verdad posible, con un grado de convicción adecuado a cada una de esas verdades (de tal manera que de ninguna venga a estar convencido sino en la medida en que sea verdadera): ¿qué más quiere? ¿Un algo sobreañadido, un aval, una garantía acaso? No, eso se quiere tener como camino a la verdad, como escalones en el ascenso a la verdad, como

estimuladores de la creencia [verdadera], no como reemplazos de la verdad ni siquiera como fines en sí en el caso de que vengan acompañando a la verdad.

Se objetará: 'Pero si alguien nos brinda un modo de llegar a la verdad, entonces nos está brindando también un aval de esa verdad, que es el modo; porque, si tenemos confianza en lo que dice, es por algo, que avala su decir; y su decir avala el modo que nos brinda; el cual avalará la creencia final; luego toda esa cadena de avales da un apoyo, un aval, a la creencia final'.

Respondo que, desde luego y según lo reconocí más arriba, nadie llega a una opinión sin ningún aval o indicio; pero eso es una cosa y otra es que su creencia verdadera sea un conocimiento (en el sentido filosóficamente pertinente) sólo en la medida en que venga avalada o autorizada por esos avales, y en que éstos tengan fuerza para avalar. De hecho, no. De hecho puede que el modo que nos proponga el alguien en cuestión para llegar a la verdad tenga escasa fuerza avaladora, o que haya una serie de "casualidades" sólo gracias a las cuales resulte una concordancia entre la realidad y las conclusiones a que se llegue por ese modo de proceder, o con ese criterio; pese a lo cual sería un purismo excesivo el rechazar ese modo o el no reconocer que lo con él alcanzado es algo que forma parte de los fines deseables, los de alcanzar cuanta más verdad y sólo verdad.

Adúcese también que, si alguien llega a una conclusión o creencia por una vía que involucra una mera coincidencia, no conoce la verdad de esa creencia suya; y *coincidencia* es aquí cualquier conyunción de hechos tal que nada garantiza que se dé —nada cuya verdad conozca el alguien en cuestión. Pero si eso fuera cierto, nadie sabría nada, porque se han producido en el camino de cualquier aprendizaje miles de "coincidencias". Si es verdad —según trataré de mostrarlo más abajo— que ninguno de los avales de nuestras creencias nos da garantía alguna, en algún sentido fuerte, si, por ende, nuestro pensamiento es un tejido de conjeturas, entonces el requisito de exclusión de toda coincidencia nos lleva a la tesis escéptica de que no hay conocimiento (humano, por lo menos). Y es que siempre está de por medio la "coincidencia" entre cómo es la Realidad y cómo pensamos que es, sin que nada nos garantice que esa conyunción tenga que suceder —nada independientemente de nuestra manera de ver la Realidad; y ésta poca fuerza garantizadora puede tener.

La tesis de quienes rechazan (V) es que, para que haya conocimiento, para que atribuyamos a alguien el saber algo, es menester que sea verdadero un condicional subjuntivo, a saber: que, de no haber sido las cosas como son, ese alguien no habría creído ese algo. Pero a mí me parece totalmente infundado ese constreñimiento. Con un constreñimiento así seguramente cabrá decir que no sabemos muchas cosas que, según nuestra manera usual de hablar, sí sabemos. Según trataré de mostrarlo más abajo, tiene sentido, y es verdad, que no tenemos garantía de que no somos cerebros en probeta manipulados por un experimentador, y no es verdad que, si lo fuéramos —si, por ende, el mundo no fuera como es—, no

creeríamos lo que creemos; sin embargo, siendo de hecho falso que somos cerebros así, siendo —si lo es, y en la medida en que lo sea— verdadero lo que creemos, como lo creemos, lo sabemos.

Acápite 3º.— **¿Qué es creer?**

En lo precedente se ha dado por supuesto que sabemos en qué consista la creencia —en el sentido más arriba apuntado de *tener la convicción de que*. Sin embargo, cabe alegar que no está nada claro qué sea esa relación de *creer*. Y es que plantea un montón de problemas.

En primer lugar, el creer, sea por lo demás lo que fuere, es un cierto acto o estado mental; ahora bien, en qué consistan los actos o estados mentales es uno de los temas más oscuros de toda la filosofía, puesto que, en general, los problemas de filosofía de la mente son de los que más difíciles resultan —según se verá más abajo, en el cap. 5º. Claro que aquí, de momento, no nos interesa una dilucidación de ese estado o acto mental particular que es la creencia más que con vistas a determinar las vías y los criterios de la creencia verdadera. Sin embargo, parece quimérico aspirar a esa meta sin ningún esclarecimiento de qué sea la creencia.

Por otro lado —y ya al margen de que cualesquiera estados mentales en general son difíciles de determinar con alguna precisión—, hay dos huesos especialmente duros de roer en torno a la naturaleza de la creencia. El primero es que, si la creencia es una relación (diádica), entonces requerirá al parecer que siempre se dé entre un referente y un relatado, y, por ende, que existan ambos, o sea: que sea siempre verdad lo creído. El segundo estriba en lo impreciso e indeterminado de los criterios de atribución de creencias, lo cual lleva a preguntarse si el que una persona, x, crea algo, el hecho de que p, es un hecho [relacional] metafísicamente "bruto", y acaso tal que para aseverarlo o negarlo no tendríamos criterios. Afrontemos en el presente acápite la primera dificultad. Varias han sido las soluciones propuestas a ese problema. Someramente pasemos revista a varias de ellas.

Una de las soluciones consiste en alegar que la relación es "intencional", o sea perteneciente al campo de las "intenciones", campo extrarreal o extramundanal. Según eso, entre quien cree que p y ese hecho —si es que es un hecho— de que p no se da relación alguna, sino una pseudorrelación ideal o intencional, la cual puede, por consiguiente, también darse aun cuando, siendo [absolutamente] falso que p, no haya absolutamente nada que sea el hecho de que p. Una dificultad de esa posición es que resulta dudoso que constituya otra cosa que una maniobra verbal: de antemano no tenemos ninguna idea preteorética, presistemática, ni siquiera mínimamente clara de qué sería eso de lo intencional o lo ideal. Cierto que una teoría puede introducirlo como un término técnico, primitivo y sin definición, ofreciendo sólo un "ceñir" la noción, o una dilucidación de la misma, mostrándonos

cómo se usa en la teoría, qué cosas se afirman con términos que la expresen. Sin embargo, tal procedimiento es de los menos satisfactorios, tolerable sólo como un sucedáneo y a falta de algo mejor. Además, en este caso, ¿qué es eso de motejar de "ideal" o "intencional" a la relación de creencia sino decir que es una relación que, pese a serlo, no tiene por qué ajustarse a los constreñimientos usuales de las relaciones?

Otra solución es la de decir que la creencia es una propiedad no relacional. Más bien habría que hablar de infinitas propiedades no relacionales de creencia: la *creencia en que p*, *la creencia en que q*, y así sucesivamente para los infinitos sustitutos posibles de «p» y «q». Lo malo de eso es que se pierde toda noción de creencia, pues en el sintema «creencia en que p» no tendría la palabra 'creencia' más ocurrencia que 'león' en 'pleonasmo'. (Y digo 'sintema', en vez de sintagma, porque, según esa concepción de la creencia, la expresión «creencia en que p» sería un bloque, descomponible a lo sumo como lo son los sintemas —expresiones resultantes de derivación o composición—, en los cuales el significado de la expresión resultante no es previsible a partir de los de las expresiones que lo componen según una regla o patrón general.) Mas es obvio que algo hay en común entre creer que p y creer que q, a saber: son sendos actos [relacionales] de creer, lo cual viene empero desconocido o rechazado por la solución que se está debatiendo.

Otra solución, quizá la mejor de las hasta ahora propuestas, es la de que la creencia no es una relación diádica entre el creyente y un estado de cosas, sino una relación poliádica entre el creyente y los entes involucrados en ese putativo estado de cosas, exista éste último o no. Así el que César crea que Pompeyo oprime al pueblo romano estriba en que se da la relación —en este caso tetrádica— de creer entre César, Pompeyo, la relación diádica de opresión y el pueblo romano; al paso que el que Mauricio crea que Mozart es un novelista consistirá en que se dé la relación de creer —en este caso triádica— entre Mauricio, Mozart, y la propiedad de ser un novelista.

Aunque esta solución —propuesta en su día por B. Russell— fue desechada por todos, no es tan vulnerable como se suele pensar. Sin embargo, es verdad que presenta una dificultad para el tratamiento de las relaciones. En el marco de la lógica clásica, en la cual cada relación ha de tener una *adicidad* fija (e.d. ha de ser o sólo y siempre diádica, o sólo y siempre triádica, etc.), no se ve cómo articular esa solución, salvo incurriendo en el resultado de que, de esas dos creencias de los ejemplos mencionados, la de Mauricio *nada* tenga que ver con la de César. ¡Ni tendría siquiera que ver con ésta otra del mismo César, a saber la de que Pompeyo es ambicioso! Pero es que ni siquiera con un tratamiento de las relaciones como el propuesto en este libro, en el capítulo precedente, resulta claro cómo articular esa noción de creencia. Porque, según el tratamiento combinatorio aquí propuesto, el que un ente, x, guarde una relación tetrádica, r, con tres entes, z_1, z_2, z_3, consiste en que z_3 venga abarcado por el hecho de que z_2 es abarcado por el hecho de que

z_1 es abarcado por el hecho de que x es abarcado por r. (Y similarmente para cualquier otra adicidad, en lugar de la *tetra*dicidad.) Pero, si eso es así, entonces ¿no resulta extraño que el que César tenga creencia sea tanto una determinación tenida por un ente, z, cuando César crea que existe z (pues el que exista z es lo mismo que el propio z) cuanto asimismo una determinación tal que su ser tenida por otra determinación d sea una determinación de un ente x cuando César crea que x tiene d, y así sucesivamente? Lo extraño del caso estriba en que, si se trata de la misma determinación de creencia, entonces el que César crea que Pompeyo es ambicioso consistirá en que Pompeyo tenga como determinación suya al hecho de que César crea en la existencia de la ambición, e.d. al hecho de que la ambición tenga como determinación suya al hecho de que César cree. Sin embargo, al que César crea en la existencia de la ambición suele más bien considerárselo como un hecho de los que en el capítulo precedente fueron llamados *intranseúntes*.

No me parece que esa objeción sea muy persuasiva. Por ello, la solución russelliana —la que se está ahora debatiendo— parece prometedora siempre que se articule en un tratamiento de las relaciones como el combinatorio, brindado en estas páginas.

Sin embargo, es quizá susceptible de mejora esa solución russelliana. Por una parte cabe alegar que son diversas la creencia [llamada] *de re* que se da entre el creyente, César, y los entes involucrados en el [putativo] estado de cosas creído, y la creencia *de dicto* que vincularía a César con ese estado de cosas si existiera. Estriba la diferencia en que lo primero —pero acaso no lo segundo— requiere que César conozca la existencia de Pompeyo (mientras que puede uno tener una actitud de creencia hacia un hecho sin desglosar en él ningún ente involucrado, sin "analizarlo", y, por ende, sin saber ni qué cosas lo forman ni si existen).

Por otra parte, y en aras de una uniformización, puede sostenerse que la relación de creencia (*de re*) es siempre triádica: es la relación de atribuir una determinación a algo; lo que pasa es que, normalmente al menos, atribuirá uno a Diego la determinación de regalarle Echegorri a Litos si, y sólo si, le atribuye a Litos la determinación de que Diego le regale Echegorri, y si atribuye a Echegorri la determinación de ser regalado por Diego a Litos. Sin embargo, cabe objetar: ¿qué nos asegura que se dan siempre tales vínculos bicondicionales? Porque según esa solución, así enmendada, nada —salvo que se averigüe lo contrario— garantiza que sean idénticas esas atribuciones, que, no obstante, en general consideraríamos idénticas.

Pasemos a otra solución al problema que estamos planteando, a saber: la que consiste en decir que una relación de creencia es una que se da entre un sujeto (creyente) y un hecho posible, real o no. Dificultad: que, si son absolutamente irreales, los hechos posibles no son nada de nada, con lo cual no hay solución. Y, si se replica que sí son reales pero carecen de un *tener lugar* diverso del existir, ya sabemos (por el tratamiento de lo posible en el capítulo anterior) cuán problemático

es eso, y cuán poco satisfactorio resulta. Otra dificultad: algunas atribuciones de creencia, bastante sensatas, atribuyen a alguien creencias que absolutamente no *pueden* ser verdaderas, p.ej. creencias matemáticas que son absolutamente falsas; p.ej. la creencia de que todos los números son racionales, o ciertas tesis de teoría superior de conjuntos que están debatidas y puede que sean de hecho absolutamente falsas —y, si no lo son, lo serán entonces otras tesis alternativas defendidas en otras teorías de conjuntos. Según la solución ahora en discusión no podría sensatamente atribuirse a nadie una creencia matemática [absolutamente] equivocada. Y sin embargo hay quienes creyeron en la cuadratura del círculo; y se puede creer en la existencia de números perfectos nones, aunque probablemente es absolutamente imposible que los haya.

Una penúltima solución: la relación de creencia se da entre un sujeto, el creyente, y [no un estado de cosas, sino] una oración de un idioma, tanto si ese sujeto maneja ese idioma como si no, o incluso aunque no maneje lenguaje alguno: basta con que sea verdad que, si se expresara su creencia lingüísticamente, podría traducirse al idioma en cuestión dando como resultado o valor de la función traduccional la oración en cuestión. Conque es verdad que la gatina Umba guarda con la oración castellana 'Hace frío aquí ahora' la relación de creencia.

Desde luego es ingeniosa esa solución, pero resulta poco esclarecedora. Cierto que, si Umba cree que hace frío, se da una relación entre ella y la oración castellana 'Hace frío', pero el que se dé esa relación estriba más bien en que lo significado por esa oración es el estado de cosas en cuya verdad o existencia está creyendo la gata. Similarmente, cuando Adela nada en la piscina está guardando con el Sol la relación que guarda un ente, x, con otro, z, cuando z es el mayor astro de un agregado de menos de veinte astros en uno de los cuales está x nadando; sin embargo, de nada serviría "analizar" el nadar de Adela como su guardar con el Sol esa relación.

Otra solución —la última que consideraré— vino propuesta en el pasado por el autor de estas páginas, al sostener que la relación de *creencia de dicto* es una relación diádica entre un ente y un estado de cosas que, siendo posible, será (de hecho) al menos relativamente existente, al paso que las creencias cuya verdad sea absolutamente imposible serán, excepcionalmente, no hechos relacionales sino intranseúntes: el que Abundio crea que hay números perfectos nones consistirá —si es verdadera la conjetura de que no los hay en absoluto— en que Abundio tenga la determinación intranseúnte o no relacional de *creer lo absurdo*. Dificultad: piérdese la similitud entre esa creencia de Abundio y cualquier creencia en algo posible. Sin embargo [dada la modificación del marco ontológico de la ontofántica tal como viene articulado en el cap. 1º del presente libro —modificación con respecto a articulaciones previas], es posible mejorar y corregir esta última solución diciendo que la creencia *de dicto* es una determinación, d, tal que el que sea tenida por un ente, x, es una determinación, d', tenida por los estados de cosas en cuya existencia crea x, pudiendo empero suceder que también d' sea una determinación que, al no

tomar argumento pero "yendo a tomarlo", espontáneamente da como imagen o valor funcional a algún ent[oid]e, a saber: al hecho de que x crea lo absurdo; y así sucederá siempre y cuando sea [relativamente] verdad que x cree un absurdo (que tiene una creencia expresable en un aserto que no pueda en absoluto ser verdadero).

Aun así enmendada, esta última solución viene aquejada por un inconveniente que afecta también a otras soluciones, y que es inverso al que aqueja a la solución russelliana enmendada, a saber: que si el hecho de que p = el hecho de que q, entonces quienquiera que crea que p creerá en la misma medida que q. Con la solución russelliana enmendada no es verdad eso, puesto que aunque el que los asesinos de Viriato sean mal recompensados por Roma sea lo mismo que el que Roma los mal recompense, puede que Iñigo guarde con los asesinos de Viriato y con la determinación de venir mal recompensado con Roma la relación de creencia sin guardar tal relación con Roma y con la determinación de recompensar mal a los asesinos de Viriato. Gracias a ello, aunque el que haya números perfectos nones sea lo mismo que el que todo conjunto sea cantoriano (en el sentido de más pequeño que el conjunto de sus subconjuntos), sin embargo no se sigue —según el tratamiento russelliano enmendado— que Cantor creyera en la existencia de números perfectos nones, puesto que el atribuir Cantor a la propiedad de ser un número perfecto non la determinación de no-vaciedad (lo significado por el cuantificador existencial) no es lo mismo que (ni viene entrañado por) el atribuir Cantor a la propiedad de ser un ente tal que, si es un conjunto, es más pequeño que el conjunto de sus subconjuntos la determinación de universalidad (lo significado por el cuantificador universal —universalidad en el sentido fuerte de ser una determinación tenida por cualquier ente o entoide).

Sin pretender zanjar el asunto, concluiré este acápite inclinándome —en aras de la economía ontológica y la simplicidad de tratamiento— por la solución russelliana enmendada. Tiene sus dificultades, pero parece ser la mejor. En alguna de sus variantes —probablemente en la que ve a cada hecho de creencia como un atribuir una determinación a un ente, o sea la que ve a la creencia siempre como una relación triádica entre el atribuidor, el receptor de la atribución, y la determinación atribuida. Lo malo es que, entonces, como el atribuir a un hecho existencia, o sea verdad óntica, será lo mismo que el creer en [la verdad de] ese hecho, el que Soledad crea que Tegucigalpa es capital de Costa Rica podría analizarse como su atribuir existencia al "hecho" de que así sucede. Como seguramente no es certero ese análisis, entonces habrá que decir que, de los variados modos de analizar una creencia, unos son verdaderos y otros no, según los casos. Lo cual evidentemente muestra el talón de Aquiles de esa solución russelliana enmendada. A pesar de ello, me parece la mejor.

Acápite 4º.— **Criterios para atribuir creencias**

Afrontaré ahora la segunda de las dos dificultades sobre la creencia evocadas más arriba, hacia comienzos del Acápite anterior; y espero que, al hacerlo, venga también algo esclarecida la naturaleza de ese peculiar estado o acto mental que es la creencia, o sea: venga algo disipada la perplejidad general evocada al comenzar el Acápite precedente —perplejidad que afecta a cualesquiera actos mentales. Sin embargo, respecto a tal perplejidad espero que resulten más satisfactorias algunas cosas que se dirán en el cap. 5º y que se refieren a temas generales de filosofía de la mente.

La dificultad que ahora voy a considerar radica en el carácter oculto de la creencia. No cabe duda de que la noción de creencia es de sentido común, y no un invento artificial o un tecnicismo acuñado dentro de un sistema filosófico. Pero ello sin más no la exime de la necesidad de dilucidación. Porque, precisamente, no es algo manifiesto. No es un hecho observable el que alguien crea algo o no; ni siquiera es algo de lo que se tengan criterios precisos que, a su vez, conecten al hecho en cuestión con observaciones.

Desde luego hay una captación introspectiva de los propios actos o estados de creencia, pero no basta aducir, sin más, esa captación como si con ello se hubieran resuelto los problemas y se hubieran disipado las dificultades. Porque tal captación es algo privado de cada uno, y siempre cabe poner en tela de juicio que el otro tenga vivencias introspectivas como las de uno. Además, en relatos autobiográficos, p.ej., ¿basta, para saber qué creía uno en un período anterior dado, remitirse a la captación introspectiva actual —memoria, recuerdo— de la captación introspectiva de entonces sobre las propias creencias? Generalmente, uno somete esos recuerdos a criba, a contrastación de unos con otros, para así reconstruir algo sistemáticamente un trozo del cuerpo de creencias de entonces y, así reconstruido, atribuírselo a sí mismo (con relación a aquellas fechas). Y, cuando se dispone de documentos más o menos fehacientes, como diarios u otros escritos, entran en consideración como datos que hay que casar en la atribución retrospectiva de creencias por la que se opte a la postre.

Siendo ello así cuando se trata de autoatribución retrospectiva de creencias, ¿es tan diversa la situación tratándose de autoatribución actual o coetánea de creencias? Veamos. Si el período pasado en cuestión es uno que acabó de transcurrir 30 años antes, desde luego diremos que eso es pasado, pasado; y la reconstrucción, retrospectiva. Si es un período que acabó de transcurrir hace un año, menos. Si acabó ayer, se acerca mucho a ser presente. ¿Y si acabó hace una hora? ¿Y si es el período de 365 días que está terminando ahorita mismo?

Parece que hay un tránsito gradual del pasado al presente (como lo defendí en el cap. 1º); y similarmente un tránsito también gradual de la memoria a la apercepción presente de las propias vivencias.

Luego esa misma apercepción refleja es falible y sujeta a reconsideraciones. Nuestras vivencias anímicas no nos son tan transparentes que tengamos de ellas una captación introspectiva perfecta, inmediata e infalible. Además, como cada vivencia se da en un lapso, y, cuando es presente o actual, es [en parte] pasada y [en parte] futura, en la captación introspectiva de la misma entran siempre un factor de recuerdo y uno de anticipación. Con lo que ello acarrea de fragilidad, dudabilidad, cuestionabilidad y necesidad de contrastar.

Cierto que no estamos debatiendo ahora, básicamente, el problema de si es siempre certera nuestra creencia en que creemos esto o aquello; lo que queremos aclarar es qué sea eso de creer. Pero entonces, como lo más atractivo podría semejársele a uno que sería rechazar la necesidad misma de dilucidación, alegando que en cualquier caso tenemos esa apercepción refleja infalible, no siendo ello así —según lo acabamos de ver—, sino estando tal apercepción sujeta a discusión y contrastación con otros indicios y criterios, y en verdad dependiendo de ellos, cabe concluir que hasta cierto punto el atribuirse uno a sí mismo ciertas creencias es similar al atribuir tales creencias a otros.

Perfílase con ello una cosa importante, y es que la creencia tiene un papel explicativo. Sea por lo demás lo que fuere, atribuimos creencias en función de indicios y criterios —criterios parciales, con franjas de indeterminación, pero criterios así y todo. A los demás, y a uno mismo.

P.ej., el atribuir a alguien cierta creencia sirve para explicar algún aserto suyo. Hay otras explicaciones, p.ej. la de que esté mintiendo; pero éste también acude a la noción de creencia, implícitamente; otra sería la de que es un robot que habla pero es incapaz de creencias, habiendo sido programado para emitir sonidos tales o cuales en ciertas circunstancias. Sin embargo, es poco verosímil eso, y resulta mejor la explicación anterior en los casos comunes. Otras veces, la explicación involucra un lapsus linguæ, o un mal manejo idiomático. Pero también en esos casos viene involucrada indirectamente la noción de creencia. Luego la noción de creencia es una importante noción explicativa en filosofía de la mente y de la acción, y sirve para dar cuenta de acciones, incluyendo entre ellas actos de habla. Ajenas o propias.

No sólo actos de habla, sino también acciones de otra índole. ¿Por qué se arrojó al agua por ese lugar? Creía que estaba más hondo por ahí y que no se iba a dar el golpazo que se dio. Luego una creencia nos explica una acción en el sentido de que el agente —se supone— actúa de una manera u otra según qué crea, según cómo se represente a la realidad en sus creencias. Si alguien afirma tercamente que en tal región hace mucho calor todo el año, pero, cuando emprende viaje hacia allá, se va cargado de prendas de abrigo, tenemos derecho a sospechar que no cree eso que dice.

Así pues, cuando hablamos de seres dotados de lengua, podríamos decir que la creencia en que p es un decirse a sí mismo que p, con convicción, que explica el

obrar confiadamente en la verdad de que p. Pero eso no es satisfactorio. En primer lugar, envuelve la noción de convicción, o sea creencia, siendo, pues, circular. En segundo lugar, sería preferible dilucidar la noción de creencia en general, para seres dotados de lengua o no —y ni siquiera está demostrado que nosotros no tengamos más creencias que las que, al menos para nuestros adentros, articulemos en un decir.

Sin embargo, ahora no se trata tanto de definir qué sea la creencia cuanto de hallar correlaciones entre la misma y otras facetas del obrar que sean más observables; correlaciones en virtud de las cuales las atribuciones de creencia puedan ser explicativas.

Pues bien, la dificultad es que no hay para ninguna creencia un conjunto de condiciones comportamentales observables necesarias y suficientes para atribuir esa creencia. Lo que hay son criterios en el sentido laxo considerado en el capítulo precedente (a propósito de las atribuciones de grados de verdad o existencia a diversos hechos). Unas veces, condiciones necesarias, otras suficientes, otras ni eso, sino aproximaciones matizadas con cláusulas de reserva no muy precisas, como el '*cæteris paribus*'.

Con todo y con eso, las creencias juegan un papel importante en la explicación del comportamiento. Sí, es posible que Lucho crea que hace mucho calor todo el año en Trento, pero allá se vaya cargado de prendas de abrigo, porque ha hecho un voto de pasar el más calor que pueda, o porque le hayan dicho que una borrasca excepcional va a afectar, por una vez, al clima de Trento, o porque quiere hacer creer a sus amigos que se va a otra parte, o por muchas otras cosas. Resulta difícil o imposible formular una ley que vincule cómo obra la gente a qué cosas cree. Sin embargo, sin algún género de aproximación a tal formulación, de poco serviría la atribución de creencias, y mal se explicaría el enorme sitio que ocupa tal atribución en nuestro modo usual de pensar y hablar.

Con todas las reservas que sean del caso, y a sabiendas de que, por lo laxos que son, la explicitación de los criterios de que disponemos únicamente conlleva una dilucidación no muy exacta, ni muy clara, resultará, no obstante, verosímil, tras las consideraciones precedentes, la tesis de que esas dificultades no han de empañar la utilidad de la noción de creencia, ni han de conducir a la maltusiana idea de eliminar el recurso a tal noción, según quieren hacerlo los adeptos de las soluciones eliminativistas. Sabemos que, *cæteris paribus*, un ser dotado de creencias obra tanto más en un sentido cuanto más cree que el obrar así es conducente al logro de sus propósitos; y que esa creencia está causada, en parte, por otras creencias suyas acerca de cómo son las cosas. Cualquiera que sea, pues, la naturaleza de la creencia, es comparable a un plano de la realidad que uno tiene y con arreglo al cual decide su acción. Y es eso lo que nos facilita los criterios —todo lo limitados y precarios que se quiera— para atribuir creencias. Sin que

exista ninguna barrera absoluta entre cómo se las atribuye uno a sí mismo y cómo se las atribuye a los demás.

Acápite 5º.— **¿Cabe un análisis reductivo de la creencia?**

Gustaríanos, empero, dar un paso más, y encontrar una definición de 'creencia', un *análisis reductivo* en virtud del cual cada oración (reputada verdadera) que contuviera el verbo 'creer' fuera equivalente a una sin ese verbo, y ello según una regla general, y de tal manera que las nociones involucradas en esas oraciones equivalentes fueran nociones menos problemáticas que la de creencia.

No creo que podamos disponer de ningún análisis tal, aunque cabe esperar que algún día —manejando nociones como la de "mundo posible" o aspecto de la realidad, y un análisis de los condicionales subjuntivos que se valga de esa noción (análisis que omito aquí)— se llegue a brindar algo que en alguna medida indesdeñable se aproxime a un análisis reductivo de esa índole.

Sin aspirar a ofrecerlo hoy por hoy, voy, eso sí, a señalar por dónde me parece que cabría buscarlo. Que hallar eso es ya algo (percatarse de por dónde hay que seguir buscando constituye un primer hallazgo en el proceso de muchas búsquedas).

Decíamos en el acápite anterior que una creencia es como un plano que le representa a uno la realidad de cierto modo. Como un mapa, una representación gráfica, que le sirva a uno para guiarse, para orientarse. Con éxito o no según que —*cæteris paribus*— sea la representación fiel a la realidad.

Sin embargo, enunciarlo así tiene el inconveniente de que soslaya u oculta que la creencia es una relación directa entre el sujeto creyente y cosas ahí en la realidad acerca de las cuales versa la creencia.

Podemos decir que el mapa es sobre ciudades, ríos, montes, etc., de suerte que el mapa "dice" de Linares que está más al sur que La Carolina, p.ej. Sin embargo, la creencia no es una representación como un mapa: la creencia es una relación entre el creyente y las cosas ahí en el mundo, una relación que le es al creyente *como* una representación. Mientras que el mapa no es una relación entre quien lo tenga y esas ciudades, montes, comarcas etc.

Pero, ¿cómo puede una misma entidad, la creencia, ser a la vez *como* un mapa o representación y, no obstante, una relación entre el que la tiene y las cosas "representadas" en la creencia —por decirlo así? Porque una cosa es el mapa y otra la relación que, al consultarlo o estudiarlo, se suscita entre quien lo hace y los entes geográficos representados en el mapa. El mapa es instrumento, causa (parcial) de tal relación, pero no la relación misma. ¿Cómo podría ser a la vez lo uno y lo otro?

Supongamos un mapa que fuera a la vez la relación en cuestión, o sea un mapa que fuera a la vez la relación entre quien lo tiene y (por simplificar y poner un ejemplo) los dos pueblos jiennenses referidos. Entonces esos dos pueblos estarían involucrados en el mapa igual que lo están en general en un hecho cosas acerca de las cuales es ese hecho. (Según lo analicé en el capítulo anterior, el hecho es un transitar el Ser de unas de tales cosas a otras.)

Eso nos da una clave. La noción más primitiva de creencia parece ser la de una presencia de los objetos acerca de los que versa al sujeto, a su mente, o hasta en su mente: 'tener *en* mente que', 'pasársele a uno por la mente que', 'tener presente que': expresiones que parecen aludir a que los entes objeto de creencia están, con ello, o ante la mente del creyente o incluso dentro de ella.

Claro, los adeptos del tratamiento "intencional" de la creencia alegan que esa presencia no es real, sino intencional. Mas es difícil entender qué sea eso, sino que es una como presencia que no es presencia.

Cabría decir: es una presencia no locativa; es una presencia que no es ubicación. Pero, de nuevo, ¿qué es eso? ¿Cómo puede estar presente en tal cosa tal otra cosa si es con una presencia que no es como la del bolígrafo sobre la mesa, sino de un modo que no se dice qué sea?

O bien cabría decir: es una presencia ubicativa desmaterializada, porque la mente es inmaterial. Pero eso no aclara nada. Y en el cap. 5º criticaré la tesis de la inmaterialidad de la mente.

Entonces, ¿trátase, con las citadas expresiones, de meros modos de hablar metafóricos o traslaticios? No es eso solución satisfactoria, pues habría que determinar cuál es la base para el empleo de tal metáfora, en qué radica la analogía entre la presencia ubicativa y la presencia de los objetos a la mente por la creencia.

A lo mejor tal presencia no es otra cosa que el que por la creencia el creyente está relacionado con esos objetos. Entonces sería tan presencia como pueda serlo la que se da entre el Yucatán y Chipre porque el primero guarda con el segundo la relación que se da entre dos entes cuando el primero es una península y el segundo una isla.

Sentimos que algo falta. Sí, lo que hace que la creencia acarree una presencia es que, a diferencia de la representación, es una relación entre quien la tiene y los objetos sobre los que versa; pero lo que hace además que acarree presencia, a diferencia de otras relaciones, es que es, por lo demás, como una representación, en el sentido de que, teniéndola, quien la tiene posee una guía (si es verídica) para orientarse con respecto a tales objetos. Es, pues, algo que refleja a los objetos y que, sin embargo, constituye una relación entre el creyente y los mismos. (El reflejo puede que sea deformante —lo será cuando sea falsa la creencia.) Es, pues, una presencia como la que guarda el objeto reflejado en el espejo con respecto a éste,

pero con una diferencia: será guardada por el objeto, no con la creencia misma en que se refleja, sino con quien la tiene; y ese guardar tal relación será la propia creencia —como si el espejo no fuera más que el venir por él reflejados los objetos ante o para quien "tenga" el espejo: un espejo que, en vez de ser eso que es, fuera un mero espejamiento, un espejear de las cosas reflejadas a o en quien lo contempla, o las contempla a ellas en él.

Y es que ésa es la cualidad peculiar de la presencia doxástica —la propia de la creencia—: que es una presencia como la que tiene algo en alguien al ser contemplado por ese alguien. Es una presencia —dicho metafóricamente— luminosa, un *estar ante* con la patentización o automanifestación de lo que, en ese *estar ante*, se da a ver o se hace de ver. ¿No consistirá, pues, esa "presencia" únicamente en tal darse a ver las cosas sobre las que versa la creencia?

Algo nos hace sospechar que no. Para darse a ver ('ver' en un sentido metafórico aquí), es menester que la cosa esté presente o representada ante aquel a quien se dé a ver. Pero justamente hemos visto que la creencia no es una representación, porque en las representaciones no está lo representado (las representaciones no son relaciones entre quien las tiene y lo en o por ellas representado). Luego volvemos a la *presencia*.

Así pues, la creencia es un reflejarse las cosas a o en el sujeto creyente, un reflejarse que acarrea presencia de tales cosas a o en ese sujeto —digamos en su mente. Y no se ve qué quepa entender por una presencia inmaterial o no ubicativa. Luego las cosas sobre las que versa una creencia están, al existir ésta, presentes, en sentido propio, ante la mente del sujeto, o en la misma (son ésos los dos sentidos de 'presente a': 'ante' o 'en'). Si están sólo *ante* y no *en*, están *delante*, pero *fuera*. Y eso replantea varios interrogantes. P.ej., si al creer Abén Humeya que Felipe II está en El Escorial lo que pasa es que El Escorial (entre otras cosas) está presente ante el valeroso caudillo mudéjar de las Alpujarras, ¿se ha acortado con ello la distancia? Pero, si *están en*, el problema es más fuerte: ¿cabe El Escorial en Abén Humeya? ¿Está El Escorial en Abén Humeya —y, por ende, en la Alpujarra— así como también en las estribaciones del Guadarrama, y en más sitios?

A sabiendas de todas esas dificultades, me inclino por pensar que los objetos de creencia están en quien tiene la creencia con una presencia real, física; pero que esa presencia no es externa a cualquier presencia locativa que tenga uno de esos objetos en un "lugar" (en un cuerpo que lo rodea), ni puede, pues, contarse como una presencia más, ya que no es saliéndose de donde está como El Escorial es pensado por Abén Humeya, sino estando en donde está. Conque El Escorial no estará en ese sitio y fuera de él, sino sólo en ese sitio; y estándolo estará, a la vez, en Abén Humeya y en cualquiera que piense algo sobre El Escorial.

Mas ¿cómo puede lo más grande estar en lo más chico? Como Abén Humeya mide menos de dos metros de alto, si El Escorial está en él, medirá menos de dos

metros, lo cual es totalmente falso. Respondo que es un rasgo de la presencia doxástica el que no se aplique ese principio.

Pero entonces, ¿qué es sino un juego de palabras decir que El Escorial está en Abén Humeya? ¿No volvemos a un uso meramente metafórico de 'en' si le quitamos constreñimientos como el recién mencionado sobre el tamaño?

Quizá no es tan tajante la frontera entre los usos literales y los metafóricos. Casi todos los bordes son difusos. Casi todas las diferencias, de grado —al menos, según lo vimos en el capítulo precedente, para una amplísima gama de diferencias. Acaso toda la discusión precedente nos haya hecho entrever en qué, o hasta dónde, los objetos de creencia están realmente, propiamente, literalmente, *en* quien esté teniendo creencias sobre ellos. Será eso en toda la medida en que resulte posible y no entre en conflicto con verdades palmarias. O sea: la acepción del 'en' será todo lo literal que permita el constreñimiento de no entrar en conflicto con tales verdades. Medida quizá muy grande, como verosímilmente se echaría de ver con un análisis más pormenorizado que explotara el reconocimiento de grados y aspectos de existencia o verdad. Quédese eso para otro trabajo, y conformémonos aquí con las aproximaciones que preceden.

Acápite 6º.— **Grados de creencia**

De que haya grados de verdad o de existencia no se sigue que haya diversos grados de creencia —salvo si aceptamos el principio de identidad existencial, en virtud del cual no hay dos hechos que sean diversos y, sin embargo, posean en todos los aspectos los mismos grados de existencia (principio que defendí en el cap. 1º); y, aun así, cabría conjeturar que sólo hubiera, p.ej., un único grado de creencia, g, de suerte que un estado de cosas consistente en que alguien crea algo vendría correlacionado con una serie de grados veritativos —o tensor alético— que fuera una peculiar alternancia de g y de 0 —que es ausencia total de verdad o existencia; con lo cual, en cada aspecto último de lo real, r, tendríase que, para el estado de cosas doxástico en cuestión, p, el valor que r asignaría al argumento p sería o bien g o bien 0. En ese caso no podría un estado de cosas doxásticos ser más real o verdadero que otro, si éste fuera [poco o mucho] verdadero.

He aquí mis argumentos en contra de que las cosas sucedan así (o sea: a favor de la existencia de diversos grados de creencia).

Primer argumento. Suelen hacerse afirmaciones comparativas que, a sobrehaz por lo menos, conllevan la existencia de grados diversos de creencia. Ahora bien, hay motivos para pensar que una parte de tales asertos son verdaderos; y, aunque la apariencia de entrañamiento de grados de creencia podría venir desvirtuada o neutralizada con ciertas maniobras de relectura de tales asertos, dichas maniobras no son fácilmente justificables, ni parecen extraer la escasa verosimilitud que tienen más que del prejuicio [no demostrado] de que no

hay en absoluto grados de creencia. Luego es más plausible aceptar la existencia de grados de creencia.

Voy a argumentar ahora a favor de varias de las premisas de ese argumento.

En primer lugar, la premisa de que se hacen asertos que conllevan existencia de grados de creencia. En efecto, ¿no oímos cosas como las siguientes? 'Sí, lo creo, pero menos que lo que tú lo crees'. Lo cual significa que el locutor tiene menos convicción en eso que su interlocutor. O bien 'Sí, hasta cierto punto estoy convencido de eso, pero mayor es mi convicción de que es verdadera tal otra cosa'. Tenemos, pues: (1º) asertos que comparan el grado de creencia de alguien en [la verdad o existencia de] un hecho con el grado de creencia del mismo alguien en otro hecho; (2º) asertos que comparan el grado de creencia de alguien en un hecho con el grado de creencia de otro alguien en ese mismo hecho. También puede haber —pero son menos frecuentes— asertos que comparen el grado de creencia de alguien en un hecho con el de creencia de otro alguien en otro hecho; p.ej.: 'La creencia de Mario en el triunfo de la revolución es menor que la de Adolfo en el de la reacción'. También se compara el grado de creencia de alguien en algo en dos momentos diversos: 'Sí yo ya lo creía antes de ver esas pruebas, pero ahora estoy más convencido todavía'; o bien: 'Estaba Antonio convencidísimo de ello antes, pero ahora lo está mucho menos, después de ver todas esas cosas'. No creo que sea fácil negar que todos esos asertos *parecen* referirse a grados de creencia.

En segundo lugar, la tesis de que son verdaderos algunos de tales asertos es difícilmente rebatible, y resulta en verdad muy verosímil. En efecto: si son [totalmente] falsos *todos* esos asertos, entonces pocas cosas de las que se dicen usualmente merecerán ser juzgadas verdaderas, ya que asertos como ésos están difundidos por todo el cañamazo de la conversación corriente, salpicándola de tal modo que, si todos ellos son una gangrena de absoluta falsedad, no se ve bien qué puede salvarse, cuando tantos otros asertos se hallan ligados a ésos por vínculos estrechos de inferencia en uno u otro sentido; y aunque, cuando esos otros asertos sean consecuencias, la falsedad de la premisa no entraña la de la consecuencia o conclusión, es evidente que quita la base que se tenía para aseverarla. Sea como fuere, es siempre preferible, *cæteris paribus*, dar cuenta de las cosas de tal modo que lo más posible de nuestra habla cotidiana resulte, con ello, ser verdadera.

En tercer lugar, las maniobras para deshacer la apariencia de entrañamiento de grados suelen ser tortuosas y enredarse en laberintos, aparte de que tan sólo resultarían atractivas si es que no fuera razonable tomar los asertos en cuestión al pie de la letra. Mas sí es razonable. Ergo.

Segundo argumento. Una misma persona tiene a menudo creencias mutuamente contradictorias. Ahora bien, ello sucede más que nada en *procesos* de alteración del cuerpo de creencias de la persona en cuestión, de tal modo que en uno de tales procesos una de las creencias pasa de no existir a existir, y la otra viceversa. Resulta inverosímil que ese tránsito sea una serie de dos saltos bruscos,

a saber: 1º) el saltar la creencia c de no existir a existir, con lo cual pasaría a coexistir con su contradictoria, c', que por hipótesis ya existía; 2º) el dejar de existir c'. Muchísimo más verosímil es que el proceso sea el de un gradual incremento en la existencia de c acompañado por una gradual disminución en la existencia de c'.

Pongamos un ejemplo. Paulina ha echado vainilla al yogur, o eso cree ella; al ir a tomarlo, no sabe a vainilla, sino a canela; luego se ha equivocado; pero no, no es posible —se dice—: la canela se le había acabado hace una semana, y además el movimiento que hay que hacer para echar canela es muy diverso, y…; mas el gusto no engaña. Durante un lapso, Paulina tiene ambas opiniones, la de que echó vainilla y la de que echó canela. Al final, o bien se persuade de que su memoria la engañó, o bien conjetura que lo que le habían vendido como vainilla es un zumo con sabor a canela, o lo que sea. Lo que nos interesa es que, en este proceso de alteración de sus creencias, unas creencias van, primero naciendo, luego viendo aumentar su grado de realidad, otras van decreciendo, y alguna acaba extinguiéndose. Son transiciones [más o menos] paulatinas y no saltos abruptos.

Otras veces, uno alberga opiniones contrarias sin percatarse de que lo son y sin que, en esa medida, el profesar la una lleve a poner la otra en tela de juicio. Sin embargo, también en tales casos suele suceder que uno no se adhiere a ambas opiniones con la misma fuerza. No me refiero con esto tan sólo a la mayor o menor probabilidad de revisión de la creencia en cuestión, pues, si bien, *cæteris paribus*, cuanto mayor sea el grado de creencia de uno en algo menos probable es que esa creencia venga ulteriormente abandonada por él, esa correlación dejaría de ser cierta si se cercenara la cláusula de salvaguardia '*cæteris paribus*'. Ahora bien, como hay casos en los que, efectivamente, *cætera sunt paria*, en tales casos, al ser menor una creencia que otra y verse uno llevado a la conciencia de que ha de abandonar una de ellas, se abandona aquella de la que se tenía menos convicción. Nótese que a veces las dos creencias no son contrarias, pero el surgimiento de una tercera hace que en el trío resultante cada dos de ellas sean, juntas, incompatibles con la otra. (Que también puede uno optar por la paraconsistencia y conservar las tres —o las dos— creencias en cuestión dependerá de muchos factores, entre otros que la contrariedad o incompatibilidad sea sólo parcial y no total, e.d. que no se genere así una *super*contradicción.)

Tercer argumento. Para cada creencia contingentemente verdadera que tenga alguien, hay otra de la que cabe estar más seguro —porque hay motivos, o avales, de mayor poder persuasivo a favor de esa otra. (Mi utilización de 'contingentemente' la hago a sabiendas de lo que sostuve en el cap. 1º: que ningún hecho verdadero es absolutamente contingente, en el sentido de que sea posible que hubiera sido absolutamente inexistente, sino que de cada hecho es una verdad necesaria que ese hecho sea al menos relativamente real; o sea: un necesitarismo mitigado.) En efecto: sea h un hecho [relativamente] contingente cualquiera. Cualquiera que sea la evidencia a favor de h, esa evidencia será menos fuerte que otra a favor de otro hecho contingente, p.ej. uno disyuntivo que sea la disyunción

entre h y otro hecho también contingente; porque a favor del hecho disyuntivo, *h o h'*, bastará cuanta evidencia avale h y también cuanta avale h'; conque (para una amplia gama de tales h, h') más fácil será de avalar esa disyunción entre h y h' que cualquiera de los dos disyuntos solo.

No se salvan de eso ni las llamadas observaciones infalibles. Como lo veremos más abajo, todas son revisables, en mayor o menor grado. Ninguna de ellas es absolutamente indesechable, absolutamente segura. Ni siquiera hechos como el expresable por un «Yo pienso» cartesiano. En verdad hay motivos serios para poner en duda esa verdad. Cabe conjeturar que no hay nada que sea un "yo", o que no hay pensar (los eliminativistas, p.ej., consideran que la noción de *pensar* ha de venir abandonada, por confusa o vacía, y por ende «x piensa» tendría tanta significatividad como «x blatgarrea», o sea: ninguna). El que haya motivos para conjeturarlo no excluye que haya —como de hecho hay— otros, más fuertes, para conjeturar lo contrario. Pero sí le quita a esto último su presunta condición de incontrovertible, inquebrantable, indubitable verdad absolutamente evidente. No hay evidencia absoluta.

Ahora bien, este último argumento puede venir cuestionado alegándose que, en él, 'seguro' está usado equívocamente, puesto que hay dos acepciones diferentes de tal adjetivo: una, la psicológica; otra, la epistemológica. Aun suponiendo —se alegaría— que cada creencia contingente de alguien sea tal que ese alguien podría estar [en el sentido psicológico] más seguro de esa o de otra, ello no acarrearía que las bases o los avales de esa creencia sean menos fuertes que los de otra; ni, a la inversa, de esto último se tiene que seguir lo primero.

Respondo que, en efecto, son dos cosas diversas cuánta sea la fuerza avaladora o confirmadora de una evidencia dada y cuán grande sea el grado de convicción de alguien en la verdad de algo, aun cuando esté al tanto de esa evidencia y de su fuerza avaladora (y es que, entre otras cosas, hay grados diferentes de *estar al tanto*). Mas no parece verosímil que no exista, *cæteris paribus*, una proporción o al menos correlación funcional monotónica entre ambas, al menos cuando se trata de creyentes con un grado elevado de racionalidad. Sea como fuere, el argumento valdría por lo menos con una cláusula de salvaguardia, a saber: la de que eso es así para cualquier persona [suficientemente] razonable; porque cualquier persona así tiene motivos para someter a crítica cada una de sus creencias, y de tal modo que, para cada una de ellas, hay otra que tiene menos motivos para someter a crítica; en la medida en que sea razonable, tenderá a tener una convicción en la verdad de algo tanto menor cuanto mayores sean los motivos para someterla a crítica. Aunque nadie es perfectamente racional (ningún ser humano, quiero decir), sí es cierto que de cada uno de nosotros, *en la medida en que* es racional, cabe afirmar que piensa y cree con arreglo a esas pautas.

Concluyo, pues, que hay grados de creencia o convencimiento. Siendo el conocimiento lo mismo que creencia verdadera, resulta palmario que cuánto sepa

uno algo depende de cuánto lo crea y en qué medida sea verdad. Como «x sabe que p» equivale a «p y x cree que p», y como una conyunción es, en cada aspecto, tan poco verdadera como lo sea el menos verdadero de sus dos conyuntos, resulta que «x sabe que p» será igual de verdadero que lo sea el más falso de entre estos dos enunciados: «p», «x cree que p». Quizá sería ideal el creer en la verdad de algo en la misma medida en que se dé tal verdad; pero desde luego generalmente está alejadísimo uno de tal ideal. Y hasta a lo mejor hay motivos para ni siquiera aspirar a eso.

Pondré punto final a este acápite con unas sumarias advertencias. No hay que confundir grados de [in]creencia con grados de duda. Dudar es preguntarse si es verdad algo o no. Sí, en muchos casos puede que corran parejos, pero no siempre. Se puede dudar sin tener ninguna, o muy poca, convicción en ninguna de las dos alternativas entre las que se dude; y a la inversa, puede uno tener una elevada convicción de que p, y otra, también elevada, de que no-p, y no estar, sin embargo, en estado de duda, sino en estado de equilibrio —acaso inestable. Y es posible no tener opinión ni dudas, p.ej. acerca de un asunto que ni nos va ni nos viene, y sobre el cual carecemos hasta de indicios para emitir conjeturas.

Tampoco es lo mismo tener un grado de creencia en algo que tener ese grado pero de mera inclinación a creerlo. P.ej., aunque en una lotería en la que son próximas al 100% las probabilidades de que no salga ganadora una papeleta [en absoluto], sea próxima al 100% nuestra inclinación a creer que no saldrá, eso no significa que sea próxima al 100% nuestra creencia de que no saldrá; verosímilmente, ésta es infinitamente menor —existente sólo infinitesimalmente, o sea: en grado ínfimo—, pues, si no, el cúmulo de un número finito de tales creencias nuestras sería obviamente *super*inconsistente. Dicho eso, queda en pie la hipótesis, verosímil, de que *cæteris paribus* sean correlativos los grados de creencia y de inclinación a creencias.

Acápite 7º.— **¿Tiene sentido preguntarnos si conocemos algo?**

Definido el conocimiento como la creencia verdadera, la tarea que hemos de afrontar ahora es la de averiguar si conocemos algo o no conocemos nada. Ahora bien, algunos autores han descalificado esa cuestión como espúrea, un pseudoproblema, alegando que es impensable que no conozcamos nada. El argumento que presentan es un argumento *transcendental* en sentido fuerte (más abajo se abordará la naturaleza de tales argumentos y la diferencia, dentro de ellos, entre los fuertes y los débiles). Alegan que, puesto que quien emita la conjetura de que no conoce nada se coloca en una posición absurda, es falsa tal conjetura y, por ende, es verdad que sí conocemos algo. Una postura es absurda cuando el adoptarla

conlleva decir o pensar cosas que entrañan la conclusión de que no se esté adoptando tal postura [en absoluto].

Una primera forma de ese argumento antiescéptico es muy simple. Supongamos que dice (para sí) Nori que ella no conoce nada. De la prolación 'Nori no sabe nada' se deduce 'Nori no sabe que Nori no sabe nada'. Esta última oración equivale (por la definición de 'saber') a: 'O Nori sabe algo o Nori no cree que ella no sabe nada'. Entendamos el 'no' como *super*negación, como 'no… en absoluto'. Luego la conclusión recién alcanzada equivale a 'Si Nori cree no saber nada [en absoluto], sabe algo'. Pero la prolación de la cual partíamos como única premisa es que Nori no sabe nada [en absoluto]; luego de esa premisa y de la conclusión alcanzada se deduce que Nori no cree [en absoluto] no saber nada [en absoluto]. O sea: en esa situación Nori dice algo de afirmar lo cual vale concluir que ella no lo cree en absoluto. (Es como quien diría en nuestro idioma 'No hablo español en absoluto' —con la diferencia de que esta prolación únicamente entraña la conclusión de que el proferente sí habla español cuando se dan por sobreentendidas otras premisas.)

Ese argumento pretende probar que, si el escéptico lleva razón en lo que dice, entonces él no está efectuando el acto de creerlo. Pero, tal cual, el argumento es defectuoso. En efecto: lo que habíamos supuesto es que Nori *decía* no saber nada, no que lo creyera; y la conclusión es que no lo cree, no que no lo diga. Veamos si cabe enmendarlo. Nori cree —suponemos ahora— no saber nada. Dedúcese de esa *creencia* (de manera similar a como se expuso en el párrafo anterior a partir de la *prolación* que expresaría tal creencia) la conclusión de que Nori no cree en absoluto que ella no sepa nada. Luego, si es verdad lo que cree, ella no lo cree en absoluto.

Pero el argumento utiliza reglas de inferencia que el escéptico puede poner en tela de juicio o hasta rechazar; alegará en todo caso que no sabe si son correctas o no, puesto que nada sabe. Así que hemos demostrado una supuesta incongruencia pragmática del escéptico aduciendo, explícita o implícitamente, algo que el escéptico precisamente cuestiona.

Por otra parte, el escéptico puede asimismo replicar que la incongruencia pragmática no invalida su posición. Si ésta consistiera en la pretensión de saber algo, se vería amenazada por una incongruencia, del género que fuera, pero, siendo la humildísima admisión de que no sabe nada, no es de extrañar que ni siquiera pueda estar él autorizado a creer así por cómo son las cosas, ya que, de estarlo, algo sabría (eso): luego su creer que no sabe nada no viene quebrantado ni sacudido por la constatación de que, si es verdadera tal creencia, él no la tiene. Porque él no afirma, ni cree, que sí tiene tal creencia: meramente afirma, o cree, que no sabe nada —y no se ha mostrado *en eso* contradicción, ni supercontradicción desde luego (aparte de que, aunque se demostrara, el escéptico quedaría incólume por la razón aducida: le estaría dado replicar: '¿Lo ve, lo ve?').

Sin embargo, los adeptos del argumento debatido han vuelto a la carga alegando que no se ha captado bien el tenor del argumento en la discusión

precedente. Su argumento —dicen [algunos de] esos argumentadores antiescépticos— es *transcendental*, en un sentido que significa esto: pretende demostrar la falsedad de una creencia, no por mera aplicación de una regla de abducción (si de «p» se deduce «no p», entonces es falso que p), sino por aplicación de otra regla (si de la creencia en que p se deduce que no existe tal creencia, entonces es falso que p). Ese argumento puede concebirse como uno de los que, en un acápite posterior de este capítulo, llamaré *inductivos*. El argumento no es, pues, una refutación deductiva del escéptico; puede no convencer al escéptico porque no prueba incoherencia en lo que éste diría si expresara su creencia, sino que da una razón válida para no aceptar tal creencia, a saber: la razón de que, si se aceptara con verdad, entonces no se tendría [en absoluto] esa creencia, e.d. que es completamente imposible aceptarla con verdad —aunque es posible aceptarla y nada prueba [deductivamente] que no pueda ser verdadera.

Yo juzgo correcto ese argumento antiescéptico, pero también lo veo menesteroso de ulterior afianzamiento o aval, a saber: hay que brindar alguna justificación para esa regla de inferencia transcendental, pues cabría conjeturar que la madrastra naturaleza nos ha hecho de tal manera que no podamos creer cierta verdad, o sea: de tal manera que haya una verdad (la de que nada sabemos) tal que no podemos creerla: cuando sea verdad que lo creemos, y sólo entonces, dejará de ser verdad que nada sabemos, pero a trueque de que entonces tengamos una creencia [totalmente] falsa. Nótese lo paradójica que sería una disyunción entre el que únicamente se tuviera tal creencia y el que no se la tuviera en absoluto. Luego, si se tiene esa creencia, es falsa, y algo (alguna *otra* cosa) se cree con verdad (e.d., se sabe), pero a lo mejor (a lo peor), cuando no lo pensemos así será verdad. Para excluir esa posibilidad hace falta algún argumento.

Otra versión más reciente del argumento antiescéptico ha sido propuesta por H. Putnam. Va enfilada contra una versión contemporánea de la hipótesis cartesiana del genio maligno, consistente [tal versión] en que uno, el que piensa, sea un cerebro en una probeta manipulado por un experimentador sin escrúpulos. Es muy simple el argumento de Putnam: si yo fuera un cerebro en probeta, las palabras que uso denotarían otras cosas que las que denotan tal como es el mundo (suponiendo que sea como me parece ser); p.ej., lo denotado por el sintagma 'ser un cerebro en probeta' no sería la determinación de ser un cerebro en probeta sino la de parecer serlo [bajo el impacto de los estímulos del desaprensivo experimentador], y así para cualquier cosa o determinación; entonces, si yo fuera un cerebro en probeta, y si yo creyera serlo (e.d. si yo tuviera una creencia expresable, en tal situación, con la oración 'Soy un cerebro en probeta') estaría creyendo algo falso, a saber: lo que estaría creyendo sería, no la verdad (mi ser un cerebro en probeta) sino la falsedad de que bajo esos estímulos parecería [a mí mismo] serlo.

Para que quede el argumento mejor perfilado, nótese que, de ser yo un cerebro en probeta, las probetas que viera no existirían, o más bien no serían probetas sino apariencias de probetas, e.d. los entes a los que atribuyera yo la

determinación de ser probetas tendrían la de parecer ser probetas; eso sería lo que yo estaría significando con la locución 'ser probeta'. Luego nunca podría yo en tal situación tener la creencia verdadera de que haya alguna probeta tal que yo sea un cerebro en ella.

El argumento de Putnam adolece de varios defectos. Uno es que involucra el uso de palabras, y por ello sufre la misma debilidad que la primera versión que consideramos al comienzo de este acápite del argumento antiescéptico más general. Quizá sea enmendable en ese punto aunque con ello seguramente perdería su atractivo, que se centra en que la denotación de las palabras depende del entorno en que uno está (vide infra, cap. 3º), mientras que no está tan claro que el tenor de una creencia varíe de ese modo (parece incongruente decir que una persona puede pensar que p en una situación y, por ser esa situación la que es, su pensar que p no sería en absoluto un pensar que p, sino un pensar *otra* cosa diferente, que q, donde p≠q). Conque a lo sumo el argumento de Putnam prueba que, si soy un cerebro en probeta, no es verdadera mi prolación de 'Soy un cerebro en probeta'; pero quizá lo soy, y estoy en la trágica situación de no poder *decirlo* con verdad. (Aparte de que no diría nada, sino que me parecería decir.)

Aun en el caso de que el argumento fuera más concluyente, todo lo que probaría sería que, si soy un cerebro en probeta, no puedo creerlo con verdad; pero acaso estoy en la trágica situación de que lo soy, y de que no me lo puedo creer; con lo cual el argumento sólo valdría para convencer a quien se creyera un cerebro en probeta de que no lo es, no para convencer de que no lo es a quien se limite a barajar la hipótesis; a éste se lo convencería de que, si lo es, no se lo creerá; como no se lo llega a creer, subsiste la duda de si lo es.

Aparte de eso, el argumento tiene otro flanco, y es el de la denotación de 'yo'. Si es certero el argumento, lo denotado por 'yo' en esa situación no sería yo, no sería el cerebro en probeta, sino una apariencia de ser corpóreo, o quizá un cúmulo de estimulaciones que conllevaran tal apariencia, o un cúmulo de movimientos neuronales en que consistiera la apariencia, o algo por el estilo; pero entonces no tendría por qué ser falsa mi hipótesis, sino que sería (de ser certeras las premisas de Putnam, ya criticadas en los dos párrafos precedentes) la de que eso que tuviera aparentemente esa apariencia tuviera en el fondo otra apariencia, la de ser cerebro en probeta; y eso podría ser verdad porque para un cerebro en probeta habría diferencia entre "apariencia" y "realidad" —en el sentido de una diferencia entre, p.ej., apariencias estables e inestables, o, mejor, apariencia de apariencia y apariencia a secas (el experimentador podría hacer que me apareciera que algo me aparecía sin que de hecho me apareciera ese algo).

Concluyo este acápite con la conclusión de que el escepticismo es una hipótesis congruente y que no ha quedado refutada como absurda por esos argumentos. Ahora bien, ¿qué se desprende de ello? Que la falsedad del escepticismo es una verdad interesante y no banal; que la aseveración realista de

esa falsedad es un aserto igualmente interesante. Al paso que lo que querrían los antiescépticos *preliminares* (aquellos que esgrimen contra el escepticismo argumentos que pretenden mostrar que no habría diferencia entre que el mismo fuera verdadero y que no lo fuera) es que, careciendo de sentido el escepticismo, carezca igualmente de sentido o, al menos, de interés el rechazo realista del mismo, salvo en un sentido banal. Para Putnam, en el sentido de que la realidad, pues, aunque fuera lo que llamamos 'sueño', no sería lo que entonces llamaríamos 'sueño', y por ende no hay diferencia ninguna entre que sea sueño y sea realidad. Pero sí hay tal diferencia: el escéptico estará equivocado pero no carece de sentido su hipótesis o su posición. Otro asunto es si tenemos argumentos contundentes contra la misma. Y el desenlace de esta discusión es que, si los tenemos tan contundentes que esa posición resulta de antemano descartable, por absurda e incongruente, entonces el escepticismo no podrá ser verdadero, pero tampoco tendrá interés la negación del escepticismo, sino que más bien no habrá diferencia práctica entre que el escepticismo sea verdadero y que sea falso; tales argumentos, pues, serían argumentos, no en contra del escepticismo y a favor de su falsedad, sino en contra de que tenga sentido plantearse el problema mismo de esa verdad o falsedad —y por ende a favor de que es igual que las cosas sean, o no, como lo piensa o lo teme el escéptico.

Estamos, pues, en la situación de que, si llevamos razón en ser realistas (en vez de antiescépticos *preliminares*), entonces no podemos probar con argumentos tan contundentes la verdad de nuestra posición. Si el realismo es verdadero, entonces no es [rigurosa o contundentemente] demostrable que lo sea.

Acápite 8º.— **La realidad y nuestras teorías**

El antiescepticismo preliminar es una forma de idealismo, o sea: es una de las tesis que se oponen a la tesis realista de que sabemos que la realidad existe y no es un sueño o mera apariencia.

Otra variante del idealismo es el *realismo crítico*, según el cual la realidad existe, pero no es como lo digan nuestras teorías, ni éstas son [o tienen por qué ser] verdaderas. Podríamos acaso formular esta posición así: existe la realidad pero no lo sabemos, porque cada uno de nuestros asertos cobra su sentido, no por referencia a cómo es la realidad, sino por referencia a ciertos constreñimientos internos de nuestra actividad cogitativa o teorética.

Cabría refutar ese punto de vista alegando que, si lo dicen a sabiendas, lo saben, y si saben que es verdad eso que dicen (la realidad existe pero no lo sabemos), entonces saben que es verdadero cada uno de los dos conyuntos, o sea: saber que existe la realidad, contrariamente a lo que dice el segundo conyunto. El realista crítico responderá fácilmente que no lo sabe, sino que es un aserto de su teoría, aserto que obedece a patrones o constreñimientos de elaboración teórica que

no tienen por qué involucrar la verdad literal. Si el realista no crítico le responde que, en ese caso, toma las palabras del crítico, no como significando que no es verdad que sepamos que exista la realidad, sino como significando que tal aserto [el de que no lo sabemos] forma parte de la economía interna de su teoría, el crítico replicará que el sentido de un aserto, «p», en su teoría no es el de ««p» se ajusta a tales constreñimientos», sino que es el sentido de «p»; sólo que el requerimiento para que algo venga afirmado en su teoría no es el de verdad en sentido realista (en el sentido de 'reflejar la realidad', comoquiera que eso se articule), sino meramente el de ajuste a ciertos *desiderata* o normas o constreñimientos.

Sin embargo, hay otro argumento más convincente en contra del realismo crítico. Según éste las cosas existen, pero puede que —sin que ello vaya en modo alguno en desmedro de la corrección o adecuación de nuestras teorías— no sean [en sentido realista] verdaderos los asertos que sobre ellas hacemos, puede que no sean como decimos, en nuestras teorías, que son; ahora bien, una de las cosas que les atribuimos en nuestras teorías es la existencia o realidad; eso mismo les viene atribuido en esa teoría del realista crítico (constituyendo tal atribución el primer conyunto de la tesis realista-crítica). O ese conyunto es verdadero en el sentido realista de reflejar cómo son las cosas, o no. Si sí, entonces al menos para una determinación, la existencia, no lleva razón el realista-crítico; si no, entonces se vuelve al argumento anterior: el realista crítico no nos está ofreciendo su tesis como una verdad, sino como algo decible dentro de su propio enfoque y en virtud de criterios que no incluyen el de que lo dicho haya de ser verdadero. Pero entonces, ¿por qué no iba nuestra [super]negación de lo que dice a ser también correcta desde otro punto de vista, el nuestro? Porque lo que él dice lo propone, no como un verdadero reflejo de cómo suceden realmente las cosas, sino como asertos que se ciñen a constreñimientos teoréticos que son los que él profesa; ¿por qué no íbamos sus interlocutores a profesar otros constreñimientos que nos llevan a proponer el realismo [no crítico]?

A eso replica el realista-crítico que él no reconoce patrones variables, sino que los patrones tienen vigencia transsubjetiva, aunque no tengan que ceñirse a cómo son las cosas en la realidad. Sin embargo, esa réplica es gratuita. Si una teoría tiene que ajustarse no a la realidad sino a patrones ideales determinados, ¿por qué no iba a haber una pluralidad de tales patrones? El crítico responderá que llamamos 'racional' a ajustarse a patrones así, y eso dice la última palabra. Sea —contestará el anticrítico—, entonces yo no soy "racional" en ese sentido, sino que profeso otros patrones que incluyen la verdad [en sentido realista] de las teorías como uno de los constreñimientos por respetar; o sea: impongo el requisito de que a cada teoría que profese se le añada la coletilla 'Y las cosas en la realidad son como lo dice esta teoría'.

Contra el realista crítico cabe, además, formular un argumento que se parece al argumento antiescéptico del comienzo del acápite anterior. Sea Tarsicio un realista crítico y sea «q» [= «creo que p»] el aserto por el cual expresa su creencia

en esa posición; aunque sea *correcta* su prolación —e.d. aunque sea tal que nada le falte para ajustarse a todos los ideales de corrección epistemológica—, así y todo —según el punto de vista realista-crítico— las cosas no son, o puede que no sean, como lo dice «q», sin que ello redunde en merma de la corrección de «q», incluyendo entre esas cosas al propio Tarsicio y a su creencia; luego la corrección de ese aserto no depende de que él crea eso que dice, pese a que lo que dice es que sí lo cree. Tal argumento es certero, pero no contundente. Para ser conclusivo presupone algo, a saber: que las cosas no pueden suceder de tal manera que nos veamos llevados a, expresando una creencia que no tengamos [en absoluto], hacer, no obstante, una prolación inobjetable, perfectamente correcta, lo mejor que quepa ambicionar.

Otro argumento usual contra el realismo crítico es que no brinda explicación de los éxitos de nuestras teorías. El realismo no crítico sí la brinda: dice que normalmente tienen éxito nuestras teorías en la medida en que son verdaderas, aunque haya casos excepcionales en los que ciertas teorías tienen éxito pese a su falsedad —casos de coincidencias como la de Colón y el descubrimiento de América. Replica el realista crítico que esa explicación es inservible por dos razones. La primera es que no brinda explicación última, pues, si seguimos preguntando por qué resultó que tal teoría era verdadera, la teoría realista [pura, o no crítica] del conocimiento no nos contestará a eso, sino que se sacudirá la pregunta endosándosela a otra disciplina: con lo cual resulta que en algún punto se para, pone punto final a su búsqueda de porqués, como una última palabra: y entonces es mejor, más económico, pararse antes, y decir que una teoría tiene éxito a la larga o en general —y no sólo a corto plazo— porque se ajusta a patrones ideales de elaboración de teorías, patrones hechos a medida para que tengan éxito las teorías seleccionadas o elaboradas de conformidad con los mismos. La segunda razón es que nada prueba que la verdad sea condición ni necesaria ni suficiente para el éxito.

Pero a esas dos objeciones del realista crítico cabe responder varias cosas. En primer lugar, que, aunque una explicación no brinda explicación última, constituirá un progreso si desplaza la frontera de lo no explicado, aunque quede más allá un territorio todavía por explicar. En segundo lugar, que la teoría del conocimiento, al adjudicarles a otras disciplinas —como la historia o la sociología de la cultura— la tarea de averiguar por qué resultaron verdaderas ciertas teorías y no otras (qué hizo que sólo tales personas, en tales circunstancias, elaboraran teorías verdaderas), no se encoge de hombros ante lo que es una legítima interpelación, sino que le asigna un ámbito de investigabilidad muy respetable —al paso que el realista crítico no da opción alguna a nadie a investigar más allá, a explorar lo que él deja sin solucionar, tildándolo de pseudoproblema, al pretender que la última palabra viene dicha con la constatación de que una teoría se ajusta a nuestros patrones o ideales teoréticos. En tercer lugar, que, aunque la verdad no sea a secas condición necesaria, ni suficiente, para el éxito, sí es cierto que, *cæteris paribus*, una teoría es tanto más exitosa cuanto más verdadera sea.

Por otra parte, aunque el éxito nada tuviera que ver con la verdad, desde un punto de vista ético resultaría inaceptable que nuestros ideales de elaboración teorética no incluyeran la norma de alcanzar la verdad. Pero esta consideración pertenece a otro orden, al de la moral, y por ello a un ámbito de reflexión que cae fuera del presente capítulo. (En el cap. 4º veremos las razones por las que el llegar a la verdad o estar en la verdad es un valor, un bien, para cualquier ser pensante.)

Veamos ahora, sumariamente, algunos argumentos esgrimidos a favor del realismo crítico.

Uno es el de Putnam —emparentado con su antiescepticismo preliminar considerado en el acápite precedente. Consiste en que cualquier teoría coherente está expresada en un lenguaje que admite diversas interpretaciones, entre ellas una interpretación que haga verdadera a esa teoría. Por ello cualquier teoría coherente es verdadera bajo alguna interpretación. La verdad entonces no puede ser ni condición necesaria ni condición suficiente para la *satisfactoriedad* de una teoría —para que ésta se ajuste a patrones o ideales de corrección o seleccionabilidad. No es condición necesaria porque, aunque una teoría sea falsa según una interpretación dada, o sobreentendida, será verdadera según otra interpretación, con lo cual una teoría por lo demás satisfactoria puede ser juzgada como verdadera, si no según la interpretación corriente, al menos según alguna alternativa, con lo cual el constreñimiento de verdad no discrimina. No es condición suficiente porque, evidentemente, lo que se requiere para la satisfactoriedad de una teoría es que esté elaborada según normas de racionalidad con vigencia intersubjetiva o transsubjetiva, no que resulte, quizá por chiripa, ser verdadera.

A ese argumento voy a responder aquí escuetamente —si bien he de aclarar que, como involucra problemas de filosofía del lenguaje, una mayor aclaración de estas cuestiones habrá de esperar hasta el cap. 3º. En primer lugar, es de rechazar la puesta en el mismo plano de diversas interpretaciones de un lenguaje, o de una teoría; como lo diré en el cap. 3º, una interpretación es *la* real denotación de los signos del lenguaje, sin que a ello obste el que quepa inventar o imaginar otras denotaciones, o interpretaciones. (Igual que no obsta a que haya que pagar un precio o salario justo el que, bajo otras adjudicaciones arbitrarias de valor a la unidad monetaria que se use, una décima parte de esa suma constituiría ya un precio o salario justo.) Luego la verdad sí es condición necesaria. En cuanto a que no sea suficiente para la corrección de una teoría, eso se debe únicamente a nuestra precariedad, pues nunca tenemos criterios incontrovertiblemente fehacientes de verdad, criterios a prueba de lo que sea, inquebrantables, irrefragables. Tenemos que contentarnos con lo que esperamos sea la verdad, aunque a menudo nos equivocamos y resulta, a la postre, no serlo. Mas de ahí no se desprende que quepa renunciar a la verdad —igual que, no porque nos equivoquemos a menudo en la elección de los políticos, hay que renunciar a ser gobernados por buenos políticos, sosteniendo que lo que importa no es que el político sea bueno sino que esté bien

elegido (cf. infra, cap. 4º); e igual que, no porque nos equivoquemos tan a menudo acerca de qué es lo sano, hay que renunciar a la salud.

Otro argumento a favor del realismo crítico es que toda teoría idealiza la realidad, y por ello no puede ser verdadera, literalmente tomada: empezando por la geometría, pues no hay en la realidad líneas rectas, ni circunferencias, ni esferas perfectas; siguiendo por la física, pues no hay en la realidad vacío, ni superficies lisas, ni deslizamientos sin fricción. No puede ser verdadero ningún enunciado en el que figure alguna de tales locuciones, o de muchísimas otras de las que integran el vocabulario científico. Luego la verdad no sólo no es necesaria para las teorías científicas, sino que es incompatible con ellas.

Respondo que ese argumento desconoce los grados de posesión de una determinación. *Ser una superficie lisa* es una determinación que se puede tener en infinitos grados. Lo que dirá una teoría científica es que cada ente, en la medida en que sea una superficie lisa, será así o asá. Hay en la realidad infinitos entes que poseen en medidas diversas esa determinación y que, por ende, poseerán en sendas medidas la determinación que les atribuye la apódosis, la de ser así o asá. Otro tanto cabe decir para esferas, líneas, deslizamientos sin fricción etc. etc. Vemos así cómo desconocer los grados de verdad acarrea consecuencias como la de precipitarse en el realismo crítico.

El último argumento que consideraré es el de que, si vale la inducción (vide infra), entonces por inducción cabe, generalizando, decir que es falsa toda teoría humana. Si, siendo así, es una condición necesaria de satisfactoriedad la verdad de la teoría de que se trate, ninguna teoría será satisfactoria.

Respondo que, aunque ninguna teoría humana fuera satisfactoria, no por ello habría que renunciar a ese ideal, llegando acaso a un acercamiento asintótico al mismo. (Aunque ha sido muy atacada esa noción de acercamiento asintótico a la verdad de una teoría, me parece que ha sido desde supuestos antigradualistas y, por ende, rechazables dentro del planteamiento filosófico defendido en el presente libro; en todo caso, el tema, por lo arduo, merece ser dejado para tratarlo en otro lugar.) Por otro lado, ninguna inducción nos permite concluir que toda teoría humana contiene sólo falsedades, ni siquiera más falsedades que verdades, o que, en el decurso histórico, al pasarse de la aceptación más o menos general de una teoría a la de otra, decrece el porcentaje de asertos verdaderos (cierto que es difícil hablar aquí de porcentajes, pues una teoría suele entenderse como un cúmulo infinito de teoremas, pero a efectos de esta discusión podemos identificar una teoría con el cúmulo de asertos explícitos en las exposiciones de la misma, más un cúmulo, lo más pequeño posible, de consecuencias de tales asertos, cuando la presencia de una de esas consecuencias sea muy importante para el perfil de la teoría). De hecho, y según se verá hacia el final de este capítulo, hay argumentos para pensar que el pensamiento humano está muchísimo más en lo cierto que en lo erróneo.

Acápite 9º.— **Ahondamiento en la verdad de las creencias**

Hasta ahora hemos estado debatiendo los problemas involucrados en la creencia verdadera dando por supuesta la noción de verdad. Y es que ya habíamos ganado y esclarecido esa noción en el cap. 1º. Es más: justificamos la inclusión de una teoría del conocimiento en el campo de la filosofía precisamente porque la teoría del conocimiento involucra de manera no vacua la noción de verdad.

Ahora bien, surge aquí una dificultad que no cabe soslayar. La noción de verdad del cap. 1º es la de *verdad óntica* u ontológica, identificada con el ser, con la existencia. Evidentemente, no es ésa la noción de verdad que manejamos al hablar de *creencias verdaderas*, pues, de serlo, una creencia sería verdadera en la medida en que existiera, al paso que todas las discusiones de los 8 acápites precedentes presuponen claramente un distingo (en general) entre el grado de existencia de una creencia y su grado de verdad, aureolando, eso sí, con el distintivo de modélica o ideal una ecuación entre sendos grados (si bien ese aureolamiento se hizo en su lugar sólo tentativa y dubitativamente).

Sin embargo, hay un sentido claro —aunque todavía impreciso o quizá basto— de qué se quiere decir al hablar de la verdad de una creencia, a saber: una *creencia* es *verdadera* —en este sentido *derivado* de 'verdad'— en la medida en que exista el estado de cosas *en* [o *de*] cuya existencia o verdad —en sentido primario— es la creencia en cuestión. Una creencia en [o de] que p es [doxásticamente] verdadera en la medida en que exista el estado de cosas de que p.

Surgen algunos problemas. Uno de ellos es que esa definición parece dar un rodeo, implícito, por la semántica del lenguaje, o sea por una noción semántica de verdad oracional, noción que está sujeta a enormes dificultades según lo revelan ciertas versiones [aporéticas] de la paradoja del embustero.

No voy a entrar aquí en los detalles técnicos del asunto. La objeción llevaría razón si la noción de verdad doxástica recién definida tuviera que recurrir a la de verdad oracional; p.ej. si hubiera que entenderla como que la creencia de que p es verdadera en la medida en que sea expresable por un enunciado «p» que sea *verdadero en el sentido de la verdad semántica* (según, p.ej., una célebre definición de Tarski). Y aun así cabría un margen de discusión, porque, si bien lo que Tarski probó es que, si se presupone un cúmulo de reglas de inferencia suficientemente poderoso, entonces ningún lenguaje contiene un predicado f tal que cada oración de ese lenguaje, «p», es tal que la concatenación de f con una expresión que denote a «p» es una oración *verdadera* [en acepción semántica] si, y sólo si, p, si bien eso es así, lo es con una condición: con tal de que el lenguaje en cuestión sea un cúmulo recursivamente enumerable de expresiones, cosa que no tiene por qué suceder en general. Pero no probó Tarski que no existiera dentro de un lenguaje una serie infinita de predicados cada uno de los cuales constituyera una aproximación a un predicado así. (Sobre problemas afines a esta cuestión vide el capítulo siguiente.)

En todo caso la noción de creencia aquí manejada no involucra necesariamente la expresión lingüística. Una creencia se define como creencia de que p en la medida en que sea un estar relacionados por la relación de creer un cierto ser pensante, x, un cierto ente, z, y una cierta determinación, d, y p = el hecho de que z tiene d. Cierto que un mismo individuo, x, puede creer de z que éste tiene d y dejar de creer de z' que éste tenga d', aunque a lo mejor el hecho de que z tenga d = el hecho de que z' tenga d'. (Piénsese en transformaciones por pasiva, u otros casos así.) Pero eso únicamente entraña que una creencia que tiene es, necesariamente, igual de verdadera que otra de la que carece.

Alegan algunos, sin embargo, que la paradoja del embustero se aplica exactamente igual a las creencias, aunque no estén expresadas lingüísticamente. Sea *c* la creencia de que *c* es completamente falsa; entonces, en la medida en que sea verdadera, será completamente falsa, y viceversa; de donde se deduce que será ambas cosas, lo cual es de todo punto imposible.

¿Conclusión? Pues que no existe tal creencia *c*. No porque una creencia en general no pueda ser sobre sí misma, no, sino únicamente porque no puede, si es sobre sí misma, ser como dizque sería *c*. El problema con los lenguajes cuyo cúmulo de expresiones sea recursivamente enumerable es que se demuestra, con un procedimiento de Gödel, que contienen, cada uno de ellos, oraciones similares a *c*, oraciones que podríamos entender como diciendo «Esta oración es [totalmente] falsa». Pero no hay ninguna prueba de que sucede cosa similar con el cúmulo de creencias de alguien. Porque sin duda tal cúmulo no es recursivamente enumerable, e.d.: no existe procedimiento mecánico alguno para, dado un miembro cualquiera de ese cúmulo, determinar con exactitud, en una averiguación que comporte sólo un número finito de pasos, que dicho miembro lo es efectivamente. Y, faltando esa enumerabilidad recursiva, no pueden aplicarse las pruebas de Gödel y Tarski.

Por otra parte, si un cúmulo de creencias fuera recursivamente enumerable, y estuviera cerrado deductivamente (contuviera las consecuencias deducibles de las creencias pertenecientes al cúmulo), no tendría en su panoplia de nociones la de verdad doxástica, e.d. no habría ninguna determinación *v* con respecto a tal cúmulo tal que, para cada creencia, *c*, hubiera en ese cúmulo la atribución de *v* a *c* en la medida en que *c* perteneciera a dicho cúmulo, e.d. tal que ese cúmulo abarcara a una creencia cualquiera *c* en la medida en que abarcara a la creencia de que *c* tenga *v*. Pero por supuesto podría haber otro cuerpo de creencias, C', con respecto al cual sí hubiera una determinación *v* tal que C' abarcara la creencia de que una creencia cualquiera *c* tiene *v* en la medida en que *c* pertenezca a C (siendo C el primer cuerpo de creencias). Sólo que esta solución —que es como la de Tarski para los lenguajes— presenta muchos inconvenientes. Es, pues, preferible pensar que nuestros cuerpos de creencias no son recursivamente enumerables. Mostrando eso que la realidad es más complicada de lo que podía parecer a primera vista.

Así pues, aunque comporte sus dificultades, la noción de verdad doxástica resulta defendible frente a objeciones a su existencia como las que se basan en el surgimiento de paradojas o aporías semánticas. La noción de *creer con verdad* es una noción que no se ha revelado incoherente, ni absurda, ni banal, ni enigmática, aunque tampoco quepa decir que su perspicuidad sea perfecta. Es, como todas las nociones importantes con que trabajamos, una noción problemática, con ciertas oscuridades, para la que no disponemos de criterios exactísimos y cabalmente determinados; pero que, con todo eso, resulta satisfactoriamente empleable (a menos que uno no se satisfaga más que con lo perfecto, siendo, como somos, imperfectos).

Acápite 10º.— **¿A qué buscar criterios de verdad doxástica?**

Si cualquier creencia verdadera es un conocimiento, ¿para qué hacen falta criterios? ¿Qué ganamos con que una creencia, además de ser verdadera, o en lugar de serlo, venga avalada por determinados criterios?

Un ser omnisciente e infalible no habrá menester de criterios. Si se quiere, poseerá uno: si él piensa que p, entonces p. Pero ese criterio será inútil, pues únicamente podría aplicarlo ese ser, para obtener una conclusión —razonando según el *modus ponens*—, cuando previamente conociera [la verdad de] esa conclusión.

Quienes no somos infalibles ni omniscientes necesitamos criterios ante todo para incrementar nuestro acervo de creencias y en segundo lugar para eliminar de nuestro acervo creencias que no sean [en absoluto] verdaderas.

¿Por qué necesitamos criterios para incrementar nuestro acervo de creencias? Porque creer en algo es creer que es verdadero, y para creerlo hace falta que haya algo que nos convenza de ello, algo que *cause* nuestra creencia. Evidentemente no está demostrado que no haya persona alguna tal que su creer en que sea verdad que p venga —o pueda venir— causado por un hecho que nada o muy poco tenga que ver con p y, además, del cual ni siquiera en parte esté al tanto esa persona. Esto último parece muy poco verosímil, y aun lo primero tampoco creo que se dé. (No creo que haya alguien cuyo creer que los dinosaurios se extinguieron en el mesozoico venga causado porque ciertas moscas revoloteen sobre su cama.) No se me oculta que se dan casos de demencia, en los cuales alguien puede empezar a pensar que lo persiguen viniendo ello causado porque ve a mucha gente en la calle cerca de su casa; pero tiene algo que ver, ¿no? (En circunstancias especiales, sí constituiría eso un indicio de persecución; sólo que en el caso de la hipótesis no se dan tales circunstancias.)

Aun en los casos de demencia, pues, se empieza a tener cierta creencia porque algo la causa, y porque algún nexo se da entre la creencia en cuestión y la creencia de que existe el algo en cuestión; ésta última entonces será verdadera.

Salvo casos muy anómalos, nuestras creencias vienen causadas o por hechos en nuestro entorno o por creencias verdaderas también nuestras —o al menos por creencias que son causadas por hechos que suceden en nuestro entorno. Además, cuando una creencia causa otra, hay entre ellas algún nexo que permite tomar a la primera —siempre, seguramente, aun en casos psicopatológicos— como de algún modo un indicio a favor de la segunda, o evidencia a favor de la segunda, por floja, precaria o hasta deleznable que sea.

Pues bien, consiste un *criterio de verdad doxástica* en unas condiciones suficientes de verdad, o en aproximaciones a ello (si bien, a tenor de una ampliación de la noción de criterio a que procederé ocho párrafos más abajo, un criterio puede consistir alternativamente en [aproximaciones a] condiciones necesarias de verdad, en vez de suficientes); en suma en algún género de reglas aplicando las cuales, dadas ciertas creencias especificables de alguna manera, aumente el grado en el que se adopte —o, siquiera, en el que se vea uno inclinado a adoptar— otra creencia especificable de algún modo también. Lo cual quiere decir que un criterio de verdad doxástica —o simplemente un *criterio* [de creencia]— es alguna regla o cúmulo de reglas tales que el aplicarlas *equivale* a un proceso como el que efectivamente se produce cuando alguien pasa de no creer algo a creerlo, o de creerlo menos a creerlo más, o de estar menos inclinado a creerlo a estarlo más (salvo cuando suceda —si es que sucede alguna vez— que una creencia venga causada por hechos de nuestro entorno únicamente, y no por creencia nuestra alguna: eso tiene que ver con las creencias de observación, un tema evocado más abajo). La equivalencia en cuestión estriba en esto: una regla de las aludidas se da entre un cúmulo de creencias antecedentes y una creencia consecuente igual que se podría dar entre ese cúmulo y dicha creencia consecuente una relación causal. De hecho, *aplicar* efectivamente una regla tal consiste en que las creencias antecedentes, o el cúmulo de las mismas, causen la creencia consecuente en quien aplica la regla.

Claro que pueden formularse criterios que consistan en reglas que nadie aplicará, o hasta que nadie puede aplicar. Pero, si es verdad esto último, tales reglas serán inservibles. También sucede que nuestros criterios explícitos no capturan ni mucho menos toda la variopinta complejidad de los procesos efectivos de causación de unas creencias por [cúmulos de] otras. Ello por dos razones. La primera es que la realidad es más compleja que nuestras teorías. La segunda es que de todos esos procesos unos son más de fiar que otros (o sea: hay más probabilidad de que desemboquen en creencias verdaderas, o más verdaderas), y al seleccionar criterios nos guiamos por un metacriterio, que es el de escoger los criterios que nos parecen, en ese sentido, más de fiar —aunque sabemos que en la práctica nosotros mismos aplicamos, sin darnos cuenta, muchas veces criterios de los que no seleccionamos como fiables.

Sin aplicación de criterios, o sin procesos equivalentes a tales aplicaciones, nadie llegaría a ninguna creencia, salvo a lo mejor cuando se trate de creencias

causadas por el entorno directamente y sin mediación doxástica alguna (aunque yo juzgo eso sobremanera inverosímil: vide infra).

Aunque más abajo precisaré algo la noción de criterio, o la de regla, que aquí estoy manejando, cabe ya constatar que, así entendida, una regla es una *argumentación*, o sea, el patrón o norma cuya aplicación caracteriza a los miembros de un cierto cúmulo de argumentos. Aplicar un criterio es argumentar de cierto modo, para uno mismo. O razonar. Que razonar estriba en eso, en pasar de ciertas creencias a otra creencia.

Más exactamente: eso constituye una parte del razonar. Otra parte consiste en pasar de ciertas creencias a la *exclusión* de otra creencia (que puede ser una de las dadas, o diversa de cada una de ellas). Tal exclusión es un rechazo doxástico. Este *rechazo* es un acto deliberado, no en el sentido de que sea un acto de la voluntad —que seguramente no lo es, como tampoco la creencia es un acto voluntario, aunque pueda venir influenciada por actos voluntarios, de atención o desatención, busca o inhibición (ni, todavía más obviamente, es tampoco un acto de voluntad arbitraria, de libre albedrío, pues no hay actos así: vide infra, cap. 5º)—, sino en el de que es una actitud o postura que se adopta consciente, reflexivamente. Rechazar una creencia —o lo que por ella, de darse, viniera creído— es pasar a estar en un estado mental refractario a la adopción de tal creencia, en un estado cuya existencia constituye un estorbo tal al surgimiento de esa creencia que ésta no surge en la mente de la persona en cuestión mientras no cese de existir tal actitud de rechazo a la misma.

Normalmente, se rechaza una creencia cuando se adopta alguna de todo punto incompatible con ella (p.ej. una que implique la falsedad total de la primera, al menos en algunos aspectos). Quizá sucede así siempre. Sin embargo, no es fácil sostener que siempre se dé ese nexo. Y es que hay algunos lógicos que no aceptan negación fuerte; si ellos son consecuentes con lo que dicen, su vocabulario no abarca 'no… en absoluto' ni nada por el estilo, o en todo caso no en el sentido de negación fuerte; esos lógicos, entonces, rechazan algunas cosas sin que, sin embargo, puedan entre sus creencias lingüísticamente expresadas tener alguna cuya presencia sirva para excluir lo rechazado.

Sea de eso lo que fuere —todos los demás usamos negación fuerte en nuestro pensar, aunque también usemos la negación simple o natural—, podemos hablar de un acto de rechazo [doxástico] de «p» que, o bien consiste en creer algo que es totalmente incompatible con la creencia en que sea afirmable con verdad que p, o, si no, es o algo que se da sólo siempre que se dé esa creencia, o es superveniente en la misma —en el sentido estudiado al final del cap. 1º— o guarde alguna relación similar con tal creencia (al menos para todas aquellas personas cuyo acervo de creencias abarque alguna sobre la incompatibilidad *total* entre creencias).

Que se dan tales actos de *rechazo* es algo constatable por introspección, pero el rechazo de una creencia es algo de lo cual se tienen criterios [parciales, precarios,

fragmentarios, con franjas de indeterminación etc.]. Son criterios similares a los que tenemos para atribuir creencias. *Grosso modo* atribuimos a alguien el rechazo de una creencia (o de aquello tal que esa creencia sería la de que eso exista o sea verdadero) sólo cuandoquiera que pensamos que ese alguien ha pensado o razonado o deliberado sobre eso y ha llegado a una conclusión y no tiene [en absoluto] esa creencia y su "modo de pensar" resultante de tal deliberación hace que, mientras persista tal modo, no tendrá esa creencia. Tenemos, así, motivos para atribuir a la Sra. Margaret Thatcher el rechazo de la idea o creencia de que el comunismo es lo mejor —no sólo la aceptación de la creencia de que no lo es, sino algo que hace que, mientras no cambie de modo de ver las cosas, no creerá que el comunismo sea lo mejor. Igualmente tenemos motivos para atribuir a Aristóteles el rechazo de cualquier creencia contradictoria, y no sólo la afirmación del principio de no contradicción (éste último es aceptado como verdadero por Nicolás de Cusa y por el autor del presente libro, quienes, en cambio, no comparten el rechazo aristotélico de la contradicción en general).

Pues bien, un criterio es también algo que puede llevar de ciertas creencias antecedentes, no a una creencia consecuente, sino a la ausencia deliberada de esa creencia, a su exclusión o rechazo. Como nuestro estado doxástico total se compone de creencias y rechazos, y son similares los procesos que llevan a unas y los que llevan a otros, *equivaliendo* cada uno de tales procesos (en el sentido más arriba apuntado) a la aplicación de cierta regla o criterio, tenemos que, sin [el equivalente práctico de] la aplicación de criterios, no adoptaríamos creencias pero tampoco rechazos.

Ahora bien, si nuestro objetivo es la creencia verdadera, es también, con ello, la ausencia de creencias que no sean verdaderas en absoluto. O sea: nuestro objetivo es: cuanta más creencia verdadera y sólo creencia verdadera. Hasta donde sea factible, queremos tener sólo toda la verdad.

Otro asunto es cuán valioso sea cada uno de esos componentes (el de *la más verdad* y el de *sólo verdad*). Pasarse o quedarse. La teoría del conocimiento no es prescriptiva o normativa (en sentido estricto), sino que se limita a constatar, a estudiar, a averiguar qué criterios son tales que sendas aplicaciones conducen a tales resultados. Pero el enfoque axiológico que se perfilará en el cap. 4º parece claramente privilegiar, de esos dos propósitos, al de maximalizar la verdad, aun a riesgo de que así, y con ello, se nos cuelen ciertas creencias [del todo] falsas.

En todo caso, el presente acápite ha brindado argumentos que me parecen muy convincentes a favor de la necesidad de los criterios, pues todo pensar que conduce a creencias o rechazos equivale a aplicar criterios. Como la teoría del conocimiento tiene la tarea [instrumental] de mostrar cómo llegar a creencia verdadera (a *lo más* y a sólo), o cómo aproximarse (lo más posible) a esa doble meta, es obvio que lo único que nos puede ofrecer es una selección de criterios.

Acápite 11º.— **Metacriterios y el desafío externalista**

Una dificultad que surge con el requerimiento de criterios de verdad —o, simplemente, de criterios para adoptar o dejar de adoptar creencias— es que parece conducir a una regresión infinita. Veremos luego que de hecho no se da regresión sino progresión infinita; pero no es del género que podría temerse.

En efecto, lo que parecería amenazarnos es que, igual que para abrazar creencias o rechazarlas necesitamos criterios de adopción de creencias, para adoptar tales criterios —para estar en una actitud mental propicia a la aplicación de los mismos— necesitaríamos criterios de adopción de criterios, o sea metacriterios. Y así al infinito.

No es así. Adoptar un criterio es adoptar la creencia de que ese criterio es un *buen* criterio. En qué estribe esa bondad de un criterio es algo que voy a examinar en seguida. *Grosso modo*, digamos que un criterio es bueno si su aplicación conduce a adoptar creencias verdaderas y rechazar creencias totalmente falsas, o por lo menos *se acerca* a conducir a eso (luego veremos en qué estriba tal acercamiento). Luego un metacriterio no será un criterio en otro sentido, sino también un criterio de adopción de creencias, en particular uno para la adopción de creencias sobre la bondad de ciertos criterios de adopción de creencias. Otra cosa es si ello conduce a que haya circularidad en la aplicación de criterios o a cadenas infinitas de criterios (aunque sean todos ellos criterios de adopción de creencias). Ya veremos que así es, pero que eso no es ni muchísimo menos tan malo como podría temerse (aunque tampoco sea una situación ideal: es que nuestra situación doxástica no es ideal).

Pues bien, surge aquí una dificultad suscitada o aducida por los *externalistas*. Si todo lo que puede ofrecer la teoría del conocimiento es un examen de criterios de adopción de creencias para asignarles bondad (y así "recomendar" la adopción de unos y el rechazo de otros), entonces no nos brinda nada que nos permita atribuir a ciertas maneras de pensar una *justificación* en sentido fuerte. Y es que la justificación en sentido fuerte no puede depender únicamente de qué criterios se apliquen, sino de cómo sea el mundo. Supongamos que ciertos criterios son buenos. Supongamos otro mundo en el que esos mismos criterios fueran malos; y supongamos en ese mundo a un pensador que aplique tales criterios. Una de dos: o la justificación viene conferida por la aplicación de aquellos criterios que de hecho son buenos, y entonces ese pensador en ese mundo, aplicando criterios que en él son malos, está así y todo justificado; o bien viene dada la justificación por aplicar criterios en un mundo que en ese mundo sean buenos, y entonces es evidente que la tarea de la epistemología no consiste únicamente en seleccionar criterios [que sean de hecho] buenos, sino en definir unas condiciones de justificación en función de cómo sea el mundo. En suma, la justificación no viene dada únicamente —en la segunda alternativa [que es la que recomienda el *externalista*]— únicamente por

los criterios, sino por una relación entre creencias y mundo, o entre criterios y mundo, o entre creencias, criterios y mundo.

Respondo dos cosas. La primera es que lo que nos interesa es qué criterios son buenos (conducen a la verdad), no qué pasaría si no fueran buenos. Algunos de ellos serán necesariamente buenos; otros contingentemente (aunque ya sabemos que nada verdadero es absolutamente contingente en el sentido de que sea posible su absoluta falsedad, o sea su falsedad total en todos los aspectos). En cada aspecto de lo real o mundo posible, a quienes en él estén, estando en él, les interesa averiguar las vías conducentes a la verdad, no cuál sería su situación si siguieran esas vías pero no fueran conducentes a la verdad. Similarmente nos interesa saber qué productos son alimenticios, no qué nos pasaría si comiéramos esos productos pero no fueran alimenticios —salvo en la medida en que averiguar esto último sea pertinente para saber lo otro.

Mi segunda respuesta a la dificultad evocada por los externalistas (o sea: por los adeptos de la tesis de que la justificación viene dada, al menos en parte, por una conexión *necesaria* entre el mundo y las creencias) es que la posición externalista sufre un inconveniente sumamente grave, a saber: si fuera certero el externalismo, no tendríamos ningún criterio fiable para saber si estamos justificados o no; ahora bien —según trataré de mostrarlo más abajo— esto parece muy inverosímil. En efecto: si fuera certero el externalismo, unos seres que apliquen los mismos criterios que nosotros seleccionemos pero que se encuentren en un mundo en el que no sean criterios buenos (conducentes a maximalizar la verdad) carecerían de justificación; pero cualquier criterio nuestro sería idéntico o igual a uno de ellos —por hipótesis; si nosotros tuviéramos un [buen] criterio para saber si nuestros criterios son buenos, ellos tendrían ese mismo, u otro igual, para saber si son buenos sus criterios; si el nuestro diera por resultado en su aplicación la bondad de nuestros criterios, lo mismo haría el suyo; pero el nuestro daría un resultado verdadero, al paso que el suyo daría un resultado falso; siendo igual el criterio, es obvio que no podemos fiarnos de él, ya que únicamente porque, al margen de cuáles sean nuestros criterios, es el mundo como es resulta que nuestro [meta]criterio sería fehaciente, o sea daría ese resultado satisfactorio, verídico, en vez de ser engañoso. El criterio en sí no nos autorizaría a nada, ya que no sería por aplicar ese criterio, sino por cómo sea el mundo, por lo que el criterio sería verídico; pero eso mismo sucedería sin ese metacriterio: aplicando los otros criterios, y siendo el mundo como es, son verídicos, pero eso no nos da ninguna base para saber que lo son. Sólo desde fuera puede alguien, a caballo entre mundos posibles diversos, zanjar quién aplica criterios buenos y quién no (o sea: para quién son buenos, en su mundo, y para quién no). Luego nadie puede tener criterio alguno para saber que sus criterios son buenos. (Como no sea que se reemplace el *cómo es el mundo* por el *cómo cree uno que es*; pero ya no sería externalismo.)

Rechazado, por esos dos motivos, el externalismo, ¿qué queda? El *internalismo*. Este sostiene que lo que da *aval* a nuestras creencias (prefiero usar

'aval' en vez de 'justificación' por las resonancias grandilocuentes y axiológicas de esta última palabra) es el uso de ciertos criterios, de aquellos criterios que son conducentes a la verdad, o sea epistémicamente buenos. Siendo ello así, podemos tener un criterio sobre la bondad de nuestros criterios; llamémoslo '*metacriterio*' a sabiendas de que no es un criterio de algo diverso de la adopción de creencias —sólo que en este caso trátase de la creencia en la bondad de nuestros criterios. En efecto: si de hecho ese metacriterio es bueno, verídico, fehaciente, entonces nos podemos fiar de él; si bien es cierto que otros seres como nosotros pero que vivieran en un mundo diverso en el que el criterio no fuera fehaciente tendrían el mismo aval que nosotros tenemos para su conclusión, ésta sería también la de que los criterios que usan son buenos. ¿Está equivocada tal conclusión? No, los criterios son buenos, son de hechos buenos —aunque no todos ellos sean *buenos con respecto a ese mundo*. Luego en ambos casos es de fiar ese metacriterio. Luego nada obsta a que exista. (En qué estribe es otro asunto.)

La falta de todo criterio fiable acerca de la bondad de nuestros criterios acarrearía en la práctica la esterilidad o imposibilidad de la epistemología (teoría del conocimiento) según viene entendida en el presente capítulo, ya que la misma consiste en averiguar cuáles criterios son epistémicamente buenos y cuáles no.

Si la inducción es un buen criterio, entonces es verdad que, aunque no lo fuera, quienes la aplicaran estarían avalados en sus conclusiones, o sea: estarían aplicando [lo que de hecho es] un buen criterio para llegar a esas conclusiones. Tal es el punto de vista internalista aquí defendido.

Pero, ¿no podrían habitantes de otros mundos llamar 'buenos' a criterios diversos de los nuestros, porque en esos mundos condujeran a la verdad, aunque en el nuestro no lo hagan? Aun concediendo el sentido y la posibilidad de la hipótesis —que en eso prefiero no entrar—, podrían llamarlos 'buenos', pero no serían buenos: no serían lo que nosotros llamamos 'buenos'; ni les procurarían aval (aunque sí lo que ellos llamarían 'aval'). Igual que, si Enrique II no hubiera sido fratricida, ni por tanto rey de Castilla, no lo hubieran llamado (a él, a [quien de hecho es o ha sido] Enrique II de Castilla) 'Enrique II de Castilla'; o sea: a Enrique II de Castilla no lo llamarían 'Enrique II de Castilla', pero sería quien es, el rey Enrique II de Castilla (aunque no sería rey de Castilla).

Si se quiere, la teoría del conocimiento averigua qué criterios son *de hecho buenos*; y ésos serían en cualquier situación posible *de hecho buenos*, o sea: *buenos con respecto al mundo de la experiencia cotidiana*; lo serían incluso en mundos en los que, aplicándolos, se llegara en muchos casos a resultados [en esos mundos] erróneos.

Acápite 12º.— **La alternativa entre coherentismo y fundacionalismo**

Dentro del marco del internalismo, e.d. de la tesis de que lo único que proporciona aval a unas creencias, o a rechazos doxásticos, es con qué criterios se llega a las mismas (o, en otros términos, incumbe a la teoría del conocimiento únicamente averiguar qué criterios son epistémicamente buenos), surge una alternativa entre dos enfoques. Uno es el *fundacionalismo*, que requiere, para que haya aval, unas creencias que gocen de *justificación última* [o básica]. Otro es el *coherentismo*, que sostiene que no hay justificación última, pero, así y todo, sí hay creencias que gozan de aval. Ahora bien, por 'justificación última' cabe entender dos cosas. En un sentido, esa locución denota la determinación de una creencia de ser incorregible, incontrovertible, irrefragable. En otro sentido, la de estar justificada sin mediación de ningún proceso inferencial, o sea: estar justificada, no por aplicación de alguna regla que autorice a pasar de creencias antecedentes a una creencia consecuente [o a un rechazo doxástico consecuente], sino de manera directa e inmediata.

Ahora bien, aunque se trata de dos sentidos claramente diversos, hay motivos para pensar que ninguna creencia podría gozar de justificación última en uno de esos dos sentidos sin gozar de ella en el otro sentido. En todo caso, para nuestros presentes fines basta con demostrar que cualquier creencia corregible posee, a lo sumo, una justificación meramente inferencial. En efecto: si una creencia poseyera justificación última en el segundo sentido (el de estar justificada sin que mediara en absoluto inferencia alguna) y, no obstante, fuera corregible por un ulterior proceso, entonces se tendría una situación imposible, a saber: que esa creencia estuviera justificada sin ninguna mediación en absoluto de inferencia alguna y, sin embargo, se mantuviera —o sea: quedara sin corregir, o no fuera puesta en tela de juicio— únicamente en la medida en que no aparecieran motivos o razones para ponerla en tela de juicio (ya que en eso es corregible una creencia: en que *deja de estar justificado* mantenerla cuando surjan ciertas razones, ciertos motivos para revisarla o ponerla en tela de juicio); eso es imposible, supercontradictorio, ya que la mantenida adopción de la creencia, por un lado, no se debería a nada en absoluto de carácter inferencial; pero, por otro lado, se debería a una inferencia, a saber: la que permite concluir la verdad de esa creencia dada la ausencia de los motivos o las razones para cuestionarla o rechazarla. Y, si uno alega que la justificación última (en el segundo sentido, el de venir avalada sin mediación de inferencia alguna) le viene dada sólo en su surgimiento, entonces hay que replicar que dejaría de gozar de tal justificación después, en el instante inmediatamente posterior, pues ya en éste su justificación dependería, *inferencialmente*, de la ausencia de motivos para cuestionarla; pero ninguna creencia puede tener justificación ni nada en sólo un instante de duración cero, pues ni siquiera existe en un instante. Por consiguiente, cuantas creencias sean dudables, revisables o corregibles, cuandoquiera que posean aval o justificación,

poseerán un aval o justificación inferencial y ningún aval o justificación que sea válido al margen o independientemente de cualquier inferencia (puesto que, si poseen dos avales, uno inferencial y el otro no, es obvio que la fuerza de éste depende de la presencia del otro, ya que se trata —por hipótesis— de creencias corregibles, y por ende tales que la justificación que haya para su adopción puede ser desafiada inferencialmente, y, por lo tanto, tendrá tanta mayor fuerza cuanto menor sea el desafío).

Pues bien, si son certeras —según parecen serlo— las consideraciones que preceden, entonces cabe formular un argumento contra el fundacionalismo como sigue. Esta posición requiere que haya creencias que gocen de justificación última en el sentido de no-inferencial; pero cualquier justificación disponible para el ser humano es inferencial; ergo.

La segunda premisa del argumento vendrá defendida con este otro argumento. Cualquier creencia humana es corregible; por ende cualquier creencia es inferencial (pues ya se demostró poco más arriba que toda creencia corregible goza, a lo sumo, de aval o justificación inferencial). ¿Cómo sabemos que toda creencia humana es corregible? Cuando se trate de una verdad de las llamadas "de razón" lógico-matemáticas o "a priori", una de dos: o es evidente de suyo por sí misma, o no; si no, entonces es que depende su aceptación de la inferencia de que se trate; pero una inferencia humana brinda sólo un grado limitado de aval, puesto que nos confundimos muchas veces al inferir, y por ende cabe cuestionar que se haya hecho bien la inferencia; aparte de que cada uno de los axiomas de un sistema lógico-matemático cualquiera ha sido cuestionado por alguien aduciendo razones de algún peso, y es temerario desestimarlos de antemano; si la creencia en cuestión es "evidente de suyo", entonces es uno de esos axiomas que, según lo hemos dicho, han sido, con razones de algún peso, puestos en tela de juicio; luego es corregible. Y lo propio sucede con las reglas de inferencia involucradas. Cuando se trate de una creencia "de hecho" o "empírica", entonces o bien es una creencia de observación o bien una cuya justificación sea meramente inferencial; en este último caso, tenemos una situación aún más obviamente incompatible con que tal creencia sea incorregible; pero toda creencia de observación es corregible: dada una observación cualquiera siempre puede haber razones de algún peso para poner en tela de juicio que haya existido tal observación (en virtud de la subdeterminación de nuestras creencias por la experiencia), o sea: ante nuevas observaciones, y dadas otras creencias nuestras, siempre cabe poner en duda la creencia en que existió la observación de que se trate, como uno de los medios para armonizar el cuerpo de creencias resultante.

Aparte de ese argumento otro argumento más contra el fundacionalismo es éste. Si una creencia viene avalada o justificada sin que ninguna otra la avale o justifique mediante algún proceso o conexión inferencial, entonces ¿por qué viene avalada? O por ella misma, o por una situación en el mundo [independientemente de qué piense o deje de pensar el creyente] o por algo que no sea ninguna de las dos

cosas pero tampoco brinde un aval inferencial. Lo primero se puede decir, pero no ve uno qué quiere vehicularse con tal aserto. Decir que la creencia de que p se avala o justifica a sí misma sin más, o sea que es criterio para adoptarla el adoptarla, o que al adoptarla uno tiene, con sólo eso, un criterio para adoptarla aplicando el cual la adopta —y que ese criterio es el de que de hecho la adopta—, decir algo de todo eso resultará muy poco esclarecedor. En verdad resulta de lo más plausible que la relación de *ser criterio de o para* es irreflexiva, o sea: que nada es criterio de sí mismo. (No se brinda criterio de qué sea una buena comedia al decir que lo son las buenas comedias.)

Lo segundo nos llevaría al externalismo, ya rechazado en el acápite precedente, pues concedería aval a las creencias en función de algo más allá del sujeto que las adopte, a saber: cómo sea el mundo, qué situación se dé en ese mundo en que esté el sujeto.

Lo tercero suscita esta duda: ese algo, esa determinación, que tenga una creencia gracias a lo cual ésta esté no-inferencialmente justificada, ¿es algo de lo que tiene que estar al tanto el creyente, o no? Si no, recaemos en el externalismo: lo que proporcionaría aval sería un componente de la situación en el mundo del creyente, y ello tanto si éste se percata de ese componente como si no. Luego únicamente queda la posibilidad de que la determinación sea una que suministre justificación o aval únicamente en el caso de que el creyente crea que la creencia en cuestión la posee. Pero supongamos ahora dos creyentes, por lo demás iguales, en sendos mundos posibles: en el uno, la creencia que comparten posee la determinación justificante, y el creyente en cuestión lo sabe; en el otro, el creyente cree, pero sin verdad, que la creencia en cuestión posee tal determinación. Es obvio que internalísticamente, desde el prisma de su estado doxástico, de los adentros de su actividad mental, son iguales. Y, sin embargo, supongamos, sólo el primero estaría justificado. Eso también conllevaría una recaída en el externalismo. Luego tampoco eso es posible: si lo que confiere justificación a una creencia es una determinación no inferencial de la misma pero sólo con tal de que el sujeto sepa que la tiene, *necesariamente* entonces, si una creencia tiene tal justificación, el sujeto creyente sabe que la tiene. Mas, entonces, ¿por qué no tomar únicamente como instancia avaladora la creencia en que la creencia dada posee la determinación de marras? Porque lo que está claro es que, si el sujeto ha de ser consciente de que posee dicha creencia dada la determinación, entonces está involucrado algún género de inferencia, un "sacar" la creencia en cuestión —confirmarla, adherirse a ella— a partir de la creencia en que la misma posee la determinación de que se trate.

Por su parte, los fundacionalistas argumentan contra el coherentismo alegando que conduce a círculo o a regresión infinita. Así que lo que voy a defender es la legitimidad de determinados círculos y determinadas regresiones —o, mejor, progresiones— infinitas.

Acápite 13º.— **La naturaleza inferencial de los avales epistémicos: una defensa del holismo**

Inferir es "sacar" una creencia de otras, *colegir* la primera a partir del cúmulo de las segundas, llegar a tener, o mantener la primera [la consecuente] desde un tener esas otras creencias [los antecedentes]. Acaso ese vínculo inferencial entre las creencias antecedentes y la consecuente sea siempre, entre otras cosas, un nexo causal; e.d. puede que sólo quepa hablar de una inferencia de la creencia en que p a partir de las creencias en que q_1, …, q_n cuando estas últimas creencias causen, en el sujeto pensante al que se atribuya la inferencia, la creencia en que p, o cuando por lo menos sean factores causales que, junto con otros, produzcan como efecto esa creencia en que p. Pero voy a tratar de prescindir de esa faceta causal en las presentes reflexiones, aun a sabiendas de que tal vez en el futuro me tocará ahondar en ese lado del problema de la naturaleza inferencial de los avales epistémicos.

La tesis, aquí sustentada, de que todo aval epistémico es de índole inferencial es un corolario del rechazo, en los acápites precedentes, del externalismo y del fundacionalismo. Si nada ajeno a la mente del sujeto, nada de lo que éste no esté al tanto, ejerce ningún papel avalador en la adquisición de creencias, y si, además, ningún hecho externo al sujeto añade nada al aval brindado por la creencia de dicho sujeto en la existencia de tal hecho; si, además, ninguna creencia viene avalada por sí misma ni por poseer alguna determinación propia, intrínseca o extrínseca, sino únicamente por otras creencias; si esas dos tesis son ciertas —respectivamente, contra el externalismo y contra el fundacionalismo—, entonces lo único que queda es que cada creencia que goce de aval doxástico tenga éste únicamente en la medida en que posea algún vínculo inferencial con determinadas otras creencias del mismo sujeto; o, más explícitamente todavía: el que una creencia goce de aval es una relación entre esa creencia y otras del mismo sujeto.

Ello resulta claro si tenemos en cuenta, ante todo, que esto que ahora estamos llamando 'aval' es, ni más ni menos, [la relación conversa de] lo que llamábamos más arriba *criterios de aceptación doxástica*, o *criterios para adoptar o mantener creencias*; un *criterio* es algo que conecta de algún modo unas creencias con otras. Aun en el caso de que hubiera creencias "evidentes de suyo", o poseedoras de una autocertificación irrefragable y sin vuelta de hoja, el criterio para abrazar tales creencias sería el de adoptar cualquier creencia poseedora de esa cualidad; pero entonces, para aplicar el criterio, fuéranos menester constatar, en primer lugar, que la creencia candidata posea la cualidad autocertificadora de marras; con lo cual la aplicación del criterio consistiría en inferir dicha creencia [la candidata] a partir de la creencia en que la misma posee esa cualidad; mas, siendo ello así, la creencia en cuestión ya no sería evidente de suyo, o autocertificadora, sino que su certificación se la debería a esa otra creencia, a saber: a la de que la primera posea tal cualidad. Luego, como la hipótesis de una creencia evidente de

suyo entraña su propia negación, ésta es verdadera, o sea: no hay creencias evidentes de suyo.

Si no hay creencias evidentes de suyo, cualquier creencia que pueda recibir aval doxástico puede ser inferida, e.d. puede haber otras creencias cuya existencia en la mente del sujeto proporcione aval a la creencia en cuestión. ¿Síguese de ahí también que cualquier creencia puede ser puesta en tela de juicio por otras?

No, no se sigue sin más. Es coherente pensar que un sujeto posea únicamente avales inferenciales para sus creencias pero que ninguna de las mismas pueda ser desafiada o cuestionada, en el sentido de que ninguna de sus creencias, o ninguna de aquellas que hayan obtenido ya un aval, pueda ulteriormente perder ese aval ni encontrarse en la situación de que venga también avalada su supernegación. Ese sujeto inferiría una creencia de otras y nunca tendría motivos para cuestionar ni la conclusión ni las premisas.

Por el contrario —y según ya lo vimos más arriba— cualquier creencia dudable o cuestionable es tal que carecerá forzosamente de aval o justificación no inferencial (suponiendo incluso, por imposible, que cupiera un aval así).

Ahora bien, hay dos motivos para descartar la hipótesis de que seres como los humanos posean creencias indubitables o incuestionables. El primero es que cada vez que tenemos alguna razón para poner en tela de juicio una de nuestras creencias la tenemos, en alguna medida, para poner en tela de juicio cualquier otra creencia. Una razón para poner en tela de juicio una creencia, c, será un determinado cúmulo, C, de creencias que hayamos adoptado, algunas de ellas después de haber abrazado c; ahora bien, si ese cúmulo, C, constituye tal razón para cuestionar c es porque existe algún género de incompatibilidad entre C y c, e.d. porque existe un nexo inferencial que va de C al rechazo o la supernegación de c; sin embargo, el sujeto podría cuestionar, en vez de c, su creencia en la corrección del nexo inferencial; sólo que, de hacerlo, iniciará una regresión de revisiones que pueden alcanzar a cualquier otra creencia suya; porque su creencia en la corrección de ese nexo —estribe tal corrección en lo que estribare (vide infra)— está avalada por otras, etc., y al cuestionar eso no sólo vendrá cuestionada una u otra de las que lo avalan, etc., sino que cualquier otra creencia avalada por alguna de las cuestionadas resultará con eso también cuestionable (a menos que sea vacuo, o sea redundante o pleonástico, el figurar de la creencia cuestionada entre las que avalan a esa otra sea la que fuere). Pero entonces no habrá ninguna creencia que esté totalmente a salvo, pues cualquier creencia avalada por otras será tal que alguna de éstas estará, directa o indirectamente, avalada [de manera no vacua] por alguna creencia revisable en ese proceso. La mejor manera de ilustrar esto es mostrar que el cuestionamiento puede afectar a la creencia en la corrección de las reglas de inferencia, o criterios, de más amplio uso, tanto para abrazar creencias de observación, o más generalmente de las llamadas empíricas, cuanto para adoptar

creencias más propiamente teoréticas o generales (lógico-matemáticas, filosóficas, teológicas etc.).

Y no se diga que el sujeto en cuestión, al haber alcanzado el cúmulo C de creencias, tendría una razón para cuestionar la creencia c pero no para cuestionar, hacia arriba, su creencia en la corrección de la regla que de C permita inferir un rechazo o una supernegación de c; no: si tiene una razón para abrazar c y también razones para abrazar cada miembro de C, entonces tiene una razón para cuestionar la regla de inferencia en cuestión, y así sucesivamente. Sólo que no tendrá, eso no, *tanta* razón para una cosa como para otra.

Como los seres falibles, entre otros los humanos, tenemos razones para cuestionar muchas de nuestras opiniones, tenemos razones para cuestionar cualquier opinión, sea la que fuere.

El segundo motivo por el que cabe conjeturar que nunca pueden seres como nosotros poseer creencias indubitables es que, cuanto menos avalada está una creencia, más dubitable es; ahora bien, nuestros procesos inferenciales nunca suministran un aval completo —las más veces, su aval es muy limitado. Ello tiene que ver con el proceso de regresión o progresión infinita del que se hablará más abajo. Un ser que tuviera una infinita capacidad inferencial y que, teniéndola, fuera tal que, para cada una de sus creencias, poseyera efectivamente todas las creencias que la avalaran, directa e indirectamente —y ello en toda la medida en que tales creencias fueran para él susceptibles de aval— un ser así, aunque toda su justificación doxástica fuera inferencial, estaría, o podría estar, a salvo de revisiones de creencias; pero un ser que —como a nosotros nos pasa— tenga que ir ganando más aval para sus creencias retrotrayéndose cada vez más lejos o más hacia arriba en el avalamiento indirecto de las mismas, un ser así nunca tendrá un grado de aval de sus creencias tal que no pueda adquirirse otro mayor —por él o por otro ser doxásticamente similar a él; y, por ello, gozando así cualquier creencia suya de aval limitado, cualquiera de ellas será corregible o revisable.

La tesis de que cualquier creencia es revisable cuando una creencia sea puesta en tela de juicio es lo que se llama *holismo* epistemológico: cualquier creencia depende, de algún modo y en alguna medida, de cualquier otra. Esa tesis entraña el carácter inferencial de todo aval o justificación epistémica. El entrañamiento recíproco —según he tratado de mostrarlo en este acápite—, aunque no puede demostrarse en general, se da condicionadamente a la presencia de condiciones como las que presiden la actividad doxástica de seres que, como nosotros, sean falibles y posean una capacidad finita en lo tocante a las cadenas de aval o justificación (o sea: nunca puedan tener efectivamente una cadena infinita de tales avales).

Acápite 14º.— **Grados de aval**

Ya hemos visto, en el acápite anterior, que hay grados de avalamiento. En los acápites 16º, 17º y 18º se perfilará eso mejor todavía, cuando veamos que la vigencia de cualquier regla de inferencia remite a alguna metarregla, etc., con diversa fuerza avaladora, y que todo aval lleva a una progresión infinita y se incrementa cuanto más se avance en la misma.

Pero, al margen de esas consideraciones que se harán más abajo y que involucran —en uno como en otro caso— el problema de la *regresión*, hay otras razones, de peso, para sostener que se dan grados de aval.

Una de tales razones es que no todas las reglas de inferencia *correctas* lo son en la misma medida. ¿En qué estriba la *corrección* de una regla de inferencia? No en ser *preservadora* de la verdad, sino en ser *averiguativa* [de la verdad], o en ir en pos de la verdad, e.d. la de ser útiles para la tarea de ir a la caza de verdades. Desde luego, si una regla es preservadora de la verdad, también es averiguativa. Pero muchas reglas de inferencia que usamos, muchos de nuestros criterios, no siempre son preservadores de la verdad. La inducción, p.ej., es falible, y sin embargo es un criterio, un género de reglas de inferencia, sumamente útil y que proporciona aval a muchísimas de nuestras creencias. Esa cualidad de ser averiguativa una regla de inferencia es difícil de explicar en qué consista exactamente. Como primerísima y tosca aproximación diríamos que estriba en ser tal que su aplicación "típicamente", o "idealmente", conduce a conclusiones verdaderas si lo son las creencias antecedentes, o incluso aunque no lo sean; o sea: o bien estriba en ser típica o idealmente preservadora de la verdad o bien estriba en permitir, típica o idealmente, alcanzar conclusiones verdaderas, sea cual fuere el valor veritativo de las premisas. Lo malo es cuán poco perspicuo es eso de lo típico o lo ideal. Remite lo uno como lo otro a ciertas condiciones que *existieran* [así, en subjuntivo] y que fueran propicias para la aplicación; pero ni se trata de las condiciones que —de manera general y habida cuenta de todo— sean las más propicias par la empresa cognoscitiva, ni tampoco de las más propicias para la aplicación de esa regla, sino que habrán de ser condiciones cuya existencia guarde alguna conexión suficientemente estrecha y hasta íntima con aquellas que se dan de hecho, para poder ser respecto de éstas lo típico o lo ideal.

Una situación posible, s, será respecto de lo efectivo [de este mundo de la experiencia cotidiana] algo típico en la medida en que suceda algo así como esto: que pertenece a un género de situaciones tal que efectivamente las más de esas situaciones son, en los aspectos pertinentes, iguales a s. Eso relativiza la tipicidad con respecto a dos parámetros: un *género* de situaciones y un cúmulo de *aspectos pertinentes*; o bien a un contexto en el que se sobreentiendan ambos parámetros; o bien para cada situación de alguna índole hay, de cada uno de esos dos parámetros, ciertas constantes que privilegiadamente, y a falta de otra especificación, se le aplican ("por antonomasia"). Por esos vericuetos habría que

seguir averiguando para aclarar esa noción de lo típico. Pero, en este lugar, no seguiré adelante con tal tarea.

Reflexiones parecidas pueden hacerse en torno a la noción de lo ideal: es, respecto de la efectiva, *ideal* una situación que sea mejor que aquella en determinados aspectos pero suficientemente próxima o similar a ella en otros, y a la cual, en algún sentido, la situación efectiva tienda o pueda tender a aproximarse. La mejoría en cuestión consiste en que se apliquen a ella ciertos cánones o criterios con menos estorbos, interferencias, o márgenes de indeterminación. Tales determinaciones ni están exentas de oscuridad ni, desde luego, son cortantes o de bordes nítidos, sino que se dan por grados —lo mismo que las involucradas en el precedente acercamiento a un intento de semidefinición de *lo típico*. (Si queremos trabajar sólo con nociones totalmente exentas de oscuridad, habremos de abdicar en nuestra aventura epistemológica, y filosófica más en general, y hasta en toda nuestra empresa cognoscitiva humana.)

Por otra parte, lo típico puede no coincidir con lo ideal. Luego una mejor articulación de la noción de *averiguatividad* habrá de adjudicar algún papel o rango propio a cada una de esas dos cualidades.

Sea como fuere, y a pesar de esas zonas sombrías y esas dudas que rodean a la noción de en qué estribe el ser averiguativa una regla de inferencia, parece claro que se trata de una cualidad teniendo la cual una regla de inferencia es útil en la persecución de la verdad; y, por ende, una cualidad tal que, si alguien cree que una regla la posee, y, aplicando la regla, llega a una conclusión, estará en esa medida avalado para abrazar ésta (o estará ésta avalada para él —pero vide infra, Ac. 15º, con algunas salvedades sobre este particular).

Pues bien, lo que sí está claro es que una cualidad así —la averiguatividad— no puede por menos de darse por grados. Unas reglas son más averiguativas que otras, más útiles para ir, aplicándolas, a la caza de verdades; y, además, unas son más averiguativas en unos aspectos, otras en otros; la deducción es más averiguativa que la inducción en cuanto es más segura; menos en cuanto su ámbito de aplicación es más restringido. Pero el aval proporcionado por la inducción es, habida cuenta de todo, inferior al que confiere la deducción. Ahora bien, hay reglas de inferencia deductiva más seguras que otras, e.d. que escapan más a motivos para ponerlas en tela de juicio. Así, p.ej., la regla de adjunción (de la creencia de que p y de la de que q cabe inferir que p-y-q) es más segura que el modus ponens (según el cual de la creencia de que *p si q* más la creencia de que q cabe inferir que p), pues contra éste se han invocado más razones, y de mayor peso, aunque tampoco han faltado razones contra la adjunción. (Ninguna regla de inferencia deductiva es aceptada por todos los lógicos; ni siquiera la de que cualquier aserto puede deducirse de sí mismo como premisa.)

Además del diverso grado de utilidad y seguridad de las reglas de inferencia utilizadas, se dan grados muy variados de aval de las premisas. Y no cabe duda de

que ése es un factor también de que confieran diferentes grados de aval sendos procesos inferenciales. No porque el grado de aval de un proceso así haya de ser proporcional a los de las premisas involucradas, ni siquiera forzosamente esté en función monotónicamente no creciente respecto de los mismos, sino por lo dicho: porque tales grados son un factor: *cæteris paribus*, cuanto más avaladas estén las creencias antecedentes, más avalada vendrá, por ellas, la creencia consecuente que ellas avalen.

Así pues, en la aplicación de criterios de adopción de creencias —o sea: de procedimientos o cánones de aval doxástico [o, idealmente, epistémico]—, no es cuestión de *todo o nada*, de proporcionar aval o justificación en medida plena o no proporcionarlo en absoluto; sino que es cuestión de cuánto aval se suministra, e.d. de cuánto viene *apoyada* por aplicaciones de unos u otros de nuestros criterios la adopción o el mantenimiento de determinada creencia. (Esta noción de *apoyo* es de sentido común, pero revístese en el presente contexto de una matización técnica: es la relación que se da entre [la adopción o el mantenimiento de] una creencia y los actos mentales de aducir a favor de ella las creencias involucradas [no vacuamente] en la opción doxástica a favor de la misma: el venir apoyada una creencia, en ese sentido, por algo es como su ser *seleccionada en virtud de* ese algo.

Acápite 15º.— **Grados de autoaval [indirecto]**

No sólo hay grados de aval, en general, sino también de autoaval. Desde luego, en sentido estricto, no hay autoaval: ninguna creencia se avala a sí misma. Lo que llamo ahora 'autoaval' es el estar, indirectamente, involucrada, en uno u otro grado, una creencia en el proceso de su propio avalamiento, de su selección.

En estricto rigor la relación de avalamiento no es transitiva; de serlo, podría ser reflexiva, si es que una creencia puede contribuir a avalar otra que contribuya a avalar otra que… que contribuya a avalar la primera. Pero es que el aval a secas es el aval directo. El *aval indirecto* es el ancestral propio de la relación de aval, o sea: la relación entre una creencia y otra dada, tal que la primera contribuye a avalar una que… contribuye a avalar la segunda dada.

Cualquier creencia se avala indirectamente a sí misma, según se desprende de las consideraciones del Ac. 13º a favor del holismo. La verdad [presumida o putativa] de una creencia cualquiera, c, es un indicio, un dato, a favor de la corrección de ciertos criterios o reglas, que a su vez dan aval a ciertas creencias antecedentes que confieren aval a c.

Pero unas creencias están más involucradas que otras en el proceso de su avalamiento. Las que más lo están son dos géneros de creencias en cierto sentido diametralmente opuestas; las que se hallan entre ellas, en cambio, son menos autoavaladoras (cuanto más equidistantes están entre esos dos extremos, menos autoavaladoras son).

Uno de los dos géneros es el de las *creencias de observación*. El otro es el de las *creencias lógico-matemáticas*. Las primeras son las que mayor variedad comportan según la cambiante relación de la superficie del sujeto con el medio; las segundas las que menos; pero, por motivos opuestos, unas y otras son las más reacias a la duda y a la corrección.

Un género de creencias son de observación en la medida en que la adopción de cada una de ellas por unos u otros sujetos (pensamos en sujetos como los humanos) es o bien tal que viene avalada por el testimonio de otros sujetos o bien está típicamente en función de rasgos o condiciones del aparato sensorial del sujeto más rasgos o sucesos de su entorno en una zona pequeña y en un lapso pequeño. Es creencia de observación la de que en la madrugada del 3 de agosto de 1701 el pretendiente Duque de Anjou tenía ojeras: si lo creyera hoy alguien de entre los vivos, sería por algún testimonio de los coetáneos; y por aquel entonces un ciego lo creería por testimonio de videntes; y éstos lo harían si lo presenciaran. No es de observación [o lo es sólo en medida exigua] la creencia de que existe o existió la Revolución Francesa, pues un testigo ocular hipotético de la misma no podría decir nunca que presencia tal revolución: en cada pequeño lapso presenciará una parte, no más, de la misma, y la creencia en que existe tal ente complejo y duradero, La Revolución Francesa, es algo que no consideraríamos fácilmente como un testimonio, sino como una elaboración teorética o conceptual, más allá de los datos observables.

Hay grados de observacionalidad, porque los factores que intervienen en la definición de creencia de observación, son, todos ellos, susceptibles de darse por grados: entorno; pequeñez de la zona y del lapso; variación; condición que afecta al aparato sensorial; la noción misma de testimonio. (¿Dónde radica la frontera entre remitirse al testimonio y a la autoridad de alguien? Sin duda que radica en que aquello para lo que se invoca esa autoridad sea una creencia de observación por virtud del segundo disyunto en la definición de este género de creencias, pero —por ello entre otras cosas— trátase de uno de tantos bordes difusos, desvaídos, en vez de cortantes.)

¿De qué manera está involucrada una creencia de observación en su propio aval? Lo está en que todo argumento aducible a favor de la misma contendrá premisas que únicamente podrán venir avaladas por argumentos similares alguno de los cuales invoque como premisa a la creencia en cuestión. Así, p.ej., la creencia de observación de que al mediodía del 10 de agosto de 1930 Roosevelt está sudando en Washington es avalable por un argumento de alguien que diga que lo ve y que, en condiciones normales, su vista no lo engaña etc.; a favor de que las condiciones son normales cabe alegar consideraciones que involucran, todas, a creencias de observación, siendo una de ellas ésa de que Roosevelt está sudando —lo cual prueba que hace calor, lo cual prueba que los termómetros no están averiados o deformados, o que no está un genio maligno haciendo que marquen 40° mientras en realidad sólo haya 12°, etc.

Las creencias de observación, lo mismo que las demás, involucran nociones que llevan carga teorética; eso quiere decir que según cuáles sean sus otras creencias —las que no son observacionales—, discreparán los diversos creyentes acerca de las creencias de observación que adoptan. La cláusula 'típicamente' en la definición de creencia de observación sirve para dar cuenta de esa carga teórica como interferencia: en todo caso, las creencias de observación son las que menos varían en función de creencias colaterales de los observadores putativos, variando sin embargo en función de los indicados factores. Es cuestión de grado. Es más observacional la creencia de que Jacques Clement está hincando un puñal en la piel de Enrique de Valois que la de que está salvando al pueblo de un tirano o incluso que la de que está cometiendo un regicidio.

Pasemos al extremo opuesto: las creencias llamadas analíticas. En verdad no son tales, ni *a priori*, pues su aval es como el de las demás creencias. Trátase de las creencias lógico-matemáticas, teológicas y similares: aquellas tales que el abrazarlas o rechazarlas depende menos de qué observaciones se tengan o de qué testimonios de observación se tomen en cuenta. Una teoría física o sociológica ve aumentada [o disminuida] su plausibilidad al invocarse ciertas creencias de observación, y quienes rechacen [o, respectivamente, abracen] tal teoría probablemente recusarán tales creencias, o bien argüirán que no van a favor [respectivamente, en contra] de la teoría. Si se trata de una teoría lógico-matemática o teológica, eso sucede sólo en medida mucho más débil, de manera más infrecuente y a través de mediaciones argumentativas tan indirectas que más probablemente las discrepancias afectarán a éstas que a las creencias de observación. Pero es cuestión de grado. Las creencias ahora consideradas (las lógico-matemáticas, metafísicas, teológicas y similares) —¡llamémoslas *creencias especulativas*!— adquieren también su aval, indirectamente, al aducirse creencias cuya aceptación varía según las creencias de observación. Así la creencia en la corrección de reglas deductivas como el *modus ponens* sólo puede hacerse con argumentos como el que invoca la inducción favorable a la corrección de esa regla.

Los aprioristas se han opuesto a eso, alegando varias cosas. (1ª) Que entonces las reglas deductivas no darían certeza o seguridad absoluta. *Respuesta*: en efecto, no la dan: únicamente proporcionan una verosimilitud (aparte de que sus aplicaciones son todavía más inseguras, puesto que siempre cabe que se haya cometido un error en la aplicación de la regla de que se trate). (2ª) Que entonces el sentido de una regla tal sería el de que probablemente tales premisas entrañen tal conclusión. *Respuesta*: ¡Falso! El sentido de una creencia avalada por la inducción no es el de que probablemente tal creencia sea verdadera, sino el de que es verdadera (aunque la inducción no nos proporcione seguridad total, sino parcial y limitada, o hasta precaria). (3ª) Que entonces nuestra aceptación de las reglas deductivas dependería de contingencias. *Respuesta*: su aceptación sí varía en efecto según cuáles sean las creencias que se tengan (ciertas creencias falsas sobre cómo

sea el mundo llevan o a la admisión de reglas de deducción incorrectas o al rechazo de reglas de deducción correctas).

Si las creencias especulativas son autoavaladoras es en el siguiente sentido: todo argumento a favor de una de ellas aducirá otras, cada una de las cuales será avalada indirectamente por otras que, a poca distancia, estén indirectamente avaladas o por la primera creencia en cuestión o por otras de las cuales se siga ésta mediante una regla de deducción en cuya corrección crea el sujeto de que se trate. Toda argumentación sobre qué tesis especulativas se han de aceptar acaba, *no tardando mucho*, en un círculo, al menos parcial (o sea: en una serie de argumentos no circulares, pero que en su conjunto tenga la indicada característica). Así, p.ej., las discusiones entre los lógicos sobre el principio de no-contradicción, el de tercio excluso, la corrección de la regla del *modus ponens*, etc., muestran cómo cada argumento a favor de una de esas tesis acaba invocando —un par de pisos más arriba o así— precisamente la creencia que, en un principio, se trataba de apuntalar. (Eso no excluye que también se aduzcan en esas argumentaciones otras creencias, creencias no especulativas.)

El elevado grado de autosustentación de las creencias observacionales y de las especulativas hace que sea más difícil zanjar los desacuerdos en torno a lo por ellas creído que acerca de lo que se cree mediante otras creencias. Pero es cuestión de grado, pues difusa y desvaída es la frontera entre creencias observacionales y las que podemos llamar *de teoría empírica*, así como entre éstas y las especulativas.

Acápite 16º.— **Las metarreglas de inferencia**

Subsisten varios problemas acerca de la noción de inferencia que se ha venido manejando en los acápites precedentes. He preferido no suscitar en ellos tales problemas —a sabiendas de que, en esa medida, los resultados ganados estaban sujetos a reparos— esperando a este acápite como lugar apropiado para su planteamiento.

En primer lugar cabe preguntar si la relación de aval que se da entre unas creencias [antecedentes] y otra [consecuente] tiene lugar únicamente cuando el sujeto de tales creencias efectivamente concluye la verdad de la consecuente en un proceso inferencial a partir de las antecedentes. Aquí algunos insistirán en que así es y hasta pedirían seguramente más: exigirán que la conclusión sea causada por las creencias antecedentes de tal manera que vengan excluidos casos de sobredeterminación (p.ej. de manipulación cerebral o genética de tal modo que, aunque alguien concluya que p-y-q de sus creencias en que p y en que q, llegaría por esos otros factores a la misma conclusión de todos modos).

En contra de esos constreñimientos cabe alegar que significan recaer en un cierto externalismo. Porque supongamos dos sujetos con las mismas creencias, sólo que uno llega a la creencia de que p a partir de creencias en que q_1, …, q_n, y el otro

no —aunque tiene todas esas creencias. Entonces, nada hay que los diferencie en su acervo de creencias: únicamente la historia los divide. ¿Podremos decir que únicamente el primero de ellos tiene su creencia en que p avalada por su creencia en que q_1, …, q_n? ¿No dispone el segundo sujeto de todo lo que es menester para la conclusión, además de creer en ésta? ¿Qué más le falta para que esté avalada su creencia en que p? ¿No es un purismo excesivo requerir un proceso efectivo de inferir [la creencia de que] «p» de esas otras (aparte de que, por inverificable, haría todavía más dudosas las atribuciones de justificación o aval)?

Me inclino, pues, por no requerir eso, sino meramente decir que quien tiene las creencias pertinentes para alcanzar una conclusión, está justificado o avalado en alcanzarla [e.d. esa creencia consecuente está para él justificada], sea cual fuere el proceso psicológico por el que llegue a ella, sean también cuales fueren las causas de la adopción por su parte de tal creencia, o de su persistencia en adoptarla. En particular, si una persona dispone de todos los recursos intelectuales para concluir que las cosas son así o asá, pero si su creencia efectiva en que lo es viene causada por factores del subconsciente, o por su pertenencia de clase u otras circunstancias sociales o psíquicas, que poco tienen que ver con las razones invocables a favor de la conclusión —si bien, ¡repitámoslo!, esa persona cree en la verdad de tales razones—, entonces cabe decir que tiene para creer que las cosas son así o asá tanto aval, tanta justificación, como alguien que pase de las razones aducibles a esa conclusión por un proceso psíquico en el que no intervengan para nada esos factores. Porque la relación de aval entre las creencias es una relación cuyo darse o no darse habrá de depender únicamente del tenor de las creencias en cuestión, no de particularidades que únicamente afectan a cómo una u otra persona llegue a tenerlas o mantenga su adhesión a las mismas. Alguien tan sólo puede dejar de estar justificado en creer algo por carecer de determinadas creencias o por tener otras que interfieran (sobre esto volveré en seguida), no por cómo haya llegado a unas u otras.

Ahora bien, el debate precedente nos conduce a otro problema mucho más espinoso. Sabemos que el aval o la justificación es —en su sentido básico o primario— una relación entre creencias. Pues bien, ¿entre cuáles?

Sí, sabemos que se da entre creencias antecedentes y una creencia consecuente cuando ésta se infiere o pueda inferirse de aquellas. Pero el problema está en que eso depende de las reglas de inferencia. Que la creencia en que *q* pueda inferirse del par de creencias en que *p* y en que *q si p* es algo cierto, sin duda, pero lo es en virtud de la regla del *modus ponens*. ¿Qué pasa, p.ej., con quienes rechazan esta regla? ¿Está avalada también su creencia en que *q* porque crean en esas dos premisas, cuando ellos no aceptan [la corrección de] la regla del *modus ponens*? ¿Están justificados quienes no admiten la inducción en concluir algo por inducción o en virtud de la inducción? E.d., si nosotros aceptamos la inducción, ¿nos comprometemos con ello a reconocer que alguien, aunque no la acepte, está justificado en concluir «p» a partir de creencias que tenga, y que compartimos

nosotros, «q_1», …, «q_n», si hay una regla inductiva que nosotros profesamos y que autoriza tal conclusión?

Supongamos que sí. Entonces lo que brinda aval a una creencia de alguien es, sin duda, un cúmulo de creencias suyas, mas lo hace en virtud de [o gracias a] un hecho en cuya verdad a lo mejor él no cree. Y eso, aunque no es externalismo, se parece, en la medida en que introduce en el aval un factor o elemento exterior al sujeto, independiente de que éste crea o deje de creer en la existencia de tal factor.

Sin embargo, este externalismo poco tiene que ver con el que estuve criticando varios acápites más atrás. Nótese que el mayor inconveniente del externalismo, tal como allí se criticó, es que dos sujetos doxásticamente idénticos pero en entornos diversos serían tales que sólo uno de ellos estaría justificado en sus creencias —y por ende no se podría tener ningún criterio sobre la corrección de los criterios de aceptación de creencias. Nada similar se produce con la hipótesis que estamos ahora barajando. Porque, si de hecho es correcto un criterio, una regla de inferencia, entonces quienquiera que tenga las creencias antecedentes de que se trata estará justificado en tener también la creencia consecuente —aquella cuya adopción venga autorizada por esa regla condicionalmente a abrazar las creencias antecedentes—, cualesquiera que sean las vicisitudes o contingencias en el entorno.

Mas, aunque no cabe esa objeción mayor contra la hipótesis considerada —la de recaer en el externalismo, en el sentido en que lo habíamos combatido—, sí cabe una objeción menor: el "espíritu" del internalismo parece más acorde con que cualquier factor que intervenga en conferir aval a una creencia de alguien sea algo no sólo acerca de creencias de ese alguien sino también de lo cual esté al tanto ese alguien. Supongamos que así es, para ver qué pasa; supongamos, pues, que únicamente está justificado en albergar cierta creencia una persona en virtud de creencias antecedentes suyas y de cierta regla de inferencia si él cree en la corrección de tal regla, si "la profesa". Pero ahora supongamos que profesa tal corrección, y tiene las creencias antecedentes, pero que nosotros no aceptamos esa regla. ¿Seguiremos diciendo que está avalada su conclusión por sus creencias antecedentes; incluida ahora entre ellas la creencia en la corrección de la regla en cuestión, aunque nosotros rechacemos tal corrección?

Podríamos decir que sí, porque, aunque rechazamos la corrección de la regla, aceptamos que, si ésta valiera, la conclusión se seguiría de las premisas. Pero eso sería volver —sólo que un piso más arriba— a la hipótesis poco ha descartada de que lo que confiere aval es que de hecho se siga la creencia consecuente de las antecedentes tanto si el creyente en cuestión cree en la corrección de la regla que así lo autoriza como si no cree en ella. Ahora, simplemente, estaríamos en una situación similar pero con respecto a una *metarregla de inferencia*. A menos que requiramos que la persona en cuestión también esté al tanto de la corrección de esa metarregla.

O bien diremos que no, que esa persona, que cree en la corrección de la regla que nosotros rechazamos y en la verdad de las creencias antecedentes de que se trate, no por ello está avalada a adoptar la creencia consecuente, porque esa regla no es correcta. Sin embargo, la justificación no depende de la verdad de las creencias antecedentes. Y supongamos que esa persona cree en la corrección de una metarregla de inferencia, que nosotros sí aceptamos, en virtud de la cual su aplicación al caso que nos ocupa está bien hecha —aunque cometa el error de dar por correcta una regla que no lo es, o tal que nosotros creemos que no lo es. Entonces, ¿por qué denegarle aval o justificación?

Está bastante claro cómo ese círculo de problemas nos va a llevar a una regresión, o progresión, infinita. ¿Requeriremos, para atribuir justificación, el profesar sólo la regla de inferencia, o también una adecuada metarregla y así sucesivamente? ¿Requeriremos, no el profesar eso, sino el que de hecho sea así, el que exista una regla, del nivel que sea, correcta que autorice la inferencia, o la aplicación de la regla de inferencia, o la aplicación de la metarregla etc.? ¿O ambas cosas? ¿O hasta cierto nivel la una y luego, más arriba, la otra? ¿Por qué?

Problemas sumamente espinosos y donde es difícil zanjar. Quizá lo mejor será, salomónicamente, remitirnos a los grados. Un creyente ve avalada su conclusión por sus premisas cuando, y en la medida en que, sea correcta una regla que autorice tal inferencia; más avalada cuando crea él en esa corrección —e incluso avalada, sea en el grado en que fuere, cuando crea falsamente en esa corrección, pero, supuesta ésta, la aplicación de la regla estaría bien—; más avalada cuando crea también en la corrección de una metarregla que autorice a aplicar la regla en cuestión. Y así al infinito.

En cada nivel, n, hay dos factores: (1º) cuánto aval concede de hecho una regla de nivel n al proceso inferencial que se traduce o se traduciría en un inferir efectivo cierta conclusión de ciertas premisas; (2º) cuánto cree la persona en cuestión que así es —e.d. que esa regla autoriza, en ese nivel, el proceso aludido.

La más plena justificación —por nosotros inalcanzable— consistirá en tener ese género de creencias, *verdaderas*, en todos esos niveles finitos. Saber, p.ej., que es correcto el *modus ponens*; y saber que, si es correcto, entonces de que *p* y *q-si-p* cabe inferir que q, y saber que, si eso es correcto, entonces de saberlo y saber que es correcto el *modus ponens*, y creer que *p* y creer que *q si p* cabe concluir que q; y saber que, si es correcto esto último, y si lo es lo anterior, y si lo es el *modus ponens*, entonces vale concluir «*q*» de «*p*» y «*q si p*»; etc. etc. En la medida en que ese desideratum nos resulta inalcanzable, nuestras más justificadas creencias son sólo *conjeturas*, por avaladas que —hasta cierto punto— puedan estar.

Dos puntualizaciones para concluir este acápite. La primera es que un examen más pormenorizado de cómo son las reglas en cuestión —sean del nivel que fueren— nos mostraría que una regla de nivel n+1 no es forzosamente de la forma: «Si es correcta la regla R_n de nivel n, y …, y si son verdaderas premisas de tales

características, entonces es correcta una conclusión de tales otras características». No, no todas son así. (Las que sí sean así pueden denominarse *deductivas*.) Abreviemos esa fórmula [entrecomillada] como R_{n+1}. Pues bien una regla de nivel n+1 puede ser de la forma «Si se dan tales o cuales condiciones, entonces R_{n+1}». No es añadir nuevas premisas. Es añadir ciertos *presupuestos* o ciertas *condiciones*. Ahora bien, mientras que las premisas sólo contribuyen a proporcionar aval en la medida en que el sujeto en cuestión crea en la verdad de las mismas, esos presupuestos contribuyen, pueden contribuir, cuando el sujeto tenga otras actitudes doxásticas hacia ellos; p.ej.: la de no-rechazo; la de duda; la de *tener indicios a favor de*. Siendo eso variable según los casos, y confiriéndose, según cuál sea en particular la actitud, y cuál sea la fuerza de la regla, y cuánto se cumplen de hecho tales condiciones, mayor o menor aval a la conclusión del proceso inferencial. (En general a las reglas de inferencia no deductivas cabe llamarlas —en sentido lato— *inductivas*.)

Mi segunda y última puntualización es que la relación de *venir avalado por* se nos aparece así como una de adicidad variable, pero que en su plenitud es de adicidad infinitaria. Eso significa que, si bien es una relación diádica entre una creencia consecuente y su cúmulo de creencias antecedentes, lo es por virtud de ser una relación triádica entre esos dos extremos y una regla de inferencia; pero es tal relación triádica sólo por ser una relación tetrádica entre esos tres entes y una metarregla de inferencia; y así sucesivamente. Y su más completa expansión sería, pues, la de una relación infinitaria, en la cual estarían involucradas infinitas reglas de todos los niveles —cada uno de éstos, eso sí, finito. Conque —según el tratamiento de las relaciones que se brindó en el cap. 1º del presente libro— el que la creencia c venga avalada por el cúmulo de creencias C es lo mismo que la determinación de ser una regla, R_1, que autorice tal inferencia; pero el que c venga avalado por C en virtud de R_1 es lo mismo que la determinación de ser una metarregla R_2 que, a su vez, faculte a esa aplicación de R_1; y así sucesivamente.

Acápite 17º.— **El proceso de aval al infinito**

Hemos visto en el acápite precedente cómo un proceso de aval de una creencia por otras no podría completarse sin una infinidad de pasos, aun en el caso de que únicamente se tratara de avalar una creencia consecuente por un cúmulo de creencias antecedentes y no se planteara siquiera la cuestión de la ulterior —o, según se vea, previa— adquisición de aval por esas creencias antecedentes.

Los fundacionalistas (externalistas o no) han alegado contra el coherentismo que conduce a una regresión infinita por la razón, precisamente, que hemos estudiado en el acápite anterior; pero también por otra, y es que las creencias antecedentes no confieren aval mientras no estén a su vez avaladas, lo que requerirá su previamente haber adquirido tal aval, y esto el haberlo adquirido, más

previamente todavía, las premisas involucradas en su justificación, y así al infinito. Luego el proceso no podría ni arrancar.

Si fuera verdad que conocimiento es lo mismo que creencia verdadera justificada, entonces, si aceptamos la tesis de que únicamente proporciona aval una creencia tal que quien la tiene crea que es conocimiento, concluiremos que, como lo sostienen los fundacionalistas, no son posibles cadenas infinitas de justificación o aval doxástico. Mas, aunque aceptemos esa tesis, si se entiende conocimiento como lo he propuesto —como creencia verdadera—, esfúmase esa dificultad.

En vez de decir, según lo hacen los fundacionalistas, que sólo otorgan aval las creencias justificadas, diremos que sólo otorgan aval las creencias tales que el creyente busca una justificación y cree que, si se le da tiempo, la encontrará. O sea: estamos aseverando la corrección de una metarregla que dice que, para cualquier regla correcta de primer nivel, las premisas avalan la conclusión *con tal de que* se de la circunstancia de que el sujeto de que se trate anda, también para esas premisas, en pos de justificación y cree que, tiempo mediante, la hallará. Naturalmente estipular esta metarregla es añadir un constreñimiento que no se desprende de nada de lo dicho en los acápites anteriores; es restringir definicionalmente la noción misma de aval: según esto, no toda inferencia dará aval, sino únicamente aquella que se ajuste a tal constreñimiento.

Me parece muy razonable el constreñimiento en cuestión. Su enjundia es que un criterio de aceptación de creencias sólo es tal cuando condiciona su aplicación no sólo a qué creencias antecedentes se profesen, sino también a qué actitud doxástica se tenga hacia ellas.

Pues bien, aun añadiendo ese constreñimiento al acervo de cánones o estipulaciones de una criteriología coherencialista como la aquí pergeñada, no se sigue lo que quiere concluir el fundacionalista, e.d. la exclusión de cadenas de justificación infinitamente largas.

Desde nuestra perspectiva, hay que considerar que tales cadenas son progresivas y no regresivas. Cada paso ulterior hacia arriba redunda en una *mayor* justificación de lo inicialmente justificado; pero esto ya gozaba, antes de ese paso ulterior, de un grado —no desdeñable— de aval.

Una variedad más tradicional de coherentismo aceptaba los círculos pero rechazaba las regresiones infinitas, por inacabables. Se ha ridiculizado a esa variedad de coherentismo alegando que autorizaba círculos grandes pero no pequeños. Pero es que hay motivos para eso. Cuanto más amplio sea un círculo, cuanto menos cerrada sea su curva, más cosas o creencias estarán en él conectadas con las demás, y más distante estará de un mero autoaval. Es muy poco satisfactorio, muy poco avalador, el inferir «p» de «q» y viceversa; algo más satisfactorio es inferir «p^1» de «p^2», «p^2» de … de «$p^{99!}$», «$p^{99!}$» de «p^1».

Ahora bien, una cadena circular de argumentos —ninguno de ellos circular o petición de principio— es un caso particular de progresión al infinito, con la particularidad de que haya recurrencia periódica de los mismos elementos. Pues bien, un constreñimiento razonable más es éste: cuanta menos recurrencia haya en una cadena de avales inferenciales, más fuerza avaladora tendrán los eslabones de tal cadena y, por ende, más aval se suministrará a la conclusión del eslabón más bajo (el primero). Sin duda es, en efecto, un buen criterio epistemológico el preferir cadenas con la menor recurrencia. Idealmente con ninguna recurrencia; y éstas son cadenas no circulares. Pero las circulares pueden admitirse, aunque en menor grado; y las semicirculares, en las que recurren ciertos elementos pero no los demás.

Son inválidas las objeciones esgrimidas contra tales cadenas. Se ha alegado, p.ej., que sólo brindan un aval condicional. No, no es cierto: sería así si requiriéramos un "previamente", mas ya hemos visto que no vale la pena, que sería un purismo paralizante e inmotivado.

Se ha alegado también que se requeriría entonces tener frases infinitamente largas, para poder decir que tal conclusión viene avalada por tales premisas, que a su vez vienen avaladas por… Pero no: bastaría un conjunto infinito de frases finitas —salvo por otra razón, estudiada en el acápite anterior, y es que la relación misma de aval *es* infinitaria; ahora bien, como hay *grados* de aval (algo que se les escapa a los absolutistas fundacionalistas), un cúmulo finito de [creencias expresables en] frases finitamente largas proporciona ya aval, aunque menor que otro expresable con una frase más de ésas, y éste todavía menor que otro que dé un paso más, y éste… Sí, seres como nosotros —¡qué gran verdad!— no pueden nunca tener justificación plena de nada. Nuestro saber es un conjeturar.

Por último se ha dicho que con cadenas de justificación o aval infinitas se puede justificar cualquier cosa. Sí, cualquier cosa sí, pero no para cualquiera. Porque el constreñimiento mínimo es que el sujeto de quien se trate abrace las creencias antecedentes. Y, según lo hemos visto, hay otros constreñimientos. (Aparte de que de cualquier concepción se puede decir lo mismo: si la justificación la da un rasgo intrínseco de una creencia, su "evidencia propia autocertificante", entonces cualquier creencia puede venir justificada —con tal de que tenga ese rasgo, se entiende; con el agravante de que esa apelación fundacionalista, como es a una última palabra o última instancia, no nos permite ir más allá, ni tener criterio alguno sobre ese dizque criterio o sus aplicaciones.)

Así pues, parece viable y muy razonable la opción por el coherentismo *progresivista* (más que circularista) que es la posición aquí defendida, o sea: la admisión de cadenas de aval que ininterrumpidamente tiendan al infinito.

Acápite 18º.— **El desafío del relativismo**

El relativismo es la tesis de que la verdad es relativa; relativa a parámetros como pueden ser las preconcepciones del sujeto, su entorno, su emplazamiento socio-histórico, etc.

Son bien conocidas las dificultades del relativismo. En parte ya discutimos algunas de ellas, a propósito de una de las muchas variantes del relativismo, en un acápite precedente del presente capítulo. Pero el relativista no está del todo inerme ante esas dificultades.

Así, frente a la objeción de que, si vale lo dicho por el relativista, eso valdrá sólo con relación a su marco de referencia —¡llamémoslo así, englobando en él todos los factores pertinentes!—, el relativista puede replicar que así es, pero que eso no invalida lo que él dice más que desde un supuesto ángulo, que él rechaza, de validez por encima de los marcos de referencia. Que, si se le contesta que él nos propone a los demás esa doctrina, recomendándonos que la aceptemos, a pesar de la diversidad de marcos de referencia, él contestará que esa actividad tiene sentido dentro de su marco de referencia y no aspira a que tenga sentido por encima de todos o independientemente de cualquier marco; y tiene sentido porque no todos los marcos de referencia tienen igual valor, o por lo menos desde cada uno ése es más valioso, y, desde él, cabe recomendarlo por sobre otros. Y, si se redarguye que con esas pretensiones el relativista está presuponiendo alguna instancia superior por encima de los marcos de referencia y erigiéndose a sí mismo, o a su marco, en, si no idéntico, al menos sí más próximo a tal canon o instancia, el relativista podrá todavía replicar que el sentido y la validez de sus declaraciones es relativo a su marco de referencia.

Es evidente que ninguna de tales salidas del relativista convencerá al no relativista. Este sigue remitiéndose a una noción no relacional de la verdad, y sólo entiende su diálogo con el relativista, como cualquier otro diálogo, en términos que sean inteligibles desde esa noción no relativa de verdad. Pero a su vez el relativista dialoga o debate desde su noción relacional de verdad, y se defiende con éxito frente a los ataques antirrelativistas, pues siempre éstos presuponen de algún modo un sentido de la afirmación que no es el suyo; lo que él dice no lo dice como verdadero en un sentido no relacional sino como "aceptable" desde su propio enfoque.

Mayor daño hace al relativista la amenaza de regresión infinita en la medida en que ésta se concreta en el peligro, si es que no es algo más (certeza), de verse abocado a no poder expresarse más que por frases infinitamente largas.

Pero ni siquiera eso es exacto, pues el relativista no pretende decir algo que sea *verdadero irrelativamente*, sino algo que será *verdadero* [o, mejor, *aceptable*] *con relación a*: el que falte por explicitar ese *a qué* no hace daño —desde su punto de vista—, pues sólo lo haría si lo expresado hubiera de ser verdad a secas, verdad sin relación a nada. No tendrá que ser algo que él diga o añada lo que suministre el

extremo de la relación que está ahí faltando: es la situación en que se halle el dicente, es el marco suyo de referencia o su emplazamiento, lo que provee de tal extremo o colma ese "agujero".

Pero, ¿no estamos entonces en una especie de inefabilismo? Sí, tal como el antirrelativista entiende lo *efable*, como un expresar un "contenido" irrelacionalmente, o sea emitir o proferir un enunciado que represente un estado de cosas; pero el relativista no entiende así el hablar, ni el decir, ni el comunicar, ni nada de todo eso.

¿Babel? Babel —replica el relativista— el de los antirrelativistas, pues, como cada uno busca un absoluto, se contraponen irreconciliablemente; al paso que relativísticamente, rebajadas las pretensiones, el babel resultante es relativo no más: la incomunicación es relativa, o más exactamente: ni siquiera existe porque se daría si, por imposible, un punto de vista neutral pudiera contemplar el encierro de cada marco en sí mismo; pero, no siendo así, cada marco, desde y para él, con relación a sí mismo, puede tratar de o con los demás; sólo que ese trato no es neutral o por encima de las divisiones entre tales marcos.

Pero entonces, ¿qué niega o rechaza el relativista? ¿Es expresable en su propio lenguaje? Porque, si lo que rechaza es una confrontación entre marcos o una autoridad para zanjar entre ellos, él reconoce eso, a saber: su propio marco —con relación a sí mismo. Y, si es un allende el marco, también eso se da para él, sólo que ese allende es, desde su propio modo de hablar, relativo a su marco. Y así sucesivamente. Luego el relativista necesita acudir, en oscilación, a dos modos de hablar: el del antirrelativista para rechazar la doctrina de éste —rechazarla, no en el sentido relativista, sino en el de pretensión *irrelacional*—, y el suyo propio para lo demás, en particular para escapar, recurriendo a él, a los ataques del antirrelativista.

No creo que sea ésa la última palabra —no la hay. Pero sí muestra cómo el relativista está en un aprieto. No obstante, para arrinconar al relativista son todavía menester otras consideraciones. Una será la del acápite 20º y último de este capítulo, según la cual el mundo es epistémicamente óptimo y, por ende, no puede ser tan [epistémicamente] malo como lo sería si fuera cierto el relativismo, pues, en tal caso, estaríamos abocados a tan insatisfactorios resultados como acabamos de constatar.

Otra de esas consideraciones vendrá ofrecida en el acápite siguiente, al mostrarse que hay una manera no relativista de entender la pluralidad de marcos o paradigmas sin incurrir en el parroquialismo de identificar sin más el propio paradigma con el punto de vista absoluto.

Y la tercera consideración pertinente es que lo que facilita al relativismo la parcial plausibilidad de que disfruta es un acercamiento excesivo entre aval y verdad. El aval es relativo, infinitamente relativo —ya lo sabemos por los acápites

precedentes. Nada, ninguna creencia, posee aval si no es en virtud de venir avalada en definitiva por una infinidad de cosas, tomadas en cierto orden, estando unida con ellas por una relación infinitaria. (Cómo pueda expresarse tal relación en un lenguaje formalizado, es otro asunto; un asunto ciertamente difícil, y no baladí, pero en el que no entro aquí.) Pero ¿por qué ha de redundar la relatividad del aval, o de la justificación, en relatividad de la verdad? Seguramente porque, como nuestro acceso a la verdad es por la justificación, el sino de ésta se ve como habiendo de ser compartido por aquélla; o porque al relativista seméjasele incomprensible la propia noción de una verdad más allá de la justificación: nos dirá: '¿Qué es una verdad que no es para nosotros, porque es un algo que nada nos asegura ni nos garantiza, nada nuestro, nada que esté en nuestra mano o en nuestro haber? ¿Qué es eso sino una verdad metafísica, transcendental, que nada tiene que ver con lo que digamos y pensemos?'

Pero el error en ese argumento del relativista estriba en exigir demasiado, por un lado, y en excesivo pesimismo, por otro. Pedir (*exigir*, más bien) demasiado: *garantías*. No, seres como nosotros no tenemos garantías. Eso no se opone a que seamos "securitarios", veamos en la seguridad un valor; pero no tenemos seguridad radical o absoluta de tenerla: toda seguridad es relativa y sin garantías. Y, por otro lado, pesimismo excesivo por presuponer que, sin garantías, sin resortes nuestros para asegurarnos el logro de la verdad, ésta sólo puede ser un señuelo inalcanzable, una mítica instancia transcendente. El acápite final de este capítulo trata, someramente, de mostrar que no es así.

Acápite 19º.— **El choque entre paradigmas y el transperspectivismo**

Estriba la fuerza del relativismo en que, ante el panorama de encontrados *paradigmas* —o sea: horizontes de intelección, modos de pensar, caracterizados por sendos círculos de problemas, cánones de racionalidad o criterios de elección entre creencias, pautas para la búsqueda de soluciones, actitudes valorativas etc.—, claudicando ante cualquier pretensión de rebasar barreras entre tales paradigmas, ofrece lo que a sobrehaz es el único modo de armonizarlos o compaginarlos, a saber: dejar estar a cada uno en sí mismo, dotado de su propia savia o aglutinante, con lo cual la conciliación se da en la mera coexistencia uno al lado del otro, sin menoscabo de que, desde y para sí mismo, cada uno sea un absoluto —pero no irrelativamente. Ahora bien, sabemos: que toda justificación es relativa; que es relativo a ciertas presuposiciones cualquier canon de racionalidad, cualquier cualificación de un cúmulo de creencias, o de lo que sea, como *razones*, o *motivos*, o *evidencia* a favor, o en contra, de una opinión. Abdicando la idea de una verdad que presidiera esos encontrados cánones de justificación, esas diversas criteriologías, cada una perteneciente a un paradigma, respetamos la lección que se desprende de esa pluralidad y relatividad de tales normas o pautas o criterios.

No hay ningún más allá del criterio —salvo relativamente a un paradigma, cuando haya una norma interna, pero de más alto rango.

Si lo único que pudiera ofrecer el antirrelativista, frente a esa *concordia discors* del relativista, fuera la patriótica o hasta chovinista adhesión al respectivo horizonte de intelección que le haya tocado en suerte, sin brindarse a sí mismo y sin brindar a los demás ningún procedimiento para perforar fronteras, para, en algún sentido, ponerse en la piel del que está allende la raya demarcadora de la propia posición —al paso que, en cierto sentido, y paradójicamente, el relativista sí se pone en tal piel, por lo menos en un punto, el de sentar una paridad entre sí mismo y el otro (aunque el relativista, más que nadie, excluye un captar [ni desde dentro ni nada] el punto de vista del otro)—, entonces el antirrelativista estaría meramente recalcando que él lleva razón y los demás no, sin acertar a explicar cómo es que los otros están justificados en alguna medida, cuando resulta que tal justificación está *del todo* divorciada de la verdad.

Felizmente hay grados. El otro horizonte o paradigma no tiene por qué estar totalmente exento de verdad. Ni mucho menos. Es más, porque hay grados es posible tratar de *anexionar* ese otro paradigma al paradigma propio dando así un paso para transcender el parroquialismo, el lema 'Sólo yo llevo razón'.

Si tan sólo hubiera una negación, la negación clásica o fuerte, entonces cualesquiera dos asertos que se contradijeran serían también *totalmente* incompatibles, y así cualesquiera dos paradigmas en uno de los cuales se afirmara algo que viniera negado en el otro estarían condenados a excluirse por completo. No siendo así, habiendo, como hay, varias negaciones, y entre otras una negación natural que en muchos casos coexiste en la verdad [hasta cierto punto] con la afirmación (o sea —para hablar con mayor exactitud— tal que lo afectado por ella coexiste en la verdad con el resultado de tal afección), es viable y prometedora la búsqueda de entendimientos entre paradigmas por el procedimiento de escuchar a menudo (aunque no siempre) las negaciones como literalmente suenan, como meros y escuetos 'noes', en alguna medida —y según los casos— compatibles con sendos 'síes'.

Una divisa del coherentismo —explícitamente desde Bradley, pero implícitamente desde Hegel, Spinoza, Nicolás de Cusa y en cierto sentido Platón— es el de hacerse con cuanta más verdad posible, o el de dar cabida en el propio sistema a cuantas más aproximaciones a la verdad puedan ser tomadas conjuntamente sin desmoronamiento del sistema. Porque a favor de cada creencia de alguien abonan motivos serios (salvo tal vez casos excepcionales y marginales), toda opinión seria, toda creencia vigente en un paradigma merece, desde luego, ser sopesada, calibrada, aquilatada, discutida; pero también, en la medida de lo posible, aceptada.

No es tarea del presente trabajo articular una criteriología coherencial, sino únicamente indicar las pautas generales para la misma. Algunos coherentistas han

recomendado una variedad llamada “negativa” de esa doctrina, consistente en que cualquier persona está justificada en adherirse a sus creencias, a cada una de ellas, mientras no se haya mostrado que es incoherente con otras también suyas. Ese canon, así formulado, no es correcto, pero sí lo sería una matización conveniente del mismo: de la premisa de que tal creencia, c, está *anclada* o bien arraigada en el propio cuerpo de creencias cabe colegir la verdad de c, a menos que dicho cuerpo abarque algunas cuya total incompatibilidad con c sea fácilmente demostrable según los cánones de demostración o argumentación del mismo sistema o cuerpo de creencias.

Pues bien, algo parecido, aunque más débil, es lo que yo recomendaría como una pauta o un criterio epistemológico: de la tesis de que «p» está bien arraigado en un sistema o cuerpo de creencias con dosis importantes de coherencia, satisfactoriedad, fertilidad explicativa, trabazón o coherencia —consistente en un gran número de inferibilidades mutuas no deductivas entre sus componentes—, cabe colegir que «p» es verdadero, o al menos que lo es alguna creencia expresable en términos muy parecidos a aquellos con los que esté expresada «p» en ese sistema, *a menos que* surjan factores de interferencia, como la convicción de que cualquiera de esas «versiones de p» es totalmente incompatible con otras creencias verdaderas.

Aplicando ese canon o criterio, en la mayor medida posible, cada adepto de un enfoque o paradigma tiende a integrar lo más posible de los otros paradigmas al suyo propio, pero sin caer en delicuescencia o incoherencia; y, haciendo lo propio los ocupantes de cada una de las otras islas resultantes del estallido babélico, no cabe duda de que eso sirve para tender puentes, para activar modos de entendimiento y de ósmosis, rebasamientos —aunque cada uno parcial, sesgado, por sí insuficiente— de las fronteras intersistemáticas o interparadigmáticas, en un proceso asintótico de tendencia a una confluencia o convergencia que, sin embargo, sería ilusorio esperar llegue a ser más que un desideratum imperfectamente plasmado en esas múltiples integraciones, cada una afectada, como una mónada leibniziana, por su peculiar curvatura. Eso es lo que podemos llamar: *transperspectivismo*.

Acápite 20º.— **El porqué del optimismo epistemológico**

Hay varios tipos de *argumento transcendental*. En un sentido, un argumento transcendental es uno que trata de probar la absoluta imposibilidad a que se vería llevado el interlocutor de defender cierto punto de vista y, así, demostrar la falsedad del mismo, como asunto de principio y con un carácter previo a cualquier controversia. En otro sentido es un argumento que erige al pensar en pauta para el ser, o algo así.

Me interesa aquí únicamente un argumento transcendental en un sentido menos ambicioso, cual es el de demostrar que las cosas son de cierto modo porque, si no, sería muy difícil —cuando no imposible— estar en la verdad, o sea tener al respecto creencias verdaderas.

Un argumento transcendental así tomado es una inferencia no deductiva: de la premisa de que, de ser verdad que p, se seguiría la impensabilidad de alguna verdad (o algo parecido), conclúyese no-p-en-absoluto, pero únicamente si concurren determinadas circunstancias, como la de que haya motivos para creer que no hay ninguna verdad que nos sea impensable, u otras similares.

¿Hay tales motivos?

Sí, hay un motivo para ello, y es que el mundo es *epistémicamente óptimo*; dicho más explícitamente: si hay varias imágenes del mundo, unas más satisfactorias que otras, igualmente compatibles con la evidencia disponible, entonces la verdadera es una que no sea —tomado todo en cuenta— peor que ninguna otra. Ninguna imagen del mundo que sea igual de compatible con la evidencia que aquella por la que vayamos a optar ha de ser más satisfactoria que ésta.

La *satisfactoriedad* consiste en armonía entre nuestros valores y la realidad, o sea: en presentar al mundo como más acercado a constituir una plasmación de nuestros valores; entre ellos, los de claridad, inteligibilidad, racionalidad, explicabilidad, trabazón universal.

¿Qué es lo que hace plausible el principio de *optimalidad epistémica del mundo*?

A favor de ese principio, un corolario del cual —en esa u otra versión— es [en el sentido recién apuntado] un presupuesto de los argumentos transcendentales, cabe razonar con un argumento transcendental: la verdad de la supernegación de ese principio haría muy difícil que pudiéramos conocer el mundo, pues éste sería reacio a nuestras pautas, a nuestros cánones criteriológicos. Sí, argumentando así se tiene una circularidad, y con un círculo pequeño; pero no es ninguna petición de principio, en sentido estricto, pues en ese argumento el principio es a la vez [no premisa sino] presupuesto y conclusión, o, más exactamente, el presupuesto es un corolario de una versión del principio.

Otro argumento a favor de este principio es inductivo: resulta bastante verosímil —cotejando experiencia histórica y acusaciones comunes de cada uno a los adeptos de otros sistemas de tomar sus deseos por realidades, o ver al mundo tal como más les gusta verlo— que de hecho el pensamiento humano ha estado manejando ese principio, o el criterio de selección de teorías que de él resulta, a lo largo de su historia, con frutos tan positivos como ese acervo de creencias muchas verdaderas y otras bastante justificadas que llamamos 'la ciencia contemporánea', traducido todo ello en logros prácticos que, sin dejar de ser modestos, son colosales.

Una buena explicación de eso es difícil, de no ser por la hipótesis de esa "armonía preestablecida" en que consistiría la verdad del principio aquí debatido. (Claro que este argumento utiliza el criterio de *opción por la mejor explicación*, que es un corolario del principio de optimalidad epistémica del mundo.)

Otro argumento es también inductivo pero algo diferente del anterior. No es acaso verdad que siempre que ha habido competencia o alternancia entre teorías haya salido a la postre mejor justificada la que parecía presentar al mundo como mejor o más satisfactorio; pero sí es verdad que cuando se han enfrentado dos teorías igualmente compatibles con la evidencia disponible ha resultado galardonada con mayor reconocimiento y más altas dosis de aval aquella que presentaba al mundo como mejor, más rico, más trabado, menos achacable al caótico azar, menos fácilmente describible como obra de un loco geniecillo o estúpido, y más como obra de un artífice inteligente, organizador y que obre con un propósito (aunque tales descripciones o imaginaciones sean meras fantasmagorías: aquí se trata, no de que sea el mundo lo uno o lo otro, sino de que sea más fácilmente imaginable del uno o del otro modo). A la chata mezquindad del geocentrismo, ha sucedido la fascinante astronomía copernicana, infinitamente más bella. Al pedestre fijismo, la hermosa teoría de la evolución. Al mundo algo ramplón de la física newtoniana, la exaltante imagen de la teoría de la relatividad y de algunas doctrinas de la física contemporánea. (Otras, las "entropistas", por lo romas o apocadas que son, con el universo finito que nos presentan, el instante cero del universo, el indeterminismo, los saltitos cuánticos y cosas así, sin duda están llamadas a ceder pronto el terreno a concepciones más audaces y hermosas; una primicia es cómo se va arrinconando la peregrina idea de cortos vuelos de un J. Monod de que el hombre sería un producto excepcional en el universo; lo que pasa es que hoy campan aún por sus respetos tan poco halagüeñas imágenes del cosmos a falta de alternativas que sean fruto de una más genial imaginación, cual lo fue la de Einstein.)

Ciertos cánones, como los de mayor economía, simplicidad y claridad de las teorías, por las que se opte son, de hecho, corolarios del principio de optimalidad y hallan en la verdad de éste su mejor explicación.

El *criterio de optar por la mejor explicación* es una regla de inferencia no deductiva consistente en concluir que el mundo es así o asá de la premisa de que tal teoría así nos lo presenta, siempre y cuando concurran circunstancias como ausencia de mejores alternativas y cualidades propias de la teoría en cuestión. La mejor explicación de la corrección de ese criterio es la verdad del principio de optimalidad [epistémica] del mundo.

Por último, la verdad de ese principio constituye también la mejor explicación del éxito de muchas de nuestras prácticas indagativas, que —aunque no estén presididas directamente ni por el propio principio aquí defendido ni por el criterio de opción entre teorías recién mencionado— son plasmaciones de unos

criterios idealizantes, de unos patrones de busca que presuponen de algún modo esa deseada armonía preestablecida entre cómo sea el mundo y cómo lo concebimos nosotros en nuestras idealizaciones racionales.

Siendo ello así, la razón —ese patrón ideal de cánones o criterios— puede ser naturalizada. La razón nuestra está en armonía con el cosmos porque el mundo es racional. Lo racional es real y lo real es racional.

BIBLIOGRAFÍA SUMARIA COMENTADA DEL CAPÍTULO 2º

— William P. Alston, «Internalism and Externalism in Epistemology», *Philosophical Topics* 14/1 (primavera 1986), pp. 179-222. (Es una defensa elocuentemente argumentada del externalismo, mostrando graves dificultades a las que ha de hacer frente cualquier enfoque internalista —y que, con sobrada razón, el autor considera que no han solido ser debidamente afrontadas por los internalistas.)

— J.W. Bender (ed.), *The Current State of the Coherence Theory*. Dordrecht (Holanda): Kluwer, 1989. (Una interesante colección de ensayos acerca de dos variantes del coherentismo epistemológico: la de Keith Lehrer y la de Laurence BonJour.)

— Laurence BonJour, *The Structure of Empirical Knowledge*. Cambridge (Mass.): Harvard U.P., 1985. (La teoría de BonJour es la mejor articulación y defensa de un internalismo coherentista, aunque a la postre se ve desgraciadamente afectada por serias inconsecuencias que constituyen su talón de Aquiles.)

— Roderick M. Chisholm, «A Version of Foundationalism», ap. *Midwest Studies in Philosophy V: Studies in Epistemology*, ed. por P.A. French et al., Minneapolis: University of Minnesota Press, 1980, pp. 534-64. (Chisholm es uno de los más destacados filósofos actuales, y su defensa del fundacionalismo es una de las mejores. Sus libros sobre teoría del conocimiento —uno al menos traducido al castellano [a saber, el que en el

original inglés se titula *Theory of Knowledge*: 2d. ed., Englewood Cliffs (N.J.): Prentice-Hall, 1977]— constituyen ya un aporte que se está haciendo clásico; cf. también este otro libro de Chisholm, donde se recoge el artículo aquí citado junto con varios otros muy bien argumentados: *The Foundations of Knowing*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.)

— Michael Devitt, *Realism and Truth*. Oxford: Blackwell, 1984. (Devitt presenta en este libro una defensa enérgica y, a menudo, sólidamente apoyada por argumentos —si bien a veces los argumentos son un poco apresurados y requerirían mayores precisiones— del realismo metafísico, e.d. de la tesis según la cual existen independientemente de lo mental muestras de la mayoría de los tipos físicos postulados por el sentido común y por la ciencia —tal es su definición—; defensa que lleva a cabo el autor en discusión no sólo con idealistas como Dummett y Putnam, o relativistas como Feyerabend, Kuhn y van Fraassen, sino también con un realismo «no metafísico» como el de Donald Davidson, a quien Devitt acusa de abogar por un antirrealismo extremo —si bien en eso la argumentación de Devitt incurre en defectos que se refieren a temas de filosofía del lenguaje. Devitt insiste en que el realismo metafísico es independiente de toda teoría semántica, o sea de cómo se solucionen problemas de filosofía del lenguaje. Sobre este importante libro de M. Devitt, vide «Realism without Truth», por R. Bertolet, *Analysis* 48/4 (oct. 1988); ibid. la respuesta de M. Devitt acerca de la relación entre la verdad y el realismo científico.)

— Gilbert Harman, *Change in View: Principles of Reasoning*. Cambridge (Mass.): MIT Press (Bradford Books), 1986. (Harman es defensor del coherentismo negativo, según el cual no es menester tener una justificación para mantener una creencia que uno tenga, sino para cambiar en algo el cuerpo de creencias, sea ampliándolo, sea reduciéndolo o alterándolo. Los principios de razonamiento que él estudia no son preceptos deductivos, sino más bien inductivos —en sentido amplio. Aunque pocos filósofos aceptarán tesis tan radicales, y hasta seguramente unilaterales, como son las de Harman —en teoría del conocimiento y en otros campos también—, su trabajo es claro, perspicaz y conciso, ofreciendo argumentos que nadie puede pasar por alto.)

— Hilary Kornblith (ed.), *Naturalizing Epistemology*. Cambridge (Mass.): MIT Press (Bradford Books), 1985. (Una excelente antología que abarca, desde el trabajo de W.V. Quine «Epistemology Naturalized» —un auténtico clásico hoy, que ha abierto una magnífica perspectiva en teoría del conocimiento—

hasta contribuciones posteriores por Barry Stroud —que es una crítica de dicho artículo de Quine—, Alvin Goldman, Fred Dretske etc.)

— Steven Luper-Foy (ed.), *The Possibility of Knowledge: Nozick and his Critics*. Totowa (N.J.): Rowman & Littlefield, 1987. (Una de las mejores antologías sobre cuestiones epistemológicas recientemente publicadas. Reproduce el cap. 3 del libro de Nozick citado supra —en la bibliografía al final del cap. 0º de la presente obra— más doce ensayos críticos sobre el externalismo de Nozick, por autores como Alan H. Goldman, George S. Pappas, David Schatz, Peter Klein, L. BonJour, E. Sosa y otros.)

— Paul K. Moser, *Empirical Justification*. Dordrecht: Kluwer, 1985. (La mejor defensa reciente del fundacionalismo internalista.)

— John L. Pollock, *Contemporary Theories of Knowledge*. Totowa (N.J.): Rowman & Littlefield, 1986. (Pollock examina con meticulosidad y, en general, con acierto un amplio abanico de teorías del conocimiento, y propone una concepción que, basada en un *realismo directo* de la percepción, es en cierto modo un fundacionalismo, pero no exactamente internalista.)

— Hilary Putnam, *Reason, Truth, and History*. Cambridge U.P., 1981. (Ábrese esta colección de escritos de Putnam con «Brains in a Vat» —«Cerebros en probeta»—, un trabajo que se ha convertido en seguida en un clásico, y en el que se diseña el "realismo interno" de Putnam, que es, como el de Kant, un idealismo "transcendental". Mejor se perfila la posición de Putnam al respecto en capítulos ulteriores del libro. Es difícil clasificar el planteamiento de Putnam como epistemología o como perteneciente a la filosofía del lenguaje, o intermedio. Hállase un desarrollo ulterior, que contiene puntualizaciones interesantes, en otro libro más reciente de Putnam: *The Many Faces of Realism,*. La Salle (Illinois): Open Court, 1987, donde claramente defiende un punto de vista relativista sobre la verdad. Sobre los argumentos de Putnam vale la pena consultar: H.S. Chandler, «Cartesian Semantics», *Canadian Journal of Philosophy* 17/1, p. 63; Manuel Liz en *Ergo* Nº 3 (Xalapa, Veracruz, 1988); P. Coppock en *Pacific Philosophical Quarterly* 68/1, p. 14; Gareth Iseminger, «Putnam's Miraculous Argument», *Analysis* 48/4 (oct. 1988).)

— Ernesto Sosa, «Más allá del escepticismo, a nuestro leal saber y entender», *Análisis Filosófico* 8/2 (nov. 1988), pp. 97-140. (Traducido por Cecilia Hidalgo y Juan Rodríguez Larreta del original inglés, publicado en *Mind*. Es una excelente panorámica de las actuales teorías de la justificación epistémica. Contiene la propuesta de Sosa, un interesante "perspectivismo de la virtud", que, a juicio de quien esto escribe, requiere todavía ser articulado mejor para que se perfilen sus ventajas e inconvenientes. Un defecto del planteamiento de este artículo es presuponer que el conocimiento requiere, para serlo, justificación, así como una falta de admisión de grados.)

* * *

Anteriores trabajos del autor de este libro sobre temas de teoría del conocimiento, como son los abordados en el presente capítulo, son los siguientes:

Contradiction et vérité: étude sur les fondements et la portée épistémologique d'une logique contradictorielle. Lieja: Université de l'État, 1979. (Prepublicación a multicopista.)

«Conocimiento y justificación epistémica», *Revista de la Universidad Católica* Nº 28 (Quito, nov. 1980); pp. 35-67.

«Critical Study of da Costa's Foundations of Logic», *Logique et Analyse* Nº 100 (Lovaina, dic. 1982), pp. 447-66.

«Naturalized Epistemology and Degrees of Knowledge», ponencia presentada a una Conferencia Internacional sobre cuestiones epistemológicas celebrada en Tepoztlán (México), agosto de 1988.

«Contradictions and Paradigms: A Paraconsistent Approach», ap. *Cultural Relativism and Philosophy: North and Latin American Perspectives*, comp. por Marcelo Dascal. Leiden & New York: E.J. Brill, 1991, pp. 29-56.

«Argumentación transcendental e ideales valorativos de la razón», *Analogía* vol. II/2 (1988), pp. 31-86.

Capítulo 3º

EL LENGUAJE

Acápite 0º.— ¿A santo de qué ocuparse del lenguaje en una indagación filosófica?

Por una parte, cabe constatar que, desde los más remotos tiempos, los filósofos se han ocupado, una y otra vez, de problemas del lenguaje. Abundan reflexiones sobre el signo lingüístico en Platón y Aristóteles, e incluso en los presocráticos. Pueden rastrearse consideraciones acerca de nuestras palabras y del lenguaje en general en filósofos como S. Agustín, S. Anselmo, la Escolástica de los siglos XII al XVII, Descartes, Leibniz, Hegel, Husserl, Heidegger, toda la filosofía analítica actual desde Frege y Russell. Sin embargo, en la articulación sistemática de los temas de la filosofía pocas veces se había incluido el lenguaje como un gran capítulo hasta llegar, precisamente, a la filosofía analítica contemporánea —aunque tal inclusión viene rechazada por no pocos representantes de dicho cúmulo de corrientes. Como gran precedente de esos empeños de nuestros días sí cabe mencionar el gran cúmulo de estudios especializados sobre temas de lingüística filosófica en buena parte de la Escolástica tardía; sólo que entonces, las más veces, esos estudios venían presentados como pertenecientes a otros capítulos de la tarea filosófica, no como constituyendo un ámbito particular que fuera el estudio filosófico del lenguaje.

Por otra parte, no resulta tan obvio por qué haya de ocuparse del lenguaje la filosofía; conque se explicaría perfectamente esa especie de ambigüedad en la actitud hacia el lenguaje, señalada en el párrafo precedente, de que han dado muestras muchos filósofos desde la Antigüedad. Explicaríase porque, si, de un lado, algo empuja al filósofo, en los más casos, a escrutar cosas del lenguaje, de otro lado, sin embargo, nada parece asegurar que el lenguaje, de suyo, sea un gran tema de indagación filosófica, como el Ser, el Conocimiento, el Bien o —por la razón que sea— el Hombre. Sin duda cabe argüir que el filósofo ha de expresar sus ideas o hasta sus preguntas en el lenguaje, y ello ya hace que, siendo tal expresión condición de posibilidad de la existencia de esas ideas e indagaciones, tiene por

fuerza que proyectar sobre la misma su mirada. Mas ya sabemos lo poco que valen argumentos así, pues entonces otro tanto habría que decir del biólogo o del astrónomo. Y no vale replicar que, como el filósofo va más a la raíz de las cosas, o busca porqués más hondos, no puede despreocuparse de por qué y cómo es posible su propia indagación —encontrando por ahí el insoslayable papel del lenguaje—, al paso que el astrónomo, por poner ese caso, se contentaría con la mirada recta hacia el objeto inicial de su estudio, los astros. No, eso no es acertado, porque, de serlo, por las mismas el filósofo habría "primero" de estudiar las condiciones de posibilidad del lenguaje: los órganos fonadores, las redes de interacción social, el medio acústico adecuado; y las condiciones de tales condiciones: un estadio de evolución determinado de una especie animal particular; y las condiciones, a su vez, de esas condiciones: una galaxia así o asá en cuyo seno una estrella sea centro de un sistema planetario, en el cual…, y las condiciones de esas condiciones, etc. etc. Y así la filosofía sería el estudio de todo —no de lo general, a diferencia de lo particular, sino de todo lo particular, o al menos de una considerable porción de lo particular.

Es una equivocación de ese género de consideraciones —a favor de privilegiar, o al menos incluir, una mirada oblicua o refleja en la actitud y la problemática del filósofo— el perder de vista el punto de partida de que el filósofo se ocupa primariamente del ser y sólo ha de justificar el abordar uno u otro tema por la íntima conexión entre el mismo y el Ser, en sus más generales relaciones con los entes. El filósofo indaga acerca del Ser, y desviada será su ruta cuando, en vez de eso, indague primariamente sobre el filósofo, o sobre ese su indagar acerca de sí mismo, o así sucesivamente.

Entonces ¿guarda el lenguaje con el Ser, o el Ser con el lenguaje, alguna relación privilegiada, o que quepa considerar como general, no ceñida por su índole a ningún ámbito particular, como para que quepa, en este estudio del Ser en sus relaciones con los entes que es la filosofía, posar la mirada en cosas del lenguaje el rato suficiente como para que así se origine un capítulo de la filosofía que sea una filosofía del lenguaje —cual es la que se quiere hacer en el presente capítulo?

En el capítulo anterior, al preguntarnos por qué había de preguntarse el filósofo acerca del conocimiento, hallábamos esta respuesta: porque el conocimiento es creencia verdadera, y la Verdad es el Ser; y, como la creencia es una relación que no se ciñe a ningún ámbito particular, esa relación del Ser con las cosas que consiste en el ser creídas éstas (por un creedor) con verdad —o sea: con Ser— es una de aquellas con las cuales, más naturalmente, ha de habérselas la investigación filosófica.

Pues bien, algo muy similar hay que decir en el caso del lenguaje; en éste se expresa o se dice algo, y ese ser-dicho es un decirse la existencia de lo dicho, siendo —como es— la Existencia lo mismo que el Ser; y tampoco esta relación de ser dichas es algo que incumba sólo a cosas de un ámbito particular, sea el que fuere.

Conque la filosofía se ocupa del lenguaje ante todo porque en el lenguaje, y sólo en él, se expresa o se dice el Ser y se expresa o se dice el ser de las cosas, de los entes.

Es más: a diferencia de la creencia, el lenguaje es mucho más intersubjetivamente aprehensible, controlable, verificable; las creencias son privadas de cada uno —aunque eso no excluye que, superviniendo en tales creencias privadas, haya creencias colectivas de grupos humanos. Ahora bien, ese carácter privado de las creencias hace que cómo sean éstas, cuáles y cómo sean las articulaciones internas de cada creencia, o las de unas con otras, son cosas que ni siquiera un sujeto puede indagar con bastante claridad para sus adentros. Porque, si de un lado la introspección nos da noticia de la existencia de tales creencias, el no poderlas someter a un estudio objetivo, presentándolas a una mirada intersubjetivamente controlable y, por ende, a dilucidación mediante hipótesis debatibles, hace que ni uno mismo para sus adentros logre tener idea precisa acerca de sus creencias. Cabrá lamentar eso, añorando que la naturaleza nos hubiera dotado de algún procedimiento para que cada uno de nosotros pudiera acceder al mundo interno de los demás y así practicar una introspección desde fuera. Seguramente no es absurda esa hipótesis, ya que, al igual que uno se percata para sus adentros de [algo de] sus propios estados doxásticos mediante cierto género de percepciones internas, sean éstas las que fueren, eso de lo que se percata podría manifestarse por algunas manifestaciones sensorialmente percibibles por los demás, ya fuera con alguno de nuestros cinco sentidos, ya con otro. Sin embargo, está claro que una sociedad con tal transparencia doxástica sería muy diferente de como son las sociedades animales, incluida la humana. En ella no cabrían el disimulo, ni el recato, que son parte de nuestra vida, para bien y para mal. Con seres como somos los animales que existimos en este mundo de la experiencia cotidiana, con condiciones de vida como son las nuestras, sería desastrosa esa ventana abierta de par en par.

En cambio el lenguaje es público. Y ello hace que sea controlable, que sus estructuras puedan venir públicamente consideradas, juzgadas desde diversos puntos de vista, sometiéndose a debate las hipótesis así originadas.

Al poseer esa existencia objetivamente comprobable, estudiable, que da lugar a público debate sobre las hipótesis acerca de su naturaleza y estructura, el lenguaje ofrece el único medio para ver públicamente al Ser en su reflejo. La creencia guarda un más íntimo contacto con el Ser, pues creer en algo es simplemente que ese algo esté presente a uno con una índole de presencia muy peculiar, una presencia iluminal, por decirlo así, o intelectual, según lo veíamos en el capítulo precedente. El Ser no se refleja en el tener alguien la creencia de que exista el Ser, sino que ese tener es la propia presencia del Ser en dicho alguien. En cambio, el lenguaje no es una presencia de los objetos denotados o representados o expresados —o que guarden con sendos signos lingüísticos las relaciones semánticas que guardaren— sino que es una representación, un reflejo de tales objetos, o contiene dichas representaciones, dichos reflejos. Sin embargo, por otro

lado, el carácter público del lenguaje hace que metodológicamente parezca más prometedor un rastrear cómo sea el Ser a partir del lenguaje, más que hacerlo a partir de nuestras creencias. Porque, si bien la creencia de uno en la existencia del Ser es presencia del Ser, y en tal presencia el Ser nos está dado sin que nada se interponga, eso de ninguna manera nos asegura que tal presencia nos facilite un estudio de lo por ello presente que sea racionalmente satisfactoria. Fallan así los intuitivismos filosóficos que, al socaire de tal presencia del Ser, quieren reducir la tarea del filósofo a una mera contemplación inarticulada del Ser así dado a la conciencia, sin mediaciones, sin análisis, más allá de debates y argumentos. La pobreza de tal filosofía se echa de ver en su confesión de inarticulabilidad lingüística, en su incapacidad para avanzar en la transmisión de su contenido allende la vacuidad parmenídea de que el Ser es. En suma es una filosofía sin mensaje.

Cuando se cree alcanzar esa visión pura y sin mediaciones deslígase uno de todo aquello a través de lo cual puede incrementarse la presencia doxástica del Ser a la propia mente. Y así resulta que ve menos al ser; lo ve en una neblina, con un grado bajo de visión, pues el Ser disminuye otro tanto en grado de presencia. Por el contrario, cuando la visión del Ser que uno aspira a tener es la de una conjetura debatible, razonable, articulada en un lenguaje intersubjetivamente entendible y que, para dar pie a ese debate, parta de algo que también sea intersubjetivamente observable en alguna medida, como es el lenguaje —razonando, pues, de manera que se llegue a atribuir ciertas determinaciones o características al Ser como explicación de su reflejabilidad en el lenguaje—, cuando eso sucede, resulta que la visión del ser, la presencia del Ser a la mente, alcanza un grado de realidad mucho más elevado, y, siendo más existente tal presencia, es también, en esa medida, más clara, menos empañada.

De ahí que tales consideraciones nos lleven a hacer del lenguaje un privilegiadísimo tema de estudio filosófico. El lenguaje como el medio de expresión de la Realidad, el espejo en el que cabe mirar a la Realidad, indirectamente, para calcular o colegir cómo es ella en sí misma. El lenguaje como la interfaz entre lo Real y nuestra manera de ver lo Real.

Eso es lo que hace de la filosofía propuesta en este libro una ontofántica, ὀντοφαντική, donde el segundo componente del neologismo procede de la raíz común a los dos verbos griegos φαίνω y φημί, respectivamente 'decir' y 'mostrar' ('enseñar', 'patentizar'): el ser que se muestra —se manifiesta, se enseña, apunta hacia sí mismo— en el lenguaje diciéndose en él. Cierto que hay otros sistemas de signos, y que nada impide que el Ser se revele o se muestre en alguno de ellos; pero es dudoso que así sea salvo en aquella medida en que el sistema en cuestión sea ya [en la medida en que lo sea] (como) un lenguaje, con su sintaxis y su semántica equiparables (en la medida en que sea) a los de nuestros idiomas.

Acápite 1º.— **La lengua: Saussure y Chomsky**

Vimos en el acápite precedente que el lenguaje posee una existencia públicamente comparable y, a fuer de tal, sujeta a control, a venir estudiada mediante conjeturas debatibles. Ahora bien, ¿qué es exactamente *eso* de lo que decimos que posee una realidad de esa índole, eso que podemos observar y analizar, sobre lo que podemos discutir porque nos ofrece un material verificable y, en tal medida, susceptible de constituir evidencia disponible con la cual tengan que armonizarse las hipótesis que tengamos la audacia de emitir? ¿Es el propio lenguaje? ¿Es una parte de él? ¿O es algo "de" él, pero en un sentido diverso de aquel en que las partes de un todo son *de* ese todo?

Desde Ferdinand de Saussure, a comienzos del siglo XX, es común distinguir *lengua* de *habla*, como el haz y el envés del lenguaje. El habla sería el cúmulo de prolaciones efectivas, y, siéndolo, constituiría un cuerpo de entes observables —es más, observados por unos u otros miembros de la comunidad lingüística de que se trate—, al paso que la lengua sería algo diverso, como un sistema ideal con respecto al cual los hechos de habla serían plasmaciones particulares, cada una con sus desviaciones mayores o menores —al menos posibles—, pero tendiendo todas a constituir aproximaciones a ese sistema. El habla no sería ningún sistema, ni en sí o de suyo sistemática, salvo en la medida en que sus componentes, sendos hechos o actos de habla, fueran otras tantas realizaciones o plasmaciones del sistema ideal de la lengua.

Surge aquí una dificultad: el enorme desajuste entre lengua y habla: ésta es de tamaño y variedad finitas y un gran porcentaje de los hechos de habla que la componen comportan desviaciones respecto de la norma lingüística, e.d. de la lengua. El habla está plagada de anacolutos, faltas de concordancia, e incluso prolaciones que, si se quisieran considerar todas como sendas aplicaciones de la norma lingüística, harían a ésta algo tan indeterminado o vaporoso que perdería en gran medida su sistematicidad.

Nótese lo siguiente. Por un lado, la sistematicidad de la lengua estriba en la existencia de una *cohesión* entre sus elementos, de suerte que la presencia de cada uno sea solidaria de los otros. Es un tanto vago, desde luego, pero puede dilucidarse con mayor precisión, en términos que hicieran ver cómo el funcionamiento en la lengua de un elemento vendría alterado por el cambio de otros elementos —sea por la eliminación de alguno en ella existente, sea por la incorporación de otro. Y, cuanto mayor sea la medida en que así sucede, más sistemática es la lengua. Pues bien, el habla somete a tensión y a deformación las prescripciones contenidas en la lengua de tal manera y en tal medida que elementos —signos o construcciones, o constituyentes de signos, o relaciones semánticas— que en la lengua parecen haber de estar excluidos, en el habla pueden aparecer, y viceversa, con lo cual disminuye notablemente el grado de sistematicidad —o, más exactamente, disminuiría si la lengua hubiera de ceñirse al habla.

Lo segundo que hay que notar es que las consideraciones precedentes no conllevan en principio una visión prescriptivista de la lengua, o de la tarea del lingüista, cual se plasmaba en la tradicional definición de gramática como el arte de hablar y escribir correctamente el propio idioma. La tarea de un estudio de la lengua, filosófico o no, pretende ser descriptiva; sólo que —según parece por lo anterior— "idealizante": trátase de encontrar algo así como las reglas o normas aplicando las cuales surgirían las prolaciones que forman el habla; sin entrar en si se deben seguir tales normas o no, o algunas de ellas, o variantes de ellas, u otras normas emparentadas pero más restrictivas.

Ahora bien, al ser "idealizada" esa descripción comporta un elemento prescriptivo. Porque ¿qué impide a un lingüista decir que en castellano el acusativo del pronombre terciopersonal masculino es 'lo', sólo que, en sus deformadas realizaciones de habla, respondiendo a fenómenos como distracción u otros, muchos hablantes lo realizan como 'le'? Y ¿en qué difiere eso de un prescriptivismo purista que estatuya que, por razones etimológicas u otras, *hay que* decir 'lo' en tales casos en vez de 'le'? Es curioso, en efecto, que la lingüística contemporánea que, desde Saussure y quizá desde mucho antes, hace gala de ser puramente descriptiva, esté constantemente motejando una gigantesca porción del habla efectiva de ser anomalías o infracciones a las reglas que ella postula.

No puede carecer tal hecho de significación importante. El adepto de una gramática normativa ¿de dónde se saca las normas que propugna? ¿Las promulga él? Normalmente ese adepto se remite a algunos buenos autores, y destila de ellos, por sistematización e idealización, un cúmulo de reglas, prescribiendo después que todo hablante del idioma en cuestión siga esas reglas. Esto último no lo hace el lingüista descriptivista, pero sí lo primero, con una diferencia: ambos estudiosos del idioma toman, dentro del habla, un subcúmulo más o menos bien acotado que privilegian como genuina plasmación de la lengua; para el normativista, es criterio de tal selección quizá el que se trate de prolaciones de los clásicos; el descriptivista carece de tal norte, y generalmente su opción es más arbitraria; o más debida a la conveniencia de salvar, con esa selección, la adecuación de ideas previas que él se hubiera hecho de cómo sea la lengua en cuestión. Conque es un tanto relativo el dizque no prescriptivismo de la lingüística llamada descriptiva. Porque incluso la ausencia de recomendaciones es quizá sólo falta de franqueza. De hecho el lingüista descriptivo —al afirmar, si es que lo afirma, que en nuestra *lengua* (a diferencia del habla) se dice 'Le dio fruta a su hermana' en vez de 'La dio…'— está implícitamente recomendando, de algún modo, una manera de hablar.

Si el prescriptivista de algún modo se sacaba de la manga la norma —ya que la codificación a que él procedía nunca podía ser una mera destilación del habla ni siquiera de ciertos autores, ya que también en éstos habrá anacolutos y prolaciones desviadas de la norma—, algo parecido le sucede al descriptivista. Entonces, a fin de cuentas ¿qué es la lengua? ¿Es una invención del lingüista —mientras que la única realidad lingüística que lo precedería sería el habla?

Esta cuestión está emparentada con otra, también acuciante: a fin de cuentas, ¿qué es la lengua? ¿Dónde está?

No deseo entrar en problemas de interpretación del pensamiento de Saussure. De todos modos, sí diré que, a mi modo de ver, él concibe a la lengua, no como una norma o un conjunto de normas, no como un código con arreglo al cual se elaboraran luego los mensajes que constituirían sendos actos de habla, sino como el cúmulo ideal de cuantos elementos entrarían en todos los mensajes elaborados según un cúmulo de normas lingüísticas que sea sistemático en la mayor medida —y, por ende, no esté incluido en ningún otro cúmulo tal. La lengua diferiría del habla en ser: (1) completa (abarcaría todos los mensajes posibles); (2) sistemática (en el sentido de que no comportaría desviaciones respecto a las reglas por las que se engendren sus elementos); (3) ideal; (4) abarcadora, no sólo de mensajes (ideales), sino de sus componentes. La lengua sería, así, un cúmulo de signos, de todos los signos —incluidas las oraciones y los discursos— que podrían pronunciarse sin apartarse de un sistema completo y sistemático de reglas.

Pero ¿dónde está esa entidad? ¿Qué es eso de "ideal"? ¿No es un trampantojo el uso de tal vocablo para disimular que se trata de un invento del lingüista? Saussure pensó que la lengua tenía una doble realidad: psicológica individual, y a la vez depositada en algo así como la conciencia social. Pero, suponiendo que en la psicología del individuo o de una sociedad esté depositado un sistema de reglas, ¿qué puede llevar a pensar que también está ahí todo ese enorme cúmulo de signos que sería la lengua? ¿Cómo lo estaría? ¿Cómo lo adquiriría el individuo? Y ¿cómo lo adquiriría y conservaría la sociedad?

Para Saussure, la lengua es puramente sincrónica; eso se explica por ese carácter ideal; cualesquiera variaciones que se produzcan en el habla con el paso del tiempo, o bien serán desviaciones, o bien remitirán a una nueva norma.

Pero entonces, puesto que una atinada observación nos revela que el habla de una comunidad sufre cambios cada día —o, digamos como mínimo, cada mes—, ¿se reemplaza pura y simplemente en la conciencia colectiva, y en la de los individuos, una lengua por otra —aunque emparentada— con el transcurso de un breve lapso de tiempo? Y ¿cómo sucede eso?

Y no se crea que tales dificultades se deben a meras peculiaridades de la doctrina de Saussure. La de Chomsky, hoy más en boga, incurre en los mismos problemas, aunque use una terminología en parte diversa. En la concepción chomskiana, la lengua —o el lenguaje: en inglés: *language*— es el cúmulo de todas las oraciones construidas aplicándose un sistema de reglas no incluido en otro, sean efectivamente proferidas o no tales oraciones. La lengua chomskiana se parece mucho a la saussuriana (es un subcúmulo de ésta). El habla queda aparte; sería un cúmulo de actos de habla consistentes, cada uno, en la prolación de una oración de la lengua. Las desviaciones y anomalías vienen así descartadas. La diacronía del habla, que ya Saussure titubeaba en reconocer, es, en Chomsky, lisa y llanamente

descartada. Únicamente se completa el cuadro con la dicotomía de *competencia* y *actuación*: la primera es conocimiento, no de la lengua, sino de sus reglas; la segunda es aplicación de las mismas, y ahí caben desviaciones, pero sólo —¡claro!— en la medida en que no sea actuación o ejecución de tales reglas. Para Chomsky lo que tiene realidad o anclaje psicológico es el conjunto de reglas; la lengua no tiene otra realidad que la que se quiera atribuir a conjuntos como el de los números naturales, o algo así.

Ahora bien, el conjunto de los números naturales no tiene por qué poseer una realidad vinculada a actividades de grupos humanos. La lengua castellana, o la latina, o la árabe, sí. Chomsky nos remite a una "intuición" del "hablante nativo" para aprehender, dada una prolación, si es o no un miembro de la lengua en cuestión; eso lo sabría por aplicación de las reglas; pero semejante idea revela una gran ingenuidad y el desconocimiento de los márgenes de indeterminación y los grados (aunque en algunas cosas —con respecto a la actuación únicamente— Chomsky ha querido, tal vez inconsecuentemente, incorporar alguna noción de grados). Grados en ser hablante de *tal* lengua; tanto en ser *hablante* (de ella), como en serlo *de ella*. Grados de ser "nativo". Grados de aplicación de reglas. Grados de accesibilidad al resultado de unas u otras aplicaciones. Y zonas de indeterminación: p.ej., puede que un código lingüístico estipule que prolaciones así o asá pertenecen a la lengua, pero no diga que tales otras cosas no; y puede que, por consiguiente, no haya, dada una no-oración del idioma, procedimiento efectivo para calcular que no lo es. En fin, en los más casos no se trata de que una prolación pertenezca completamente a un idioma o no pertenezca a él en absoluto, sino de hasta qué punto le pertenece o hasta qué punto no.

En resumen: algo anda mal en las conceptualizaciones de la realidad de la lengua propuestas por los lingüistas. Semejan ser inventos que ellos se sacan de la manga, y no aparecen dilucidadas: (1) ni la realidad de la lengua; (2) ni su conexión con el habla; (3) ni cómo está afectada por la diacronía y la gradualidad y la indeterminación; (4) ni la inevitable significación prescriptiva de cualquier teoría sobre cómo sea una lengua.

Lingüistas hay que han acometido tales dificultades. Y han aportado consideraciones muy valiosas al respecto. Dudo que nos hayan ofrecido hasta ahora una *teoría* general que encaje todo eso, que lo engarce sistemáticamente y, a la vez, sin menoscabo de la gradualidad contradictoria de tales hechos lingüísticos. Voy a proponer algunas ideas al respecto.

Acápite 2º.— **Las lenguas que hablamos**

Nos hallamos, pues, en un dilema. De un lado, se nos presenta el habla como la única realidad lingüística dotada de una existencia en cierto modo controlable, verificable y que —por sus rasgos de finitud, sujeción a la diacronía y

multigradualidad en la reducibilidad de los mensajes que la componen a un sistema de reglas que se asignen como engendradoras de esos mensajes— parece acoplarse a la índole precaria y finita de nuestro ser humano, y también a la multigradualidad de lo real. Lo demás, los sistemas, las normas y la lengua, como cúmulo "ideal" de aplicaciones perfectas de esas normas, parecen invenciones.

De otro lado, sin embargo, no hay cómo entender el habla sin remitirla a una norma, a un sistema, y, aparentemente así, a algo que posea los rasgos —opuestos a los del habla— de pura sincronía, sistematicidad perfecta y no sujeción a contingencias que acarreen fluctuaciones, desviaciones, lagunas, indeterminaciones, grados, o en general manifestaciones de precariedad.

Parecemos abocados así a una dicotomía platónica entre un mundo de Formas puras y una realidad precaria que, no obstante, remite, para poder ser estudiada o comprendida, a esas mismas Formas. Ahora bien, el mundo de las Formas platónicas se reveló a la postre —y así lo supo ver el propio Platón— como también afectado por la contradicción y la gradualidad. Eso llevaba a otros problemas. La faceta ontológica de tal serie de problemas ya ha venido considerada, en el presente libro, en el cap. 1º. Ahora se trata de *hallar* una similar solución, igualmente articulada, para estos problemas que ahora nos traemos entre manos y que, en verdad, son como un trasunto de esos problemas ontológicos.

Sabemos que la clave para la solución adecuada de dificultades como aquellas frente a las que nos encontramos ahora es el reconocimiento de la gradualidad y de la contradicción que la misma acarrea. Pues bien, probemos a ver si, con ese instrumento, cabe hallar una salida a nuestras presentes dificultades.

Admitamos que hay grados en la pertenencia de una prolación —y una serie de prolaciones es una prolación— a una lengua. Es decir, concibamos a una lengua como un cúmulo difuso de prolaciones. A tenor de ello concibamos las reglas mediante cuya aplicación se engendrarían los miembros de tal lengua, no como reglas cada una de las cuales o lisa y llanamente se aplica o lisa y llanamente se deja de aplicar; sino como reglas que son susceptibles de grados de aplicación —o, más exactamente, como reglas tales que, dada una prolación, es ésta susceptible de haberse originado, en un grado o en otro, con aplicación de tales reglas. Si vemos a una regla como autorizando la formación de ciertas combinaciones de elementos, entonces podemos verla —desde el punto de vista que estoy ahora recomendando— como concediendo tales autorizaciones en grados diferentes. Similarmente si vemos a las reglas como prohibiciones.

Partamos, pues, de la noción de *prolación*, que tomamos, al menos de momento, como *primitiva* (indefinida). Un *habla* es un cúmulo de tales prolaciones circunscrito por coordenadas de lugar, tiempo u otras. Cuáles sean esas otras no nos interesa por ahora. (Con algunas de ellas, se evitaría que tuviéramos un habla H que abarcara todas las prolaciones en Madrid el 1 de enero de 1950, pues h abarcaría prolaciones en alemán, griego, japonés, español etc. etc. Y va a ser difícil

—no imposible, no— pergeñar una lengua correspondiente a H.) Dada un habla cualquiera, H, y una prolación perteneciente a H, p, habrá un *contexto de elocución*, en el cual se ha hecho tal prolación; sea, entonces, c(p) ese contexto. Y llamemos H' al cúmulo de todos esos contextos de elocución de sendos miembros de H. (No establecemos diferencias de grado en la pertenencia a H de unas u otras prolaciones ni en el de pertenencia a H' de unos u otros contextos de elocución.)

Dada un habla, H, una lengua para H es un cúmulo, L, infinito de prolaciones, efectivas o no, tal que:

(1º) Cada miembro de H es miembro, en uno u otro grado indesdeñable (o sea: no meramente infinitesimal) de L. (Podemos añadir el constreñimiento de que, p.ej., cada miembro de H pertenezca a L en medida tal que esa pertenencia sea no mucho más inexistente que existente, e.d. tal que de ninguna manera suceda que su ser muy no perteneciente a L sea más verdadero que su ser perteneciente a L. Otros pedirán más incluso: que cada miembro de H sea al menos tan pertenenciente a L como no perteneciente. Pero este último constreñimiento haría colarse demasiado fácilmente en la lengua a anacolutos y otras desviaciones como siendo al menos tan bien como mal formados.)

(2º) El grado de pertenencia a L de una prolación es idéntico a aquel en que sea verdad que tal prolación se engendra aplicando reglas sintácticas de formación que forman, juntas, una *gramática* para L.

(3º) L puede tener varias gramáticas diversas, con tal de que todas ellas asignen siempre, a cada prolación dada, el mismo grado de pertenencia a L.

(4º) A L está asociado un *único* conjunto de reglas pragmáticas tal que, dada una prolación, p, y dado un contexto de elocución, e —que incluye condiciones del hablante, del oyente etc.—, hay un grado de adecuación —o inadecuación— de p a e. Así, para cada miembro p de H (un acto o hecho del habla H), dado su respectivo contexto de elocución, c(p), las reglas pragmáticas asociadas a L asignan uno u otro grado de adecuación (de p con respecto a c(p)), asignando también a p uno u otro grado de adecuación respecto a *otros* contextos de elocución.

(5º) A L está asociado también cierto conjunto de reglas semánticas, pero ese factor es mejor dejarlo de momento de lado para abordarlo en un acápite posterior.

(6º) Siendo, como es, cada prolación un acontecimiento, con propias coordenadas espacio-temporales, una prolación de H, p, pertenecerá a L en uno u otro grado *según* cuál sea, en virtud del conjunto de reglas pragmáticas de L, el grado de adecuación de p a c(p). Ese *según* no significa identidad, sino cierto género de correlación —sin que quepa ahora precisar cuál sea exactamente tal correlación.

(7º) Los proferidores de prolaciones pertenecientes a H pueden desconocer la existencia de L. Sin embargo, en los casos más interesantes, L es un cúmulo de prolaciones de cuya realidad son conscientes típicamente los hablantes (de H) de

tal modo, además, que se da un cierto consenso mayoritario de tomar como *modelo* de H, si no a L, al menos a uno u otro de un cúmulo de lenguas del que sea miembro L y que no estén separadas por muy fuertes disparidades.

Me parece que está clara la motivación de estos siete constreñimientos, y cómo, con arreglo a los mismos, vienen disipadas las dificultades con las que nos las estábamos habiendo en el acápite anterior. Voy ahora, simplemente, a aclarar más alguna de tales implicaciones, ilustrándola con ejemplos.

Tomemos como habla H un cúmulo de prolaciones castellanas (a fin de delimitar éste sin acudir a la noción de "la" lengua castellana, podemos utilizar procedimientos objetivos, fonológicos p.ej.) en un territorio (pongamos, España) y durante un lapso de tiempo —el siglo XX, pongamos por caso. Hay infinitas lenguas que con respecto a esa habla son como L con respecto a H en nuestras siete estipulaciones. Hay una familia F de tales lenguas tal que la gran mayoría de hablantes de H toma a algún miembro de F como modelo— aun sin saber bien cómo sea ese miembro—, difiriendo relativamente poco esas diversas lenguas pertenecientes a F. Para algunos, que somos más casticistas, el miembro de F a que nos remitimos sería más próximo a lo que cupiera denominar lengua cervantina; para otros será otra cosa. (Acaso, mejor, hay que asignar a un hablante diversos grados de adhesión a diversos miembros de F, en lugar de un único grado de adhesión a un único miembro de F.)

Pero, ¿dónde están esos miembros de F? Y ¿cómo se individúan?

Un cúmulo está donde estén sus miembros, y sólo tiene realidad en la medida en que sea al menos relativamente verdad que *abarca* (o bien que abarca a algo o, al menos, que abarca, aunque resulte no existir en absoluto lo por él abarcado —que es lo que, según vimos en el cap. 1º, sucede con determinaciones [como la de ser absolutamente inexistente] que no determinan a nada en absoluto pero que, así y todo, al ir a *determinar a*, no hallando nada que se deje determinar por ellas, espontáneamente "dan", en cada caso, un resultado o hecho de esa determinación, fallida en su no ser determinación de cosa alguna pero lograda en su ser, no obstante, un *espontáneo* determinar). Una lengua castellana es, pues, un cúmulo que tiene realidad dondequiera que la tengan sus miembros.

Pero sus miembros son: algunos efectivos; otros posibles. Mas ya sabemos, por el cap. 1º, que lo posible nunca es meramente posible, sino que siempre posee realidad al menos relativa (en algún aspecto). Las prolaciones pertenecientes a una de esas lenguas castellanas que son sendas extensiones del habla castellana en la España del siglo XX son, pues, todas ellas, prolaciones que gozan, en algún aspecto, de uno u otro grado de existencia.

Dentro del mundo de la experiencia cotidiana —el de lo que solemos llamar *lo efectivo*— cada una de tales lenguas está donde estén sus miembros efectivos. En el discontinuo lugar espacio-temporal ocupado por las aludidas prolaciones están

infinitas lenguas castellanas tomables como sendos modelos o extensiones ideales por unos u otros hablantes de nuestro idioma.

Mas ¿cómo llega uno de nosotros a entrar en contacto epistémico con una de esas lenguas, o con varias de ellas? *Percibiéndolas*, donde están en este mundo de la experiencia cotidiana. Igual que, al ver la puerta del armario, ve uno el armario; igual que, al ver una parte de Venecia (la fachada principal de S. Marcos, p.ej.), ve uno Venecia; igual que, viendo el trozo de mar que se divisa desde la Playa del Postiguet, ve el Mar; igual que, viendo El Escorial, ve España; y, viendo España, ve el Viejo Continente, y La Tierra, y el Sistema Solar, y esta galaxia, etc.; igualmente, viendo a Melchor, se ve al cúmulo de los tres reyes magos; viendo a éste, se ve el número 3 (si éste es el cúmulo de todos los tríos). Por las mismas, oyendo una prolación castellana, se oye un habla castellana; en verdad óyense infinitas hablas y lenguas castellanas.

Mayor atención se presta, según los casos, a unas u otras de esas lenguas según a qué hechos de habla atienda uno más. Los más casticistas atenderemos más a hechos de habla más clásicos y querremos así subsumir hechos de habla coetáneos en hablas más modeladas según patrones clásicos, hablas que abarquen a prolaciones de Lope de Vega y Quevedo, p.ej.

Un último problema: ¿no conlleva el presente enfoque un abandono de la noción de "la" [única] lengua castellana, o "la" lengua latina? Sí, efectivamente. No existe la lengua castellana: existen las lenguas castellanas. El cúmulo de ellas es difuso y abarca a infinidad de miembros. Sólo abusivamente se emplea ahí el artículo determinado singular, igual que en frases como 'El labrador manchego es madrugador y esforzado', 'La superficie del mar está encrespada' (no hay una única superficie, sino una infinidad de capas superficiales, sólo que unas más que otras), 'El momento inmediatamente siguiente estaba de pie' (no existe un único lapso corto que siga inmediatamente a otro, sino infinidad de ellos, unos más que otros merecedores —por su menor duración— de esa denominación) y así sucesivamente. No es ni siquiera un uso por antonomasia, sino una pseudoindividuación: tómese un miembro cualquiera del cúmulo de que se trate —el de los entes así o asá—, y otórguesele —a título de representar a todo miembro de tal cúmulo— el nombre de *el ente así o asá*.

Como es difuso el cúmulo de las lenguas castellanas, quiere decirse que unas lo son más que otras. ¿Cómo juzgar? ¿No hay, en verdad, diversas familias de tales lenguas, de suerte que, aunque una lengua que sirva más de modelo, p.ej., a las expresiones de Enrique Gil Gilbert sea menos perteneciente a una de esas familias, que en cambio abarcaría más a una que sirva más de modelo a Martínez de la Rosa, suceda lo inverso con respecto a otra de tales familias? De ser así, estaríamos en algo idéntico a lo que sucede con "la" lengua castellana. No existiría "el" cúmulo [o familia] de las lenguas castellanas, sino infinidad de tales cúmulos, y sería un uso abusivo —de la índole recién explicada— el que se haría al utilizar en tal caso

el artículo determinado singular. Y así al infinito "el" cúmulo de tales familias de lenguas castellanas, "el" de tales cúmulos, etc.).

Sin duda muchos hablantes de "una" lengua tenemos nuestros criterios, o nuestras preferencias, al respecto. Para un casticista es más merecedor del título de "la" familia de las lenguas españolas una que abarque más a una lengua que sirva de modelo al habla de Martínez de la Rosa que a otra que sirva de modelo al habla de Gil Gilbert. Y así sucesivamente. De donde se sigue que hechos tan sociales como la lengua son, de todos modos, mucho más susceptibles de variación individual de lo que se suele pensar. La autoridad social es mucho menor también, no porque exista una actitud del hablante individual de remitirse a su idiolecto como última palabra (el idiolecto viene, por unos, concebido como lengua, por otros como habla, por otros como algo intermedio —pero es una noción de la que podemos prescindir, pues nada aporta), sino porque un hablante individual preferirá remitirse a una lengua de la misma familia, otro a otra lengua.

Así, p.ej., ¿qué significa 'deslavazar'? ¿Qué significa 'póstumo'? ¿Qué significa 'sofisticado'? Palabras que han cambiado de significación en el habla contemporánea. Pero muchos hablantes rehusarán acatar la autoridad de los diccionarios que den como correcta la nueva acepción —o incluso la den como única—, alegando que en *la* lengua castellana no es así. Otro tanto cabe decir con respecto a la castellanidad o no de palabras y construcciones que los casticistas rechazamos aunque se vayan haciendo de uso mayoritario; o de modos de pronunciar. No existe una única fonología castellana, con variantes, sino diversos sistemas fonológicos.

En resumen, el lingüista no se inventa "la" lengua, pero sí se inventa el llamarla "la" lengua. No se inventa una lengua latina, al concebir —o descubrir— una que sirva de modelo al habla de Cátulo, César, Tito Livio y Apuleyo, pero no a la de S. Jerónimo, o a la de Gregorio de Tours o Beda el Venerable; pero es invención suya el llamar a esa lengua latina "la" lengua latina. Un lingüista chomskiano actual no se inventa una lengua inglesa, pero sí es de su propia cosecha el endilgarle el título de "la" lengua inglesa, tomando decisiones de tomar una u otra según quiera, o no, que sirva de modelo al habla de Manila en 1989, al cockney londinense, al habla de Jamaica, al habla de Chaucer, a la de los tatarabuelos de los tatarabuelos de Chaucer, a la de Harlem, etc. etc. La ficción del "hablante nativo" es, sencillamente, un expediente. Todo lo importante en la vida y la actitud lingüística se da por grados. Incluyendo sincronía y diacronía.

Acápite 3º.— **Prolaciones y oraciones**

Hasta ahora hemos venido tomando la noción de *prolación* como primitiva, sin ocuparnos de qué o cómo sea una prolación. Mas optar por las prolaciones como los elementos de la lengua y del habla constituye ya una elección que no todos

comparten. En efecto: muchos estudiosos del lenguaje prefieren ver a la lengua, no como cúmulo de prolaciones, sino como cúmulo de oraciones, siendo una oración algo que puede venir proferido, al paso que, evidentemente, la prolación no es proferida, sino que es el acto mismo de proferir. Proferir —nos dicen— es proferir algo; y lo proferido, no pudiendo ser la prolación misma, es otra cosa: la oración. La prolación es un acontecimiento. La oración sería independiente de coordenadas espacio-temporales. Una misma oración podría ser proferida en diversas ocasiones. Por último, la prolación no tiene estructura sintáctica, pero la oración sí; los constituyentes o miembros de la lengua serían entes dotados de estructura sintáctica.

¿Qué cabe replicar? En primer lugar, aun quienes sostienen que la lengua es un cúmulo de oraciones, distinguen dos géneros de signos: signos *muestra* y signos *tipo*. Siendo la oración un signo, habría, pues, oraciones tipo y oraciones muestra. Las primeras serían las repetibles y ajenas a variación o ubicación espacio-temporal. Las segundas serían las ejemplares de sendos tipos plasmados en actos particulares de habla. Sin embargo, ¿qué sería lo proferido? ¿La oración tipo? Sí, si es cierto que una misma oración puede ser proferida por diversos hablantes o en diversas ocasiones. Mas está claro que, si hay oraciones muestra, cada acto de habla es, en un sentido llano y directo, un venir proferida cierta oración muestra. Luego el tipo se profiere sólo indirectamente, superviniendo su ser proferido respecto del serlo la muestra particular correspondiente. Mas ¿cuál es la realidad de la oración muestra? ¿Es realmente diversa de la prolación? Si alguien profiere 'Tengo hambre', ¿hay realmente dos entidades, su prolación y un ente igualmente singular, que existe sólo en ese momento y lugar en que se produce la prolación, pero que consistiría, no en ésta última, sino en lo en o por ella proferido?

Parece totalmente superfluo ese distingo entre la prolación y tal entículo singular, la supuesta oración muestra. De darse tal distingo, ¿por qué no otro más, entre la muestra y aquello de lo que sea muestra, pero no el modelo o tipo, sino una plasmación o refracción o reverberación singular de lo mismo, y así al infinito? ¿Se gana algo en claridad con todo eso? No, no: son postulaciones ontológicas superfluas y gratuitas, que nos hace desechar toda buena metodología.

Quedan entonces, frente a frente, la prolación y la oración tipo. Pero una oración tipo es un tipo de oraciones [muestra]. Si la oración muestra es lo mismo que la prolación, entonces la oración tipo es un tipo de prolaciones. Un tipo es un cúmulo, una determinación o característica. Luego una oración tipo es, sencillamente, un cúmulo de prolaciones, a saber de prolaciones "iguales", e.d. que comparten el pertenecer a tal cúmulo o característica común.

Ante eso, lo mejor es considerar a la prolación como un acontecimiento y a la "oración tipo" como una característica o determinación de tales acontecimientos. Sobre si la oración es o no lo proferido, o si se trata de una manera inexacta de hablar, cabe decir lo siguiente. Parece un poco extraño decir que con una prolación

se le hace algo a cierto cúmulo de prolaciones, cúmulo que abarque también a ésa, a saber: proferirlo. (Así ese cúmulo, la oración-tipo, vendría proferido cuando pasara a abarcar un miembro más.) Sin embargo, poca parece ser la sustancia de ese debate, así que mejor es que cada uno escoja qué decir al respecto.

Queda en pie la dificultad de si las prolaciones tienen o no una estructura constitutiva. Pues bien —según se verá más claro en un acápite posterior— no: la prolación no tiene como constituyentes pronunciaciones de [lo que se suele considerar como] sendos componentes o constituyentes de la oración. Una prolación de 'Tengo frío' no es un todo o una construcción cuyos constituyentes —o sea entes que lo formarían, estando en él, al estar unos junto a otros— serían un pronunciar 'Tengo' y un pronunciar 'Frío'. Porque un pronunciar 'Tengo' es una prolación, que en un contexto asevera que el proferidor tiene cierta cosa (hambre, ganas de jugar al baloncesto, una casa en la Playa de S. Juan, acciones de la Telefónica, …). Y pronunciar 'Frío' es otra prolación que en un contexto dado puede ser un aviso, p.ej., de que se echa encima el frío.

Sin embargo, la prolación de 'Tengo frío' sí tiene algo que ver con sendas prolaciones de 'Tengo' y de 'Frío': empieza *como* una de 'Tengo' y termina como una de 'Frío'. Eso basta para atribuir a la prolación en cuestión *algo así como* una estructura constitutiva. Y con ello se alcanzan cuantos fines útiles pudieran alcanzarse con la postulación de oraciones y de estructuras sintácticas propiamente dichas (entendidas como relaciones entre un ente complejo —una construcción— y sus constituyentes, o entes que estarían en él, y lo formarían por el mero estar unos al lado de otros, colocados de cierta manera). Pronto veremos en qué estriba ese sucedáneo de estructura sintáctica, que suple con ventajas a la postulación de estructuras constitutivas.

Acápite 4º.— **Sintagma y paradigma: el problema de la linearidad de los mensajes**

Cuando se tomaban las oraciones como los elementos abarcados por una lengua, se los veía como todos compuestos de partes o trozos, puestos juntos; y ese venir puestos juntos tales trozos o constituyentes sería la estructura sintáctica de la oración (de σύνταξις: reunión, ordenación, organización, disposición etc.).

Sin duda que en ver las cosas así influía la imagen de la oración escrita: un todo con sus partes ahí, en el papel, una a continuación de la otra. O —en menor medida— el concebir a la oración hablada como una cadena, una serie de sonidos pronunciados, serie que se dividiría en partes tomadas en cierto orden o sucesión.

De esa visión emanaba lo que se ha llamado la *doble articulación* del lenguaje —o, más exactamente, de los mensajes lingüísticos—: al dividir o descomponer en partes, partes de partes, etc., a la oración, se hallarían, primero,

partes que a su vez fueran *signos*, pero a la postre siempre partes que no son signos. Un signo sería un trozo de una oración tal que dos oraciones iguales salvo en la conmutación de un trozo que sea signo por otro difieren en su sentido de cierta manera precisa, que está en función de cuál sea ese signo. Las partes que no son signos son elementos de segunda articulación, y las mínimas serían los fonemas —o, en la escritura, las letras. No hay diferencia sistemática de significado o sentido entre signos, por lo demás iguales, uno con una 'o' y otro con una 'a': no es verdad que el significado de 'lado' sea al de 'lodo' como el de 'mano' es al de 'mono'.

Como con tantos otros distingos, un problema con ése es que los bordes son difusos y no tajantes. Hay millones de casos intermedios, de semisignos o cuasisignos, de variaciones o correlaciones menos sistemáticas, de elementos que: ni son tan neutros respecto a qué signifiquen los signos en los que entren como lo es el fonema /f/ (pues nada interesante —independientemente de que contengan el fonema /f/ en nuestro idioma las palabras con que son designados— tienen en común una frente, una faja, un alfajor, un fijador, una mofa, una suficiencia, etc.); ni su aparición en una "cadena hablada" está tan sistemáticamente correlacionada con una alternancia entre significados como lo están 'viña' u 'hoz'; p.ej. segmentos como 'eta': sin duda que, en cierto sentido, una camisa es a una camiseta como una casa es a una caseta, o como una plaza es a una placeta; pero ¿también como una pesa es a una peseta? En las "frases hechas" ¿tienen los ingredientes o segmentos que las forman su fisonomía propia? ¿O están ahí tan fundidos que no conservan más fisonomía que la que tenga 'mano' en 'romano' —o sea ninguna?

A lo que parece, pues, son difusos los bordes entre el cúmulo de segmentos o fragmentos de un mensaje que son signos y el de aquellos que no lo son. Hay grados de *ser-signo*, pues. Veremos luego qué importancia tiene eso.

De momento, sin embargo, fijemos nuestra atención en esto: signos o no, las supuestas partes, o los segmentos, de un mensaje se suelen ver como unos colocados a continuación de otros. Es lo que se llama la [uni]linearidad del mensaje, o su unidimensionalidad. Ahora bien, no era gratuito suponerlo así. Si el mensaje es sonoro, parece ser una secuencia de sonidos ordenable —al menos básicamente— tan sólo a lo largo de una única dirección, el tiempo, la relación de antes y después. Si es un mensaje escrito, igualmente es una serie de elementos puestos uno a continuación de otro, sea de izquierda a derecha o viceversa, o de arriba abajo o viceversa (o inclinado, si a alguien se le ocurre eso).

De ahí esa idea de que la lengua es un cúmulo de combinación de signos, pero de combinaciones que serían yuxtaposiciones ordenadas o seriales; y el signo sería una combinación así de elementos últimos (fonemas o letras).

Esa idea de la linearidad de los mensajes lingüísticos ha venido zarandeada por muchos hallazgos. Y a tenor de eso los lingüistas han empezado a añadir elementos llamados *suprasegmentales*, o sea tales que no son trozos del mensaje, ni trozos de… de trozos del mensaje, sino algo a lo que no se llega troceando. P.ej.,

se han postulado elementos suprasegmentales de segunda articulación como el acento u otros factores prosódicos; y de primera (signos) como la entonación aseverativa o interrogativa o exclamativa, el énfasis, el "tono" —irónico, patético, indignado etc. Ahora bien, si se explota a fondo ese género de posibilidades, se acabará la linearidad del mensaje. Un mismo mensaje habría de venir analizado a lo largo de varias dimensiones, de suerte que lo en una de ellas individuado haya de combinarse con lo que se perfila en las demás dimensiones. Sin embargo, con razón los lingüistas han visto en todos esos elementos suprasegmentales fenómenos un tanto marginales y con tendencia general a ser poco sistemáticos. Y es que la controlabilidad y observabilidad de las alineaciones unidimensionales es mayor que la que ofrecen esas combinaciones más complejas. Hay, pues, una marcada tendencia de las lenguas humanas a ser lineales (e.d. a que lo sean los mensajes de que se componen). Y ello se explica fácilmente por razones de economía —incluida la economía de esfuerzo, pues observar una cadena sonora según varias direcciones es más costoso que según una sola. Sin embargo, es una mera tendencia, nunca realizada plenamente (y eso también por razones de economía, porque sería más costoso privarse de recursos "suprasegmentales" con tal de que formen un abanico pequeño de alternativas).

Ahora bien, parece que el funcionamiento de la lengua pone límites a la linearidad de los mensajes. Cuandoquiera que en un mensaje se tengan elementos que puedan permutar sus lugares *sin que el mensaje deje de ser el mismo*, tendremos una infracción a la linearidad. En efecto, si en castellano 'Le dí un bocadillo a María' es *el mismo mensaje* (y no sólo un mensaje que signifique lo mismo) que 'Le dí a María el bocadillo', entonces en un sentido preciso e importante se ha infringido la linearidad, a saber: el mensaje viene individuado no sólo por sus trozos y una manera única del estar éstos colocados unos al lado de otros, sino por los trozos y el estar colocados de una u otra de entre varias maneras. El orden lineal ya no es único; luego es como si el mensaje fuera en tres líneas: en una 'Le dí'; y, a continuación, en la línea de arriba 'a María' y en la de abajo 'el bocadillo'; entendiéndose que ese mensaje bidimensional puede plasmarse indiferentemente en una de dos apariencias de mensaje unidimensional o unilineal.

Podría entonces diseñarse un lenguaje artificial (alguien lo ha hecho: Gustav Bergmann) en el que la combinación de signos consistiera en encerrarlos en círculos, sin importar orden de colocación, ni dirección de la misma. Pero en el fondo ese procedimiento es ya el seguido en la lengua natural. Primero, por hechos como los apuntados de inversión (y en castellano una misma oración como 'Juan se fue a la playa con Elena con el perro en el coche antes del verano por estar harto del trabajo para disfrutar el año pasado' es obvio que hay muchas colocaciones diversas que serían, no obstante, [de] la misma oración). Y segundo por otro hecho, más importante.

Este hecho más importante es que el propio orden de signos es siempre concebible como un cierto signo suprasegmental. Así, p.ej., en 'Envió a su hijo a su

hermano para que lo educara bien' el orden de aparición de 'a su hijo' delante de 'a su hermano' indica que, normalmente, el primero es complemento directo —aparte de que la subordinada final ayuda a evitar ambigüedad. Otro modo de marcar ese papel de 'su hijo' frente al de 'su hermano' sería reemplazar el 'a' que precede a éste último por un 'para', 'adonde', 'a casa de'. Y en 'Fue enviado su hijo a su hermano por él para que lo educara bien' tenemos un mensaje equivalente, en el que lo que se encarga de decir que 'su hijo' es complemento directo de la activa, o sujeto paciente de la pasiva, es la presencia de ésta y el no estar 'su hijo' afectado por preposición alguna.

Más obvio es eso al pasarse de una lengua a otra. En español, en 'Una trucha comió un pez' el orden es indicativo del papel de los elementos, pero no totalmente; en francés sí: 'Une truite mangea un poisson' no puede significar que un pez se comió a una trucha. Pero en castellano el papel que desempeña ahí el lugar (aunque no inequívocamente) puede desempeñarlo otro signo, uno segmental; p.ej. una 'a' delante de 'un pez' —pues son fluctuantes las reglas sobre cuándo el complemento directo va precedido de tal preposición, y, en ciertos casos de ambigüedad, puede ponerse; en otros casos sólo la colocación desambiguaría, aunque no totalmente en castellano: 'El hambre provocó la peste' o 'La peste provocó el hambre'.

Ahora bien, siendo, así, la colocación de los signos un signo más (cuando cuenta para individuar el mensaje, e.d. la oración de que se trate), ello lleva a una serie de problemas. Por un lado, una regresión infinita: si alteramos la lengua de suerte que cada actual colocación pertinente venga reemplazada por un signo segmental, es obvio que habrá ciertas colocaciones de los signos resultantes que estén autorizadas, y otras no (sin menoscabo al menos de la mismidad de la oración); luego de nuevo ciertas colocaciones serán pertinentes; y ésas podrán reemplazarse, en una ulterior modificación del idioma, por ulteriores signos segmentados. Y así al infinito. Cierto, nada nos obliga a embarcarnos en tal regresión. Nada salvo que es el modo de hacer explícito lo que, en forma o guisa de mera colocación de signos, venía disfrazado, o disimulado, o agazapado, viendo camuflado su papel de signo propio. Ese papel, si lo juega, ha de venir puesto de manifiesto; y el modo de hacerlo es esa reelaboración del idioma, de suerte que cada signo sea un signo segmental, observable como un elemento en la cadena hablada, colocado con otros —aunque puede ser discontinuo.

Así que cada mensaje, si se aplicara a rajatabla ese principio de linearidad, habría de ser infinitamente largo.

Por otro lado, en las colocaciones de signos —según ciertas reglas— unos junto a otros para formar oraciones estriban los *contrastes* (o relaciones *sintagmáticas*) entre signos que se dan uno después (o al lado) de otro en la cadena hablada; a diferencia de esos contrastes están las oposiciones paradigmáticas entre cada signo y otros que pudieran reemplazarlo en el mismo lugar, pero

produciéndose con ello un cambio de oración. Una oposición paradigmática es, pues, la relación entre varias opciones. Un contraste es lo que marca que los signos escogidos formen, juntos, un cierto mensaje. Sin embargo, como las colocaciones, y por ende los contrastes, han de concebirse como en el fondo otros signos más, esfúmase ese distingo, o se va, por otro camino, a una regresión. Escoger ciertas colocaciones, ciertos contrastes, en vez de otros, una vez escogidos los signos segmentales (e.d. una vez seleccionados ciertos elementos en cada juego de oposiciones paradigmáticas) es, en el fondo, [como] escoger un signo más, e.d. es como si todavía faltara un paradigma y, en o de él, se seleccionara un elemento; pero así al infinito, pues nunca cabe prescindir de ciertas colocaciones en vez de cualesquiera otras, o se tendría un caos, en vez de un mensaje entendible.

Pero, si escoger una colocación o un contraste determinado, en vez de otros, es como escoger un elemento más en un paradigma adicional, ¿por qué y de dónde la necesidad de nuevas colocaciones? ¿Por qué no cabe que el mensaje venga individuado únicamente por sus elementos y por nada más? De ser así, la linearidad vendría realmente superada, ya que no contaría la colocación de los elementos, sino únicamente cuáles sean éstos.

Por último, al haberse replanteado la manera de concebir el mensaje, al no vérselo ya como oraciones con estructura constitutiva, sino de otro modo, como prolaciones, ¿de qué manera cabe con arreglo a ese replanteamiento, [re]considerar este problema de las relaciones entre contrastes sintagmáticos y oposiciones paradigmáticas?

Acápite 5º.— **El porqué de las categorías sintácticas**

Ha finalizado el acápite precedente con dos interrogantes. Al último de ellos se responderá en el acápite siguiente. Ahora vamos a plantear el primero de ellos —si bien una respuesta cabal sólo será posible ofrecerla en el acápite siguiente, al transcender la noción misma de sintaxis en su sentido habitual.

Poniendo de momento entre paréntesis lo que ya hemos adelantado —en el acápite 3º— sobre cómo la lengua abarca, no oraciones que fueran secuencias de signos, sino prolaciones tales que una oración sería un cierto cúmulo, o una característica, de determinadas prolaciones (prolaciones que poseen una unidad de la que carecerían las concatenaciones de sonidos o de letras —y ya veremos en qué y por qué), fijémonos tan sólo en, sin atender a eso, tratar de desentrañar el porqué de las regresiones infinitas con que nos hemos topado en el acápite precedente. Y la respuesta podría ser, más o menos, ésta.

Una oración es una serie de signos puestos juntos de determinada manera. Pero de esos signos que la integran o constituyen, directa o indirectamente, unos son constituyentes inmediatos, otros constituyentes de alguno de ésos, etc. Para que resulte una unidad de todo eso hace falta que, cuando un número de signos puestos

juntos formen un signo, cada uno se acople con los demás para tal formación. Y ese acoplamiento consiste en que a cada uno de tales signos le corresponda, en ese engarce, un *papel* sintáctico propio (lo cual de suyo no excluye que, en ciertos casos, pueda haber construcciones sintácticas en las cuales más de un constituyente comparta un mismo papel).

Esta puntualización nos ayuda a rectificar —o matizar— lo que más arriba podía parecer perfilarse, en el sentido de que la idea subyacente a la concepción de los mensajes como oraciones es la de entender a éstas como sendos *todos*, dotados de una estructura de partes. La inexactitud de eso estriba en que la relación de todo a parte es transitiva (la parte de la parte de un todo es parte de un todo) y, además, dos partes contiguas de un mismo todo forman, juntas, una parte de ese todo. Evidentemente nadie ha pensado que así sean las relaciones entre la oración y sus elementos: los constituyentes de constituyentes de una oración no son constituyentes [inmediatos] de la oración; ni tampoco se cumple la condición segunda. Por ello, denominar a la relación entre un signo complejo —como una oración— y sus constituyentes *relación de todo a partes* sería, sin duda, abusivo; pero, no obstante, en parte justificado, porque esa relación sí comparte ciertos rasgos de la relación de todo a partes: los constituyentes están en el ente (signo) complejo que ellos constituyen unos junto a otros (al lado de los otros); e.d. las oraciones serían construcciones, toda cuya realidad vendría dada por la presencia en ellas de esos constituyentes y por la colocación de éstos.

Pues bien, según eso, una oración —o en general un signo complejo— vendría individuada por sus componentes y por las colocaciones de éstos. Pero el que un componente o constituyente tenga que tener una colocación determinada es lo mismo que el que asuma un papel determinado, ya que el papel siempre puede definirse meramente como unas posibilidades de colocación o combinación —y el hacerlo así es ventajoso, para evitar confundir el papel en cuestión, puramente sintáctico, con nociones de otra índole, p.ej. semánticas (si bien en un acápite posterior cuestionaré que quepa un deslindamiento tan tajante).

Ahora bien, atribuir a varios componentes el mismo papel entrañará, según eso, autorizarlos a ocupar indistintamente las mismas posiciones, a intercambiar sus colocaciones, sin que con ello se altere la identidad o individuación de la oración —o en general del signo complejo.

Como ya sabemos que lo que se signifique por una colocación puede significarse por un signo (segmental), conviene hacer al respecto una puntualización: a ese signo nuevo, sobreañadido, habrá de asignársele una colocación determinada.

Recapitulando: según esa concepción construccional, tendríamos: la oración como un signo que por sí es un mensaje; un signo compuesto (oración o no) sería una construcción caracterizada por sus signos componentes más ciertas colocaciones; siempre es posible modificar una lengua de suerte que la mera

colocación de cierto signo s venga reemplazada por otro signo, s', que sirva para indicar el papel de s en el complejo; pero a s' habrá de adjudicársele cierta colocación (en particular respecto a s). Por ende, parece que siempre quedará algún factor individuante del signo complejo que no sea cuáles signos lo forman.

Sin embargo, la invención de categorías sintácticas (o "partes de la oración") va aparentemente a permitir rebasar esa limitación. La postulación de categorías se produce a partir de esta reflexión: ¿puede cualquier componente desempeñar cualquier papel? Supongamos que sí: que en cierta lengua sí es eso posible. Esa lengua puede venir enmendada —o, si se quiere, reemplazada por otra parecida— en la cual las colocaciones, o [indicadores de] papel de la lengua dada vengan, al menos algunas de ellas, reemplazadas por la presencia expresa de nuevos signos segmentales; sólo que habrá ciertas reglas sobre la colocación de tales signos (que tendrán su papel, marcado por cierta colocación; y como son indicadores de papel de otros signos, éstos, a su vez, tendrán que tener ciertas colocaciones con respecto a los nuevos). Supongamos que a los nuevos signos se les permite tener cualquier papel, y no sólo aquel para el cual en principio estaban diseñados; o sea, los nuevos signos podrían tener esas prescritas colocaciones —y sólo entonces desempeñarían el papel para el que fueron diseñados— o cualquier otra colocación.

En la lengua resultante de tales modificaciones sintácticas hay también indicadores de papeles, que son las colocaciones. Podemos con ellas repetir el proceso una y otra vez. Pero en cada caso sigue habiendo signos que no son segmentos, sino colocaciones de los otros. En cada idioma habrá, pues, dos géneros totalmente heterogéneos de signos: los segmentos y sus colocaciones pertinentes; el que una colocación pertinente en un idioma pueda, en otro, venir reemplazada por un segmento más cierta colocación sería tan sólo una regresión viciosa para el maniático de tales reformas lingüísticas y de tales reemplazos. Un sobrio usuario u observador de la lengua dada se contentaría con ésta tal como está, sin buscarle tres pies al gato.

Pero es que hay por qué no darse por satisfecho. Porque una colocación o bien aporta algo a la significación e identidad de la oración (o del signo complejo en general), o bien no. Si no, no se explica por qué está ahí ni para qué es menester. Si sí, ese *algo* puede también expresarse, o significarse, o denotarse, o lo que sea (una relación semántica, en todo caso), de manera expresa por un signo segmental. De ahí la conveniencia de, siquiera como experimento mental, proceder a una modificación lingüística según la pauta apuntada.

Sólo que ya sabemos cómo eso nos lleva a una regresión infinita en la que nada parece resuelto, ya que en cada caso reaparece el problema, un cierto "signo" que, siendo meramente una colocación pertinente, no se deja tratar como los otros signos, como los segmentos.

Ante ese resultado tan decepcionante, pensemos en la alternativa posible: que no todos los signos (segmentales) puedan desempeñar los mismos papeles. De

ser así, parece obviarse o cortarse de raíz la regresión infinita. Porque supongamos que reemplazamos ciertas colocaciones por segmentos más nuevas colocaciones pertinentes; ¿qué nos llevará a someter a éstas últimas al mismo tratamiento? Nada si resulta que los nuevos segmentos únicamente pueden tener la colocación correspondiente al papel para el que han sido diseñados o inventados. Si eso es así, entonces será gratuito tratar a las nuevas colocaciones pertinentes como si fueran, en el fondo, signos segmentales ocultos o elididos más otras colocaciones; porque, si, al añadirse los nuevos segmentos, se constriñe a éstos a tener únicamente la colocación para la que fueron diseñados, y si cualquier expansión ulterior según la misma pauta daría un resultado en eso igual, es obvio que las expansiones ulteriores en cuestión sólo consistirían en hinchar lo que ya estaba antes de la expansión o modificación lingüística; una hinchazón que, en el fondo, estribaría en el reemplazo de una lengua con signos más cortos por otra con signos más largos o redundantes.

Pero, de ser así, ya el primer paso, la primera expansión, sería algo vicioso e improcedente, al menos si ya entre los signos segmentales inicialmente dados había algunos que no pudieran tener las colocaciones de otros. Al revés, cabría pensar en reformar la lengua en el otro sentido, comprimiendo al máximo los signos segmentales gracias a la pertinencia de las colocaciones y a restricciones sobre qué colocaciones quepa dar a unos u otros segmentos.

En el límite de ese proceso tendríamos que los segmentos en una lengua estarían agrupados en clases disjuntas entre sí, de suerte que las colocaciones de miembros de una clase nunca pudieran darse a miembros de otra de tales clases, ni a miembros de una clase pudieran dársele colocaciones que fueran pertinentemente diversas en un mismo contexto. Esas clases serían ciertos paradigmas (pero no todos los paradigmas son así, claro), a saber: las *categorías*. A cada categoría le correspondería un único papel y viceversa.

Supongamos llevado a cabo ese proceso de compresión (una reforma lingüística adecuada para la obtención de tal resultado). Entonces resultará algo inesperado: dentro de un signo complejo, y con tal de que los bordes externos del signo estén marcados, las colocaciones entre sus componentes pasarán a ser indiferentes. Y, como colocación y papel son interdefinibles, biunívocamente correlacionables y, en definitiva, pueden considerarse equivalentes, en una lengua así no será ya menester la noción de papel sintáctico.

Es muy fácil la explicación de eso. Supongamos un signo complejo S con un número de componentes, cada uno de ellos con su papel; a lo mejor varios de ellos tienen el mismo papel pero no todos pueden tener el mismo papel. (Si todos tuvieran el mismo papel, cada uno respecto a los demás, faltaría algo que hiciera de ellos un signo complejo.) Como en la lengua en cuestión cada papel viene desempeñado en exclusiva por signos de cierta categoría, eso significa que en S habrá signos de más de una categoría. Permitamos ahora, dentro de S, cualquier

alteración de las colocaciones. Como cada signo exhibe su papel por ser el que es, por pertenecer a la categoría a la que pertenece, e.d. por cierta nota paradigmática que identifica ese papel, se haría superflua cualquier restricción de colocaciones dentro —eso sí— del signo complejo. Con tal, pues, de que éste, si figura en otro mayor, esté bien deslindado de su entorno, se permitirá cualquier permutación de sus componentes. Una lengua con una gramática o sintaxis así será perfectamente categorial. En ella, cada categoría vendrá individuada así: pertenecen a tal categoría sólo todos aquellos signos que son combinables con signos de estas o aquellas categorías determinadas de tal manera que la combinación resultante sea un signo de tal o cual categoría determinada (en función únicamente, no de un modo de combinación, no de unas u otras colocaciones, sino tan sólo de cuáles sean las categorías de los elementos combinados).

Tal es la razón de la búsqueda de categorías. Los teóricos del lenguaje que acuden a postularlas saben que nuestras lenguas naturales son sólo imperfectamente categoriales. Pero estiman que también en ellas se notan fronteras entre categorías, aunque menos que en una lengua ideal diseñada según las pautas que se acaban de señalar.

Acápite 6º.— **La necesidad de eliminar las categorías**

Llamemos *modelo categorial* al género de lengua ideal obtenida por la política de compresión imaginada al final del acápite precedente. Y llamemos *modelo funcional* al género de polo inalcanzable al que se tendería por la regresión infinita imaginada antes, cuando lo que queríamos era precisamente eliminar categorías y hacer siempre que cualquier papel fuera indicado expresamente por un signo, un segmento, que, una vez prohijado, adquiría los mismos derechos, las mismas combinabilidades que los otros signos. Desgraciadamente es inalcanzable el modelo funcional (llamado así porque uno de los sentidos de 'función' es el de *papel* precisamente —y en ese sentido lo toman las gramáticas llamadas funcionales o funcionalistas). Luego el modelo categorial lleva las de ganar.

O eso parece. Pero las cosas no son sencillas. El inconveniente del modelo categorial es que no se le puede quitar a uno de la cabeza que con ese modelo se está escamoteando algo. Volvamos al mismo argumento de más arriba: o los papeles de sendos signos pertenecientes a respectivas categorías son algo, o no. Si sí, ¿por qué no se pueden denotar, mentar, significar o lo que sea mediante segmentos que estén ahí denotándolos? O, para decirlo con mayor exactitud: a esos signos de categorías diversas combinadas les corresponde algo en la realidad; de algún modo el signo complejo corresponderá a algo y sus componentes a otros algos; cada uno de éstos guardará con aquello que corresponde al signo complejo una relación que corresponderá al papel del signo componente dentro del complejo; esa relación es algo; es algo que a su vez guarda algún género de relación con aquello que corresponde al signo complejo; algo, en suma, que merece, igual que los otros algos,

el no ser escamoteado, o sea: merece corresponder a algún signo segmental que sea un componente más.

Veámoslo de otro modo: cada signo (segmental) tiene su categoría; ésta es un distintivo, un rasgo propio de los signos de la misma (y se exhibe del modo que sea). Esa categoría del signo es una relación entre él y signos de otras categorías, a saber: estriba en una cierta combinabilidad entre ellos. Pero eso quiere decir que estamos teniendo, donde a sobrehaz habría un solo tipo, en verdad dos: el dado más su categoría. Porque una de dos: o las estructuras de lo real que correspondan a las del lenguaje no permiten la "combinación" —tomando esta palabra ahora en el sentido más traslaticio que se quiera, con tal de que se asegure la aludida correspondencia— entre entes diversos más que según sean las combinabilidades de signos de unas u otras categorías; o bien no es así. En este último caso, las restricciones categoriales son infundadas. Supongamos, pues, lo primero: no pueden "combinarse" entes e^1 y e^2 más que si son combinables signos que los "denoten" —o signifiquen, o lo que sea—, y ello a tenor de las restricciones categoriales. Pero si e^1 y e^2 no son combinables, no están combinados. Si no lo están, es verdad que no lo están. Por tanto es verdad esto: el no estar e^1 combinado con e^2. Luego un idioma adecuado deberá poder decir *eso*. Mas para ello será menester combinar los dos signos aludidos de cierta manera. Sí, efectivamente, sólo de cierta manera. Pero eso va contra la hipótesis de no combinabilidad a secas. Es más: por su misma y vacua generalidad en este contexto, "estar combinado con" es redundante: decir que e^1 está combinado con e^2 no debería conllevar otra cosa que poner juntos un signo que denote a e^1 con uno que denote a e^2, y delimitar esa combinación (p.ej. con un círculo); negar que e^1 esté combinado con e^2 sería afectar de una negación, de un 'no', a la combinación de signos previamente obtenida (y encerrada en el círculo).

Por consiguiente, si no son combinables dos signos para formar otro y ello se debe a la no combinabilidad de sendos entes por ellos respectivamente denotados, entonces hay algo, una situación, que es inefable. Y no se replique que hay dos géneros de incombinabilidades: aquellas consistentes en que tenga que darse la no combinación y aquellas consistentes en que carezca de sentido que se dé o no se dé. Porque decir que carece de sentido que p o no-p sólo puede tener el sentido de que en el idioma al que uno esté refiriéndose no se puede decir p ni tampoco no-p; eso es una limitación de tal idioma, que lo condena a impotencia, que hace ciertas cosas inefables en él. No hay ningún operador 'No tiene sentido que' que se aplique a lo real independientemente de los idiomas o las lenguas. Es más: si sí hubiera un operador así, se tendría que, para que fuera verdad «Ni tiene sentido que p ni lo tiene que no-p» tuviera sentido que p y también lo tuviera que no-p. Ergo.

El modelo categorial lleva, pues, o a inefabilidad o a tener que reconocer que sus restricciones son gratuitas. Porque, si en la realidad son "combinables" ciertos entes denotados por sendos signos, al paso que éstos últimos no son combinables —por las barreras categoriales—, para que la posible "combinación" real sea dicha en la lengua en cuestión esos entes, algunos de ellos por lo menos, habrán de estar

denotados, o "expresados", también por otros signos de la lengua. Los dos signos apuntarán a un mismo ente; la diversa combinabilidad sintáctica entre ellos se deberá a una restricción categorial no fundada en cómo son las cosas en la realidad.

Acápite 7º.— **Hacia el modelo funcional: la prolación como un tránsito**

Henos aquí en una aporía. El modelo funcional es inalcanzable, y ninguno de los pasos en pos del mismo parece ofrecernos nada con lo que nos podamos dar por satisfechos. Y el modelo categorial es —por las razones examinadas en el acápite precedente— insostenible.

Quizá habría motivos para, ante tal situación, no aspirar a modelos perfectos ni en una ni en otra dirección. ¿Habría algo que pudiera sacar al máximo ventaja de lo que parece valioso en cada uno de los modelos?

Pudiéramos tener una lengua *mínimamente* categorial, así. Cualesquiera dos signos juntos forman otro signo. La diferencia de papel está marcada por la colocación: primero o segundo. Y no hay más: ése es el fin de la historia. (Se marcan lo bordes externos de los signos complejos con alguna pausa, paréntesis o lo que sea.) En esa lengua hay una barrera categorial pero única: entre signos segmentales y el signo suprasegmental que es la colocación, la asignación de primero o de segundo componente a un signo que entre en la composición. Por supuesto que esa colocación hará las veces de algo en la realidad; y ese algo podrá ser denotado por otro signo, uno segmental, que sí será combinable y podrá aparecer en cualquier posición. Pero la disparidad entre este signo segmental y el suprasegmental (la colocación) no tendrá fundamento alguno en la realidad.

Es esto último lo que hace insatisfactoria una solución así, por lo demás casi perfecta, en la medida en que reduce *al mínimo* la diferencia categorial parando, sin embargo, la regresión infinita. (Otra dificultad que podría suscitarse, a saber que con tal sistema lingüístico no podría decirse una "combinación" de más de dos cosas, puede resolverse al señalar que una "combinación" de tres cosas puede verse como la combinación entre una combinación de dos cosas y otra cosa más.)

En pos de una solución más conveniente partamos, sin embargo, de esa estructura lingüística que acabamos de imaginar en esa lengua ideal, LI. En LI habría una única categoría de signos segmentales, y dos de signos suprasegmentales: colocación (como primero o segundo componente) más paréntesis, o pausas, para deslindar un signo compuesto de otro que con él entrara en otra composición. Dejando de lado esto último (la pausa), ¿habría algún procedimiento para prescindir de la colocación sin incurrir en regresión infinita?

Hasta ahora hemos tenido una visión estática, construccional, del signo *compuesto*, y de la oración como signo compuesto. Pero recordemos que estábamos

discutiendo bajo tal supuesto sólo para ver adónde nos llevaba tal hipótesis, al paso que ya antes habíamos optado por ver a las unidades de la lengua, no como construcciones sintácticas (oraciones) sino como actos de habla (prolaciones).

Por un lado, tenemos necesidad de ver si, adoptando prolaciones en vez de construcciones estáticas, podemos avanzar en la solución de las dificultades a que nos hallamos confrontados. Por otro lado, hemos de esclarecer si las prolaciones tienen algo *correspondiente a* una estructura, a fin de poder competir exitosamente con las oraciones al título de ser las unidades de la lengua.

Ya vimos que propiamente no cabe atribuir estructura a una prolación, en el sentido de que una prolación de «ab» no es una de «a» seguida de una de «b». Pero también sabemos ya que sí empieza *como* una de «a», aunque no termina igual; y que termina como una de «b», aunque no empieza igual que ella. Decir «ab» es pronunciar unitaria o enterizamente eso, decir lo que «ab» signifique. No es decir «a» y luego «b». Pero decir «ab» sí empieza *siendo como* decir «a» y sí termina *siendo como* decir «b». Ese *ser como* no es nada misterioso: quien sólo oiga media prolación, la primera, creerá oír un decir «a»; similarmente con la segunda mitad.

Decir «ab» es hacer algo; un hacer que es un tránsito, un proceso, un acontecimiento, en el que se pasa de algo a algo. Se pasa del silencio anterior al posterior, sí. Pero son silencios diversos: aquel en que todavía no ha dicho (ese proferidor en ese contexto de elocución) «ab» y aquel en que ya lo ha dicho.

Y ¿qué relación guarda decir «ab» con decir «a» y con decir «b»? Decir «a» será un acontecimiento y lo mismo decir «b». ¿Se puede pasar de un acontecimiento a otro? ¿O sólo se puede pasar de un *estado* a otro?

Parece que se puede pasar de un acontecimiento a otro: de la Revolución Francesa a la contrarrevolución napoleónica, y de ésta a la borbónica. ¿Se puede pasar de decir «a» a decir «b»? ¿Se puede empezar a decir «a» y luego pasar de decir eso a decir «b»? ¿En qué consistiría ese *pasar* de decir una cosa a decir otra? No meramente en la yuxtaposición temporal, pues en tal caso no habría tránsito. No, pues, en decir primero «a» y luego «b». (El tránsito de la revolución republicana a la contrarrevolución monárquica no fue en Francia meramente un existir primero la una y luego la otra, ¿verdad?) Un tránsito de decir «a» a decir «b» será algo que de algún modo contenga a cada uno de los dos decires pero como en una unidad. Un pasar el *decir* mismo desde [decir] «a» hasta [decir] «b». Pero el pasar de «a» a «b» es precisamente ese proferir «ab», que no es ni algo que se quede en «a» ni algo que ya esté en «b», sino dinámicamente intermedio, del uno al otro.

Mas entonces, ¿es menester —para ese pasar de decir «a» a decir «b» que constituiría el decir «ab»— que haya primero un decir «a» y al término un decir «b», estando la prolación de «ab» tendida como un arco de puente entre ambos, o yendo como una flecha de lo uno a lo otro? O ¿puede haber un tránsito de un extremo al otro sin que estén presentes los extremos?

Supongamos un tránsito perpetuo de un extremo *a* a otro *b*; el transitador nunca habrá estado en *a*, ni llegará a *b*, sino que se pasará su infinitamente duradera existencia pasando de *a* a *b*: cada vez más estará en *b*, cada vez menos en *a*; cuanto más nos remontemos en el pasado hacia la lejanía, más en *a* y menos en *b*.

Con ese símil, espero, cabe dilucidar eso que es el decir «ab»: es un tránsito entre decir «a» y decir «b», pero un tránsito que no es nunca un mero estar todavía en decir «a» ni tampoco un mero estar ya en «b».

Más en general: proferir algo, «p», es que la voz profiriente, o —mejor— el proferir mismo, el hablar mismo de o en el profiriente, *pase* (desde sí mismo) a la prolación en cuestión. Conque acaso sí tenga sentido, después de todo, decir que lo proferido es la prolación. Cuando lo proferido sea "complejo", el proferir mismo pasará de proferir el primer "componente" a proferir el segundo; o, más exactamente: pasará de lo que sería prolación del primer componente a lo que sería prolación del segundo.

Es que un hecho dinámico de pasarse de un lugar, estado o lo que sea, a otro, puede ser *idéntico a (lo mismo que)* un pasar de un tercer elemento a un cuarto. Mientras que nada así es posible en el modelo construccional, estático: si una construcción tiene como estructura su estar formada por dos elementos puestos juntos de tal manera, no puede tener como estructura la de otros dos elementos puestos juntos de esa misma manera. (Es dudoso, incluso, que pudiera constar de otros dos elementos unidos por *otra* relación de composición, pero en todo caso —sea ello como fuere— evidentemente echar mano de esa posibilidad en teoría sintáctica, inventarse varias estructuras superpuestas sin tránsito de la una a la otra, sería acudir a un expediente que no solucionaría nada y sí complicaría todo; una teoría sintáctica construccional sana ha de poder contestar a la pregunta: '¿Cuáles son los constituyentes inmediatos de tal oración?'.)

En resumen, el regreso infinito se evita, desde el enfoque dinámico, porque no es regreso. El que el pasar el proferir de un extremo a otro sea a la vez el pasar el proferir del primer extremo al pasar el proferir desde sí mismo al segundo extremo, y así sucesivamente al infinito, eso es una verdad que se explica perfectamente, no por "niveles de análisis" —como los que tendrían que sacarse de la manga los adeptos de estructuras estáticas o construccionales—, sino porque un pasar, algo dinámico, puede ser lo mismo, el mismo ente, el mismo tránsito, siendo el pasar de *a* a *b* y de *c* a *d*. (El pasar rayos de luz de fuera adentro del cuarto a través de los cristales será lo mismo que el pasar de la superficie exterior de la ventana a la interior y puede que sea lo mismo que el pasar el cuarto de estar oscuro a estar iluminado.)

La prolación [de] «ab» no contiene ninguna [prolación u] ocurrencia de «a», ni de «b». En la [prolación de] 'Reina Matilde' no hay ocurrencia de 'Matilde'; ni es verdad que *en* 'Reina Matilde' está 'Matilde' denotando a la reina Matilde. No, no

es eso: sencillamente *no está* (ahí). Pero lo denotado por una prolación 'Reina Matilde' sí estará en función de qué sea lo denotado por 'Matilde' y qué sea lo denotado por 'reina': porque esa prolación es un pasar de proferir 'Reina' a proferir 'Matilde'.

Hemos alcanzado así una magnífica armonía entre la caracterización de los procesos atemporales que constituyan la realidad y la de esos procesos que constituyen actos de habla, las prolaciones. Los primeros han venido estudiados en el cap. 1º. Los últimos acaban de quedar dilucidados.

En la realidad hay hechos; en la lengua, oraciones; Un hecho es un pasar el Ser de sí mismo a ese hecho. Una prolación es el pasar el Hablar de sí a la prolación. Un hecho de que tenga x la determinación d será un pasar el Ser (=la relación de abarcar) de d a x. El proferir «dx» será igualmente un pasar el hablar o proferir de decir «d» a decir «x» (siendo el proferir «d» un pasar de proferir de sí mismo a esa misma prolación de «d», igual que d es un pasar el Ser de sí mismo a d, esto es: de sí mismo al ser de d).

Tenemos, pues, un adecuadísimo engranaje del Ser y el Hablar, una perfecta correspondencia entre cómo es el Ser y cómo es el Hablar. Ya sólo por eso el enfoque recién alcanzado merece el nombre de ontofántica, puesto que, gracias a tal armónica adecuación y perfecta correspondencia, no sólo nada es indecible o inefable, sino que el Ser se muestra, como es, en el reflejo del lenguaje, que lo espejea fielmente y sin deformaciones.

Acápite 8º.— **La disparidad entre LI y las lenguas naturales**

Hay una dificultad, empero, que rodea a las hermosas y audaces conclusiones que hemos alcanzado en el acápite precedente. Toda esa bonita invención —se alegará— podrá ser acaso la de una lengua ideal, mas ¿qué tiene eso que ver con nuestras lenguas naturales, tan diversas de ese modelo dinámico sin barreras categoriales de ningún género? Porque en castellano, pongamos por caso, sí hay barreras categoriales. No se puede decir 'Tengo quiero' ni 'Mauricio Lucía' ni 'Viajo con de'. Quizá los dos signos suprasegmentales de esa lengua ideal tienen correspondencias en las naturales —se seguirá alegando—, como pausas y entonación; pero lo que es seguro es que los segmentales de esa LI no son como los de las naturales; en éstas sí se dan delimitaciones categoriales entre los signos. Conviene, en primer lugar, precisar el tenor de la objeción. Lo que está diciendo el objetor no es que en LI no puede decirse algo que en cambio sí se pueda decir en una lengua natural, sino, al revés: está diciéndonos —al menos tal es una interpretación verosímil de la objeción— que en LI se pueden decir cosas que carece de sentido decir en una lengua natural.

Cierto es que una formulación así está rodeada por una dificultad, a saber la de que, dados los problemas que encierra la noción misma de *traducción* (que

abordaré más abajo, en un acápite posterior), no puede darse por sentado que quepa hablar, sin más, de si en una lengua puede decirse algo que se diga en otra o no; porque, de ser cierta, p.ej., la tesis de la indeterminación de la traducción —que vendrá discutida en ese acápite—, el que en una lengua se diga algo dicho en otra será verdad únicamente con relación a cierto manual de traducción, y no a secas.

Sin embargo, adelantándonos a lo que se dirá en ese lugar a favor de la determinación de la traducción, podemos aquí aceptar —al menos a título de hipótesis y para hacer avanzar la discusión sobre el tema que nos ocupa de momento— que sí tenga sentido hablar de *la* (o al menos *una*) traducción de una lengua a otra, en virtud de lo cual sí quepa debatir acerca de si las prolaciones de una lengua son o no traducibles a sendas prolaciones de otra.

Pues bien, volvamos entonces a la objeción que nos ocupa —según la interpretación que de ella brindábamos. Que en LI se puede decir cuanto se diga en castellano es obvio y lo reconoce el objetor. Cualquier prolación castellana será traducible a una (o a varias) de LI que diga lo mismo. De no ser así en absoluto, algo impediría esa traducibilidad; algo que estorbara el vehicular en LI un contenido enunciativo vehiculable en castellano. Y ese algo únicamente podría consistir en que ciertas combinaciones de signos en castellano no tienen equivalente en LI. Pero, por la naturaleza de las reglas "sintácticas" de LI, eso únicamente puede estribar en que en LI toda combinación es entre dos segmentos, mientras que en castellano no existe tal constreñimiento. Mas resulta palmario que dicho constreñimiento no obsta a la expresión en LI de contenidos enunciativos que en otras lenguas se revistan de otras formas de expresión. Simplemente hace algo más complicada la forma de expresión propia de LI cuando se trata de vehicular tales contenidos enunciativos. P.ej., una oración castellana como 'Senio odia a Manlio, Marcio y Metelo' podría traducirse a LI más o menos así: (y(y((odia Senio)Manlio))((odia Senio)Marcio))((odia Senio)Metelo). O sea, cada combinación en castellano de más de dos elementos es vertible en LI en una combinación de dos elementos, tal que uno de los dos por lo menos sea a su vez una combinación de dos elementos, etc. Eso sí, puede que en castellano varias combinaciones diversas cuenten *como enunciativamente idénticas* (en el sentido de que, aun siendo prolaciones diversas, la sintaxis del idioma las tome como sintácticamente iguales —p.ej. la dada y esta presentación: 'Senio odia a Marcio, Manlio y Metelo'— al paso que en LI se trata siempre de prolaciones sintácticamente irreducibles entre sí. En LI no cabe hablar de mismidad enunciativa u oracional: dos prolaciones son iguales sólo si suenan igual. Otra cosa es que sean, o no, equivalentes. En qué pueda estribar la equivalencia y cómo y cuándo haya de ser ésta conocida por el hablante, es un asunto íntimamente relacionado con otros sobre los que se dirá algo en el acápite 15º.

Queda, pues, confirmado y corroborado eso que concedía el propio objetor, a saber: que en LI se puede decir cuanto se pueda decir en castellano. Pasemos a ver

que también viceversa. Pero, antes, una advertencia: si no fuera así, si en castellano no pudiéramos decir algo decible en LI, ¿sería eso un defecto de LI o del castellano? Podría pensarse que lo primero, pues tal imposibilidad sería indicio de que algo sin sentido podría decirse en LI, o sea que en LI algunos mensajes en el fondo carecerían de sentido, serían combinaciones de palabras autorizadas por la sintaxis del idioma, sí, pero como sin ton ni son, pues nada comprensible se diría con ellas. Mas verlo así es incurrir en el sofisma del llamado sin-sentido, ya debidamente refutado en un acápite anterior. Por otro lado, argüir así es dar muestras de estrechez, miopía, espíritu de campanario: 'Lo que no se pueda decir en mi lengua es un sin-sentido'. (Piensa la rana en el fondo del pozo que el cielo es del tamaño del brocal.)

Pero es que además sí es decible en castellano todo cuanto sea decible en LI. Sólo que con circunloquios. En LI se pueden proferir cosas como —literalmente— 'Cátulo ama a para'. Será falso, falsísimo, pero se puede decir. ¿Que no así en castellano? Veamos. Cada palabra, cada sintagma, pueden nominalizarse en nuestro idioma, haciéndolo preceder del artículo determinado masculino singular. '¡Ama y haz lo que quieras!' → 'El ¡ama! y el ¡haz lo que quieras! son buenos preceptos'. (No 'El '¡ama!' y el '¡haz lo que quieras!'…', no: lo sustantivado es el imperativo mismo, no su cita.) Otros ejemplos: el ahora; el entonces; el así; el para (p.ej. en este diálogo: 'Lo hago con Manolita y para ella' — 'El para sobra': y ¡ojo! no es 'el «para»', sino 'el para'). Conque el enunciado de LI que, literalmente, sería vertible como 'Cátulo ama a para' se traduciría más certeramente como 'Cátulo ama al para'. Otro procedimiento de traducción daría una vuelta por la relación semántica de *denotar*: 'Cátulo ama a lo denotado por [la preposición] «para»'. Y en general, cuando en LI tenemos una combinación de dos signos, «ab», tal que en castellano no se puede combinar el signo nuestro que traduzca a «a», a saber t(«a») con el que traduzca a «b», a saber t(«b») (siendo t una aplicación —no forzosamente funcional— de traducción de LI al español), se podrá siempre "traducir libremente" «ab» a nuestro idioma así: 'El que lo denotado por «t(«b»)» tenga lo denotado por «t(«a»)»'.

En LI no hay diferencia sintáctica entre oraciones y sintagmas nominales. En castellano sí. En nuestro idioma, una cosa es una oración, otra su respectiva nominalización. Puede verse eso como un obstáculo a la traducción. No lo es. Si una combinación de signos de LI figura en otra mayor, entonces la traducción a nuestro idioma podrá ser la nominalización de la primera combinación (la más pequeña); si no, entonces no se añadirá el elemento nominalizador del castellano —que puede ser un 'el que' antepuesto (con quizá reemplazo de indicativo por subjuntivo), o un 'el' antepuesto junto con un reemplazo del verbo por su respectivo infinitivo, o cualquier otro procedimiento de los usados para tal efecto en nuestra lengua. O también, en lugar de quitar el elemento nominalizante cuando se trata de la oración total, se puede mantener el mismo y añadir un verbo 'existe'. Pues ya sabemos, por el cap. 1º, que cada ente o estado de cosas es lo mismo que la

existencia de tal ente o estado de cosas; con lo cual dicen lo mismo 'El cantar de Lépido', 'Lépido canta', 'Existe el cantar de Lépido' y 'La existencia del cantar de Lépido'. Son —según la terminología lingüística consagrada— alomorfos en distribución [parcialmente] complementaria, e.d. expresiones equivalentes pero que las reglas sintácticas del idioma no autorizan a intercambiar libremente en cualquier entorno (como alomorfos en distribución complementaria son 'un'/'una': 'un coche'/'una camioneta'; o en francés 'beau'/'bel'; alomorfo en distribución libre es, en cambio, p.ej. en latín 'fuerunt'/'fuere'; en castellano, en ciertos entornos y usos, 'hubiera'/'hubiese' etc.). De donde se sigue que la mera existencia de una [aparente] incombinabilidad en un idioma no ha de tomarse, sin más, como una auténtica restricción, pues puede que la combinación sea posible pasándose a algún alomorfo, tratándose en tal caso de una alomorfía en distribución [al menos parcialmente] complementaria, en vez de [siempre] libre.

Concluyo, pues, que falla la objeción, al menos en esa interpretación que echaba mano de la noción de traducción: en castellano, y en cualquier otro idioma, se puede decir cuanto quepa decir en LI, con tal de que el vocabulario se enriquezca cuando sea menester. Nuestra sintaxis no nos esclaviza ni nos impide decir algo que sea decible en LI.

Pero el objetor puede —al llegarse a este punto— redargüir que lo hemos entendido mal: él no estaría diciendo que en castellano no se puede decir algo decible en LI, sino que no se puede decir igual. En castellano hemos menester de esos circunloquios: nominalizaciones o sustantivaciones, o bien recurrir al rodeo de una relación semántica como la de *denotar* (aparte de que muchísimos negarán en redondo —rechazarán en verdad— que 'con', 'y' y otras partículas denoten).

Sin embargo, es obvio que innumerables cosas que pueden decirse de un modo en una lengua no pueden decirse *igual*, de ese mismo modo, en otra. Eso es lo que se han empeñado en mostrar —con acierto y éxito— tantos teóricos de la traducción. La oración castellana 'Es mi tío' no puede traducirse al latín más que con el circunloquio 'Est auunculus uel patruus mei', para evitar la *supertraducción* (salvo si el contexto da la clave acerca de si 'tío' se entiende como paterno o materno en la prolación castellana en cuestión). Y ¡qué de circunloquios hacen falta para verter a nuestro idioma ciertas expresiones de color, p.ej. del esquimal! Claro que con tales traducciones algo se pierde irremediablemente: el estilo —con su carga pragmática.

Ante los razonamientos que preceden quedaríale una salida al objetor: alegar que el tenor de su objeción no es nada de eso, no se refiere para nada a la semántica, sino que es puramente sintáctico: LI tiene unas estructuras sintácticas totalmente heterogéneas respecto a las del castellano o las demás lenguas naturales; y eso revela que LI no sirve de modelo a nuestras lenguas naturales y que poco o nada tienen éstas que ver con LI.

Sin embargo, reducida a eso la objeción es poca cosa. Empieza con una banalidad y concluye con un aserto perentorio injustificado. La banalidad es que las estructuras sintácticas de LI son diferentes de otras lenguas: claro que lo son, porque LI está diseñada para no estar sujeta a las vicisitudes contingentes de otras lenguas, a hechos como el de la pluralidad de géneros, declinaciones, conjugaciones, etc., sin basamento semántico (nada tiene que ver en general cuál sea la significación de un verbo castellano con de qué conjugación sea). Y la afirmación perentoria es que, *por eso*, LI poco o nada tiene que ver con idiomas como el nuestro. Eso es falso porque son comunes los principios básicos de la sintaxis, de la semántica y de la pragmática. Y el entender cómo es una lengua siempre ayuda a entender cómo son otras, a través de las funciones de traducción. Entendemos mejor nuestro idioma viendo cómo se traduce a él desde el latín y viceversa; y lo mismo con el griego, el árabe, o cualquier otro idioma. Un idioma con una sintaxis diseñada según un plan racional, como LI, todavía nos va a decir más cosas sobre nuestro idioma, y sobre cualquier otro.

Además —según lo vamos a ver en el acápite siguiente— cabe concebir la relación entre [algo así como] LI y nuestro idioma de más de una manera, y atribuir a LI el rango de algo así como una "estructura profunda" del nuestro. Aunque yo a la postre preferiré prescindir de tal idea, no reputándola necesaria.

Antes de cerrar este acápite, un penúltimo intento del objetor por mostrar la relevancia de su argumento: destacar que éste apunta, sí, a sacar una consecuencia importante para la semántica, pero no la tan simplona de que algo se pueda decir en LI y no en castellano; no, la consecuencia sería que la supuesta semejanza entre cómo sea LI y cómo sea la realidad no afecta a las lenguas naturales, pues éstas no son así.

A eso respondo que la semejanza entre cómo es la Realidad y cómo es el lenguaje [ideal] se extiende a las demás lenguas en tanto en cuanto sean traducibles sus mensajes a sendas prolaciones de LI y éstas, a su vez, sean traducibles a prolaciones de dichas lenguas. Tal intertraducibilidad hace que, en cierto sentido —un sentido importantísimo y de lo más pertinente—, cada una de esas lenguas naturales sea *como* es LI. Y de hecho cabe diseñar para cada lengua una gramática que haga de ella un "dialecto" de LI —según vamos a verlo en el acápite siguiente.

Ya para terminar el acápite, una última modalidad de la objeción considerada —o una cola a la misma—: ¿por qué, entonces, existen las restricciones combinatorias que existen en las lenguas naturales?

Mi respuesta es que ello se debe a razones pragmáticas de economía comunicacional, a saber: una lengua con las latitudes combinatorias de LI paga, en contrapartida, el precio de que cada combinación sea de sólo dos signos; y ello introduce una rigidez que es pragmáticamente inconveniente, a saber la de impedir variaciones estilísticas acompañadas de redundancias, todo lo cual constituye una

necesidad en las condiciones efectivas de la comunicación, por factores de interferencia ("ruido"). Además, los mensajes que en nuestras lenguas resultan —literalmente, aunque no por vía de circunloquios— indecibles son mensajes que suelen ser de escasa relevancia en los más contextos de elocución; de hecho en cualquier contexto no filosófico. Es el filósofo quien se ocupa del *en*, del *de*, del *con*, del *o*, del *antes*, del *porque*, del *es* y del *tiene*. Y, por supuesto, es comunicacionalmente más económico diseñar las reglas sintácticas de tal manera que resulte más sencillo vehicular aquellos contextos enunciativos que son más corrientes, aunque se pague el precio de que los menos corrientes hayan entonces de vehicularse con circunloquios complicados.

Acápite 9º.— **¿Es LI una estructura profunda de las lenguas naturales?**

La noción de estructura profunda de la lengua ha sido inventada para dar cuenta de hechos desconcertantes en la sintaxis de diversos idiomas. Así p.ej. dos oraciones que parecen iguales en su estructura sintáctica resultan ser susceptibles de conmutaciones y de paráfrasis diversas. P.ej., en castellano: 'Mide el armario' y 'Mide un metro'. Puede someterse la primera, mas no la segunda, a transformación por pasiva. Luego cabrá alegar que son dos estructuras heterogéneas. Igualmente 'Elogia a Etelvina' / 'Telefonea a Etelvina' (no se puede decir 'Etelvina es telefoneada por él'). Por otro lado, construcciones aparentemente diversas puede que sean, en el fondo, la misma: o sea, que respondan a una estructura profunda idéntica, de la cual resultara por aplicación de diferentes "reglas de transformación".

Y a la gramática tradicional usaba algo así como esa noción de estructura profunda, al diferenciar, p.ej., en latín un genitivo de posesión, otro subjuntivo, otro objetivo, otro de precio, etc.; y, al considerar que son la misma oración —en un sentido sintácticamente pertinente— 'Aprieta la tuerca con el alicate' y 'Aprieta con el alicate la tuerca'. Aunque la lingüística estructural ha mirado con ceño esos procedimientos de la gramática tradicional, no ha dejado de servirse de ellos, con otras modalidades más refinadas. Y la lingüística chomskiana rehabilitó y rigorizó tales procedimientos, aunque en las más de sus corrientes posteriores haya acabado desechando —al menos según su tenor literal o inicial— esas nociones de estructura profunda y de reglas de transformación, obteniendo los resultados apetecidos con otros procedimientos mucho más complicados —en cuyo examen no cabe, ni por asomo, entrar aquí.

Lo malo de la postulación de estructuras profundas o recursos similares es que despiden un tufillo de invención teorética, de cualidades ocultas e incluso de mayor o menor adhocidad. Además, cada teórico del lenguaje podría, de ser legítimas esas postulaciones, inventarse la estructura profunda según sus propios

ideales regulativos o valorativos, para luego decir que la lengua es, en el fondo, así, como él idealmente la vería o como le gustaría verla.

Frente a ese recurso a estructuras profundas algunos estructuralistas han sentado este canon metodológico: no postular nada que no tenga una muestra clara y explícita en la cadena hablada.

El problema con ese canon es qué se autoriza a entrar en consideración, si únicamente la cadena hablada que se analice, tal cual, o también factores de su entorno y de su contexto, incluidas las posibilidades de conmutación, incluyendo la paráfrasis. Y aquí sólo hay divergencias de grado. Ningún lingüista osará prescindir completamente de todos esos otros factores, o hará una teoría sintáctica de escasa relevancia, por lo chato y de cortos alcances. En cuanto se concede que dos segmentos que, literalmente tomados, son dos, en el fondo son [variantes de] un solo y mismo signo, e.d. alomorfos, se está postulando ya algo como una estructura profunda (bidimensional, según lo veíamos en un acápite anterior de este capítulo). Y similarmente cada vez que dos segmentos que, en su tenor literal, parecen iguales salvo que en uno aparezca cierto lexema y, en vez de ése, aparezca otro en el otro (siendo un *lexema* un signo perteneciente a un paradigma cuyo número de miembros no esté acotado).

Siendo ello así, ¿por qué no concebir a LI como estructura profunda de cualquier lengua natural, diseñando reglas de transformación para que los mensajes profundos de LI se expresen como los mensajes superficiales de la lengua natural de que se trate?

Tiene ventajas ese procedimiento —que (no con respecto a LI pero sí a otras lenguas ideales para cálculos lógicos) fue diseñado por la llamada semántica generativa hará unos veinte años, y acabó siendo rechazado. Pero también tiene un grave inconveniente: para ser verosímil eso, tal vez haya que suponer en la cabeza de los hablantes un conocimiento implícito, o un manejo al menos, de esas estructuras de LI, más reglas de transformación y filtración que permitan pasar de mensajes en LI a mensajes en vernáculo. Y ésa es una postulación muy fuerte, que conlleva una complicación excesiva de nuestra tarea.

Veámoslo con una comparación. Muchas escuelas de lingüística estructural proponen la tesis de que los sonidos de nuestras lenguas —las unidades de segunda articulación, según la terminología introducida en un acápite anterior— son, en cada caso, variantes de unidades subyacentes que serían los fonemas. La naturaleza del fonema está discutidísima, porque es una entidad que huele algo a ficticia y que resulta difícilmente tangible o aprehensible. Pero lo que nos interesa aquí es esto: según muchos de esos enfoques, aunque, en madrileño actual, suenen igual las consonantes finales de 'avestruz' y de 'virtud', trátase de realizaciones de dos fonemas diversos; como se echa de ver por los plurales (claro que el argumento no es decisivo pero no lo discutiré aquí). Conque 'virtud' tendría diversas realizaciones en diferentes dialectos del español actual: en unos, /birtúΘ/, como en

madrileño; en otros /birtút/ como en guayaquileño o limeño; en alguno /birtú/, y en castizo /birtúd/. Son realizaciones dialectales del mismo signo. Recursos similares se usan en otros campos de estudio lingüístico, como la sintaxis. Estirando la cosa, diríamos que el castellano y el toscano son dos dialectos del mismo idioma, y que, en ese caso, el castellano /birtúd/ y el toscano /virtú/ son realizaciones del mismo signo, y sus fonemas componentes los mismos, con variantes o alófonos. La oración castellana 'Algunas pieles de osos negros daban a la estancia una nota casi salvaje' y la toscana 'Alcune pelli di orsi neri davano alla stanza una nota quasi selvaggia' serían, pues, realizaciones diversas de la misma oración, con meras variantes dialectales; pero, si vamos tan lejos, ¿por qué no más allá? ¿Por qué no entonces decir otro tanto de otras lenguas romances también, aunque más distanciadas de la nuestra, p.ej. la lengua de oil?: 'Quelques peaux d'ours noirs donnaient à la chambre une note presque sauvage' sería otra realización dialectal de la misma oración toscano-castellana, o romance. Pero entonces ¿por qué limitarnos a las lenguas romances, y no incluir a otras, como el inglés? Y así sucesivamente.

Tendríamos la lengua universal, con realizaciones dialectales diversas, por incomprensibles que fueran entre sí. La palabra castellana 'casa' y la alemana 'Haus' serían la misma, dos alomorfos en variación complementaria; unas buenas dosis de ingenio permitirían diseñar la complicadísima gramática de la lengua universal, así como las reglas de transformación, o algo así, que permitieran a los mensajes de esa lengua venir expresados con cada una de sus variantes dialectales —p.ej. la del urdu, la del mongol, la del swahili, la del irlandés, etc.

Parece peregrina la idea, pero no lo es tanto. Reparemos en esto. El considerar al castellano y al toscano dos dialectos, dos variantes del mismo idioma —como el quiteño y el gaditano— es legítimo, aunque ya algo forzado (pero ¿no es también un poquitín forzado el hablar de diversos dialectos de la misma lengua, como el quiteño y el gaditano, cuando la intercomprensibilidad es parcial tan sólo?). Extenderlo al francés es, si se quiere, menos legítimo, pero algo de todos modos. Y así, al menos añadiendo eslabones diacrónicos, para cualquier lengua indoeuropea, paso a paso hasta llegar al biharí, el bengalí y el hindi. Pero, llegados a eso, no hay razón para no seguir, pues, o bien hay —según algunos estudiosos lo creen— lazos de parentesco entre la raíz de las lenguas indoeuropeas y la de un gran árbol de lenguas africanas y semíticas, o, si no, basta con que podría imaginarse que lo hubiera. Paso a paso llegamos a la lengua universal.

¿Por qué no? Pues no, porque no se gana nada en claridad viendo así las cosas. ¿No? Alguien podría alegar que sí, pues así se ven los rasgos universales —esos rasgos que, según suelen aseverar los chomskianos, vendrían compartidos por todas las lenguas.

¿Cómo cabe pronunciarse al respecto desde la perspectiva gradualista y —en cierto sentido— relativista por la que optamos desde el comienzo de este capítulo en la concepción de las lenguas? Cabe decir lo siguiente. Recordemos que no existe

"la" lengua castellana sino que hay una infinidad de tales lenguas. O, más exactamente, una infinidad de cúmulos cada uno de las cuales sólo abarca a todas las lenguas castellanas, pero a unas más y a otras menos. O, más exactamente, una infinidad de cúmulos infinitos de tales cúmulos. Etc. Similarmente, *existe* una lengua que es la castellano-toscana. Más exactamente, una infinidad de tales lenguas. Más exactamente infinidad de cúmulos que abarquen sólo a todas esas lenguas. Etc. Y así sucesivamente. Luego *existen* las lenguas universales. Estas no son invención artificial.

Una de esas lenguas es LI. Ahora bien, no basta con saber que algo existe. Hay que tratar —hasta donde se pueda— de averiguar cuánto existe. Y eso es empresa ardua, si las hay.

El grado de realidad de una lengua puede variar, y estará en función de muchos factores. Uno de ellos es cuánto sirva de referencia o modelo a los hablantes. Desde ese punto de vista, LI sirve de poco, ciertamente. Mas no es ése el único factor. Hay otros. Uno de ellos es cuánto sirva la lengua de que se trate para otros fines de esclarecimiento intelectual o de actividad humana (las lenguas son instrumentos, al fin y al cabo). Y, en eso, LI revélase como utilísima e imprescindible, como el espejo ideal u óptimo de la Realidad, y como la mejor correa de transmisión entre la Realidad y cualquier lengua; la mejor manera de hacer una semántica para una lengua es a través de LI, por medio de las traducciones de esa lengua a LI y viceversa.

Así pues, aunque cual [algo así como] "estructura profunda" de las lenguas, LI tenga poco que ofrecer o poco de qué jactarse, y aunque, por las razones esbozadas, la busca de esos universales lingüísticos es banal e ininteresante —siempre se hallarán, con tal de que se los busque y defina con cuidado, pero las más veces poco ayudarán a entender mejor el funcionamiento del lenguaje—, hay un cometido, filosóficamente decisivo, que le incumbe a una lengua como LI, que es efectivamente una lengua natural universal, si bien su serlo quizá se dé en grado no muy alto. Es tarea de dilucidación filosófica y, en particular, semántica, la de revelar cómo se engarzan y acoplan y corresponden la Realidad y el lenguaje, cómo las lenguas son reflejos de lo real, del mundo.

Acápite 10º.— **La lengua como sistema de signos**

Hora es ya de preguntarnos cuál es la peculiaridad del lenguaje y cuáles son sus relaciones con otros sistemas afines o parecidos a él.

El lenguaje es un sistema de signos. Un sistema que posee ciertas características. Pero ¿qué es un *signo*?

Desde el punto de vista de la teoría de la información, un signo es algo que vehicula información, e.d. algo tal que el comprobar su presencia sirve para que el

comprobador vea despejadas ciertas incógnitas. Tal comprobador puede ser un ente que posea un conocimiento meramente sensorial, si es que se da tal cosa. (Aunque, desde el punto de vista gradualístico-contradictorial defendido en este libro, no hay seguramente ningún conocimiento puramente sensorial, sino que todo ser dotado de sensaciones está dotado, en algún grado —por mínimo que sea— de conciencia intelectual, de pensamiento, incluyendo entre tales seres a los platelmintos o a los celentéreos, p.ej.)

El problema con esas nociones de teoría de la información es que están tomadas, evidentemente, de nociones epistémicas y luego pretenden tener un alcance mucho mayor, incurriéndose así en una extensión metafórica. Y, aunque eso no es ilegítimo (ya que —según lo veremos— no hay frontera precisa entre usos literales y traslaticios de las expresiones, y porque nuestro conocimiento no puede avanzar sin acudir a metáforas) parece empero un sano canon metodológico el de recurrir a la metáfora sólo lo imprescindible.

En cualquier caso, desde ese enfoque informacional, signos son tanto aquellos cuyo uso es voluntario cuanto aquellos que se emiten o se producen sin mediación de ningún decir.

Desde otros puntos de vista se introducen distingos terminológicos; p.ej., llámanse señales los de producción involuntaria y signos, *sensu stricto*, los de producción voluntaria. Sólo que evidentemente hay grados de voluntariedad. Quizá la fiebre sea una señal puramente involuntaria de enfermedad, y una prolación de 'Te amo' sea un signo [que pretende ser] de amor, pero hay muchos casos intermedios, por lo menos aquellos en que la emisión o la producción es más o menos espontánea pero puede, no obstante, ser inhibida por el productor, hasta cierto punto, con algún esfuerzo —jadeo, respiración, bostezos etc.

Digamos, pues, que un acontecimiento, *e*, es un *signo* de algo, *a* (o que *significa a* ese algo), para un ser consciente, *c*, en tanto en cuanto: (1) muy frecuentemente, existe un acontecimiento que sea, en los aspectos pertinentes, *como a* si existe un acontecimiento o hecho que sea, en los aspectos pertinentes, *como e* —e incluso la frecuencia es tal que la concomitancia de *a* respecto a *e* deja de darse únicamente por fenómenos raros de interferencia; (2) al producirse *e* en una zona adyacente o suficientemente próxima a donde se halle *c*, estando *c* en condiciones perceptivas normales y siendo también normales las condiciones externas que afecten a la percibibilidad, *c* se verá llevado a incrementar o al menos mantener su grado de creencia en la existencia de *a* (mantener tal grado siempre que éste esté por encima de cierto umbral —y, si no, incrementarlo), salvo si atribuye la presencia de *e* a fenómenos de interferencia que él juzga menos frecuentes que infrecuentes —y hasta juzga que son, típicamente, más bien excepcionales.

Hay grados de signidad, porque se dan por grados esas determinaciones que entran en la definición de signo. Además, ser signo es relativo, doblemente relativo: con respecto a algo (*de* algo) y *para* alguien. Las prolaciones del camboyano no son

signos para un hispanohablante que no haya aprendido el jmer. Ni suelen ser para nosotros signos de nada los colores en las alas de las mariposas —de nada salvo de cualidades estéticas de tales mariposas. Por otra parte no puede decirse que el cruzarse un gato negro sea signo de mala suerte inminente para un supersticioso, porque no es verdad que situaciones de mala suerte inminente ocurran más frecuente que infrecuentemente cuando haya sucedido el cruzarse de un gato negro. (Aunque en nuestra definición habría que pulir y precisar la cláusula de 'en los aspectos relevantes'. Con todo, aun en esa formulación algo tosca se entiende bien el tenor de la definición.)

Cualquier signo, para serlo, ha de venir abarcado por un *sistema de signos*, o sea por un cúmulo de tales acontecimientos que se ajuste a ciertos constreñimientos: (1) en determinadas circunstancias, uno u otro de los signos del sistema ha de estar presente; (2) el cúmulo de hechos respectivamente significados por los miembros del sistema ha de ser una determinación que goce de un grado importante de realidad (en vez de ser una determinación como la de ser o bien De Gaulle, o bien el Polo Sur, o bien una berenjena) y, sobre todo, de una existencia pertinente para las inquietudes, de uno u otro género, de los usuarios y destinatarios del sistema sígnico en cuestión; (3) al menos algunos de tales signos están articulados (poseen primera articulación), en el sentido de que resultan de combinar de cierto modo elementos cada uno de los cuales es un ente, e, tal que hay un cúmulo de hechos, dotado no sólo de algún grado importante de realidad sino además de existencia que afecte de alguna manera no trivial a los usuarios y destinatarios del sistema, tal que, cada vez que aparezca en un signo un elemento que sea en los aspectos pertinentes igual que e, ese signo significará a un hecho perteneciente a ese cúmulo. (Naturalmente, eso de la *combinación* y del *aparecer* un elemento *en* un signo ha de tomarse con reservas, con las salvedades que se derivan de nuestros esclarecimientos en acápites anteriores. Sería más exacto —pero no vale la pena— decir que un signo así sería un *pasar* de la producción de un elemento a la de otro tal que uno de esos elementos sería el elemento en cuestión; y la "combinación" estribaría en ese tránsito. O también podríamos contemplar pasares no sólo *de* algo a otra cosa, sino que involucren a más entes: pasares a través de… y de…, etc.)

Aparte de tener esa primera articulación, todos los sistemas de signos son también tales que sus miembros poseen segunda articulación, y ello por razones de economía. En verdad sin segunda articulación es imposible que haya signos que formen un sistema, pues se diferenciarán perceptivamente unos signos de otros por ciertas cualidades de uno que no tenga el otro, y eso requiere algo en el primero que falte en el otro, y viceversa. Por ello, no merece la pena el incluir la presencia de segunda articulación como determinación distintiva de los signos abarcados por un sistema.

En cambio es importante recalcar que cualquier sistema de signos tiene primera articulación, pues se ha querido rechazar eso. Se ha alegado que carecen

de ella los lenguajes animales en los que únicamente hay, por decirlo así, monemas que son oraciones indescomponibles. Eso no parece verosímil ni comprobado por los estudios especializados. Ciertos elementos son recurrentes en tales mensajes, y cada uno de esos elementos apunta a un género de mensaje. Lo mismo pasa en otros sistemas de comunicación, como las danzas de las abejas, los lenguajes gestuales, como los de los sordomudos, o los táctiles etc.

La capacidad de nuestros parientes próximos del reino animal, los antropoides, para adquirir y manejar un lenguaje humano como el de los sordomudos revela que no somos la única especie animal con capacidad para un sistema de signos de la complejidad y envergadura del lenguaje. Pero ¿qué es el lenguaje?

Lenguaje, o lengua más bien, es un sistema de signos con estos cinco rasgos: (1º) no ser acotado, e.d. ser tal que el cúmulo de hechos significables por signos del sistema es ampliable sin que por ello el sistema deje de existir, y ese sistema, en tal medida, pasará a abarcar nuevos signos (es, pues, rasgo de un lenguaje el venir dado de manera que, en virtud de ciertas reglas, unos ciertos signos pertenecen a él, pero no existe regla alguna que excluya la pertenencia a él de cualquier otro signo no engendrado según esas reglas; en particular —vide infra, punto (3º)— el vocabulario o cúmulo de lexemas de una lengua ha de quedar abierto, indeterminadamente expandible, en cualquier estadio de la lengua, de suerte que *un* vocabulario de tal lengua dada sea cualquier cúmulo de prolaciones con tales o cuales rasgos articulativos —o gráficos, o gestuales— que incluya a un cúmulo mínimo dado, aunque dándose grados diversos de pertenencia a éste último); (2º) la primera articulación del sistema está desarrollada de tal manera que gran parte de los elementos recurrentes en signos que posean la cualidad señalada más arriba para los mismos son, ellos también, signos —o por lo menos son biunívocamente correlacionables con signos que guarden con ellos una similaridad claramente percibible y sistemática (según reglas fácilmente comprensibles); (3º) la ampliación a que se refiere el punto (1º) debe estribar no sólo en que puedan añadirse nuevas reglas de combinación de signos para formar otros, sin que por ello deje de existir el sistema, sino en que puedan indefinidamente añadirse nuevos monemas, o signos mínimos (aquellos que no resultan de "combinación" de otros signos); (4º) ser tal que cada uno de sus mensajes o signos es traducible a uno de cualquier otro sistema que sea una lengua, con tal, al menos, de que éste último sea enriquecido con un vocabulario ulterior (el vocabulario es el cúmulo de los monemas de la lengua); (5º) son indistintamente usuarios o destinatarios de los signos del sistema cualesquiera miembros de una comunidad de seres conscientes y perceptivos, indefinidamente ampliable, y ello de tal manera que muchos signos del sistema significan lo mismo para muchos de tales miembros de la comunidad en cuestión.

Por ende, tanto el vocabulario como la sintaxis de una lengua están abiertos y son susceptibles de expansión, dando lugar a que pasen a abarcar nuevas palabras y nuevas construcciones. ¿Está esto en contradicción con la noción de

lenguas, en plural, que, desde diversos puntos de vista, serían modelos alternativos de una misma habla? No, no forzosamente. Nada dice que cada una de esas lenguas excluya *totalmente* ciertas expresiones, ciertos lexemas o ciertas construcciones sintácticas, sino que les da cabida en medidas diferentes; o —dicho de otro modo— una lengua puede excluir signos que, no obstante, estén formados con sus unidades de segunda articulación, pero nunca de manera total, o sea: nunca con una exclusión completa o absoluta.

Son, pues, lenguas tanto las gráficas como las orales, como las gestuales y otras. El requisito de intertraducibilidad vendrá estudiado en un acápite posterior. Sobre si el requisito (4º) hace que la definición no lo sea en verdad, hay que decir que seguramente ese requisito es ocioso, o redundante, pues parece deducirse del (1º) y el (3º); y, si así no fuera, la definición podría hacerse en términos más rigurosos; p.ej., más o menos así: defínese un cúmulo maximal de lenguas como un cúmulo que abarque sólo a sistemas con los requisitos del (1º) al (3º), así como el (5º), y que sea tal que se da intertraducibilidad entre sus miembros y tal que no esté incluido en ningún otro con esas dos características (y, como la traducibilidad es transitiva, no tendrá intersección con ningún otro cúmulo así).

Una precisión más, para cerrar este acápite. Según nuestra definición un signo es un mensaje, y sólo son signos aquellos elementos de un mensaje que puedan figurar como mensajes independientes (dicho con más exactitud: aquellos elementos involucrados en un mensaje —o sea tales que el mensaje comporte un pasar de, por o a la producción de los mismos— que sean tales que otros iguales en los aspectos pertinentes sean, por sí solos, mensaje). Sin embargo, la fortísima restricción que ello conlleva viene atenuada por una restricción introducida en el requisito (2º) de los estipulados para que un sistema de signos sea una lengua: puede que el signo o mensaje no sea idéntico al elemento de primera articulación, pero por extensión éste puede considerarse signo si guarda una cierta semejanza estrecha y reglada con el signo propiamente dicho. Así, aunque 'con' no pudiera aparecer como mensaje en castellano —que sí puede, en determinados contextos—, podríamos considerarlo como signo en virtud de su correlación con el mensaje 'El con existe'. (Y ésta es una fase interesante, pues un aislacionista metafísico que pretendiera que en lo real nada está con nada, sino que cada ente está solo, aislado, desligado y separado de los demás —un pseudoeleático que postulara entes en plural, pero cada uno cual un εόν parmenídeo— rechazaría la tesis de que exista el con.)

Acápite 11º.— **Las relaciones semánticas: significar, denotar, nombrar**

Según las dilucidaciones del acápite precedente —más el análisis de la relación de creencia efectuado en el cap. 2º—, un signo es algo que típicamente hace

que entes involucrados en aquel hecho del que sea signo se presenten intelectualmente a la mente de aquel para quien sea signo. Y un signo lingüístico es aquel que típicamente cumple ese cometido para con los más miembros de la comunidad de hablantes de la lengua en cuestión, aunque no forzosamente para con todos ellos.

En eso estriba la significación lingüística. En particular lo significado por un nombre propio es lo por él nombrado. Ahora bien, cualquier monema es un nombre propio. Son nombres propios: las raíces verbales, que significan —e.d. nombran— a ciertas determinaciones o cualidades; las preposiciones, que significan —e.d. nombran— a ciertas relaciones (pero cada relación es una cualidad, según lo vimos en el cap. 1º); las conjunciones o conectivas, que también significan —e.d. nombran— a ciertas relaciones; los adverbios, que nombran o significan a ciertas cualidades, a saber cualidades de hechos o bien a cualidades tales que el ser tenida una de ellas por otra cualidad es una tercera cualidad (p.ej. cabe conjeturar que "presuntamente" nombra a una cualidad tal que el tenerla la cualidad o determinación de benevolencia es la cualidad o determinación de ser presuntamente benévolo).

Así pues, no hay por qué diferenciar, tratándose de monemas —signos que no resultan de "combinaciones" de otros signos—, la relación de *nombrar* de la de significar; ni de ninguna otra, como denotar, referirse-a, etc.

Pero, ¿y los signos "compuestos"? Aquí sí hay un problema. Un signo compuesto significa un hecho, hecho en el que estén involucrados los entes significados por los signos simples que formen el compuesto dado de la manera correspondiente a como esos signos simples lo estén en el compuesto (dicho sea todo eso para abreviar, y a sabiendas de que, propiamente, no hay signo complejo, ni construcción, y que el involucramiento en cuestión es un pasar de, o a, o por, según las conclusiones ganadas en acápites precedentes). Pues bien, según como analizamos la relación de creencia en el cap. 2º, creer que p puede que no sea tener ante la mente el hecho de que p, sino sólo entes involucrados en ese hecho; porque puede que el creer que p de alguien sea su creer que x tiene la determinación de ser tal que p, para cierto x involucrado en p; y, en ese caso, nuestro análisis nos llevaría, seguramente, no tanto a afirmar que ese creyente tenga presente a o en su mente al hecho de que p, sino que tenga presentes a esos dos entes involucrados, a x y a la determinación de ser un ente tal que p. P.ej., si p es el que César pase el Rubicón, puede que se trate de estos dos entes: el Rubicón y la determinación de ser tal que César lo pase; o el pasar y la determinación de ser una relación que César guarde con el Rubicón. La oración 'César pasa el Rubicón' (ya sabemos: más exactamente una prolación cualquiera de ese tipo oracional) significa al hecho de que César pasa el Rubicón. Normalmente, quien escuche la oración creerá, en los más casos (o en los más normales), que es verdad y, por ende, que existe el paso del Rubicón por César; pero creer eso puede ser, en su caso, creer que el Rubicón tiene la determinación de ser pasado por César; y, por ende, puede conllevar para él la

presencia a su mente, no del hecho, ni de César, sino del Rubicón y de esa determinación de ser pasado por César. Por ello, es preferible no decir que la oración en cuestión denota a ese hecho, ni decir que lo nombra, sino sólo que lo significa.

Denotar o *nombrar* es, pues, aquel significar que va acompañado por este rasgo: que, en muchos o los más casos, el usuario del idioma en cuestión, al proferir o al escuchar el signo de que se trate, pasa a tener presente a su mente lo significado por ese signo. En tal caso el signo *denota* a lo que significa. Los monemas denotan a lo que significan, pero los "signos compuestos" puede que no siempre lo hagan.

Esta tesis, de que lo significado por un monema es lo por él denotado, ha sido atacada por casi todos los autores, y se le han reprochado muchas cosas.

Primero, se ha objetado que es un modo innatural de hablar el decir eso. Porque, si lo denotado por 'Bilbao' es la ciudad de Bilbao, entonces conocer el significado de Bilbao es conocer esa ciudad, la capital de Vizcaya, y vivir en ésta es vivir en tal significado, y ese significado aumenta de población, y ha habido epidemias en siglos pasados en tal significado, etc.

Pero esa objeción es un tantico frívola, porque sencillamente la innaturalidad en cuestión es pragmática. Tampoco se dice, por razones de economía comunicacional, que uno toma el tren con destino a lo denotado por la palabra 'Bilbao' (¡hágase la prueba ante las ventanillas de la RENFE!). Aparte de que es mejor decir 'lo significado por' que 'el significado de', precisamente porque muchos escritores han rodeado de oropeles a los entes (¿entes? ¿o más bien: no-entes, sino pseudoalgos?) cada uno de los cuales sería 'el significado de' una expresión.

Otra *objeción*: el significado es algo que se aprende al adquirir el lenguaje, pero no se aprenden hechos o cosas del mundo, de la realidad, sino "contenidos" indiferentes de suyo a ser reales o no.

Respuesta: no hay tales. Si en páginas anteriores he usado yo también la expresión "contenidos enunciativos" fue por mor de neutralidad en el punto en que me hallaba de mi exposición, y para no comprometer demasiado, en esos puntos, mi argumentación con mis presuposiciones fuertemente realistas. Pero niego que haya contenidos, enunciativos o no, que sean completamente ajenos a lo real, neutros respecto al ser reales o no. Es *super*contradictorio decir que los hay; porque, si los hay, existen, al menos relativamente; y, por lo tanto, de ninguna manera son completamente ajenos.

Entonces, ¿es aprender el idioma lo mismo que aprender la realidad? Depende de qué sea aprender el idioma. Si es aprender con sus significados monemas más reglas de "construcción" sintáctica más reglas semánticas sobre lo significado por signos "complejos", entonces ciertamente no se adquiere un monema sin aprender la existencia de lo por él denotado.

Mas —cabe replicar—, supongamos que alguien adquiere el monema 'Alí Babá' pero no cree en lo por él significado; mas que resulte luego que sí existió y él lo descubra; ¿no está ahí claro que hay una separación entre ambos aprendizajes? Lo que habría aprendido con la adquisición del monema sería un "significado" de la palabra, corresponda éste o no a algo existente.

Respondo que los entes literarios tienen también existencia, al menos relativa, e.d. existen en algún aspecto de lo real. Y eso les sucede a todos los posibles. Luego adquirir el monema o nombre propio conlleva pasar a saber que lo por él significado existe en al menos algún mundo-posible o aspecto de lo real. Otra cosa es saber si existe, o no, en el mundo de la experiencia cotidiana.

Otra *objeción*: si el significado de 'yo' es lo por esa palabra denotado, como eso cambia según quién la diga, sería una palabra ambigua; pero no lo es: su significado es algo así como "Quien ahora habla".

Respuesta: según lo veremos en seguida, también las descripciones definidas (de la forma «el [ente que]…») son tales que significan lo que denotan, ni más ni menos. Pero, en todo caso, nada nos dice que la relación de denotar o significar sea funcional, e.d. que haya un único ente significado por un signo. En seguida volveré sobre esto. La palabra 'yo' como cualquier deíctico significa muchas cosas. Pero cada prolación de 'yo' significa una, mientras que hay palabras tales que hay prolaciones de las mismas que significan varias o muchas cosas. Cada prolación de 'yo' es tal que cualquier prolación que sea, en los aspectos pertinentes, igual lleva al oyente a creer en la existencia de lo por ella denotado, e.d. del proferidor respectivo; y cualquier prolación que sea igual en que la haga la misma persona lleva al oyente a creer en la existencia de tal persona. La única particularidad de los pronombres personales, frente a los nombres propios, es que cuál sea el ente denotado por una prolación de uno de tales pronombres depende de quién haga la prolación —si es de primera persona—, a quién se dirija —si es de segunda— o de factores contextuales —si es de tercera.

Otra *objeción*: el significado de una descripción definida, en todo caso, no puede ser lo denotado por la misma, puesto que un nombre es un denotador *rígido* y una descripción definida no. Quiere eso decir que, para poner un ejemplo, 'César' denota a César y ello en cualquier contexto (salvo cuando se use para referir a otro, p.ej. a César Borja), e.d. tanto si estamos refiriéndonos al mundo real como si lo hacemos a otro mundo posible; al paso que 'el vencedor de Farsalia' en un contexto en el que nos refiramos a otro mundo posible, puede que denote a Pompeyo; luego el significado de la descripción definida no es César sino "quienquiera que sea (en el mundo de que se trate) vencedor de la batalla de Farsalia". Similarmente, 'el presidente de Francia' hablando de 1989 denota a Mitterrand, pero hablando de 1960 denota a De Gaulle.

Respuesta: ¡Falso! Se puede decir: 'Estuve el otro día en París y almorcé con el presidente. Lo conozco hace muchos años. Me acuerdo de un encuentro que

tuvimos en 1960. Entonces él estaba en la oposición y su futuro parecía sombrío'. "Él". ¿Quién? El presidente de la República Francesa, François Mitterrand. O, para ser más exactos, el *actual* presidente de dicha República. Y eso nos da la clave: nuestras descripciones definidas llevan siempre sobreentendido —salvo cuando sea ocioso por redundante, pleonástico o innecesario— un operador deíctico que remite a *ahora* o a *entonces*, a *este mundo de la experiencia cotidiana* o a *otro mundo* (otro aspecto de lo real: el objetor, por supuesto, confunde el mundo real con el de la experiencia cotidiana que es una pequeña zona de aquél). En una novela de historia-ficción, 'el vencedor de Farsalia' debe entenderse como 'el que *en este mundo* [el de esta novela] vence en Farsalia'; pero entonces esa descripción no es la misma que la que en el mundo de la experiencia cotidiana se hace al decir 'el [que en *este* mundo es] vencedor de Farsalia', porque sendos 'este', siendo deícticos, envían a mundos diferentes. Es, pues, como 'yo' dicho por Matías y dicho por Bernardo.

Además, no existe ente ni entoide ni entículo alguno ni ningún "algo" que sea, más allá de quien en este mundo, o en aquel, o en el otro, etc., tenga la determinación de ser tal que sólo él es [en tal mundo] así o asá, un "quienquiera que sea", flotantemente, "el ente así o asá". No hay, aparte de Alarico, Amalarico, Chindasvinto, Recesvinto, etc., un algo, un entoide, que sea "el rey godo, quienquiera que sea", y que "coincidiría" unas veces con Alarico, otras con Wamba, etc. No hay, pues, ningún "significado" de la descripción definida más allá de lo denotado por ella. 'El rey godo' literalmente no significa nada; en un contexto sí, pero como abreviación de 'El ahora rey [visi]godo [en este mundo]' o 'El entonces rey [visi]godo [en este mundo]'. Igual que no hay un "algo" significado por 'la mesa' independientemente del contexto y flotando por encima de esta mesa, aquella, la otra y la de más allá. Ese "algoide", 'la mesa' en general, no existe. (Existe, sí, la determinación de ser una mesa, la mesidad, que es el cúmulo al que pertenecen sólo todas las mesas, cuando y en la medida en que lo sean.)

Un último punto para cerrar este acápite: lo referente a la pluralidad de entes denotables por un mismo signo. Esa pluralidad de significados ha de ser reconocida. Aceptarla no es incurrir en errores como el de decir que 'ente' es análogo o plurívoco, porque esa tesis equivocada lo que sostiene es que no hay ninguna determinación en absoluto que sea la de ser un ente (existir), sino que, según de qué "categoría" sea algo, llamarlo *ente* es atribuirle esa pertenencia categorial. Eso es falso, según lo vimos en el cap. 1º. Pero desde luego, en un sentido banal, "ente" tiene varios significados: uno es el filosófico, el de la determinación de existir; otro el administrativo, la determinación de ser un organismo público con tareas de cierta índole.

Se suele ver como un mal tremendo esa plurisignificatividad, como fuente de sofismas y de confusiones. De confusiones, sin duda: 'Me lo dio Marcelo' —'Pero no es posible, estaba en Coruña'— 'No, hablo del otro Marcelo'. Pero no de sofismas. No es que haya que sentar el constreñimiento de que cada expresión signifique lo

mismo en las premisas y en la conclusión, sino que ni siquiera eso es menester: la lógica no se ocupa de oraciones sino del mundo. Verdad es que, para facilitar las cosas, hay definiciones de la verdad lógica en función del vocabulario, definiciones que, por ende, determinan la clase de enunciados lógicos, con lo cual, si la lógica no se ocupa de enunciados, la metalógica sí. Esa metalógica diría que 'Si tengo frío, tengo frío' es un enunciado de lógica verdadero porque en él 'si' es lo único con ocurrencias no vacuas, e.d. tal que, si se lo reemplaza por otra palabra sintácticamente autorizada en ese contexto, puede pasarse de la verdad a una falsedad total; pero —diría el objetor— si 'frío' en la prótasis significa *frío*, pero en la apódosis significa otra cosa, p.ej. *miedo* (un uso traslaticio), entonces ni siquiera es forzosamente una verdad.

Respondo: (1º) que *en* la oración, propiamente, no hay expresiones sino que la prolación oracional es un pasar de unas prolaciones de expresiones a otras; (2º) que por ende 'frío' no significa nada *en* la oración, sino que lo significado por la oración está en función de tal o cual significado de las expresiones en ella involucradas (de la manera dicha en (1º)); (3º) que lo que es una verdad de lógica es que, si tengo frío, tengo frío, y eso es un hecho, hecho verdadero o existente independientemente de qué signifiquen las palabras; (4º) que en ese hecho el único ente esencial para la existencia del hecho es lo significado por 'si', ya que cualquier otro hecho igual que ése salvo que involucre a otra cosa en vez de a mi tener frío será verdadero o existente también.

Por ende, también la caracterización metalógica puede prescindir de consideraciones sobre el lenguaje. Pero, aunque así no fuera, queda la posibilidad de relativizar las verdades —de lógica, o de otras áreas— a que la prolación oracional signifique en función de un solo significado de cada una de las diversas ocurrencias de las expresiones involucradas.

Acápite 12º.— **Denotar y representar: ¿Es arbitrario el signo lingüístico?**

Suelen muchos diferenciar el representar del denotar, alegando que el representar es una relación tal que aquello que la tenga guarde semejanza con lo representado, mientras que el denotar no. Una oración representa a un hecho porque —según lo vimos en acápites anteriores de este capítulo— es, en un sentido importante y fuerte, *como* el hecho. Igual que el que César venza a Pompeyo es que pase a Pompeyo existencia desde el vencer César, siendo el vencer [de] César un pasar existencia de la determinación de vencer a César, igual, en LI al menos, la oración 'César vence a Pompeyo', se analizaría como '(Vence César) Pompeyo', siendo, pues, un concatenar '(Vence César)' con 'Pompeyo', y siendo lo primero un concatenar a 'Vence' con 'César'. El paralelismo es perfecto. Por ello, cabe hablar de que la oración refleja la realidad, o más exactamente un hecho de ésta. Una

oración absolutamente falsa no refleja o representa nada, pero eso no suscita ningún problema mayor: sencillamente cada expresión es tal que, combinándose o concatenándose con algunas, representa o refleja algo, y haciéndolo con otras, nada: la existencia de la oración o prolación no garantiza que represente, no garantiza la existencia de lo por ella representado, sino que puede que 'lo por ella representado' carezca de significación o denotación. (Esa es la diferencia entre lenguaje y realidad: en la realidad no se dan todas las combinaciones, mientras que en el lenguaje sí: lo que corresponde a la *existencia* de un hecho es, no la existencia, sino la *verdad enunciativa* de la oración que lo represente. Esa diferencia entre lenguaje y realidad es debida a razones pragmáticas.)

A quienes proponen esa dicotomía entre representar y denotar —sólo los signos complejos representarían y la representación no sería arbitraria sino un reflejo de la realidad—, respondo que, efectivamente, hay una diferencia, pero no exactamente así. Concedo desde luego que el reflejo de la realidad en el lenguaje es, ante todo, de esa índole, o sea: una semejanza de involucramientos, un parecido entre el tránsito que es el signo "complejo" y el tránsito que es el hecho por él significado. Ahora bien, como cualquier signo —en LI— *equivale* al resultado de prefijarle 'Existe', y como cada ente es *idéntico a* su existencia, cada signo es equivalente a uno que sí refleja o representa a lo denotado por el signo dado. Es más: aun sin acudir a eso, sucede que decir 'Perpiñán' es un pasar el hablar o proferir, en el hablante, de sí a la prolación de 'Perpiñán'; al igual que esa ciudad —o sea su existencia— es un pasar la Existencia de sí a la capital del Rosellón. Luego la prolación de 'Perpiñán' es, en los aspectos relevantes y pertinentes, *como* la existencia de Perpiñán. Luego cualquier signo representa a lo que denota. La diferencia que existe es, pues, únicamente que en los signos complejos el reflejo es más explícito, o más visible, pues el *terminus a quo* del tránsito es, no el mero hablar o proferir, sino una prolación.

Pero, si ello es así, ¿qué se hace la llamada arbitrariedad o inmotivación del signo lingüístico, tan cacareada desde la Antigüedad? Pues sencillamente, que no se da tal arbitrariedad. Ni tal inmotivación.

Desde luego es obvio que para cualquier hablante del idioma no se da —salvo marginalísimamente con respecto a algún neologismo, ¡y aún!— inmotivación o arbitrariedad. 'Arbol' significa la determinación de ser árbol, y no la de ser un cordero o una tortuga.

— 'Pero podría haber sido de otro modo'.

— 'Seguramente no es cierto, sino que la palabra 'árbol' no podría haber significado otra cosa; aunque podría haber tenido otra realización fonética'.

— 'Llámalo hache: una palabra como 'árbol' podría haber significado un pez, y viceversa; luego las palabras no se parecen a las cosas que denotan, sino que la denotación es arbitraria'.

— ‘Las palabras no se parecen en todo a las cosas que denotan, es cierto, pero sí en algo: en que proferir la palabra refleja la existencia de la cosa denotada, en el sentido poco ha desentrañado; y así, al oír la prolación, se nos *muestra* a su través la [existencia de] lo por ella denotado’.

— ‘Eso son juegos de palabras: el hecho es que tal secuencia de fonemas no se parece a la cosa, no la refleja, ni poco ni mucho’.

— ‘La palabra no es una secuencia de fonemas, sino una prolación, un proferir describible como un pasar la voz de sí misma a pronunciar la serie de esos monemas, pasando con ello de pronunciar cada uno de ellos a pronunciar el siguiente; y esa prolación es lo que se parece a la cosa: es el acto de habla por el que un hablante dice ‘Madrid’ lo que se parece a la existencia de Madrid’.

Sin duda la discusión seguirá todavía otros varios milenios más; pero nuestras dilucidaciones ontofánticas aportan una puntualización que escapaba a quienes hasta ahora estaban metidos en esta reyerta verbal: la noción del signo como prolación o acto de habla y el parecido entre la prolación como algo dinámico, como tránsito del proferir a la prolación misma, y la cosa denotada como algo también dinámico, como paso del Ser desde sí mismo a la cosa.

Desde luego, no hay arbitrariedad para quien aprende el lenguaje de otros. Pero no hay ningún primer fundador o inventor de la lengua. La idea de la lengua como convención fue pulverizada por Quine, y, si bien los recientes intentos de David Lewis han querido rehabilitar la noción de convención implícita, surgen graves dificultades con respecto a tales intentos. Pero no entraré en eso. Lo que es obvio es que ninguna lengua natural es producto de convención explícita, porque requeriría una lengua previa. Toda lengua viene por evolución de un estadio de lengua anterior, existente en alguna medida, y así nos remontamos a nuestros antepasados de las especies animales más rudimentarias, cuyos intercambios ya comportaban, en algún grado indesdeñable aunque fuera bajísimo, un ser-lenguaje; sólo marginalmente se ha ido añadiendo en cada caso un factor de arbitrariedad, generalmente pequeñísimo. Nada autoriza, pues, a considerar a nuestros signos lingüísticos como totalmente arbitrarios. En verdad ninguno lo es del todo. Ninguno es absolutamente inmotivado. Las palabras son signos naturales de las cosas —aunque sean, muchas veces, proferidas voluntaria y no involuntariamente. Lo son en uno u otro grado. Como mínimo, siempre el proferir la palabra es —en el sentido más arriba apuntado— *como* el ser de la cosa. Y en segundo lugar, el empleo de esa palabra para denotar a esa cosa es explicable a partir de un estadio lingüístico anterior, y así sucesivamente, sin que nunca, salvo marginalísimamente, se acuñen expresiones de manera absolutamente arbitraria (quizá nunca se hace eso).

Estas aclaraciones nos permiten también hacer frente al problema de si hay motivo para asignar a las palabras ciertas denotaciones en lugar de otras.

— ¿Qué te asegura que tu vecina, Ainoa, llama 'conejo' a un conejo y no a una sombra de conejo?

— Pues que, p.ej., dice 'cazar conejos', 'comer conejo', y no se cazan ni se comen sombras.

— Ah, pero es que ella a lo mejor llama 'comer' a la relación que se da entre la sombra de alguien y la sombra de algo cuando el primero come a lo segundo.

— ¡No, hombre no! En la oscuridad no hay sombras, y me consta que Ainoa dice y cree que en la oscuridad se puede comer.

— Pero la sombra de algo no deja de existir porque no haya luz en un momento, sino que se oculta o se ausenta. La sombra de Ainoa guarda con la sombra de lo que come una relación, esa que ella llama 'comer', aun cuando la operación se haga de noche y en medio de un apagón, porque las sombras, ausentadas y todo, guardan esa relación.

— ¡No, no! Ainoa no cree que ella coma sombras, te repito; ni que *ella*, Ainoa, guarde esa relación tan peregrina con la sombra de su comida.

— Pero es que Ainoa llama 'Ainoa' a su sombra de ella, no a sí misma.

— En todo caso, Ainoa no cree que esa relación de comer, o lo que ella llame 'comer', se dé entre dos ausentes, su sombra de ella y la sombra de la comida.

— Sí lo cree; lo que pasa es que ella llama 'ausente' no a lo ausente, sino a la sombra de algo ausente. Por eso ella llama a la sombra de la comida 'no ausente', pero sus palabras vehiculan otro sentido, como ves. Y así con todo.

— Estoy seguro de que, cuando riña con su marido, no lanza improperios contra una sombra.

— Te equivocas, lo que pasa es que los improperios no significan lo que tú crees. Así '¡soberbio!' en sus labios significa lo que *tú* dirías 'Sombra de un soberbio'.

— Pero ¿qué le importan a ella las sombras, la de su marido o cualquier otra?

— Así es ella de rara, si quieres. En todo caso, ella entiende así las palabras. Como, a su leal saber y entender, éstas hablan de sombras y de determinaciones de sombras, ella tiene que sacar de tales palabras el mejor partido para, indirectamente, remitirse a cosas que a ella le interesan, como a ti y como a mí. Echando esos "improperios" a la sombra de su marido consigue un efecto que es como el que conseguiría otro pronunciando las mismas secuencias de fonemas pero con la denotación que tú y yo les damos. Luego la denotación cuenta poco, y lo que importa es la adecuación pragmática a situaciones de interacción. Es más: quizá no hay denotación,

sino únicamente tales relaciones de adecuación pragmática; porque, de haber denotación, sería inverificable, dado que nada nos permite probar la falsedad de mi hipótesis —todo lo peregrina que quieras— sobre las significaciones de las palabras en labios de Ainoa.

¿Nos damos por vencidos? Por lo menos no el autor de estas líneas. Inverificables, podrán serlo las relaciones semánticas. Pero no inexistentes ni relativas. 'Conejo' podrá *también* denotar a determinación de ser sombra de un conejo, etc. Alguien puede proceder a esa reforma semántica, y seguir hablando como nosotros en todo. Pero ese alguien no puede abolir o anular o suprimir o destruir el hecho de que socialmente 'conejo' significa la cualidad de ser un conejo, 'comer' significa comer, etc. Hasta la descripción de su aberración semántica tiene sentido remitiéndonos a un uso normal de las palabras. Quitado éste, quítase la aberración semántica. Y, sin relación semántica, la pragmática queda sin explicar. ¿Por qué es pragmáticamente pertinente que Ainoa grite a su marido '¡Soberbio!' cuando éste se jacta de saber más que ella? Porque es verdad. Y es enunciativamente verdad porque las palabras significan lo que significan.

Lejos, pues, de que —como dice Putnam, adversario de la tesis de que existe *una* relación objetiva de denotación de cosas por palabras— el que algo sea denotado objetivamente por una expresión sea un hecho metafísicamente bruto, ese hecho es explicativo de la conducta verbal. Sólo que desde luego hay *otras* explicaciones disponibles. Siempre las hay. Ninguna explicación de nada puede pretender ser la única posible, la única verosímil, la única inteligible. Aspiramos a las explicaciones mejores, más razonables, más verosímiles, más satisfactorias en suma. Pero los "datos", la evidencia empírica disponible, soportarían siempre alguna otra explicación. Sólo que, en virtud del postulado metodológico —examinado en el cap. 2º— de ver al mundo como el mejor de los epistémicamente posibles, estamos abocados a preferir la mejor explicación. Y la mejor explicación, la más sensata y atractiva, de por qué Ainoa habla como habla es que sus palabras significan, grosso modo y en general, lo mismo que palabras iguales en nuestros labios o en nuestra mente.

Acápite 13º.— **¿Es indeterminada la traducción?**

Supongamos que, contrariamente a la conclusión alcanzada en el acápite precedente, no exista una relación objetiva, determinada, de denotación de unas u otras cosas por sendas prolaciones (por sendas palabras, si se acepta la tesis aquí propuesta de que cada palabra, cada signo segmental, puede venir proferido en aislamiento, e.d. constituir un mensaje por sí solo, de suerte que, cuando así sucede, entonces —salvo por alguna interferencia contextual— lo significado es [la existencia de] lo denotado por el signo en cuestión). Supongamos, pues, que decir que tal palabra denota o significa a tal ente es algo que carece, así a secas, de verdad o falsedad, y que sólo recibe un valor veritativo cuando se da, o al menos

se sobreentiende, un algo —una interpretación determinada— con respecto a lo cual la palabra denota al ente en cuestión.

Supuesto eso, ¿cómo relatar o referir, en estilo indirecto, los asertos, o incluso las opiniones, de alguien? En estilo directo, gracias al entrecomillado, se supone que lo citado son palabras textuales. En verdad no siempre es así: se puede dar una cita directa en castellano de palabras de Juliano el Apóstata ante el senado de Constantinopla, y es evidente que media una traducción. Además, cuándo sean textuales las palabras no es tan obvio, pues una prolación está individuada por circunstancias contextuales, sin explicitar las cuales es dudoso que se pueda efectuar una reproducción de las palabras textuales. Mas dejemos todo eso de lado, y ciñámonos a la cita indirecta.

Supongamos que el Presidente del Ecuador ha dicho 'Vamos a devaluar el sucre'. ¿Ha dicho que va el gobierno ecuatoriano a devaluar el sucre? Sin duda que así podría afirmarlo un periodista, y en general diríamos que con veracidad. Sin embargo, supuesta la inexistencia de una relación objetiva, determinada, de denotación, no está eso tan claro, ni muchísimo menos.

En efecto, supongamos que bajo una interpretación, I, 'devaluar' significa la relación de devaluar y 'el sucre' significa a la divisa ecuatoriana, pero bajo otra, I', 'devaluar' significa *incrementar* y 'el sucre' significa *el precio de cualquier mercancía medido en sucres*, o algo así. Atribuyamos al presidente ecuatoriano la última interpretación: lo que él dice es que van a subir los precios de cualesquiera mercancías, incluidas las divisas extranjeras, que al fin y al cabo son también mercancías. Pero es obvio que las dos cosas no son necesariamente idénticas. De hecho, cuando se produce una devaluación del sucre, no suben igual e inmediatamente todos los precios, sino que lo único que viene así afectado son precisamente las divisas extranjeras. Ahora bien, esto último es cierto con restricciones: no vienen igualmente afectadas una divisa extranjera que ese mismo día se devalúa también, otra que ese mismo día se reevalúa, y una tercera que no sufre ninguno de esos dos cambios. Pero entonces otro tanto puede decirse de los precios: el sucre, el día en que sufre una devaluación, pasa a ser tal que todos los precios en sucres suben en el porcentaje de la devaluación salvo las de aquellas mercancías que experimentan ese día una reevaluación respecto al sucre. Luego alguien que se atenga a la interpretación "peregrina" o alternativa del anuncio presidencial dirá que éste no significa que todo, todo vaya a subir de precio en el Ecuador ese día y en ese porcentaje aludidos, sino todo así salvo por interferencia de re— o depreciaciones de tales o cuales artículos.

¿Da igual, entonces, atenerse a nuestra interpretación corriente, I, o a la "aberrante", I'? No, porque sólo la segunda tendrá que postular la existencia de factores de interferencia del género aludido. La interpretación I únicamente habrá de postular tales factores si añade un principio causal según el cual la devaluación

causa subida de los precios de las mercancías. Puede entonces un adepto o aplicador de I abstenerse de postular tal principio, o matizarlo o restringirlo.

Supongamos que un periodista que aplique I' a las palabras presidenciales —pero por lo demás aplique I a las suyas propias—, vierta el anuncio del Presidente, entendido a tenor de I', a como se diría eso según la interpretación común, I. Supongamos que el Presidente lee ese informe, pero que él aplica una interpretación que coincide con I' y, en cambio, a 'subir el precio de' haga denotar algo como lo que *nosotros* diríamos 'devaluar la moneda en la que se exprese el precio de'. Entonces creerá que el periodista no ha reflejado fielmente su anuncio. Supongamos ahora, alternativamente, que, al revés, el Presidente asigne a ese sintagma, 'subir el precio de', la misma interpretación que nosotros [creemos que] le solemos dar. Entonces creerá que el periodista sí cita certeramente su anuncio. ¿Es que en la última hipótesis el presidente no tendría cómo decir lo que diríamos usualmente como que el sucre se devalúa? Quizá sí, pero con paráfrasis o circunloquios más complicados.

En resumen el presidente cree que su gobierno va —según nuestro modo de hablar— a aumentar los precios, y no cree que —según nuestro modo de hablar— se devalúe el sucre (en el sentido de que se altere el precio en sucres *únicamente* de las divisas extranjeras, y sólo por acción causal indirecta el de los artículos del mercado); él concibe su decreto como una subida general de precios, sólo que compensada en esto o en aquello por una depreciación que pueda ocurrir simultáneamente de la mercancía en cuestión, lo cual es asunto de los mercaderes. Si entendemos así lo que dice y cree, posiblemente pensemos que se equivoca, aunque su error es inverificable, pues siempre puede explicarse el margen entre lo —según tal interpretación— anunciado y la situación resultante de su ejecución en virtud de factores de interferencia.

Similarmente, tomemos dos teorías. Supongamos, para simplificar, que es inverificable si es verdadero el geocentrismo o no, porque, con tal de postularse hipótesis adecuadas al efecto, cualquier constatación empírica es reconciliable con la teoría geocéntrica (p.ej. postular velocidades muchísimo mayores que la de la luz con las cuales girarían las galaxias alrededor de la Tierra). Supongamos ahora una interpretación, suficientemente complicada, por la cual decir 'El Sol está en el centro del Universo' es decir que el Sol es el astro más luminoso de los que rodean de cerca a aquel que está en el centro del Universo; y así sucesivamente; y que, por ende, bajo tal interpretación es falso, desde el punto de vista geocéntrico, 'La Tierra está en el centro del Universo', ya que significa que la Tierra es el astro más luminoso de cuantos rodean de cerca a aquel que está en el centro del Universo. Interpretadas así las palabras de Galileo y las de Copérnico, ¿qué mal podrían hallar en ellas los adeptos de Ptolomeo y Aristóteles? Ninguno en verdad. Luego la acusación de falsedad y herejía revelaba falta de caridad: con una interpretación lo bastante imaginativa, se habría concluido que decían lo que todo el mundo en su época, pero lo decían de un modo aberrante.

Supongamos, en fin, un pitagórico, que cree que sólo existen números, y nada más. No dice '¡No!' cuando le preguntamos si existen la Giralda, la Alhambra o el Belvedere de Viena, pero él reduce todo eso a números. El podrá interpretar cada una de nuestras palabras de manera que hablen de números únicamente, y así pensará estar de acuerdo con nosotros. Por nuestra parte, nosotros podemos también interpretar sus palabras de modo que no reconocen la existencia de otras cosas que *no* son números. Quizá sus 'sí' y sus 'no' en ciertos contextos no significan respectivamente 'sí', 'no', sino que dependerá eso del contexto —en la interpretación que le demos.

O, finalmente, llegamos a la conclusión de que da igual interpretar de un modo u otro; por lo menos que da igual en tanto en cuanto lo que nos interese sea *la verdad* de la cita, la verdad del referir o relatar las declaraciones u opiniones de otro. Carecería de sustancia debatir si hay que entender sus palabras según tal o según cual interpretación. Entendidas así, dijo esto; entendidas asá, aquello.

Lo mismo se aplicaría a las palabras en un idioma extranjero. ¿Qué me impide decir que el francés 'ami' denota la propiedad de ser un amigo íntimo y abnegado, sólo que los franceses son tan exagerados que prodigan ese título o cualquier amigo —o que tienen sentimientos más inflamados que los de los hispanohablantes? Los desajustes pragmáticos de tal interpretación se corregían con la hipótesis de factores de interferencia contextual. ¿Cómo se traduciría entonces 'un amigo' al francés? ¿Cómo 'une connaissance'? ¿O carecen los franceses del "concepto" de amigo a secas? En todo caso, está claro que, jugando con interpretaciones alternativas —si es indiferente usar una u otra porque ninguna está objetivamente determinada como *la* correcta—, cabe traducir del español al francés y viceversa una frase de modos alternativos, de suerte que el resultado final sea una pluralidad de modos de traducir del español al español, modos no equivalentes. Llegaríamos así, por otro sendero más complicado, a algo como lo del anuncio presidencial ecuatoriano.

Así, la tesis (de Putnam) de la inexistencia de una relación determinada, objetiva, de significación o denotación desemboca en la tesis (de Quine) de la indeterminación de la traducción. Pero ésta da un paso más. No nos basta con decir «El presidente dice que p bajo la interpretación tal», sino que hemos de seguir adelante. Porque ¿qué es decir que p? Es decir que existen entes que son así o asá. Decir que el sucre va a ser devaluado es decir que existe algo, a saber el sucre, que va a ser devaluado. Y decir que existe algo tal o cual es decir que ese predicado de «ser tal o cual» se aplica a algo. Y decir esto es decir que, bajo cierta interpretación, ese predicado es tal que se aplica a algo; e.d. es bajo esa interpretación tal que, bajo cierta interpretación, es tal que se aplica a algo; e.d. es… Y así al infinito.

En la práctica paramos la regresión infinita absteniéndonos de la operación de aseveración a secas y reemplazándola por una de aseveración respecto de una

interpretación sobreentendida, pero de manera que eso se haga con relación a otra (o la misma) interpretación, de segundo nivel, también sobreentendida, etc.

Acápite 14º.— **Refutación de la tesis de la indeterminación de la traducción**

Si fueran verdaderas las consecuencias, que hemos extraído en el acápite precedente, de la tesis de la indeterminación de la traducción, no podría ser aseverada a secas ni la propia teoría filosófica en la que se enuncia esa tesis, sino tan sólo venir aseverada con respecto a una interpretación, pero haciéndose eso con respecto a una interpretación, pero haciéndose eso con respecto a una interpretación, pero… Dejaría de existir todo lo que normalmente pensamos que forma nuestra actividad lingüística y doxástica: el decir algo, el creer algo, no *con relación a* esto o aquello (y de tal modo —lo cual es todavía más grave— que eso mismo sea sólo *con relación a* otra cosa, pero siendo verdadero el serlo únicamente *con relación a* otra cosa más, pero…), no, sino así a secas.

Un segundo motivo para rechazar la tesis de la indeterminación de la traducción es que, de ser verdadera, resultarían baldías y sin sustancia las discusiones teóricas, y quizá hasta cualesquiera discusiones. Ni siquiera estriba el mal de esa tesis en imponer un principio de caridad interpretativa a ultranza (a lo Davidson) que, aun siendo exagerado (por aupar el constreñimiento de la caridad a un rango excesivamente elevado, y supeditarle otros que debieran ser de no menor importancia), no es tan grave. No, el mal estriba en que carecería de objetividad, de verdad, de sustancia objetiva, el optar por una interpretación o por otra (a lo sumo una interpretación sería más pragmáticamente conveniente, pero no por ello más verdadera que sus alternativas). Siendo ello así, hasta el propio debatir uno para sus adentros si es mejor esta o aquella teoría, si va a cambiar su concepción sobre algo o no, aparece como estéril y vacua disputa interna, ya que la teoría alternativa a aquella que uno esté abrazando o profesando en el momento en que, para sus adentros, esté procediendo a ese debate interno será una teoría que podrá, bajo una interpretación tan verdadera como cualquier otra (de las que cumplan ciertos constreñimientos mínimos), ser entendida como diciendo lo mismo que la teoría actualmente profesada. Luego es inútil cambiar las teorías que uno profesa. Inútil e imposible en el fondo, pues lo único que se puede hacer es cambiar la formulación teorética; si con ello se cambia de teoría o no no es un dilema objetivo, no es una alternativa real, sino que el que se cambie así, o no se cambie, de teoría depende de con qué interpretación se comparan las dos teorías (y esto depende de…, etc.).

Pero nada más trivializante que esa situación en que daría igual creer algo que otra cosa, porque los dos algos, las dos teorías o concepciones, no serían determinadamente ni opuestas ni no opuestas, ni equivalentes ni no equivalentes,

sino que siempre *cabría* entenderlas como equivalentes (bajo una interpretación que uno escogiera);entonces por razones de economía, uno se aferraría *per saecula saeculorum* a sus viejos prejuicios.

En virtud del principio de optar por la mejor explicación y por la hipótesis que nos presente al mundo como mejor (de entre los que sean compatibles con la experiencia), vale más rechazar la indeterminación objetiva de la interpretación y la indeterminación de la traducción, aceptando la existencia objetiva de una única relación determinada de denotación o significación de tales o cuales cosas por las palabras, en una comunidad de hablantes. Relación que ya ha venido estudiada más arriba (en los acápites 11º y 12º). Relación que no es funcional (no existe siempre un único ente denotado por tal palabra), sin que ello redunde en indeterminación de la relación (como no es indeterminada la relación de ser hermano porque alguien tenga varios). Eso sí, el darse tal relación no es verificable, y eso plantea problemas para una teoría del aprendizaje lingüístico. Ese es el punto fuerte en la argumentación de Quine. ¿Cómo aprenden el infante o el extranjero que 'la Giralda' denota a la Giralda, y no a la sombra de la Giralda, ni al ente que corresponda a la Giralda en un mundo posible que sea como éste salvo en las referencias de ciertas palabras, ni a la serie de estadios temporales de la Giralda que haya visto o verá una u otra persona, ni a ningún otro "engendro" que sólo nuestra imaginación calenturienta nos permite figurarnos que sea, bajo una interpretación, lo significado por 'la Giralda'? ¿Lo aprenden viendo nuestros gestos y oyendo nuestras palabras? Pero esos gestos y palabras son compatibles con cualquiera de tales interpretaciones aberrantes o peregrinas.

¿Entonces? Sí, es más simple sin duda la hipótesis de que 'la Giralda' denote a la Giralda, y no a alguno de esos engendros. Pero, aun siendo más simple, es inobservable. ¿Cómo se aprende la verdad de ese inobservable? ¿Tiene el infante que aplicar ya a esas alturas —o bajuras— el postulado de optar por la mejor explicación?

La verdad es que no tenemos aún una comprensión adecuada del aprendizaje lingüístico. Quizá lo cierto sea que los inobservables no lo son *del todo*, aunque sí tales que no sea demostrable que sean observables. En todo caso, ésa como muchas otras cuestiones abiertas son tema para futuras indagaciones.

Acápite 15º.— **Algunas cuestiones semánticas**

Hemos llegado a la conclusión de que existe una relación semántica determinada —llámese de denotación, de significación, o como sea— entre signos y cosas. Esa relación es social: se da en y para una comunidad de hablantes. Para cada uno de los hablantes una palabra significa o denota a un ente en la medida en que el proferir u oír esa palabra sea para él determinante de que dicho ente se presente a él intelectualmente, se persone en y a su mente. Mas ningún hablante

está en ésas respecto a una expresión y a un ente si no es en tanto en cuanto eso sucede así en una comunidad.

Pero esa relación, sin dejar de ser ella, puede hacer corresponder, para el mismo hablante o usuario del idioma, a una palabra diversas cosas, y viceversa. No hay frontera entre uso literal y usos traslaticios. En verdad puede haber una infinidad de entes o cualidades denotadas o significadas, alineadas en una transición gradual, de tal manera acaso que unos de esos entes, o unas de esas cualidades, sean más denotadas que otras. Y en eso hay variaciones de hablante a hablante, de sector a sector de la comunidad, de un período a otro. Variaciones que son transiciones paulatinas, matices, pero que, por acumulación, acaban constituyendo grandes disparidades. Todos los bordes del lenguaje son borrosos o desvaídos: entre sincronía y diacronía, entre primera y segunda articulación, entre lengua y habla, entre una lengua y otra, entre un significado y otro —ambos, eso sí, como relatados, o sendos extremos, de la misma relación objetivamente determinada de significar o denotar.

Pero ¿cambia la lengua cuando, y en la medida en que, cambia el grado en que unas cosas u otras son denotadas por las —o algunas— palabras? ¿Es, pues, una condición necesaria para hablar una misma lengua la de que las palabras signifiquen lo mismo?

No, no forzosamente en la misma medida. Sabemos que no existe "la" lengua castellana, sino que hay infinitas lenguas castellanas. Pero una cualquiera de ellas es compatible con ciertas discrepancias semánticas, con que las palabras no denoten en la misma medida lo mismo para todos los hablantes de tal lengua, ni siquiera en la medida en que lo sean. Ahora bien, la variación ha de ser sólo secundaria, afectar p.ej. a un número minoritario de palabras, o a una minoría de hablantes de la lengua. Sin amplia convergencia semántica no hay mismidad de idioma. Pero es que, siendo objetivamente determinada la relación de significación (de cosas por palabras), no es tampoco plausible suponer que pueda existir una gran disparidad semántica siendo pequeña la disparidad sintáctica (o morfológica: e.d. la que se refiere a cómo son y se engarzan las palabras en cuestión).

Así pues, para *hablar un mismo idioma* es menester no sólo tener una similitud sintáctica sino también semántica. Pero un idioma puede admitir variaciones. Cuantas menos admita, más real será la relación entre los hablantes del mismo de hablar uno como otro, o de ser hablantes de un mismo idioma. Tomemos al idioma toscano-castellano: es el mismo que sí mismo, tanto como lo sea el zaragozano; pero un zaragozano es más hablante del zaragozano que del toscano-castellano; por lo cual, dado otro zaragozano, al que pase lo mismo, y dado un napolitano, al que suceda también sólo en pequeña medida ser hablante del toscano-castellano, el primer zaragozano será más *hablante del mismo idioma* con respecto al segundo zaragozano que con respecto al napolitano.

Tomemos una lengua universal, LU, cuya existencia y unidad son compatibles con toda la variedad "dialectal" del planeta, tanto sintáctica cuanto semántica. LU es tan idéntica a sí misma como lo sea el japonés; pero sólo en débil medida será cierto que uno cualquiera de nosotros es hablante de LU, pues el serlo explica poquísimos de los rasgos de nuestra habla. No obstante, sí es verdad que en alguna medida todos somos hablantes de una misma lengua (es más: de infinidad de tales mismas lenguas).

Se ha dicho más arriba que es difuso el borde entre lo literalmente significado y lo significado en una acepción metafórica o metonímica (y cabe recalcar una vez más que una pluralidad de acepciones no conlleva pluralidad de relaciones de significación o denotación). Precisamente uno de los modos de ampliación de una lengua es el correr márgenes en las acepciones. Todo ente es un cúmulo de entes. Conque cualquier nombre propio, p.ej., puede denotar un cúmulo difuso, p.ej. el de las partes de lo denotado (si éste es un ente singular). Piénsese en como 'Calabria' en la Antigüedad denotaba a Apulia, y se ha ido corriendo la acepción de la palabra hasta la actual. Otras veces no se llega a tanto, pero sí a desplazamientos, contracciones o expansiones (la región astur de los romanos tenía como uno de sus centros a Astúrica: Astorga). A las lindes difusas de las cosas corresponden los bordes borrosos y desvaídos entre acepciones de las palabras. También en todo eso el lenguaje es como la Realidad que refleja.

De eso se deriva también una moraleja sobre el empleo de la metáfora en la prosa teorética. Algunos exigen una exclusión de toda metáfora. Otros dan rienda suelta al recurso a las metáforas. Parece estar, por una vez, la virtud en un término medio: no podemos hacer teorías sin hablar metafóricamente, no podemos dejarnos sojuzgar por el prurito literalista, pero parece un razonable postulado metodológico el que nuestro empleo de metáforas y metonimias sea controlado, parsimonioso, cauteloso, atinado, paulatino; que, si no, nos zambullimos en un mar encrespado de acepciones desconcertantemente nuevas, y con ello perdemos claridad, inteligibilidad, controlabilidad racional del discurso, y nos entregamos a modos de pensar irracionales, exentos de rigor, alejados de toda preocupación por la exactitud.

Una última cuestión para cerrar este acápite. Como es sólo parcial —aunque, en su peculiaridad, perfectamente adecuada— la similitud entre la Lengua y la Realidad, hay (ya lo sabemos) diversas expresiones que significan lo mismo —al menos en una de las acepciones de cada una de tales expresiones. Podemos llamar *equivalencia* a esa sinonimia. Pues bien ¿es patente siempre cada una de tales sinonimias a cada hablante del idioma?

No. Primero porque no todo el mundo es consciente de cada hecho consistente en la relación de identidad entre un ente y sí mismo. No basta con decir que sí, que A es A, para creer que A es A, para creer respecto de A que es A (una cosa es eso y otra es creer respecto de A que es autoidéntico). Conque, aunque A sea =B, puede

que alguien no crea (ignore) eso, no crea respecto de A (e.d. de B) que es =B, aunque sí crea respecto de A (o sea: de B) que es autoidéntico.

Por consiguiente, no basta con que estén determinados en una comunidad de hablantes los significados de «A» y de «B» (ni siquiera con que —poniéndolo muy fuerte, promulgando un constreñimiento excesivamente duro, demasiado restrictivo— para todo hablante de esa lengua «A» denote sólo a A y «B» sólo a B) para que todo hablante de esa comunidad, de esa lengua, sepa que «A» significa lo mismo que «B», aunque sea verdad que A=B.

Eso pone límites a la empresa de la llamada "lógica del lenguaje natural", que es la pretensión de endilgar a todo hablante del idioma un acervo de conocimientos en virtud del cual podría efectuar un montón de inferencias deductivas.

Ahora bien, lo que sí es verdad es que muchas de tales equivalencias (y de otras relaciones entre los entes significados) sí son ampliamente conocidas en la comunidad lingüística, y eso es lo que da a cada uno pautas para saber qué entes denotan las palabras para los interlocutores. Un nombre propio denota, p.ej., a un ente singular, Calabria —pongamos por caso. El empleo del nombre va asociado a un cúmulo difuso de descripciones definidas o indefinidas, tales que identificamos que otro habla de Calabria no sólo, ni forzosamente siempre, porque use 'Calabria', sino por lo que dice en frases que profiera y que contengan ese nombre (o, en otros casos, otro nombre).

¿Dónde está la frontera entre negar que existe Calabria —lo que nosotros denotamos con ese nombre— y afirmar que existe pero no es como decimos o pensamos que es? La frontera es difusa, por los grados diversos, múltiples, en que unas u otras cosas pueden venir significadas por las expresiones. Cabe conjeturar que, de manera general, será más verdadero lo uno, o lo otro, según que (*cæteris paribus*) tenga más fuerte poder explicativo una hipótesis o la otra.

¿Es ateo quien diga 'Existe Dios pero no es omnipotente en absoluto' (o 'no es un ser inteligente' o 'no es eterno' etc.)? O ¿es mejor considerar que cree en Dios, pero está equivocado en su dejar de reconocer a Dios ciertas determinaciones? (Y ¿qué decir de quien acepte que Dios es eterno, omnipotente, etc., pero tenga concepciones de esas determinaciones sumamente alejadas de las usuales?)

Puede ser parcialmente verdad lo uno o parcialmente verdad lo otro, o ambos. Indicio de qué sea más verdad es el mayor poder explicativo. Según se desprende de consideraciones que haremos en el cap. 6º, suele ser más explicativo el suponer que, las más veces, no sólo no son ateos quienes dicen cosas así, sino que ni siquiera lo son la mayoría de quienes profieren 'Dios no existe'; por lo menos no lo son tanto como ellos creen serlo.

Acápite 16º.— **Ontología, semántica, sintaxis y pragmática: relaciones mutuas**

Hemos visto en el acápite anterior que están difundidos entre los hablantes de un idioma conocimientos acerca de ciertas equivalencias. Ello autoriza el proceder a ciertas paráfrasis. El hablante común de nuestro idioma se percata de la equivalencia entre lo significado por 'Chu Enlai traiciona a Mao Tsetung' y 'Mao Tsetung es traicionado por Chu Enlai'.

De ahí también la posibilidad de otras conmutaciones que no son paráfrasis: posibilidades de expandir, de cercenar, de combinar, que están en función de todos modos de una equivalencia dada, sin la cual no se podrían efectuar (p.ej., si con la recombinación se alterase cuál ente fuera significado por la expresión recombinada).

Todas las teorías sintácticas aducen, para justificarse, hechos de ésos, posibilidades o imposibilidades, según los casos, de tales permutaciones, conmutaciones, recombinaciones, expansiones, cercenamientos. Considérase indicio a favor de una mismidad de construcción (y hasta, por algunos, condición no sólo necesaria sino además suficiente para ella) el poseer unas parecidas combinabilidades de esa índole.

Sin embargo, no todos los argumentos de esa índole tienen el mismo peso. Efectivamente, mas ¿qué es aquello que confiere más peso a unos que a otros? Escuetamente presentada, ésta es mi propuesta: valen más aquellos argumentos de la índole señalada que más permitan lograr estos dos fines: 1) maximalizar la claridad, simplicidad y fecundidad explicativa de la teoría sintáctica; 2) optimalizar el entronque entre la misma y una teoría semántica adecuada. Téngase bien presente que una teoría semántica presupone una ontología, a menos que sea un juego en el aire. (No se me oculta que a menudo el lingüista habla de los significados de las expresiones como de pseudoalgos tales que sería lícito hablar de ellos sin necesidad de, al hacerlo, postular su realidad o existencia; otras veces incurre en inconsecuencias como las de Saussure al tratar de aclarar qué es el significado —oscilando entre una concepción realista y otra mentalista o conceptualista. Tales posiciones carecen de rigor y resultan filosóficamente insostenibles.)

Así pues, para optar por un análisis estructural u otro hay que ver que el preferido sea, *cæteris paribus*, en su conjunto más claro, más sistemático, simple y fecundo y, además, que, *cæteris paribus*, sea más fácil dar a partir de él una explicación de cómo se vinculan (semánticamente) los signos del idioma con la realidad —lo cual depende de cómo vea uno la realidad, de qué cosas postule uno o deje de postular.

No digo con eso que se asignen o postulen funciones sintácticas (funciones en el sentido de *papeles*) directamente en virtud del significado, concediéndose así prioridad a la semántica respecto de la sintaxis, sino sólo que, sin establecer

ninguna prioridad tal, cotejadas dos teorías sintácticas —entre las que, por simplificar, supondremos paridad en cuanto a claridad, elegancia y fecundidad explicativa—, se opte por aquella que mejor se acople con una teoría semántica acertada; eso, valorado global, holísticamente. (Es obvio que, *cæteris paribus*, mejor se acoplará con una teoría semántica que postule, p.ej., una diferencia de contenido entre dos relaciones, una de las cuales sea la "ergativa" siendo la otra una relación de sujeto instrumental, una teoría sintáctica que distinga entre sendas funciones sintácticas que no una que las identifique y tenga luego que acudir a diversificar la interpretación semántica meramente en virtud de factores contextuales; con otras palabras: cuanto más parecida sea la sintaxis a la semántica, más se cumplirá el segundo requisito.)

No se me ocultan las dificultades de semejante programa metodológico: si, por un lado, la evaluación global que propugna lo hace menos *ad hoc* que los criterios flotantes e inconsecuentes que se suelen aplicar en la práctica y a la vez nos da una norma equilibrada —alejada tanto de una claudicante aceptación de cualquier argumento de una índole como aquella a la que aludí al comienzo de este acápite cuanto del rechazo de entrada de todo argumento así—, logra eso al precio de que la norma resulte difícil de aplicar, por lo complicado de aquilatar esas cualidades de una teoría sintáctica en su conjunto. Así y todo, creo yo, es el mejor criterio como principio regulativo o *desideratum*. Y nos exime de seguir discutiendo caso por caso, de manera aislada, tema por tema, entre (quienes de hecho son, díganlo o no, sendos adeptos de) dos teorías sintácticas, sin tener en cuenta para nada la mayor o menor adecuación de cada teoría en su conjunto, pues tales discusiones suelen caracterizarse por argumentos demasiado *ad hoc*.

Paso así a abordar el problema de si puede una misma oración poseer dos estructuras diferentes. Aun si estimamos que es contradictorio eso, creo que deberemos reconocer con algunos lingüistas que hay "hechos inconsistentes" en la lengua. Tales contradicciones se dan en los terrenos fronterizos, donde y cuando ni es totalmente verdad una cosa ni es tampoco totalmente verdad su contraria; es lo que sucede en las transiciones. Podemos incluso pensar que dos teorías sintácticas, aunque sean contradictorias entre sí, pueden ser ambas parcialmente verdaderas, que es lo que sucederá cuando la lengua esté pasando de tener una estructura a tener otra, o esté oscilando entre ambas.

Sabemos que la semántica depende de la ontología. También depende, claro, de la sintaxis: según qué sintaxis se postule, una u otra será la semántica (no van a ser idénticas entre sí una semántica que deba enlazar un cierto contenido o significado con dos oraciones que, según el análisis sintáctico al que se asocie tal semántica, sean no dos sino una sola en dos variantes —alomórficas en distribución libre— y otra semántica que deba enlazar a ese contenido único con dos oraciones vistas, desde otro análisis sintáctico —aquel al que se asocie esta otra semántica—, como sintácticamente heterogéneas). Semántica y sintaxis dependen una de otra, hasta el punto de que es, *cæteris paribus*, una buena razón para optar por una

teoría semántica entre varias alternativas igualmente viables el que una de ellas se engarce mejor con una teoría sintáctica preferida —preferida por su mayor claridad, o rigor, o sencillez, o fecundidad explicativa. Ahora bien, ¿depende la ontología de la sintaxis? Si sí puede depender, entonces estamos de algún modo en un círculo. Mi respuesta es que sí: un buen motivo para, *cæteris paribus*, postular, o dejar de postular, cierta entidad, o cierto tipo de entidades, es que así se simplifica —o se esclarece— la teoría lingüística. *Una* buena razón para postular universales (entidades denotadas por sustantivos "abstractos", como 'virtud' o 'rojez') es que ello ayuda a formular una teoría semántica que a su vez se acopla mejor con una teoría sintáctica más simple. Claro está que puede haber otros motivos más fuertes, a favor, o en contra, de la existencia de universales: ése es sólo un motivo, no baladí, no desdeñable, que merece ser tenido en cuenta y sopesado.

Tal es la importancia metodológica de la observación que acabo de hacer que requiere cierto comentario. Lo que estoy diciendo no es algo como lo que afirma el filósofo Gustav Bergmann, a saber que el mero uso de expresiones así o incluso de adjetivos como 'rojo' nos compromete ya, queramos que no, con entidades por ellos denotadas, sin que sea menester un acto ulterior de postulación —o incluso sin que quepa ya tal acto ulterior, salvo como explicitación (y, a su juicio, en cierto modo vana, pues la postulación sería inefable); ni digo, por tanto, tampoco que sea obvia la existencia de universales ya por el mero uso del lenguaje natural, o que sea absurdo el nominalismo. No, nada de eso. Digo que una buena razón para postular universales es que con ella se facilitan directamente la semántica e indirectamente la sintaxis de la lengua natural. El mejor camino, el recto. Es curioso que algunos, ante ciertas soluciones filosóficas, "objeten" que eso sería demasiado simple. ¿Por qué no escoger la vía simple? (Una buena razón para escogerla: ese principio metodológico opera en el pensamiento humano —y quizá en el de otras especies de animales— desde hace millones de años seguramente, y al parecer con éxito: la hipótesis que rechazara esto último se enfrascaría en una situación autorrefutadora.) La ingenuidad semántica de Platón es, sencillamente, una opción por esa vía simple y directa. Y hasta ahora ningún adversario de ese llamado "realismo extremo" ha conseguido proponer una alternativa igualmente plausible, clara y que facilite tanto como ésa el engarce semántico entre realidad y lenguaje. Otro tanto cabe decir respecto de la postulación de estados de cosas o hechos para dar un tratamiento semántico a las oraciones. No cabe duda de que uno de los argumentos más fuertes a favor de una postulación así es el de facilitar con ello la semántica.

Podría alguien, empero, sugerir que al semántico no le interesa la realidad de lo postulado, sino que se queda en un ficcionalismo plácido, dejándole al metafísico esas cuestiones de existencia; tal opción valdría tanto como la que dijera que al fonólogo no le preocupa la realidad de los sonidos; eso es falso: una cosa es que no le toque a él un estudio acústico o articulatorio, otra que pueda poner entre

paréntesis la realidad misma de esas entidades con las que trabaja; tiene precisamente que dar por supuesta tal realidad; similarmente el semántico podrá no meterse demasiado a meditar sobre qué sean los universales, o los estados de cosas, pero lo que no le es lícito hacer es decir que 'la rojez' significa la rojez —un universal—, y añadir que con la declaración que acaba de hacer no se compromete en absoluto a postular la (existencia de la) rojez; porque, si es verdad eso que añade, entonces es que el uso de expresiones así en oraciones afirmativas no nos compromete ontológicamente en absoluto; y, si es cierto esto último, es que tales expresiones de ninguna manera significan entidades universales, sino que su papel semántico será otro. En resumen, es metodológicamente inapropiado y hasta irresponsable el encogerse de hombros ante la problemática ontológica si se quiere hacer semántica.

Por último, la pragmática. Por razones pragmáticas, ha quedado un poco como la parienta pobre en nuestras consideraciones. Pero es evidente que una teoría satisfactoria del lenguaje ha de dar cuenta de hechos de pragmática, como los de adquisición del lenguaje, pertinencia comunicacional (que es muy compleja), y en general todo lo referente al uso de la lengua en el habla por un hablante así o asá y en tales o cuales circunstancias. Es preferible, *cæteris paribus*, una teoría semántica y sintáctica que mejor permita engranarse con una buena teoría pragmática (compatible con la evidencia disponible, explicativamente fértil, clara y simple). Pero también es preferible una teoría sobre el uso del lenguaje que mejor se acople a una buena teoría semántica, sintáctica y ontológica. Son múltiples las interrelaciones y a menudo difusa la frontera entre esos campos. Todo en el lenguaje es un *continuum*; y todo estudio adecuado ha de adaptarse a esa continuidad, ser continuista.

Acápite 17º.— **El Ser se muestra en el lenguaje diciéndose en él**

Hemos ido viendo cómo en el hablar el habla misma de o en el hablante es como el Ser en la realidad en esto: que, igual que éste pasa de sí a la cosa existida por él, el hablar pasa de sí a la prolación que denote a dicha cosa.

Pero no hemos visto con eso que el Ser *se* muestre en el lenguaje, ni que él se diga, a menos que el Ser sea el hablar.

Sin embargo, no hemos menester de esa hipótesis tan fuerte —y acaso inverosímil— de que el Ser sea idéntico al hablar. Bástanos señalar que el Ser se muestra en y por el hablar.

Todo lo que es o sucede, es o sucede por el Ser, pues su ser o suceder es pasar el Ser de sí a *ese* ser o suceder. El hablar de alguien es o sucede por el Ser

que, pasando de sí a dicho hablar, da ser a éste, lo existe. Lo que haga el hablar, lo hace, con y por él, el Ser.

El hablar muestra al Ser, pues exhibe, en su pasar a las prolaciones, una relación similar a como el Ser pasa a los entes. Lo muestra, lo enseña, como lo similar muestra a lo similar. Pero como eso que hace el hablar lo hace, con y por él, el Ser, éste se muestra.

Y se muestra, además, no como ausente, sino como presente. Porque, además de que su pasar al ente es *como* el pasar del hablar a la prolación que denote a ese ente, además de eso el Ser está omnipresente; por ello, al apuntar a sí por el hablar, apunta a algo que está en el hablar y en lo hablado o proferido, en la prolación.

Y se muestra diciéndose; si no siempre explícita, al menos implícita o equivalentemente. Porque cada prolación, «p», es una por la que se asevera la existencia del hecho de que p; una parafraseable como «[el hecho de que] p es», y ese 'es' dice al ser. Cada prolación es, pues, equivalente a un pasar de decir al Ser a decir la prolación de que se trate.

El lenguaje es el lenguaje del ser. Todo lo real es decible. Y todo lo decible con verdad es real.

BIBLIOGRAFÍA SUMARIA COMENTADA DEL CAPÍTULO 3º

— Juan José Acero, «Significado, mundo y mente», *Diálogo Filosófico* Nº 14 (Colmenar Viejo, mayo 1989), pp. 226-61. (Es una panorámica de las teorías filosóficas de los últimos lustros sobre el significado, que ha de ser leída para saber qué se está haciendo —aunque no sea muy explícito sobre qué convendría hacer. El autor ha escrito una introducción titulada *Filosofía y análisis del lenguaje*, publicada por Editorial Cincel [vide reseña de ese libro por el autor de estas páginas en *Theoria* Nº 4 (1986), pp. 192-5] y, junto con E. Bustos y D. Quesada, una *Introducción a la filosofía del lenguaje*, publicada por Cátedra en 1982, que es un libro claro y amplio en su temática, con la ventaja de dedicar esfuerzos a introducir al lector filosófico en la terminología lingüística.)

— Francisco Rodríguez Adrados, *Lingüística estructural*, 2 vols. Madrid: Tecnos, 1969. (Adrados es el único lingüista estructuralista que ha intentado poner en pie una lingüística de continuidad, reconociendo que todas las determinaciones lingüísticas son difusas y, por ende, conllevan situaciones contradictorias —o inconsistentes, como él las llama. Es sintomático al respecto que su libro lleve como encabezamiento una cita de Platón: no cabe cobrar conciencia, o conocimiento, de uno de los contrarios sin el otro. Aunque Adrados no consigue en este libro ofrecer una teoría bien sistematizada —quizá porque piensa que esos rasgos del lenguaje, que él con toda razón recalca, impiden construir una teoría sistematizada que sea fiel a la realidad lingüística—, destácase este libro como una valiosa contribución a la tarea de poner en pie una teoría lingüística que, por vez primera, haga suya la tesis de la existencia de situaciones contradictorias de transición en el lenguaje.)

— William P. Alston, *Philosophy of Language*. Englewood Cliffs (N.J.): Prentice-Hall, 1964. (Esta introducción, pese a estar escrita hace ya más de un cuarto de siglo, conserva su gran interés, siendo particularmente importantes —aunque a mi juicio erróneas— sus discusiones sobre [contra] la teoría referencial del significado —la de Russell y el autor de este libro— y sobre el problema de los predicados "vagos" [difusos] y temas afines, como la metáfora y la pluridimensionalidad de ciertos significados.)

— Simon Blackburn, *Spreading the Word: Groundings in the Philosophy of Language*. Oxford: Clarendon Press, 1984. (Aunque Blackburn tiene poco original que proponer, y aunque peca su libro de excesiva inclinación hacia los planteamientos más británicos —en desmedro de otros enfoques analíticos incluso del mundo anglosajón, que no reciben tanta atención como debieran—, así y todo su libro, bastante claro y bien escrito, cubre una temática amplia de la filosofía del lenguaje: problemas como el de teorías de descripciones y nombres, el realismo semántico, teorías de la verdad, la interpretación radical, teorías de referencia.)

— Donald Davidson & Gilbert Harman (eds), *Semantics of Natural Language*. Dordrecht: Reidel, 1977. (Es una antología ya algo vieja pero que contiene muchos textos que se han hecho clásicos, y son de obligada lectura para ahondar en discusiones actuales; p.ej. artículos de R. Montague, J. Fodor, S. Kripke, R. Stalnaker, P. Geach, G. Lakoff, Héctor-Neri Castañeda y otros.)

— Gareth Evans, *The Varieties of Reference* (ed. póstumamente por J. McDowell), Oxford: Clarendon, 1982. (Esta obra póstuma de Evans abre una serie de rutas de investigación sobre una teoría de la referencia, aunque su autor no tuvo tiempo para coronar y sistematizar debidamente su obra. El libro contiene interesantes discusiones sobre Russell, Frege, Wittgenstein, Kripke y muchos otros autores recientes.)

— Frederic B. Fitch, «The Relation between Natural Languages and Formalized Languages», ap. *Philosophy of Logic*, ed. por Stephan Körner, Oxford: Blackwell, 1976, pp. 183ss. (En las pp. 191, 196, respectivamente, críticas de Geach y de McDowell; en la p. 201 la respuesta de Fitch. El enfoque aquí propuesto por Fitch es el único planteamiento no categorial que se ha ofrecido antes del que no sólo viene ahora recomendado en la presente obra sino que también lo ha sido ya parcialmente antes en trabajos recientes, escritos por el autor de estas páginas en años recientes. Fitch, lo mismo que quien esto escribe, utiliza para ese planteamiento una lógica combinatoria. El aporte de Fitch merece una discusión mucho más amplia de la que ha recibido hasta ahora.)

— Peter A. French et al., *Midwest Studies in Philosophy II: Studies in the Philosophy of Language*. Morris (Minnesota): University of Minnesota, 1977. (Una magnífica colección de ensayos por —entre otros— autores como Quine, Davidson, Hochberg, Kripke, Jaegwon Kim, etc.)

— Ian Hacking, *Why Does Language. Matter to Philosophy?* Cambridge U.P., 1975. (Hay trad. castellana). (El opúsculo, sin ser profundo, es ciertamente vivo e ingenioso, y discute con vigor, a menudo de manera interesante, las ideas no sólo de autores contemporáneos, como Chomsky, Russell, Wittgenstein, Ayer y Davidson, sino también las de Hobbes, la escuela de Port Royal y Berkeley. Su lectura es, desde luego útil, aunque hay tratamientos más rigurosos.)

— Bernard Harrison, An Introduction to the Philosophy of Language. Londres: Macmillan, 1979. (Una introducción útil, si bien abarca demasiado, apretando, a menudo, poco. Sin embargo, son interesantes unas cuantas de las discusiones que contiene, p.ej. de diversas facetas del pensamiento de Quine en torno al lenguaje.)

— Leonard Linsky, *Oblique Contexts*. The University of Chicago Press, 1983. (L. Linsky es autor o editor de varios libros previamente publicados [*Semantics and the Philosophy of Language*, 1952; *Names and Descriptions*, 1977; *Reference and Modality*, 1971] y, en este libro, trata de ahondar en sus resultados previos. El libro aborda el análisis de los enunciados de creencia y similares, o el *estilo indirecto*; a partir de eso se engarzan en su discusión casi todos los temas importantes de la filosofía del lenguaje: referencia, identidad, relación entre nombres y descripciones definidas, operadores modales, cuantificación existencial, sinonimia, ambigüedad, vaguedad etc. Todo lo que escribe Linsky es riguroso, exigente y claro, aunque le falte algo así como una gran hipótesis, una gran idea, un gran hilo conductor que hiciera que sus propuestas, siempre valiosas, se conjuntaran en un innovador enfoque global.)

— André Martinet, *Éléments de linguistique générale*. París: Armand Colin, 1970. (Hay traducción castellana.) (Martinet es el más sistemático y vigoroso pensador dentro del movimiento de la lingüística funcionalista. Sus ideas sobre la sintaxis —expuestas en el cap. 4, pp. 101-44— constituyen un aporte cuya importancia no ha sido debidamente valorada más que por una minoría. El reciente auge de la lingüística anglosajona [en particular de todo el movimiento generativo fundado por Chomsky, pero luego disgregado en diversas corrientes y escuelas], merecido, sin duda, no debiera ser empero de tal índole que llevara a desestimar la gran significación teorética de aportes como el de Martinet, si no se quiere que nuestros descendientes tengan que redescubrir propuestas valiosas relegadas en su época por un vaivén de modas.)

— Thomas M. Olshewsky (ed.), *Problems in the Philosophy of Language*. Nueva York: Holt, Rinehart & Winston, 1969. (Otra vieja antología que conserva su interés, pues en ella figuran contribuciones sobresalientes de Bergmann, Ayer, Grice, Strawson, Russell, Quine, Austin, Carnap, E. Nagel, y otros, siendo un *locus classicus* para encontrar el material referente a algunas controversias de los años 50.)

— Mark Platts (ed.), *Reference, Truth and Reality*. Londres: Routledge, 1980. (Quizá la mejor antología de ensayos sobre filosofía del lenguaje en el momento en que apareció; son particularmente destacadas las colaboraciones de Hartry Field —con su «Tarski's Theory of Truth», siendo la propuesta de Field [afín en su espíritu a ciertos componentes del enfoque por mí propuesto] uno de los aportes más briosos a la teoría de la referencia—,

Davidson, C. McGinn y otros. De Hartry Field, por cierto, conviene leer también «Realism, Mathematics and Modality», en *Philosophical topics* 16/1 (primavera de 1988), pp. 57ss, con interesantes consideraciones sobre Putnam, D. Lewis, lo efectivo, el antirrealismo, la verdad y la existencia.)

— Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general* (trad. de Amado Alonso). Buenos Aires: Losada, 1945. (La obra de Saussure seguirá siendo siempre de obligado estudio para cualquier persona interesada con seriedad en el lenguaje. Es un clásico si los hay, y merecería que, más a menudo, quienes tienen curiosidad por el lenguaje se ejercitaran en poner orden en sus ideas, o en sus preguntas, escribiendo comentarios y glosas al texto de Saussure; ello los llevaría a nuevos interrogantes, a búsquedas ya mejor orientadas por la conciencia de dónde están los problemas.)

— Sydney Shoemaker, «On What There Are», *Philosophical Topics* 16/1 (primavera de 1988), pp. 201ss. (Es la mejor discusión hasta el momento del problema de si pudiera suceder que lo denotado por nuestras expresiones fueran entes, no como los que solemos creer que lo son, sino del género de lo que Shoemaker llama '*fishy objects*' y '*thin properties*'; objetos como uno que sería, p.ej., Ho Chi Min hasta que éste estrechara la mano de Fan Van Dong al mediodía de tal fecha; desde ese momento el último citado hasta que éste, en tal fecha, estrechara la mano de otro, y así sucesivamente; o propiedades como el célebre 'verul' de Goodman, que abarcaría a los objetos verdes hasta tal momento o azules desde él. Shoemaker discute el problema con hondura y rigor, pero fracasa en su intento —y así lo confiesa— de ganar una hipótesis explicativa de por qué no existen entes de esas índoles.)

— Thomas Moro Simpson, *Formas lógicas, realidad y significado*. Buenos Aires: Eudeba, 1964. (Es la mejor contribución en nuestro idioma a un tratamiento amplio y hondo de los problemas de la filosofía del lenguaje, como las relaciones entre lenguaje y realidad, el análisis de los signos complejos, los contextos oblicuos, las descripciones definidas, el compromiso ontológico etc. Ya rebasado, naturalmente, en muchas cosas —habiéndose, p.ej., entre tanto ganado una mejor apreciación de la obra de Frege, mientras que Simpson lo ve todavía al través de la interpretación de Church, que, hoy se reconoce, no es fiel—, el libro sigue siendo recomendabilísimo y de gran utilidad a cualquier estudioso de lengua hispana, y no sólo a los incipientes, ni mucho menos. Simpson es además compilador de una interesante *Semántica filosófica: Problemas y discusiones*, Siglo XXI, 1973, en la que se encuentran

traducciones de trabajos de primera importancia, siendo muchos de ellos verdaderos clásicos de la filosofía del lenguaje de nuestra época.)

* * *

Trabajos anteriores del autor del presente libro sobre cuestiones de filosofía del lenguaje abordadas en este capítulo 3º son:

«La dicotomía entre mostrar y decir y la noción de sentido en el *Tractatus*», *Estudios Humanísticos* Nº 7 (León, 1985), pp. 145-70.

«La ruptura del sistema lógico en la teoría poética de Carlos Bousoño», *Anthropos* Nº 73 (junio 1987), pp. 43-50.— «Relaciones, modos de combinación, y signos sincategoremáticos en el *Tractatus», Contextos* Nº 8 (León, 1987), pp. 21-47.

«El lenguaje ideal deslinearizado de G. Bergmann: examen crítico y búsqueda de una alternativa combinatoria», ap. *Lenguajes Naturales y Lenguajes Formales* II, ed. por Carlos Martín Vide, Universidad de Barcelona, 1987, pp. 351-60. (Ibid, pp. 335-50, otro trabajo titulado «Contribución a la lógica de los comparativos»).

«Indeterminacy of Translation as a Hermeneutic Doctrine», ap. *Hermeneutics and the Tradition*, ed. por Daniel O. Dahlstrom. Washington D.C.: ACPA, 1988, pp. 212-24.

«A vueltas con la indeterminación de la traducción y los enunciados existenciales», ap. *Lenguajes Naturales y Lenguajes Formales* IV, ed. por Carlos Martín Vide, Universidad de Barcelona, 1989.

«La atribución como función sintáctica y algunos problemas de método en lingüística», que aparecerá en la *Revue Roumaine de Lingüistique*.

Capítulo 4º

EL BIEN

Acápite 0º.— ¿A qué viene ocuparse del bien en la filosofía? Crítica de dos argumentos a favor

Es desde luego tradicional que los filósofos consideren que han de habérselas con el problema de qué sea el bien, precisamente en el marco de la tarea que les incumbe de hacer filosofía. Fuera del ámbito del filosofar académico es obvio que lo que se espera del filósofo es precisamente un esclarecimiento de temas como ése, hasta el punto de que, en el habla informal, una "filosofía" es alguna normativa general, o alguna idea general de qué sea bueno y qué no lo sea. Pero incluso dentro del más austero filosofar profesional y de las escuelas más exigentes de rigor y meticulosidad metodológica, todos coinciden en que el tema es o debiera ser objeto del estudio filosófico. Hasta hay un gran filósofo (Quine) que, si bien deja sin tratar este tema del bien en sus escritos "oficiales" y únicamente de soslayo o incidentalmente dice alguna cosa sobre él en algún suelto sin pretensiones de rigor, lamenta precisamente esa omisión, afirmando que es una amarga ironía que sobre algo que nos importa tanto no tengamos nada claro que decir, nada concluyente, convincente, bien argumentado, teniéndolo, en cambio, sobre temas que son, para nuestra vida, menos importantes.

Mas, si todo eso es indicio claro de que el filósofo ha de ocuparse de este tema dentro de su labor filosófica, un planteamiento filosófico del rigor argumentativo que aquí nos hemos impuesto no puede darse por contento con ese mero indicio. Mientras no se justifique argumentativamente, no podrá admitirse que la cuestión del bien tenga algo que ver con la filosofía.

Antes de buscar buenos argumentos a favor de la inclusión deseada, empecemos por desechar dos argumentos malos. El primero es el de que la filosofía se ocupa de lo que está o va allende las fronteras de las ciencias o los quehaceres intelectuales especiales o particulares, o sea aquellas disciplinas que logran acotar su temática y perfilar sus métodos, al paso que la filosofía no conseguiría ninguna de las dos cosas, y ése sería también su lado fuerte, pues, por eso y en esa medida, ocúpase de algo inacotable, y mediante procedimientos que son también imposibles

de predefinir o de acotar, que se buscan y no acaban de encontrarse, que se van tanteando o vislumbrando no más; ahora bien, no se ha encontrado ninguna manera de habérselas con el problema del bien según las pautas de un tratamiento metodológicamente pulcro y característico de algún campo acotado de estudio. Prueba sería ello de que el problema del bien ha de quedar, gústenos que no, en ese campo indelimitado de la filosofía que, si bien es la zona sin límites, donde no caben predefiniciones ni, por ende, exigencias de rigor o exactitud, compensa eso con el, en cierto sentido, más alto rango de su temática.

No comparto ese enfoque pesimista de la filosofía. Con eufemismos, lo que nos está diciendo quien propone un argumento semejante es que la filosofía es un vertedero de problemas insolubles, reacios a cualquier tratamiento riguroso, e incluso a cualquier definición mínimamente exacta. Es la concepción de lo filosófico como lo irremediablemente esquivo a los procedimientos de argumentación, esclarecimiento, acotamiento y definición propios de los saberes "positivos", por mucho que se adorne eso regalándose luego a la filosofía el privilegio de abordar temas como más excelsos o algo así.

Es falso, completamente falso, que la filosofía escape del todo a los métodos generales del estudio llamado científico. Por el contrario, caracterízase un filosofar precisamente como el aquí presentado y propuesto por aplicar técnicas iguales a las más acreditadas en cualquier estudio científico serio que sea de suficiente vuelo teorético: argumentaciones rigurosas, enumeración de términos primitivos que no sean de uso común o preteorético, aproximación a una dilucidación de los mismos mediante convenientes axiomatizaciones y formalizaciones, y, sobre la base de ellos, definición de otros términos técnicos. Y es que una cosa es que la temática del filósofo sea un *allende* inacotable en el sentido de que es algo ónticamente infinito, cual efectivamente lo es el ser; otra que no pueda definirse nada de lo que con eso tenga que ver. El propio término 'ser' puede definirse, como denotando aquella determinación, d, tal que el ser tenida d por un ent[oid]e, e, es lo mismo que e. Lo infinito no es indefinido.

Ni es tampoco cierto que en el estudio del bien, en la agatología, no quepa alcanzar conclusiones sólidas. Al revés, las que van a venir presentadas en este capítulo lo son, y en medida no pequeña. Sólo que ni en filosofía ni en ningún otro ámbito pueden obtenerse consensos, ya que nunca está unívocamente determinado por la evidencia disponible cuáles teorías hayan de aceptarse por sobre cualesquiera otras. Que eso sea más visible en filosofía débese a la temática propia de ésta, más alejada de controles empíricos que, en muchas ciencias particulares, sirven, ya que no para recomendar unívocamente una teoría única, sí al menos para desacreditar a ciertas teorías —aunque nunca definitiva e irremediablemente. En eso la filosofía es como la matemática, y no en balde ha sido desde la Antigüedad paradigma de muchos filósofos el del saber matemático. También una teoría matemática está —dígase en contra lo que se dijere— indirectamente sometida al control de la experiencia: optamos por una aritmética como la de Peano en vez de por una en la

que se prueba '6=7' porque ésta última es incompatible con la experiencia, no porque no haya cómo hacerla compatible con patrones de rigor (pues una teoría aritmética con el teorema '6=7' ni siquiera tiene que ser contradictoria, ni, menos todavía, incoherente). Y aceptamos las reglas de deducción que se aplican en el razonamiento matemático porque la experiencia nos enseña, inductivamente, que son preservadoras de la verdad.

Algo similar, sucede en filosofía, sólo que en un plano de mayor generalidad todavía —y, por ende, de mayor lejanía respecto de los controles empíricos, de mayor *holgura* entre tales controles y la opción por una u otra teoría.

Por consiguiente, falla el primer argumento considerado. Pasemos al segundo, que es de una índole que ya hemos ido teniendo ocasión de examinar al comenzar los dos capítulos inmediatamente anteriores a éste en que estamos ahora. Trátase de una "invocación a la reflexión": puesto que es certero el punto de vista holista según el cual cualquier tesis de cualquier rama del pensamiento o de la investigación depende, para su aceptación o mantenimiento, de cuáles sean adoptadas en las demás ramas —y eso aunque el estudioso de la primera rama no sea consciente de ello, y aunque él no se ocupe personalmente de las otras: por unos u otros conductos acaba siempre, *y con razón*, operándose cierta ósmosis, sin que pueda impedirla ningún diafragma—, puesto que eso es así, cualquier aserto dependerá, directa o indirectamente, de qué enunciados profese uno ser verdaderos acerca de temas como el del bien y el mal. Luego el filósofo, reconózcalo o no, está sujeto en sus creencias a las consecuencias que en las mismas tengan juicios de valor explícitos o implícitos. No le cabe, pues, desconocerlos, ni desentenderse de ellos.

No vale el argumento porque igual se aplicaría al botánico, al paleontólogo, al astrónomo etc. Y, además, porque, por las mismas, endilgaría al filósofo el ocuparse de muchas otras cosas que también merecen tener impacto en sus razonamientos o que [son tales que ciertos asertos acerca de las mismas] pueden entrar en colisión con las tesis del filósofo.

Llegamos así, de momento, a una conclusión negativa: no son argumentos como ésos dos los que nos van a permitir entroncar la agatología con la filosofía, ni hacer de la primera un capítulo de la segunda. Hemos menester de seguir un camino como el de la metafísica tradicional, reencontrando una verdad como la que, infiel y exageradamente, venía expresada en el adagio —erróneo en su tenor literal, pero cargado de razones, y orientado hacia algo que sí es correcto— de que *bonum et ens conuertuntur*. No, no es cierto que el bien sea lo mismo que el ser. Pero sí tiene un mucho que ver. Sin ello, la agatología no sería filosofía.

Acápite 1º.— **Ser y bien**

Al finalizar el cap. 2º alcanzamos la conclusión de que el mundo es epistémicamente óptimo, e.d. que, dadas dos imágenes del mundo igualmente compatibles con la evidencia disponible una de las cuales nos presente al mundo peor —menos bueno, menos satisfactorio— que la otra, es preferible la segunda imagen, siendo, *cæteris paribus*, más verosímil. Tal conclusión estaba todavía pendiente de una aclaración de esa noción de *bueno*. Es lo que vamos a hacer en el presente capítulo. Pero ya esa conclusión de entonces sirve para entroncar al ser con el bien.

El ser no es el bien, pero sí es tal que algo lo posee (e.d. existe) sólo en la medida en que pertenece a un orden global de cosas (el propio Mundo Real, e.d. el propio Ser) que no es menos bueno que otro cuyas manifestaciones —para nosotros— fueran iguales. Ésa es la mejor explicación de la aplicabilidad de la regla de inferencia que permite concluir la verdad de la mejor explicación disponible de los fenómenos que se hayan constatado. Y, por ende, de la validez de postulados o cánones metodológicos como los de claridad, simplicidad teorética y elegancia sistemática.

Mas, siendo ello así, como efectivamente lo es, no es verdad que el ser nada tenga que ver con el bien. El ser es una determinación que conlleva *de algún modo* el bien, al menos el bien del orden global de cosas al que pertenece cualquier ente con esa determinación, en la medida en que la posea. Y parece palmario que —en un sentido claro— el pertenecer a ese orden de cosas bueno —epistémicamente óptimo— es también bueno para cualquier cosa que tenga dicha pertenencia; aunque vaya ese bien asociado a situaciones que sean malas para la cosa en cuestión.

En este capítulo voy a proponer un análisis del bien que haga ver un vínculo aún más estrecho entre él y el ser, un vínculo que revele en qué sentido es verdad que el bien radica en el ser. Y es ese radicar lo que hace que la filosofía, el estudio del ser en sus relaciones con los entes, no pueda desatender el bien, ya que el bien de algo estriba en una relación entre ese algo y el ser, relación, además, consistente en que tal algo sea como portador de ser. El bien va a perfilarse así como una cualidad que incluye a cierta determinación en la medida en que ésta sea incrementadora de ser, e.d. en la medida en que, cuanto más la tenga una cosa (una cosa dentro de un cierto ámbito de cosas), más existencia poseerá o poseería.

Luego entraré en los detalles de esta idea que de momento me limito a esbozar crudamente en los términos del párrafo precedente. Y es que prefiero, antes de abordar los detalles de este planteamiento, exponer la motivación básica del mismo y mostrar las raíces de la divergencia entre él y otros puntos de vista.

Por un lado, existe un enfoque de las relaciones entre ser y bien que los identifica. Es el punto de vista que se expresa en el adagio escolástico de *bonum*

et ens conuertuntur, al que me refería al final del acápite precedente. Fue S. Agustín el pensador que más sin reservas abogó por tal identificación: las cosas son buenas en tanto en cuanto son; e.d. son reales en la medida en que son buenas. La dificultad a que tiene que hacer frente ese enfoque es la que suscita la existencia del mal. De ser verdadera la identidad en cuestión, nada podría dejar de ser bueno más que en la medida en que no existiera. Por ende, si el mal es una determinación opuesta o contraria al bien, nada podría ser malo en medida mayor que aquella en que fuera inexistente. Luego un ente dotado de alto grado de realidad habría de estar, en ese alto grado por lo menos, ausente de mal. Y no es así, según lo prueba la experiencia. S. Agustín intenta obviar la dificultad, más que resolverla, con expedientes que no es del caso considerar aquí (pero que sí han sido examinados críticamente por el autor de estas páginas en escritos anteriores).

En el extremo opuesto, están los que niegan en redondo que tengan algo que ver el ser y el bien. Alegan que no es mejor algo porque exista más, ni por tanto un mayor grado de existencia otorga mayor bondad. Ciertos personajes literarios que en este mundo de la experiencia cotidiana no tienen más que, si acaso, escasa realidad poseen cualidades morales mucho mejores que personajes tan reales como Hitler. Son malas situaciones sumamente reales: guerras, epidemias, incendios. No radica una enfermedad, p.ej. el sida, en falta de ser, o en menos-ser, sino en exceso de algo bien real, que son esos virus.

Aunque abundan esos argumentos, con su floración oratoria, no creo que sean convincentes. Por lo siguiente. Todos esos argumentos efectivamente sirven para refutar una tesis extrema, la identificación entre ser y bien. Pero ninguno de ellos invalida alguna tesis menos fuerte que, no obstante, asevere algún vínculo estrecho entre ser y bien. P.ej., y como mínimo, la tesis de que el ser es *un* bien, algo bueno. Contra *esta* tesis no son contraejemplos los casos aludidos. Y es que, si el ser es un bien, si *tener ser* (existir) es bueno —para el existente en cuestión—, entonces la existencia de los virus es buena para ellos, la del incendio lo es para el propio incendio, y así sucesivamente. Pero no es buena la existencia de los virus para quien los padece, a su costa, ni la del incendio para la casa por él destruida o arruinada.

Ni es tampoco un contraejemplo válido contra esa tesis mínima el que, en algunos circunstancias, sea mejor para algo no existir. Porque, *cæteris paribus*, es mejor existir, y existir *más*.

Es más: si algo es malo para una cosa, lo es en la medida en que es destructivo o aminorador del ser de dicha cosa. La enfermedad lo hace a uno existir menos, tener menos ser, según se echa de ver en que, con la enfermedad, tiene uno menos vitalidad, menos posibilidades y ánimo para actuar, para disfrutar de su existencia y ejercerla en diversos terrenos y facetas. Es malo el incendio para la casa porque la destruye en una u otra medida —o sea porque o anula o hace disminuir su grado de realidad.

A eso cabe oponer que, si bien el enfermo se ve privado de muchas actividades que efectuaría de no ser por su enfermedad, ésta le depara otras vivencias, no por desagradables menos reales; no sería, pues, que por la enfermedad tuviera menos existencia, ni siquiera menos actividad, sino sencillamente otra, sólo que peor; luego lo malo aquí no estribaría en falta de ser, ni en minus-ser, sino lisa y llanamente en ser malo, algo que así se vería como irreducible por completo al ser. Respondo a esa objeción diciendo dos cosas. Una es que efectivamente a veces un mal, como una enfermedad, puede ser ocasión de un bien, como ciertas experiencias que, por otras vías, aporten al ser de quien las tenga, incrementando su grado de existencia. Lo segundo es que, en general, el mal supuestamente intrínseco e irreducible que conllevaría la enfermedad, a saber el dolor, es algo que *siempre* acarrea una disminución de la actividad de quien lo padece (y, por ende —cabe conjeturar—, de su ser): en la medida en que se sufre, se está menos en condiciones de actuar; el dolor estorba la acción, el propósito, coarta, cierra posibilidades. Ahora bien, uno es muy dueño de pensar que no es por eso por lo que es malo el dolor, sino que sería malo aun sin tales consecuencias; que en un mundo posible en el cual no acarreara tales consecuencias seguiría siendo malo. Sin embargo —respondo— es muy difícil de imaginar un mundo así. Seguramente no puede existir (¿cómo se iba a tener la vivencia del dolor si, por lo demás, uno pudiera hacer lo mismo teniéndola que sin tenerla?). Comoquiera que sea, puesto que en el mundo de la experiencia cotidiana de hecho el dolor tiene esas consecuencias, eso ya es una buena razón para reputarlo malo. La maldad del dolor no nos ofrece, pues, ningún contraejemplo contra la tesis de que no se puede hacer mal a algo o alguien sin causarle disminución de ser, que no hay ningún género de mal que no acarree, para aquello que padezca ese mal, ninguna reducción en el grado de realidad. Al paso que pueden multiplicarse ejemplos a favor de que todo mal lleva aparejada una disminución de realidad de aquello a lo que se inflige ese mal. Hasta males más "abstractos" o menos tangibles, como humillaciones, insultos, calificaciones injustas, etc. Si es mala una vejación es porque el vejado sufre una disminución de realidad según se echa de ver en que, en la medida en que sea víctima de la vejación, se aminoran su respeto y su estima hacia sí mismo, la consideración que le tengan terceros, su prestigio social; o, por lo menos, hay una probabilidad de ello (mas, si se trata sólo de probabilidad, es muy posible que no sea víctima de la vejación, aunque ésta sea mala porque típicamente produciría esos efectos). Ahora bien, quien padece esas cosas, ve disminuir con ello su espacio de acción, de vida, de existencia, sus posibilidades de iniciativa, sus bases para hacer de su existencia algo lleno, rico, importante, los factores que le permiten tener más impacto causal en el medio social a que pertenezca y, de esa manera y en esa medida, ver aumentado su propio grado de realidad.

Así pues, el mal es portador, para el que lo padece, de disminución de existencia. El bien es lo opuesto al mal —ya veremos más tarde de qué manera. Luego cabe concluir que el ser es bueno (para el que lo tiene o disfruta).

Por otro lado, ¿hay alguna disminución de existencia que se pueda causar a algo sin hacerle ningún mal? A este respecto cabría figurarse que sí, y ello por algo que decíamos más atrás, en este mismo acápite: que el ser es bueno, pero no el único bien, con lo cual, aunque *cæteris paribus* es mejor ser que no-ser, y ser más en vez de ser-menos, puede que haya circunstancias en las cuales sea mejor no ser, o ser menos. Pero, si se dan circunstancias así, será un bien que se haga a algo o alguien que se halle en tales circunstancias la acción de quitarle ser, o causar su inexistencia; y, siendo ello así, hay alguna causación de no-ser que no es mala ni para el que reciba o padezca el efecto, el no-ser.

El error en ese argumento es que desconoce la pluralidad de bienes. Y la de males. Es malo para algo o alguien el dejar de existir, el perder su realidad parcial o totalmente. Pero malo puede ser, teniéndola, padecer otras cosas que son causantes de una menor existencia que la que tendría sin esos padecimientos. Entonces, si las dos posibilidades alternativas que ante él se presentan son o la de existir pero viendo disminuida su existencia por esos padecimientos o la de no existir, puede ser mejor no existir, ya que, en tales circunstancias, es el único modo de librarse de ciertas ataduras, de ciertas trabas a su existencia; sólo que para que así sea es menester que las trabas provoquen una enorme disminución del grado de existencia del ente que las sufra *con respecto* al grado que tendría sin esas trabas.

O sea: vale más existir que no existir, y no hay mal que no acarree una disminución de ser; pero un verse privado de más ser puede ser peor que no existir en absoluto —o (más probablemente) que no existir por encima de cierto umbral bajo. ¿Por qué? Porque una cosa que, sin las causas de esa privación, existiría en grado más alto puede, pasando a no existir en absoluto o (más probablemente) a existir por debajo del umbral aludido, verse libre de las trabas en el sentido de que puede entrar en un estadio en el que ya no sea verdad que, de no ser por tales obstáculos, tendría un grado mucho más elevado de realidad. A ese contraargumento añado el siguiente: no hay sólo grados sino también aspectos de realidad. Conque un padecimiento puede afectar a su víctima reduciendo considerablemente su grado de realidad —con respecto al que tendría sin el padecimiento—, pero de tal manera, sin embargo, que lo hace [sobre todo] en ciertos aspectos y, en ese caso, es posible que una mayor reducción del grado de ser de la víctima en aquellos aspectos que forman el mundo en el que tenga mayor radicación existencial acarree un incremento de su ser en otros aspectos de lo real, al hacer desaparecer las trabas que consisten en los padecimientos en cuestión.

Así pues, hemos llegado a la conclusión de que el aportar disminución de ser a algo es condición necesaria y suficiente de causarle o hacerle un mal. Hacer bien a algo conlleva como mínimo privarlo de un mal. Y, por ende, conlleva privarlo de una disminución de su ser que acarrearía ese mal. Luego es condición necesaria para que una acción sea buena que el ente que reciba esa acción se vea con ella privado de una disminución de realidad.

Acápite 2º.— **Es mejor ser más que [no] ser menos**

Si es causarle un mal a algo el provocarle una disminución de ser —con respecto al que tendría sin ese mal— y si únicamente se causa un mal a algo cuando se le causa con ello una disminución de ser, entonces tenemos un hilo conductor para percatarnos de que el ser es bueno. Un hilo conductor que nos va a llevar más lejos que la conclusión mínima obtenida al finalizar el acápite precedente —la de que todo bien conlleva un librar al ente que de él se beneficie de una privación o disminución de existencia.

El argumento que ahora voy a proponer a favor de una conclusión más fuerte es éste: *Premisa 1ª*: si es malo quitar algo a algún ente, entonces es bueno ese algo para dicho ente. *Premisa 2ª*: si algo es tal que es condición necesaria y suficiente para causar o hacer un mal a un ente el quitarle [o disminuir su posesión de] ese algo, entonces es malo quitarle ese algo. *Premisa 3ª*: el ser es una determinación tal que es condición necesaria y suficiente para causar o hacer un mal a un ente el quitarle [o disminuir su posesión de] esa determinación. Ergo.

La premisa 3ª ya la habíamos demostrado en el acápite anterior. La segunda parece obvia: si un mal hecho a alguien acarrea —y, además, como condición necesaria y suficiente del hacérselo— un quitarle algo, es que es malo quitárselo. Que, si no, entonces se tendría el absurdo de que fuera condición necesaria y suficiente para causar cierto mal a alguien, p.ej. el de hambrearlo, el quitarle comida sin que quitarle comida fuera malo en absoluto. O, siendo —como es— condición necesaria y suficiente para dejar a alguien a la intemperie o sin techo —algo malo, a todas luces— el privarlo de alojamiento, podría sin embargo no ser malo el privarlo de alojamiento. Todo eso sería peregrino. Luego la segunda premisa es verdadera.

La primera es más difícil de probar, pero parece muy verosímil. Si es malo privar de cierta cosa a un ente, entonces esa cosa es buena para ese ente. En efecto, no es malo —o no parece serlo— el quitar a alguien algo que le sea malo o indiferente, sino sólo algo que le sea bueno. No puede ser malo quitar dolor, miseria, picores, hambre, fiebre, somnolencia; sí, podrá traer malas consecuencias y, en esa medida, ser malo; pero en sí no es malo, sino bueno —aunque hay bienes que entran en conflicto con otros, según lo veremos más abajo. Y, en el conflicto, algo puede resultar bueno y malo, más lo uno o más lo otro según los aspectos.

Tampoco es malo quitarle a alguien algo que le sea indiferente, e.d. que, aun no siéndole malo, tampoco le sea bueno. P.ej., si es verdad que el ser moreno no es un bien para alguien, entonces no será malo el tornarlo rubio por algún procedimiento —magia, o un producto químico, o lo que sea. Imaginemos, si no, esta queja de alguien: 'Me han quitado mi morenez, y eso es un mal que me han hecho, aunque la verdad es que no era bueno para mí [en absoluto] el ser moreno'. Y, si es indiferente para alguien el nacer en Alcorcón o en Móstoles, ¿tiene derecho a quejarse de que su madre, al ir a dar a luz, escogiera el primer sitio en vez del

segundo, quitándole así el haber nacido en Móstoles, aun reconociendo que esto último no hubiera comportado para él ventaja ninguna?

Nuestro razonamiento parece, pues, concluyente: es bueno para algo el existir. Y, por ende, es mejor existir más que menos. Siendo un bien la existencia, es un bien mayor el existir más, un bien menor el existir menos.

Y eso nos va a dar la primera clave para dilucidar qué sea el bien. En efecto: hemos visto que el ser es *un* bien. Es, pues, condición suficiente para hacer un bien a algo el darle más ser, el causar que tenga más realidad —de la que tendría sin esa acción. ¿Es también condición necesaria? ¿O puede hacerse un bien a alguien o algo sin causar en él o en ello ningún aumento de realidad, con respecto al grado de realidad que poseería sin ese bien que se le haga?

No. Porque ya sabemos que hacerle un bien a algo acarrea, como mínimo, privarlo de un mal; por lo menos del mal de verse privado de ese bien. El mal acarrearía disminución de realidad con respecto al grado de existencia que, sin ese mal se tendría. Siendo mala la privación de un bien, la ausencia del bien acarrearía esa disminución de realidad. Luego la presencia del bien —siendo ausencia de esa ausencia— conlleva un aumento del grado de realidad —para el beneficiario— con respecto al grado que tendría sin el bien; porque, sin el bien, sufriría ese mal —la privación de dicho bien— y, por ende, veríase afectado por una disminución del grado de ser; luego, al recibir el bien, se ve libre de esa disminución que, sin él, padecería; y verse libre de tal disminución es ver aumentado el grado de su ser con respecto al que tendría sin esa recepción. (El impedir un aumento es lo mismo que el provocar una disminución, y viceversa, porque aquí nos estamos refiriendo a aumento o disminución, no con respecto a la situación que anteriormente se venía dando, sino con respecto a la que se daría sin la acción causante del aumento o de la disminución; es verdad, desde luego, que no porque alguien impida que se queme una casa pasa ésta a ser más existente [que antes]; pero sí pasa a ser más existente de lo que sería sin esa intervención.)

Claro que este argumento se basa en la premisa —que habrá que justificar más tarde— de que, si algo es bueno, la privación de ese algo es mala. Eso puede ser discutible. Es bueno dar a un muchacho conocimientos del arameo, porque esa lengua abre muchos estudios apasionantes y, ya por el mero hecho de conocerla, lo hace a uno más culto; sin embargo puede que los padres de Olivia juzguen preferible que estudie el inglés —es más práctico, tiene más salidas— y, por ello, la envíen a una escuela en Irlanda, privándola de estudiar el arameo —que, supongamos, hubiera, si no, estudiado en el Colegio de Lenguas del Oriente Próximo, en la ciudad donde Olivia solía vivir. ¿Es malo el haber privado a Olivia de aprender el arameo? Muchos alegarán que no: porque, si bien el aprenderlo sería bueno, el no aprenderlo, en las condiciones y por las causas que concurren en su caso, es todavía mejor.

Sin embargo, es dudoso que sea correcto tal argumento. Porque más bien tenemos ahí un conflicto entre dos bienes. Aprender el inglés es bueno. Aprender el arameo, también. Supongamos que —para Olivia— mejor es lo primero. Y supongamos que, en su caso, es incompatible lo uno con lo otro. Entonces cada situación en que se acabe hallando al respecto será mala y buena —hasta cierto punto mala, por conllevar la privación de un bien, y hasta cierto punto buena, conllevando la privación de la privación de un bien. Verse privada de aprender el arameo es malo, aunque sea un mal que por bien venga, el bien de aprender inglés. Y, en general, si es bueno tener o poseer algo —un buen manejo del violín, afición al cine, vacaciones en Tahití, capacidad para probar teoremas de la envergadura de la prueba de Gödel, etc.—, es entonces malo el carecer de ese algo. Por ende, parece probado que es condición necesaria y suficiente para hacerle bien a alguien o a algo el causarle un incremento del grado de realidad con respecto al que tendría sin ese bien.

Acápite 3º.— **Una dilucidación de la relación de bondad**

Y es así como vamos a acercarnos a entender qué sea el bien. Quien en verdad lo descubrió fue S. Agustín al señalar que el mal para un ente consiste en tener o hacer algo teniendo o haciendo lo cual existe menos de lo que existiría sin tenerlo o hacerlo; y, por ende, el bien estribaría en tener o hacer algo tal que, de ese modo, más existencia se tenga de la que se tendría sin tenerlo o hacerlo. Sólo que el filósofo africano confundió esta tesis —que vamos a hacer nuestra en seguida— con una lisa y llana identificación del ser con el bien. Y cayó en la trampa de tal confusión, con graves consecuencias para la coherencia de su teoría.

Como es bueno hacerle algo a un ente si, y sólo si, haciéndoselo se causa en él un aumento del grado de su ser con respecto al que tendría sin la acción, resulta esto —y es la tesis que nos toca defender—: la bondad de una acción es una relación entre la misma y su receptor que estriba en que la primera cause en el segundo un tener más existencia de la que tendría sin ella. Pero, ¿qué es ahí eso de *estribar*?

Una primera respuesta sería que *estribar en* es, ahí, lo mismo que *ser idéntico a*. Eso tiene el inconveniente de que la bondad de una acción *consistiría en* que sea portadora de más realidad para el beneficiario o receptor de la misma. Ahora bien, parece dudoso que, si la acción A causa en el receptor de la misma un aumento en grado de realidad —con respecto al que, de no ser por A, tendría— y la acción A' hace lo propio, pero lo hace en mayor grado, ya por eso A sea menos buena que A'. Nótese que el que A' haga eso en menor grado no quiere decir que cause menor incremento de realidad, sino que el incremento que causa lo causa menos —p.ej. porque al incremento resultante concurran también otras causas, si es que eso es posible, o en general porque el incremento resultante sea menos debido en el caso de A' que en el caso de A a la acción causal en cuestión, y quizá

más a una predisposición propia o lo que sea. Los grados de bondad de las acciones no parece seguro que sean idénticos a sendos grados de contribución causal al incremento de grado de ser; quizá tengan más que ver con cuánto sea ese incremento. Causarle mucho a uno un pequeñísimo incremento de realidad parece —*cæteris paribus*— menos bueno para él que causarle, en menor medida (con menor influjo causal), un gran aumento de existencia.

Así pues, no parece verosímil que el *estribar* en cuestión sea una identidad. ¿Será un mero: *tener como condición necesaria y suficiente a*? Quizá. Pero también podríamos pensar en algo más fuerte: en una relación de superveniencia —una noción que fue discutida en el cap. 1º. Podríamos conjeturar que, cuanto mayor sea la bondad de una acción respecto a su receptor, mayor será el nexo entre la acción y el receptor resultante de estos dos factores: (1º) cuánto contribuya la acción al incremento de realidad del receptor; (2º) cuán grande sea ese mismo incremento; un nexo que se origine de tal manera que esos dos factores se conjuguen o compongan de un modo especial, sea el que fuere —no forzosamente, pues, mera conyunción de ambos. Entonces podríamos decir que la bondad es *superveniente* sobre esa conjugación de ambas relaciones —de ambos factores— en este sentido: una acción, A, en un mundo-posible, m, ejercería esa conjugación de factores (o sea: poseería la relación resultante de la misma) con respecto a un ente, e, en mayor medida de aquella en que A' la ejerciera en otro mundo, m', respecto a otro ente, e', si A fuera, en m, para con e mejor de lo que, en m', fuera A' para con e'. Con otras palabras: no puede haber más bondad respecto al destinatario de la acción sin que haya más vinculación entre la acción y el destinatario por ese nexo resultante de la especial conjugación aludida entre los dos factores. O sea: tanto más vinculada estaría una acción a su receptor por ese nexo cuanto mejor fuera la acción para con el receptor.

¿Puede haber, a la inversa, una mayor vinculación por ese nexo sin que haya mayor bondad? Sí, es posible, pero no sin que haya *por lo menos tanta* bondad, como es obvio y se demuestra de lo anterior. En efecto: puede que haya un umbral por encima del cual el aumento de la vinculación ya no acarree aumento de bondad. Lo que no puede haber es un darse el nexo sin bondad, ni una bondad sin el nexo, ni una mayor bondad sin un más darse el nexo; pero a lo mejor sí un más darse el nexo en cuestión sin ir acompañado por más bondad, sencillamente porque ese darse más sea un rebasar una cota ya muy alta, y tal rebasamiento no sea ya mayormente interesante o relevante para el recipiendario.

Acápite 4º.— **Hacer el bien es bueno para uno mismo**

Parece razonable la hipótesis formulada en el acápite precedente. Pero todavía nos queda una ardua tarea. Hemos dilucidado la relación de bondad entre una acción y un receptor (o recipiendario). Ahora bien, hay acepciones de 'bueno' que no se aplican a acciones, sino a cualidades, hábitos, agentes, caracteres o

situaciones (resultantes de acciones). Además, hay una acepción de 'bueno' que —diríase— no es relacional. Una cosa es que tal acción sea buena para su receptor, otra que sea buena a secas. (Darle a uno lo que es de otro será bueno para el primero, pero no es bueno.)

Empecemos tratando de esclarecer la relación de bondad cuando se predica, no de acciones, sino de esos otros géneros de entes recién mencionados.

Un género de acciones es bueno para con sus respectivos destinatarios o receptores en tanto en cuanto lo sean las acciones de ese género. Así como es buena para el receptor de una donación cualquiera la acción consistente en donarle algo (siempre que lo dado o donado sea algo beneficioso), tal donación es un género de acción bueno —sobreentendiéndose: respecto de sus destinatarios.

Un hábito es bueno para con quienes resulten destinatarios de las acciones en que se traduzca el ejercicio del hábito en tanto en cuanto esas acciones sean buenas para con ellos.

Un carácter es bueno para con ciertos entes en tanto en cuanto está formado por hábitos que son buenos para con esos entes.

Un agente es bueno para con un ente en tanto en cuanto tenga un buen carácter para con él (aunque a lo mejor la existencia de impedimentos estorbe que lleve a cabo acciones buenas para con él; sobre eso ya volveré más lejos).

Una cualidad es buena para alguien en tanto en cuanto es bueno —para con él— dársela o causar que la tenga.

Una situación es buena para alguien en tanto en cuanto es bueno para con él el causar que la situación se dé.

Brindo esas definiciones que preceden, no porque sean las únicas razonables, sino porque no son irrazonables. No entro a considerar si se trata de metonimias o simplemente de una definición recursiva, que no se saldría del mismo sentido de la palabra (ya vinos en el cap. anterior que es meramente gradual la diferencia entre lo uno y lo otro). De esas definiciones hay dos grupos. El primero es la definición de la bondad de hábitos, caracteres y agentes: ahí defínese la bondad por cómo y cuánto contribuyan o —si no se los obstaculizara— contribuirían esos entes a buenas acciones [para con sendos destinatarios]. En cambio, cuando se trata de cualidades y de situaciones, definimos, al revés, la bondad, no por su contribución causal, sino por resultar causalmente de buenas acciones o ser tales que sería buena la acción que los causara. ¿Por qué?

Porque, si algo no es en absoluto bueno, no puede serlo causar ese algo. ¿Cómo podría ser bueno el causar epidemias a la gente? Esto es afín a lo que tuvimos ocasión de discutir más arriba sobre el quitar. El quitar algo es bueno si, y sólo si, ese algo es malo, y viceversa. El dar algo bueno es bueno, y el dar algo malo es malo, y el dar algo indiferente es indiferente. (No puedo estarle agradecido

a una azafata porque gracias a su intervención me hayan puesto en la parte izquierda del avión si a mí me da lo mismo.)

Ahora bien, surge una duda seria. Un carácter o un hábito es también una cualidad. ¿Qué nos garantiza que, si es un buen hábito, será una buena cualidad, y viceversa?

P.ej., tomemos la generosidad. Es un hábito. También una cualidad. Y es algo bueno. Pero ¿forzosamente en las dos acepciones? Para serlo en la segunda será menester (y bastará) que sea bueno para con alguien el hacerlo [más] generoso. Para serlo en la primera será condición necesaria y suficiente que el ejercicio de la generosidad consista en acciones buenas para con sus destinatarios o receptores. Mas, ¿no puede la generosidad ser buena en la primera acepción sin serlo en la segunda o viceversa?

Veamos. Supongamos que puede ser un buen hábito [para con aquellos que resultarán beneficiarios de las ulteriores acciones de quien lo adquiera] sin ser una buena cualidad [para éste último]. Entonces el ejercicio de la generosidad será una serie de buenas acciones, pero causar en alguien el hábito o disposición para tal ejercicio no será una buena acción para con él, no lo hará más real o existente de lo que lo sería sin esa causación; porque tendríamos tres en presencia: A_1, el agente que causa la generosidad en A_2, y luego A_3, alguien que es beneficiario de la generosidad de A_2. Entonces —cabría alegar— A_3 será indirectamente beneficiario de la acción de A_1, pero A_2 saldrá perjudicado, ya que, aunque su generosidad sea buena para con A_3, no es buena para él, para A_2. A menos que se pruebe que hacer el bien a otro es bueno también para [con] el que lo hace. Que, si se prueba, entonces, sí, parecerá demostrado que, si algo —la generosidad o lo que sea— es un buen hábito, es también una buena cualidad.

Pues bien, recibir más ser es mejorar (al menos —se concederá— *cæteris paribus*); recibir o adquirir un buen hábito lo dispone mejor a uno a obrar bien (bien para con los receptores de ulteriores acciones suyas); obrar bien [así] conlleva tener más impacto causal del que se tendría si no se obrara; pero también conlleva tener mayor impacto causal del que se tendría obrando mal, porque obrar bien conlleva aportar s, mientras que obrar mal conlleva aportar no-ser, o impedir el ser (estorbarlo, cercenarlo, coartarlo), por lo cual parece razonable pensar que, si se puede hacer un balance, el impacto causal global de una serie de acciones que, en ese balance, resulte ser buena [para con otros entes] será, *cæteris paribus*, mayor que el de una serie de acciones que, con tal balance, resulte mala (o sea resulte aportar más mal que bien a otros entes). Ahora bien, el grado de existencia es —*cæteris paribus* por lo menos— proporcional al impacto causal: cuanto mayor sea éste, más alto el grado de realidad del ente que lo posea. Si todo ello es efectivamente así, entonces será, *cæteris paribus*, más real o existente un agente dotado de un buen hábito. Así pues, recibir o adquirir un buen hábito conlleva la adquisición de una cualidad que es bueno tener, siendo mejor tenerla que carecer

de ella. Llévanos este argumento (aunque no irrebatible, desde luego, porque las premisas son, plausibles sí, mas no del todo seguras) a la conclusión de que hacer que alguien adquiera un buen hábito es hacerle un bien, conferirle una cualidad que será buena para él. De manera parecida cabe argumentar a favor de la tesis recíproca: que, al menos *cæteris paribus*, si es buena una cualidad de un agente (buena para él), y esa cualidad es un hábito, entonces es un buen hábito. Pero nada de todo eso nos dice que el grado en que sea una buena cualidad para el que la adquiera haya de ser idéntico a aquel en que sea un buen hábito para con ulteriores beneficiarios de las acciones en que se plasme.

Una dificultad en este punto es ésta: ¿No cobrará uno más realidad siendo perverso que bonachón o indiferente? Fieros hombres como Gengis Kan, Tamorlán o Hitler han cobrado un perfil histórico del que carecerían sin sus malhadadas gestas. Perpetrándolas, ¿no se han dado más existencia a sí mismos? Si es eso así, entonces no es el hacer el bien a los demás lo que nos hace más reales, lo que es bueno para uno mismo, sino el obrar, el tener impacto causal, sea éste el que fuere.

Pero no, no es cierto. Como un incendio que asola y arrasa, esos matadores a mansalva han empobrecido el cosmos, o el rincón del cosmos en que les tocó vivir. Que, como reacción a sus fechorías, luego la humanidad haya logrado salir mejor de la prueba, eso es otro asunto: su acción fue destructiva. Cuanto más lo fue, menos contribuyeron a su propia realidad. Verdad es que se trataba de individuos que, para empezar, poseían un alto grado de realidad, sin el cual no hubieran podido ejercer tan fuerte acción. (Y ese alto grado de realidad iba asociado a sus acciones buenas para con allegados y comilitones suyos, todavía no degenerados en sembradores de destrucción.) Pero ellos mismos se sumieron en el deterioro y disminución de su ser cuanto más mal hicieron. Su acción causal los hizo a ellos mismos aniquiladores y, de esa manera, de rebote, los fue aniquilando a ellos mismos, achicando en su grado de ser. Murieran victoriosos o derrotados, habían sido a la postre víctimas de sí mismos, hechos por tal acción cada vez más incapaces de ser prodigadores de realidad a quienes más merezcan serlo. (Un ejemplo de ello es Hitler, que —cada vez más— sólo prodigó bienes a otros individuos convertidos como él en máquinas de destrucción y aniquilación en masa de seres humanos. Con ello él mismo redujo al mínimo su propio grado de realidad. Si merece ser recordado es por eso precisamente: no como un gran hombre, sino como un aniquilador de su propia grandeza que la redujo a bien poca cosa y se destruyó a sí mismo —eso ya independientemente del suicidio, desde luego.)

Mas no se piense que las consideraciones recién emitidas se aplican únicamente a monstruos como los tres aludidos. En otro grado aplícanse también a individuos más insignificantes que no devastan ni pasan a cuchillo o a cámara de gas poblaciones enteras, pero que causan un relativo no-ser de otros que no lo merecían, los cohiben, degradan, arrinconan, explotan, humillan, acogotan, sojuzgan o avasallan, o los privan de medios de subsistencia, o de medios de acción. Podrán triunfar y ser admirados, pavonearse de sus éxitos, pero se están haciendo

a sí mismos el peor daño: su propio ser va decreciendo con sus alcaldadas más y más. Para empezar, eran personalidades vigorosas, pero la embriaguez de su reinado los va haciendo dispensadores de mal, de no-ser, revirtiendo ello en su propia y creciente pequeñez entitativa, rodeada de oropeles.

Acápite 5º.— **Bueno a secas**

Pero, entonces, ¿qué acciones, cualidades, hechos, hábitos, tienen la *cualidad* de bondad? ¿Cómo o cuándo cabe ir desrelativizando la bondad, para pasar a hablar no ya de bondad para con tales o cuales entes, sino de bondad a secas? Podemos en efecto concebir un hábito H bueno en grado g para con sus eventuales beneficiarios; otro, H', bueno en grado g' para sus propios beneficiarios eventuales; ¿cuál de los dos sería una mejor cualidad para el agente que adquiera uno u otro? Dependerá de una compleja conjugación de varios factores, entre otros, sin duda, cuál grado esté por encima, g o g'. Pero ¿sólo de eso? ¿O también de algo así como cuánto se "merezcan" la eventual donación de ser los pacientes de las acciones en que se plasme H y los de aquellas en que se plasme H'? Y ¿cómo determinar ese "merecimiento"? Podemos emitir esta hipótesis de trabajo: supongamos que hemos reconocido sendos grados de bondad-en-primer-plano a todos los miembros de cierto cúmulo, que son los entes interesantemente conceptuables como eventuales beneficiarios o perjudicados por acciones que se puedan emprender en un entorno dado. Siendo ello así, asignaremos grados de bondad-en-segundo-plano a las acciones por una conjugación, acaso compleja, de factores, pero que sea proporcional tanto al grado de bondad [a secas] de cada una respecto a sus receptores cuanto asimismo al grado de bondad-en-primer-plano de sendos receptores; a partir de esa bondad-en-segundo-plano de las acciones definimos (de la manera en que lo hemos hecho en el Acápite anterior, cuando todavía no habíamos introducido los planos) la bondad-en-segundo-plano de los agentes; luego definimos la bondad-en-tercer-plano, etc.; similarmente podemos tratar de determinar la bondad-en-plano-menos-uno (acudiendo a números negativos, saltándonos el cero por comodidad): la bondad-en-plano-menos-uno de un ente será el factor que contribuya a determinar la bondad-en-primer-plano de acciones que lo tengan como receptor del mismo modo que la bondad-en-primer-plano de los receptores contribuye a determinar la bondad-en-segundo-plano de las acciones. Y así sucesivamente. La bondad final es una resultante de todas esas infinitas aproximaciones; contando, en la conjugación de esos infinitos planos, tanto más uno de ellos cuanto más elevado sea.

La *cualidad de bondad* de un agente quedará así determinada, pero falta aún por ver cómo se relaciona con la *relación* de bondad. La cualidad de bondad será de alguna manera proporcional a cuán bueno se sea con respecto a quienes lo merezcan (para expresarlo laxamente, sin rigor, pero de modo claramente comprensible), al paso que la relación de bondad no es proporcional a nada semejante. Mi presente hipótesis —a la que voy a llamar 'HC': *hipótesis de la*

correlación— es que la cualidad de bondad es superveniente sobre la bondad (relacional) para con al entorno global del agente, para con la "zona" cósmica que venga a constituir el marco de su existencia. (Aquí es muy posible que haya que introducir una relativización, pues lo que a ciertos efectos puede tomarse como "el" entorno apropiado puede muy bien no serlo a otros efectos; habría, entonces, variación contextual, como una especie de deícticos implícitos.) Nótese que esta tesis no es la del utilitarismo, que enjuiciaré más abajo.

No creo que fuera fundado acusar a este enfoque de conducir a la conclusión de que, siendo la bondad bondad hacia los buenos, cualquiera que favorezca a los suyos en perjuicio de los demás podrá pretender que él es excelente, buenísimo, pues favorece a los buenos. No. En primer lugar quien lo pretenda nos debe algún argumento plausible a favor de la tesis de que los suyos son buenos y se lo merecen. Y, además, en virtud de HC, habrá que calibrar cuán bueno es el pretendiente en cuestión, *cuenta habida de todo*, para con su entorno existencial.

Alternativamente podríamos definir la bondad a secas —la *cualidad* de bondad— de una acción como la determinación que tiene la acción en la medida en que es buena para el que la hace. Verdad es que nada prueba en principio que coincidan ambas dilucidaciones: la que hemos alcanzando antes, en una aproximación asintótica, por planos infinitos hacia arriba y hacia abajo (a partir de uno que tomemos como punto de referencia) y ésta tan tajante o hasta perentoria. Nada salvo que *postulemos* la equivalencia. Hay una buena razón para postularla, a saber: cuán bueno sea uno —ya sea al hacer algo específico o en general— para consigo mismo parece depender *sólo* de cuán bueno sea a secas —en esa acción específica o en general. Porque su grado de bondad a secas será el balance final, infinitamente complejo, de su contribución al ser y al bien en la zona del universo donde le ha tocado existir; pero su propia realidad depende de esa contribución —en función de cuál sea, ganará uno realidad o la perderá. Luego el grado final de bondad resultante correrá parejo con el de bondad hacia sí mismo. ¿Qué podría hacer que uno de los dos fuera más alto que el otro? Si alguien es, cuenta habida de todo, más bueno para consigo mismo que a secas, saca más partido, o más tajada, de lo que él aporta, y eso va en contra de las consideraciones del acápite precedente: pues entonces él está explotando al mundo a favor de sí mismo, y, *en esa medida*, no es tan bueno para consigo mismo, pues se hace no-dispensador de ser. Si es más bueno a secas que para consigo mismo, es generoso dispensador de ser, y en esa medida se hace el mayor bien a sí mismo. Luego ambas suposiciones —la de que sea más lo uno o más lo otro— resultan imposibles, pues cada una entraña su propia supernegación. Y, si bien este argumento se refiere a la bondad del agente, y no a la de la acción, seguramente es bastante verosímil el extender a la bondad de las acciones una conclusión similar, ya que obviamente existe alguna correlación estrechamente entre la bondad de un agente y la de [muchas de] sus acciones.

Acápite 6º.— **¿Es el mal ausencia de Bien?**

¿Es el mal mera ausencia de bien? Tenemos normalmente dos convicciones al respecto, que parecen entrar en conflicto. La primera es que, si una acción es un bien, abstenerse de hacerla es [hacer] un mal. La otra es que quien meramente deja de hacer algo bueno no forzosamente por ello hace algo malo.

Cabe argüir como sigue a favor de la primera convicción. Supongamos que hacerle cierta acción, A, a alguien es hacerle un bien, es bueno para con él. Entonces esa acción, A, si se le hiciera, causaría que ese alguien adquiriera con ello un grado más elevado de ser —más elevado que el que tiene o tendría sin recibir esa acción. Por ende, dejar de hacer la acción A es privarlo de ese mayor grado de ser que tendría con la acción; es privarlo de ese grado porque, al hacerle la acción de no hacerle A, se causa que tenga un grado de ser menor que el que tendría sin esa acción —a saber: sin la acción de que no se haga A.

En contra del argumento precedente y a favor de la segunda convicción cabe alegar que dejar de causar algo no es causar la ausencia de ese algo. Si uno no regala cien millones a Cáritas para aliviar el hambre en Etiopía —porque carece de tal suma—, no por ello puede decirse que causa el que Cáritas no tenga esos cien millones.

Pero a tal contraargumento cabría replicar con un distingo. Una cosa es dejar de hacer una acción porque no se puede hacer, otra no hacerla pudiendo hacerla. Entonces —cabe argüir—, cuando alguien se abstiene de hacer un bien a alguien pudiendo hacérselo, entonces sí está haciéndole un mal.

Esta respuesta es verosímil, mas podría uno sospechar que sea un defecto suyo el poner demasiado énfasis en la posibilidad. Más tarde veremos que surge aquí un problema. Si es bueno hacer A y es bueno hacer B, ¿no será bueno hacer A-y-B? Sin embargo, es posible que alguien pueda hacer A, pueda hacer B, pero no pueda hacer A-y-B. Casos así hay millones todos los días en la vida de cada uno, ¿no? Puede uno dar 20.000 duros para aliviar el hambre en Etiopía, o para aliviar el hambre en Sudán, pero no hacer ambas cosas (porque no tiene 40.000 duros). Mas ¿es seguro que el no poder hacer algo baste para que no sea un mal el dejar de hacerlo? ¿Es seguro que hacer lo mejor que uno puede hacer baste para que no haya hecho ningún mal? Si dejo de dar los 20.000 duros a los hambrientos del Sudán, les hago un mal; pero, si doy esa suma a los de Etiopía y no a los del Sudán, puedo decir que lo que he dejado de hacer es A-y-B, que era imposible para mí; luego ningún mal he hecho.

A lo cual cabe objetar que no sólo he dejado de hacer A-y-B, sino también B. Y eso es lo malo. No el no hacer A-y-B, cosa imposible para mí, sino el no hacer B. Cierto que yo no podía hacer B haciendo también A. Pero podía hacer B. Optando por hacer A, no hago B, o sea: no hago algo que puedo hacer; no algo que pueda hacer haciendo también otras cosas, pero sí algo que puedo hacer a secas.

Si aceptamos esta última contestación, entonces cabría conciliar las dos convicciones aludidas al comienzo del acápite, o buscar un entendimiento, como sigue: es hacer un mal a algún ente el dejar de hacerle un bien pudiéndoselo hacer. Porque, si alguien puede hacer una acción y se abstiene de hacerla, sí está causando en el destinatario o recipiendario de la acción la ausencia del efecto de la misma. No vale decir que no soy yo quien causa el hambre en el Sudán, sino la política del gobierno reaccionario de Jartún, o lo que sea. La verdad es que yo, absteniéndome de contribuir a que lleguen panes a estos o aquellos sudaneses, estoy causando, o co-causando, el que no los tengan, el que mueran de hambre. Prueba de ello es que parte de la explicación de por qué no hay alimentos disponibles allí es ésta: que yo no he contribuido a que los haya. No vale replicar que no es así sino que las causas son aquellas que han causado destrucción de cosechas, o cosas así, mas no las que han causado un no aflujo desde fuera. Eso es una sofística triquiñuela, porque, si no hay alimentos suficientes allá, es *porque* ni se han producido en el lugar ni han sido aportados de fuera.

Mas, se dirá, si eso es así se siguen muchos absurdos. El ser humano tiene hoy posibilidad de plantar en la Luna estatuas que imiten a sendas esculturas griegas; no sirve para nada hacerlo, pero se podría, con una inversión grande. ¿Estamos causando el que no haya en la Luna estatuas así? ¿Y también el que no haya allí estatuas asirias, el que no haya allí maquetas que imiten al Escorial y al Taj Mahal, el que no haya allí una reproducción (en pequeño) de la Torre Eiffel,… ? Pues sí, la verdad es que sí estamos causando eso. Prueba es que, si no hiciéramos lo que hacemos (a saber: abstenernos de dedicar esfuerzos a tales tareas), habría allí cosas de ésas. Pero ¿también entonces causamos el que no haya allí todo eso a la vez? No, porque eso no podríamos, sin duda, hacerlo, por más esfuerzos que a ello consagráramos.

Así pues, parece acreditada la tesis —aunque no exenta de toda dificultad— de que es hacer un mal el, pudiendo hacer un bien, abstenerse de hacerlo. Aunque no es del todo seguro —según lo vamos a ver en seguida— que no sea hacer un mal el dejar de hacer un bien que no se pueda hacer.

Pero, más en general, ¿qué es entonces hacer un mal? Si hacer un bien a alguien es hacerle algo tal que así ese alguien posee un grado de realidad más elevado del que poseería si no, parece que, por paralelismo inverso, hacerle un mal es hacerle algo tal que, si no, poseería más elevado grado de realidad. O, dicho con mayor exactitud: existirá un vínculo entre acciones y sendos receptores de las mismas cuyo grado de realidad sea una conjugación —que no sabemos bien cómo sea— entre (1) el grado en que la acción cause en el receptor un estar por debajo del grado de ser que, sin la acción en cuestión, tendría; y (2) cuán menor sea el grado de ser resultante de la acción del que, si no, tendría ese receptor; pues bien: tanto más ligada estaría una acción a un receptor por ese vínculo cuanto peor fuera la acción para con el receptor. ¿Cabe entonces identificar el hacer un mal con el no hacer un bien?

Por de pronto, es cierto —según se dijo más arriba— que, si el hacerle algo a alguien es bueno para él, el no hacérselo es malo para él. El problema es si todo mal estriba meramente en dejar de hacer un bien. Aparte de que queda aún en pie una parte del problema anterior, a saber: si una acción sería buena para alguien, el que no se haga —sea por lo que fuere, incluso porque no se pueda— es malo para ese alguien; luego no se ve cómo entonces no es malo el hacerla, siendo, como es, malo el padecerla.

A la última consideración cabría empero responder que cuando hablamos de acciones pensamos únicamente en acciones posibles. Una acción imposible no es ni sería buena. Claro que hay varios géneros de imposibilidad: física —o sea: el no suceder algo en ningún mundo que sea nómicamente [e.d. en lo tocante a las leyes naturales vigentes]— como el de la experiencia cotidiana—, metafísica —el no suceder en ningún mundo o aspecto de lo real en general—, y, sin duda alguna, muchas otras, intermedias o no. (P.ej. hay una "imposibilidad práctica" que no es ni siquiera nómica, pero que es un no suceder eso que sea, en tal acepción, imposible en ningún mundo que sea *como* el de la experiencia cotidiana no ya por sus "leyes" generales sino también por otros rasgos que no calificaríamos de leyes, p.ej. ciertas disposiciones, ciertos hábitos, etc.) Pero en cualquier caso, para hablar de la bondad de una acción hay que tomarla como posible, con el género de posibilidad que sea. Si es mera posibilidad metafísica, entonces su bondad —para con alguien— es una relación que se da efectivamente pero que sólo afectaría al destinatario o receptor si se cumpliera esa posibilidad, que, siendo meramente metafísica, no se cumple a lo mejor en el mundo de la experiencia cotidiana ni en ninguno *como* él; o sea: trátase de una acción que *es* buena para con el receptor pero tal, no obstante, que éste sólo tiene una posibilidad metafísica de beneficiarse de tal bondad —no por ausencia de la relación, sino por ausencia, en este mundo, del primer extremo de la relación, el referente: la acción en cuestión.

Despachada, pues, esa dificultad, pasamos a lo más espinoso: averiguar si hay mal que no consista en abstenerse de hacer un bien. Supongamos que lo hay. Entonces hay una acción tal que, haciéndosela al receptor o paciente de la misma, se le causa un tener menos ser del que tendría si no se le hiciera eso, sin que, no obstante, el abstenerse de hacerlo le causara un ser mayor del que tendría dicho receptor no absteniéndose el agente de efectuar la acción. O, dicho sea con mayor rigor: por la definición de mal, tenemos que en un mundo, m, esa acción, A, guardaría con su receptor, r, la relación de causar en él un ser-menos (de lo que sería sin suceder A) en medida mayor que aquella en que en otro mundo, m', una acción A' esté ligada por esa relación con su respectivo receptor, r', sólo si en m A es *peor* para con r que en m' A' para con r'; y, sin embargo, no sería verdad [en absoluto] que tanto más vinculada estaría la ausencia de A a su receptor por el vínculo de causar en él más ser (del que tendría sin la ausencia de A) cuanto mejor fuera la ausencia de A para dicho receptor; más explícitamente: habría otros mundos, m^1, m^2, tales que el no suceder A' sería en m^2 igual de bueno o mejor para

r' que en m^1 el no suceder A para r, aunque, no obstante, en m^2 r' está menos afectado por no-A' de lo que lo está en m^1 r por no-A. Pero esto significa que más ventaja saca r (en m^1) de la ausencia de A que r' (en m^2) de la ausencia de A', pese a lo cual esta última ausencia sería igual de buena —si no mejor— para su receptor que la de A para el suyo. Pero eso va en contra de que el nexo de "afectación" (o "afección") sea aquel sobre el cual es superveniente la relación de bondad. Sin embargo, si A afecta a r por el nexo de causar en él menos ser, no-A afectará a r por el de causar en él más ser (a menos que se articulen sendos vínculos de alguna manera rara que no asegure esa contraposición; pero parece bastante inverosímil la hipótesis de una articulación tal).

Por lo tanto, parece probado que —al menos tratándose de acciones posibles cuyas respectivas ausencias sean también posibles—, el no hacer un mal es hacer un bien, lo mismo que el no hacer un bien es hacer un mal. Si una acción es mejor que otra, para con alguien, entonces es peor, para con ese alguien, no hacerle la primera acción que no hacerle la segunda. Y, si es peor una acción que otra para con alguien, el que no le hagan la primera le es mejor que el que no le hagan la segunda. Mejor le es a alguien el que no lo maten que el que no le roben. Peor le es el que no le den de comer estando él hambriento que el que no le den cobijo estando él al aire libre; porque es mejor para uno el que, estando él hambriento, le den de comer que el que, estando él al aire libre, le den cobijo.

Cabe, pues, concluir que el mal es la ausencia del bien, lo mismo que el bien es la ausencia del mal. Y es que algunas omisiones tienen tanta realidad como ciertas comisiones. Es un gravísimo y funesto error metafísico —contrario a las tesis ontológicas que hemos defendido en el cap. 1º de esta obra— el de creer, como Aristóteles y los aristotélicos en general, que las omisiones —carencias, privaciones, ausencias— no son en realidad nada de nada; que no hay ceguera, sino que sencillamente en el —llamado— ciego *no hay* visión; ni hay pobreza, ni hay insolidaridad, ni hay nunca falta de nada. Semejantes prejuicios, ligados a los prejuicios categorialistas y antigradualistas del aristotelismo, acarrean gravísimas consecuencias en estos terrenos de la ética o la agatología, pues no permiten entender qué sea el mal y cómo, siendo carencia de bien, tenga realidad; ni permiten entender cómo el bien, siendo —como lo es— positivo, sea, no obstante, carencia o ausencia de mal.

Aunque en este acápite he tratado explícitamente sólo de la *relación* de mal o maldad (*ser malo para con*), es obvio —y no me detendré en ello— cómo se puede, por paralelismo, dar pasos similares a los del acápite 5º para definir *la cualidad* de mal o maldad; y cómo, haciéndolo así, se mantendría en pie la misma tesis aquí sentada de que el mal es ausencia de bien lo mismo que el bien es ausencia de mal. Por ende, la ausencia de algo es indiferente sólo en tanto en cuanto ese algo sea, también él, indiferente.

Acápite 7º.— **¿Incurren nuestras dilucidaciones en falacia naturalista?**

Fue G.E. Moore quien acuñó esa locución de 'falacia naturalista' y la blandió contra cualquier concepción agatológica que hiciera estribar el bien, o la bondad, en una u otra cualidad o relación "natural". Para Moore el bien sería, desde luego, una cierta cualidad de las cosas, pero indefinible en términos de cualidades no valorativas, e.d. de cualidades de las que se predican en juicios o enunciados que normalmente se juzgarían fácticos o descriptivos. No es que Moore sea adepto del anticognitivismo o del antidescriptivismo —el punto de vista según el cual las atribuciones de bondad no son enunciados cognoscitivos, susceptibles de ser verdaderos o falsos en el mismo sentido en que cualesquiera asertos fácticos, sino otra cosa (p.ej. "expresiones" de actitudes valorativas del sujeto, recomendaciones o imperativos implícitos, o lo que sea). No, Moore es cognitivista, desde luego. Pero para él la cualidad de bien o bondad es algo enigmático e indescifrable, que se captaría intuitivamente, como el color.

Contra ese punto de vista de Moore se ha alegado, con toda razón, que no podría haber dos hechos que fueran iguales en todo lo demás —en todas sus cualidades y relaciones "naturales"— pero el uno bueno y el otro no (no bueno en absoluto). No pueden diferir en lo tocante a la bondad dos hechos sin diferir en lo tocante a cualidades describibles en términos que no involucren esa noción de bondad ni ninguna otra valorativa. Porque, si no, seguiríanse absurdos. Seguiríase, p.ej., que dar de comer al hambriento h y dar al hambriento h' diferirían moral o agatológicamente, no por circunstancias concurrentes en uno u otro caso, sino de manera totalmente independiente y al margen de eso, simplemente porque sí, porque la primera acción sería buena y la segunda no lo sería en absoluto o lo sería en medida menor. Eso sería absurdo. Si la segunda acción es menos buena, ello ha de poder ser explicado por características que tenga describibles sin emitir juicios de valor. Y, por ende, ha de estribar en tales características.

Ahora bien, de eso no se sigue que la bondad o maldad sean idénticas a esas otras determinaciones o características, sino que son *supervenientes* en las últimas. Ya hemos hablado de la superveniencia tanto en el cap. 1º cuanto en las páginas precedentes del presente capítulo. Esa utilísima noción de superveniencia nos permite articular la cuasidefinición de *bien* y de *mal* que se ha ofrecido en las páginas que preceden. No hemos identificado la relación de maldad entre una acción y su receptor con el vínculo de causarle al último menos ser del que tendría sin la acción, ni la relación de bondad con el vínculo de causarle más ser, sino que hemos hecho estribar lo primero en lo segundo aseverando —a título de un postulado cuasidefinicional— que tanto más ligada estaría una acción al receptor de la misma por el primer vínculo —o, respectivamente, por el segundo— cuanto peor —respectivamente, cuanto mejor— fuera la acción para ese receptor. Con ello se hace *estribar* el grado de *bondad respecto a* alguien (o de *maldad*) de una acción

en el grado de esa vinculación y luego —de la manera que hemos visto en el acápite 5º y también de aquella a la que hemos aludido al final del 6º— extiéndense esas nociones hasta alcanzar nociones no relacionales de bien, y de mal. El grado de bondad de una acción, a secas, es el de su bondad para con el agente; el de maldad es el de maldad para con el agente.

Pero incluso si identificáramos el grado de bondad de una acción para con un receptor con el grado de su vinculación con dicho receptor mediante ese nexo (cuyo grado viene dado por una especial conjugación —que nos hemos abstenido de pretender aquí averiguar en qué consista o cómo sea exactamente— entre cuán verdad sea que la acción causa en el receptor más ser y cuán grande sea el aumento de ser así causado) aun en ese caso no cabría achacar a nuestro enfoque una dizque falacia naturalista. En efecto: el argumento de Moore para tildar de falaz cualquier reducción, de la índole que sea, de las cualidades agatológicas a otras, es que, ante cualquier reducción así, cabe siempre interpelar, cabe siempre oponer esta réplica: 'Y, ¿por qué o en qué es eso bueno?'. O sea —alega Moore— si Ud. dice que lo bueno es, p.ej., lo útil a la mayoría, yo puedo interpelarlo a Ud. así: 'Y, ¿por qué?' Y, si Ud. me responde que por definición, entonces su aserto es el de que lo útil a la mayoría es útil a la mayoría, una vacua tautología. Similarmente —diría un seguidor de la posición de Moore—, si la bondad es lo que aquí se ha dicho que es, el decir que en eso consiste la bondad es decir que esa contribución al ser es lo que es; no es decir que sea *buena* (salvo que por definición 'buena' signifique, sin más, el ser de esa índole); pero faltaría todavía alguna razón de por qué o en qué eso sea *bueno*; y tal razón no podrá —salvo desencadenando una regresión infinita— hacerse en términos que pretendan prescindir de la noción de bondad o de alguna otra similarmente valorativa. Luego no es posible ninguna reducción de esa noción de bondad; luego no es posible ofrecer de ella ninguna dilucidación, ni, menos, definición; luego, si la conocemos, hemos de conocerla por algo así como una captación intuitiva.

Es errónea esa objeción de Moore porque, aunque fuera *lo mismo* el ser bueno que el contribuir, tenido todo en cuenta, al incremento entitativo o existencial del entorno en el que le haya tocado a uno existir —o al de uno mismo—, aunque la bondad fuera eso y nada más que eso, tiene interés mostrar cómo los asertos que se hacen comúnmente —aquellos, al menos, que uno no repute del todo falsos— siguen valiendo después de la reducción o identificación, con lo cual ésta ha aportado un esclarecimiento. Similarmente reducir los números a cúmulos o a relaciones es interesante porque —y en que— se muestra con ello que los asertos [reconocidos como] verdaderos acerca de los números son también verdaderos acerca de aquellos entes a los cuales se proponga reducirlos. Y así para cualquier reducción ontológica. Ahora bien, no hay filosofía interesante sin reducción ontológica. Porque, en virtud de un principio metodológico de economía, no puede ser satisfactorio un sistema ontológico que sea una miscelánea abigarrada en la que se prohijen entes de todo género sin reducir ninguno de tales géneros a

otro; ni —por otras razones— es satisfactorio un sistema eliminativista que rechace la existencia de entes que haya algún motivo para postular.

En verdad el argumento antinaturalista de Moore es de sesgo un tanto sospechoso, pues está ligado a la llamada paradoja del análisis que también él enunció, a saber: si alguien "analiza" cierta noción en función de otras (e.d. si ofrece una reducción de enunciados que contengan los términos expresivos de tal "noción" a enunciados sin tales términos, de suerte que el aseverar uno de los primeros pase a venir considerado como una manera abreviada de aseverar uno de los segundos, y ello según una regla o criterio que nos diga cuál o cuáles), entonces cabe siempre preguntarle por qué es verdad que lo analizado es idéntico al análisis; si es por definición, su respuesta es tautológica; si no, deberá haber una razón; pero eso desencadena una regresión infinita, porque, o la razón se expresa utilizando la noción, o no; si no, de nuevo hay que pedir explicación, que conecte lo uno con lo otro; si sí, habrá que reducir. Conclusión: ningún "análisis" es posible. O sea: no cabría ninguna reducción ontológica. Luego, si alguien acepta la existencia de propiedades, conjuntos, relaciones, números, etc., vendrá, por *ese* argumento de Moore, obligado a no reducir ninguno de esos géneros de entes a otro. Moore nos obliga a optar entre la pobreza e inopia ontológicas y el *bric-à-brac*, el gatuperio o mogollón de admitirlo todo yuxtapuesto y coacervado.

Es más: si hubiera alguna acepción de 'bien' o 'bueno' que se revelara reacia a la dilucidación aquí propuesta, seguramente habría que aducir que sería algún sentido ininteresante de la palabra. Una bondad que no sea contribución al ser no sería algo por lo que valiera la pena preocuparse.

Así y todo, persiste una seria dificultad en la concepción reduccionista aquí propuesta; antes de cerrar este Acápite conviene estudiarla. Si la bondad es una propiedad "natural" —según las líneas esbozadas más arriba, o según cualesquiera otras que coincidan en practicar alguna reducción naturalista—, entonces pensar que algo es bueno será pensar que posee la cualidad natural en cuestión. Ahora bien, es preciso averiguar cuán bueno sea un eventual rumbo de acción para optar racionalmente por ese rumbo o por alguno alternativo frente a él. La bondad, conocida o al menos creída, es motivo racional de opción favorable a lo bueno, contraria a lo malo (véase infra, Acápite 16º). Como veremos más abajo —en el Acápite 19º—, hay (aunque sometidos a arduo debate) principios de inferencia agatológicos o deónticos, gracias a los cuales podemos muchas veces percatarnos de la bondad o maldad de una acción real o imaginaria, deduciéndola del aserto de la bondad o maldad de otras acciones reales o imaginarias. A menudo se ha detectado aquí un problema singular, y es que en esa deducción o derivación ha de haber premisas que contengan términos valorativos, como precisamente ese adjetivo 'bueno', o cualquier otro así. La paradoja estriba en que ha de llegar algún punto en el cual nos paremos, algún aserto agatológico indemostrado, e.d. alguna premisa agatológica que aceptemos no porque la podamos deducir de otras premisas alguna de las cuales sea también agatológica —lo cual nos llevaría a una regresión infinita

o a un círculo—, sino por sí misma, por el valor o la bondad intrínseca constatada; mas entonces es que carecemos de razones para justificar nuestro aserto agatológico indemostrado. En cambio, la reducción naturalista permitiría ofrecer incluso razones que justifiquen el aserto; mas justamente el que solucione la paradoja sería un motivo para desconfiar del naturalismo, ya que nos pondría las cosas más fáciles de como sabemos por experiencia que son; y lo haría al precio de trivializar o banalizar la razón práctica: todo estribará en averiguar si las acciones consideradas tienen o no ciertas cualidades naturales, con lo cual la inferencia agatológica pierde su razón de ser, o la ve disminuida.

A esa dificultad cabe responder que, aunque sepamos en qué consista la bondad de las acciones reales o posibles, o aun meramente imaginadas, eso no quiere decir que podamos averiguar si se da tal cualidad en una acción determinada, ni menos aún cuánto se dé. En la práctica siempre o casi siempre podemos deducir, gracias a reglas deónticas o agatológicas de inferencia, que es o sería buena tal acción —o, alternativamente, que es o sería mala— a partir de premisas alguna de las cuales es un aserto de bondad o maldad de otro hecho, de otra acción. Habémonoslas aquí con algo parecido al análisis infinito de Leibniz: estamos en una cadena deductiva infinita, sin poder —no somos omniscientes— tener en nuestra mente toda la cadena. Mas una vez que hemos admitido la progresión justificativa infinita (como lo hicimos en el Capítulo 2º) —y como caso particular de la misma ciertos tipos de circularidades— desvanécese la razón para caer en ese pesimismo sobre la razón práctica: tomar como aserto indemostrado una afirmación agatológica no es caer en ningún irracionalismo práctico, no es tomar cual intrínsecamente bueno únicamente algo a favor de cuya bondad carezcamos de razones, sino que es, simplemente, parar momentáneamente nuestra progresión justificatoria, sin por ello renunciar a retomarla y llevarla más lejos cuando nos resulte viable o ventajoso.

Tampoco es menester para detener momentáneamente un proceso justificatorio en la razón práctica que hayamos demostrado que, analizando las cualidades de esta acción considerada, o las de cierto hecho real o posible, resulta palmario que esa acción o ese hecho posee las cualidades naturales en las que hacemos estribar la bondad. No, no lo hemos demostrado, sólo lo damos (transitoriamente) por supuesto. Así son, p.ej., muchos argumentos del presente capítulo.

Acápite 8º.— **Otra dificultad: ¿Qué le va a uno en ser más?**

Muy otra es una objeción esgrimida contra el presente tratamiento de las nociones fundamentales de la agatología que consiste en alegar que la base para una reducción razonable de las nociones en cuestión ha de venir dada por nociones que afecten a los intereses de los agentes y pacientes, no por grados de realidad de

los mismos. Porque —dirá el objetor— por un lado es dudoso que haya tales grados; y, aunque los haya, es dudoso que tengan algo que ver con los intereses.

A menudo se definen los intereses de alguien como los fines que perseguiría si estuviera debidamente informado y si hubiera meditado con sosiego y sin prejuicios acerca de esa información. Así, no es verdad que el cocainómano tenga interés en tomar cocaína, pero, si no lo es, no es porque haya algún hecho independiente de su voluntad y consciencia en lo cual radique el interés suyo, sino porque, si se informara bien y meditara debidamente, él mismo no querría tomarla.

Hé aquí mi respuesta a esa objeción. La noción de *interés* es desde luego pertinente para nuestro estudio. Más tarde diré cosas que tienen mucho que ver con ella; ahora prefiero no entrar en los problemas que plantea. Pero en cualquier caso una dilucidación de la bondad en términos del interés concebido más o menos como lo hace el objetor nos lleva a resultados muy malos. Llévanos a una concepción subjetivista de la bondad —por estilizada o refinada que sea. En efecto: si decidimos que es buena para con alguien una acción si favorece sus intereses, y los intereses se conciben o definen más o menos en esa línea, entonces es evidente que la bondad estriba en hacerle a alguien, si no lo que a él le guste, sí lo que le gustaría que le hicieran en unas circunstancias ideales. Pero, aparte de que habría que justificar qué tengan que ver con lo real tales circunstancias imaginarias —o, más bien, quiméricas—, eso no nos da ningún motivo serio para creer que haciéndole eso se lo beneficie. Porque, aunque se le hiciera lo que él preferiría en circunstancias ideales de información y meditación por su parte, todavía le queda a uno esta duda: 'Bueno, ¿y qué? ¿Por qué hacerle *eso* es hacerle un bien?' ¿Será por definición? ¿Se tratará de una reducción ontológica? No, no puede ser una reducción ontológica. Porque, si el interesado meditara, diría que prefiere abstenerse de la cocaína porque es mala para él; es mala porque quebranta su salud y eso es malo; es malo porque, con menos salud, se tiene menos vida, menos vitalidad —e.d. menos ser. No diría que es mala porque él, visto todo y bien pensada la cosa, decide abstenerse de la cocaína, no. Al revés, decide —decid*iría*— eso por la maldad de la cocaína para él.

O bien —dirán algunos menos proclives al subjetivismo que los adeptos de acudir a la noción de interés así concebida— habría que definir el bien para alguien como lo que contribuye a la mayor posesión por ese alguien de salud, energía, vitalidad, placer, fruición, etc.; o de una de tales determinaciones —el placer, como siempre han dicho los hedonistas. Pero —cabe interpelar— ¿por qué y en qué es eso bueno para alguien? ¿Qué se le da en disfrutar de más salud, de más energía, de más placer? Y los hedonismos y tendencias similares se ven aquí incapacitados para aportar una respuesta. Pero la respuesta existe, y es el enfoque aquí ofrecido el que la aporta: es para el receptor bueno todo eso en tanto en cuanto contribuye a que ese receptor vea con ello aumentado su ser —con respecto al que tendría sin la acción que le dé esas dosis de salud, energía, vitalidad, placer o lo que sea.

Y que ¿por qué le interesa a uno ser *más*? Que ¿qué ventajas comporta una mayor o más elevada existencia? Pues sencillamente que todo lo que uno disfrute se cifra en eso, en ser. Ser es la mayor satisfacción y cualquier otra es satisfacción sólo en tanto en cuanto aporta [más] ser al que la disfrute. No sólo es la mayor satisfacción el existir, sino que es tanto más satisfactoria la existencia cuanto más elevada es. Pero ello a su vez es pertinente sólo por esto, a saber: que el tener satisfacción conlleva un incremento en el grado de ser —aunque, cuando las satisfacciones sean superficiales y logradas a costa de un deterioro de los propios hábitos de conducta, los pequeños incrementos momentáneos del ser del sujeto que traen consigo tales satisfacciones se ven más que compensados por el declive entitativo o existencial de dicho sujeto. Por tanto, en última instancia no hay ninguna respuesta más básica a la pregunta de por qué le interesa a un ente su ser. No es que no haya respuestas esclarecedoras (sí las hay: es una satisfacción el existir —lo es, ¡precisémoslo!, para un sujeto consciente), pero no son más básicas porque, a su vez, han de venir explicadas en términos que se resuelven en que la bondad sólo estriba en eso: en contribución al [incremento del] ser.

Por eso son quebradizas, frágiles, vaporosas, todas las teorías éticas sin basamento ontológico. Y por eso fallan cuantas no reconocen grados de existencia. Si sólo hubiera las dos alternativas de *ser enteramente* o *no ser en absoluto*, no habría ninguna agatología interesante.

Acápite 9º.— **La bondad de una acción, sus consecuencias y los propósitos del agente**

Hasta ahora hemos venido hablando como si estuviera claro tanto qué sea una acción cuanto también el que cada acción tenga un determinado receptor o destinatario —el paciente—, así como un [único] agente; y, por añadidura, hemos sentado un metacriterio que sirve para calibrar acciones únicamente en términos objetivos, e.d. por lo que podría considerarse "el resultado" más que el propósito de la acción. Mas todo eso plantea agudísimos problemas y es objeto de vivísimas controversias en filosofía moral.

Empecemos por la última cuestión, o sea: la de cómo se relaciona —si es que se relaciona— la bondad de una acción con los propósitos del agente al llevarla a cabo.

Viene el motivo principal de duda de una consideración a menudo emitida por los adeptos de calibrar las acciones más subjetivamente, a saber: la bondad o maldad de un resultado es algo relativo y problemático; relativo, porque depende de un contexto, de una serie de factores; problemático porque su apreciación siempre comporta incertidumbres; por el contrario, la bondad o maldad del propósito perseguido por el agente es algo que escapa a todas esas indeterminaciones, ya que ni depende de que concurran otros factores ni está [tan]

sujeto a apreciaciones encontradas o a dudas —al menos por parte de apreciadores con una recta conciencia moral. Por ende —continúa el objetor— la única pauta no sujeta al género de indeterminaciones a cuyo albur se halla la valoración de las acciones por su resultado es aquella que calibra las acciones, en cuanto a bondad o maldad se refiere, únicamente por el propósito del agente; ahora bien, si ello es así, ha de serlo por alguna razón suficientemente poderosa; y la única que se ve —o al menos la más probable— es que la acción, en algún sentido importante, "estribe" ante todo en el propósito del agente, siquiera en lo que a su valorabilidad se refiere. Por consiguiente —concluye el objetor— la acción ha de juzgarse buena, mala o indiferente por el propósito de quien la lleve a cabo, y no por cuál sea el resultado conseguido.

Ese razonamiento puede todavía reforzarse más alegando casos particulares a título de ilustraciones. Si lo que cuenta es el resultado, o si en todo caso la acción no se individúa según el propósito del agente, sería un mismo género de acción la de matar a alguien —intencionalmente— y la de provocar sin quererlo la muerte de alguien, accidentalmente; p.ej., pasando por un sitio donde está el detonador de un barreno situado a cierta distancia, sin que el transeúnte lo sepa, y haciéndolo así explotar, con la consiguiente muerte de alguien que se encontraba allá. Una de dos —diría el subjetivista—: o definimos las acciones de modo que *matar* y *hacer morir accidentalmente* sean diversas, para lo cual la intención o el propósito ha de entrar en la definición de la acción; o, si no, la acción ha de calibrarse, en cuanto a bondad o maldad se refiere, por sus propósitos. En el caso citado nadie condenaría al transeúnte como criminal.

Frente a esa objeción, y a las ilustraciones que parecen avalarla, abonan, empero, otras consideraciones de no menor peso. Cífranse en ese refrán de que de buenas intenciones está empedrado el camino del infierno.

Ante todo, esta consideración: una cosa es juzgar moralmente al agente, otra calibrar la bondad o maldad de su acción. ¿Qué duda cabe de que el transeúnte de marras ha causado —sin quererlo, sí, pero ha causado— un mal a la víctima? ¿O es que no es esa acción —esa relación o ese *hecho relacional* entre el agente y el paciente— algo malo para el paciente, para la persona muerta? Evidentemente lo es. Y eso es todo lo hasta ahora dicho. Cómo haya que juzgar al agente, es otra cuestión. Quizá hay que juzgarlo por sus hábitos o su carácter, más que por sus acciones. O quizá hay que juzgarlo por sus propósitos. En cualquier caso, una cosa es la bondad o maldad del acto, otra la del agente *en* ese acto, e.d. al efectuarlo. Esto último concierne a cómo esté involucrado el agente en el acto, desde el punto de vista agatológico. Y, comoquiera que quepa contestar a ese interrogante, lo que está claro es que es una cuestión diferente de la que se refiere a cuánta sea la bondad o la maldad del acto mismo.

Verdad es que cabe, por otras razones, dudar que una acción sea un acontecimiento, un movimiento muscular o cúmulo de tales movimientos. Esta

cuestión —que atañe a la filosofía de la mente y campos afines de la antropología filosófica— corresponde más bien al ámbito de problemas del capítulo siguiente de esta obra, si bien, por falta de espacio, no vendrá apenas abordada tampoco en ese lugar. Es una de las más debatidas en planteamientos recientes sobre ese género de temas praxeológicos. Algunos identifican una acción con un dúo ordenado formado por un acontecimiento o serie de movimientos musculares —algo, en todo caso, percibible y espaciotemporalmente ubicado, o sea un ente "físico"— y por una descripción de tal acontecimiento, p.ej. en términos de propósitos. De ese modo un mismo acontecimiento o serie de movimientos musculares puede ser primer componente de dos acciones enteramente diversas. Porque, p.ej., si Araceli entra en la alcoba de su hermano y —por parquedad— apaga la calefacción, cuando está él durmiendo, causando con ello, sin quererlo, pulmonía y subsiguiente muerte del hermano, tendríamos un único acontecimiento, o una única serie de movimientos musculares, el poner Araceli la mano en la llave del radiador y luego girarla tan a la derecha como pueda; pero en eso —que, así descrito, ya no es el pulcro, liso y llano movimiento muscular, o el acontecimiento observable desde fuera— estriban diversas acciones, como éstas: la de apagar la calefacción; la de causar así el enfriamiento de la estancia; la de causar el resfriado de su hermano; la de causarle pulmonía; la de causar su muerte. Y una serie de cosas más, tal vez. Si la muerte de su hermano deja una pequeña fortuna a los familiares, ella, al mover hacia la derecha la llave del radiador, causa esa legación; si esa muerte deja en la oficina un hueco para que sea ascendido Ricardo, y gracias a ello recibe éste el ascenso, entonces Araceli, moviendo a la derecha la llave del radiador, causa el ascenso de Ricardo; y causa quizá así que Ricardo se case con ella y compren un piso en Algete y… Todo eso hizo Araceli aquella noche. Pero lo hizo todo haciendo sólo una cosa: posar la mano en la llave y girarla a la derecha.

¡No, no! —dirán otros—: Araceli no ha hecho todo eso, pues las consecuencias de la acción son una cosa, la acción misma es otra. Pero a quienes eso alegan cabe contestarles que, entonces, el juez del régimen de Ankara que causa la muerte de oponentes a dicho régimen al sentenciar a pena capital a unos revolucionarios puede decir que él no los ha matado, sino que lo único que ha hecho es firmar un papel; que esa firma cause que el ujier pronuncie en público sentencia de muerte; que luego eso cause el que los alguaciles o esbirros se lleven a los revolucionarios y los entreguen al verdugo, y éste les dé muerte; todo eso serán consecuencias de la acción, mas no la acción misma. (Similarmente, nadie mataría con un arma de fuego, ni siquiera quizá dispararía, sino que movería hacia sí el dedo posado previamente en el gatillo; acto que luego tendría esas otras consecuencias: el ser disparado un tiro, el que la bala entre en el pecho de alguien, el que ese alguien vea en el acto quebrantada su salud hasta el punto de que, por ello, poco o nada después muera.)

De nuevo entran en liza los subjetivistas, y alegan que todo depende de los propósitos; que, si no, entonces por lo menos la valoración de las acciones sí

depende de los propósitos. También podría decirse que Araceli no ha causado todo lo más arriba referido; aunque sí lo haya *causado-indirectamente*, o sea aunque sí guarde con ello el ancestral de la relación de causar: ella ha causado el girar a la derecha la llave del radiador, lo cual ha causado que la calefacción se apague, lo cual ha causado el enfriamiento de la alcoba, lo cual… Su acción es sólo lo primero de esa lista: el girar hacia la derecha la llave. Entonces, si la acción se juzga por sí misma, esa acción no es mala, aunque tenga malas consecuencias; ni siquiera es mala para el radiador o para la llave del mismo.

Pareciera de nuevo que tal consideración abona a favor de que sea el propósito lo que cuente para juzgar la acción desde el punto de vista del bien o del mal.

Sin embargo, no son tan simples las cosas. A lo mejor Araceli obró con buena intención, más o menos. No se dio cuenta hasta qué punto estaban debilitadas las vías respiratorias de su hermano por una antigua dolencia; ni se acordó de que se habían ausentado por unos días los vecinos de abajo, que, atizando como lo suelen hacer, causan una temperatura buena en su piso, hasta cuando está apagada en él la calefacción; ni previó que fuera a helar de madrugada, porque hacía semanas que eso no sucedía; puede que, además, no pensara ni en la pequeña herencia ni en el ascenso de su novio Ricardo. Quizá es atolondrada. Quizá es una tacaña y eso la ciega. Quizá simplemente obró sin bastante reflexión. O quizá ese día se había recibido una nota del Banco avisándolos de que estaban en números rojos a consecuencia de la cesta de Navidad y regalos de Reyes, y quiso hacer economías como fuera sin pensar en consecuencias. Todos esos relatos tienen sentido, ¿no? Sin embargo, ella le ha hecho un mal a su hermano, cualquiera que haya sido su propósito. Según cuál haya sido éste podrá juzgársela a ella, pero no a la acción.

Es más: siendo ello así, ¿por qué limitarse, al juzgar la acción, a las consecuencias más inmediatas? La acción misma viene individuada por sus consecuencias; pero cada una de éstas viene individuada por las suyas, etc.; luego la primera acción viene individuada por cuáles sean sus consecuencias hasta las más indirectas. Una cosa es girar la llave del radiador hacia la derecha cuando no esté prendida la calefacción y no tenga ningún efecto relevante; otra, estando prendida pero en un piso en el que nadie va a dormir; otra en la habitación de alguien que está durmiendo; pero esto último será una acción u otra según qué consecuencias tenga, lo cual dependerá de las circunstancias.

Esta última línea de razonamiento lleva a lo que se llama *consecuencialismo*: la tesis de que una acción se valora por sus consecuencias —incluidas las indirectas. Desde luego cabe argumentar a favor del consecuencialismo de varios modos, y no sólo del modo recién esbozado. Porque cabe pensar que, aunque la acción no venga individuada por cuáles sean sus consecuencias —y éstas por las suyas propias, etc.— así y todo su bondad o maldad sí depende de [cuáles sean] las consecuencias. Supongamos incluso que lo que hace Araceli es girar la llave del

radiador, y nada más, siendo esa acción ésa misma que es, tanto si se siguen las consecuencias funestas más arriba narradas como si no. Aun así, diremos que Araceli hizo algo —tenido todo en cuenta— bueno, o malo, según cuáles consecuencias resulten. Porque sería una hipocresía atenerse únicamente a cuál sea la acción en sí misma y prescindiendo de qué suceda a causa de ella.

Acápite 10º.— **Apreciación del utilitarismo**

La discusión del acápite precedente nos ha dejado un sabor de indecisión y de forcejeo entre consideraciones, a favor unas de valorar la acción por sus consecuencias, otras de hacerlo por los propósitos. Voy a ir aclarando los diversos problemas involucrados en esas diversas consideraciones. En este acápite voy a sopesar pros y contras del utilitarismo.

El utilitarismo es una particular variedad del consecuencialismo. Este insiste en que se valore una acción por el cúmulo de sus consecuencias, directa e indirectamente. Pero ¿cómo? Puede haber diversos criterios de valoración.

El utilitarismo ofrece uno de tales criterios: valórase la acción porque contribuya a la mayor felicidad del mayor número. Ese eslogan de los utilitaristas es susceptible de muchas articulaciones e interpretaciones. No me interesa aquí discutir eso. Voy a tomar una versión afín al género de enfoque básico de los problemas agatológicos sustentado en este libro: una acción es buena —respectivamente mala— en tanto en cuanto sea buena su contribución causal (al cosmos, o a la zona espacio-temporal que pueda considerarse su entorno); y ello sucederá en tanto en cuanto contribuye a dar más ser a seres que —ya por su grado de existencia suficientemente elevado como punto de partida— merezcan esa elevación de su realidad, traduciéndose ello en un incremento neto de realidad en esa zona espacio-temporal, o en ese cosmos.

A favor de ese punto de vista abona una consideración ya apuntada en el acápite anterior: en definitiva qué sea una acción, o por lo menos qué "signifique", dependerá de esas consecuencias, de esa contribución neta. Y desconocerlo sería incurrir en hipocresía.

¿Que muchos agentes pueden desconocer eso, y hasta carecer de medios para calcular —o siquiera figurarse— cuál pueda ser esa contribución neta? ¡Bien, pues que hagan lo posible por enterarse! Aunque ningún ser humano sepa decir exactamente cuán buena o mala haya sido una acción, aun así la bondad o maldad depende de esas consecuencias. Luego a cada uno le toca hacer el máximo posible por averiguar el máximo de eso. Que, si bastara para calibrar una acción con conocer los propósitos —o con que el agente prevea tales consecuencias, cuando en verdad se van a seguir otras—, entonces se estaría eximiendo al agente de la necesidad, si quiere que sus acciones sean buenas, de investigar a fondo la realidad; a lo mejor un subjetivista *añade* una obligación de investigar; pero, si hace

depender la bondad de la acción de propósitos o ideas en la mente del agente, entonces de éste no se requiere, para que sus acciones sean buenas, que conozca la realidad; y, siendo eso así, el agente puede obrar a tontas y a locas escudándose en su ignorancia sin que ello redunde en que sea mala su acción, aunque la misma resulte funesta.

Me parece que todas esas consideraciones del utilitarista son muy de tener en cuenta, desde luego. Esa posición es la que más nos obliga a reflexionar sobre las consecuencias de nuestros actos, frente a actitudes como la de hacer lo que uno juzgue bueno sin reparar en qué se vaya a seguir de eso.

Sin embargo, el utilitarismo no sirve como criterio. Ni siquiera como criterio de valoración de acciones, porque ese cúmulo infinito de consecuencias nunca nos es conocido. Menos como criterio de valoración de agentes; porque el error y la ignorancia son imperfecciones que acompañan a los seres humanos más empeñados en obrar bien y con discernimiento. Menos aún sirve como criterio supremo de normatividad. Más adelante abordaremos qué sea una norma o una obligación, pero en cualquier caso es obvio que no puede ser norma o precepto supremo el de obrar bien según la concepción utilitarista. Porque entonces seguramente no podría haber norma alguna general expresable en una oración o mandato de longitud finita; o, si sí, sería inmensamente larga, y, por ende, pragmáticamente inútil.

Verdad es que fallan casi todos los ejemplos aducidos contra los utilitaristas. P.ej., que, según su doctrina, podría ser bueno castigar a un inocente en ciertas circunstancias. Primero, un utilitarista que hiciera suyo el marco del sistema ontofántico defendido en este libro podría contestar negando —rechazando incluso— que se puedan dar tales circunstancias; porque el mundo es epistémicamente óptimo —vide final del cap. 2º—, incumbe al que crea en la posibilidad de tales circunstancias el demostrarla; que, si no, cabe decir que, siendo compatible con la evidencia disponible tanto que se den como que no se den circunstancias así, es mejor la imagen del mundo que nos presenta a éste como no dándose; y, entonces, la objeción que esgrime esa posibilidad es inoperante; porque, si es una posibilidad, se da en algún aspecto de lo real; pero el mundo real engloba y subsume a todos los aspectos, y —hasta prueba de lo contrario— parece seguro que es mejor que no se realice eso en ningún aspecto; por otro lado, si se realizara en algún aspecto remoto, ningún impacto tendría eso en la práctica; conque —podría concluir el utilitarista ontofántico—, gracias a que el mundo es como es, es correcto atenerse a la norma utilitarista; y ¿qué nos importa que, si fuera de otro modo, no sería eso correcto? Es como el debate del capítulo 2º entre externalismo e internalismo. Cuenta el mundo tal como es.

Me parece que con ello el utilitarista gana una discusión, pero no la controversia globalmente tomada. Los contraejemplos a la normativa utilitarista perderían mucho de su peso si se demostrara que ninguno de ellos se da al menos

en el mundo de la experiencia cotidiana. Porque, entonces, esos contraejemplos no invalidan la normativa utilitarista para este mundo.

Claro que el antiutilitarista alegaría que, de ser así, tiene que haber algo, alguna norma, algún criterio superior, tal que, aplicado a este mundo, dé como educto esa norma utilitaria; pero ese algo conllevará una norma o un precepto o criterio en virtud del cual sea bueno hacer, no simplemente lo de buenas consecuencias globales, sino eso con tal de que así no se infrinjan otras normas dadas de rango no inferior; éstas, por lo tanto, están presupuestas; porque la justificación del utilitarismo, según eso, vendrá dada, no por tomar su norma como última, sino por inferirla de cómo sea el mundo más una norma de rango superior.

No me parece concluyente ese argumento antiutilitarista. El utilitarista puede alegar que él infiere la corrección de su norma simplemente a partir de que no hay contraejemplos contra ella y es la mejor norma; aunque a su vez para apreciar cuán buena sea una norma haya que hacerlo en términos que involucren en última instancia como criterio a la propia norma utilitarista.

Pensemos lo que pensemos de ese episodio de la discusión, me parece que hay otros argumentos decisivos contra el utilitarismo. Helos aquí.

Primero, el ya mencionado sobre la imposibilidad práctica de enunciar normas, si el criterio supremo es la sujeción al precepto utilitarista. Pero es que eso significa que ni siquiera podemos estar seguros de que sea malo matar, o sea bueno dar limosna, o salvar a alguien que se esté ahogando, etc. El utilitarismo nos llevaría a una casuística infinitamente complicada e inabarcable. Entonces, el mundo resultaría, no mejor, sino mucho peor de lo que resulta compatible con la evidencia disponible imaginar que es. Porque en la práctica no habría ningún criterio de valoración; y sería como si, no existiendo Dios, todo estuviera permitido.

En segundo lugar, el utilitarismo nos remite a un balance global neto y desconfirma así el sentimiento que tenemos de conflicto entre diversas bondades. Es bueno dar dinero para aliviar el hambre en Etiopía y para hacerlo en Mozambique; no pudiendo hacer ambas cosas, hay que optar. Para el utilitarista, la bondad de la acción dependerá de un balance que ninguno de nosotros está en condiciones de efectuar; y, una vez efectuado, seguramente una de esas dos acciones contribuirá más que la otra a elevar el grado de realidad en nuestro entorno; el balance sería positivo para la primera; y, entonces, una de dos: o ambas son buenas, pero una mejor; o sólo la última es buena. En este último caso —que sería la tesis del utilitarismo clásico— confúndese *bueno* con *mejor* [o con *óptimo*], y esfúmanse los grados y los conflictos entre valores o bondades. En el primer caso, no; pero, si se acepta esa primera alternativa, entonces el utilitarismo hace una concesión importante: la bondad de una acción dependerá de cuán bueno sea el balance global o final de sus consecuencias; pero no de que sea mejor, u óptimo, ni siquiera más bueno que malo; y entonces en la práctica el utilitarismo no habrá ofrecido ningún genuino rival a otros puntos de vista, sino quizá a lo sumo

rebajado, o elevado, el grado de bondad reconocido a unas u otras acciones; porque cualquier acción con una buena consecuencia —ella misma p.ej.— tendrá un balance que no podrá ser absolutamente negativo o sombrío.

Un tercer argumento de peso contra el utilitarismo es que, para que la bondad de la acción dependa del balance global o final de su contribución a la realidad, o a la zona de realidad que le sirva de entorno, es menester que haya un contribuir directo de una acción, o de un hecho o acontecimiento, al mayor [o al menor] ser de algo involucrado en tal acción o en tal hecho; pero *eso* es aquello en lo que estriba (por superveniencia) la bondad [o, respectivamente, la maldad]. Luego el utilitarismo presupone una noción que es aquella en la que estriba la bondad concebida en términos más simples y menos indirectos que los propios de la concepción utilitarista. Ahora bien es obvio que la bondad directa de una acción no siempre es igual de existente que la de un balance final. Porque muchas acciones pésimas tienen un balance final positivo. Si los monarcas no hubieran oprimido tan cruelmente a los pueblos por ellos avasallados, no habrían estallado revoluciones como la inglesa y la francesa; ni, entonces, disfrutaríamos hoy las —pocas o muchas— libertades de que hoy gozamos, sino que viviríamos bajo un despotismo no ilustrado aunque sí templado. Pero eso no hace buenas las acciones de Luis XIV, esquilmando a sus súbditos plebeyos hasta la inanición o persiguiendo a muchos de ellos por su religión; ni hace buenas las interminables guerras por intereses dinásticos, con todo lo que acarreaban para los pueblos. Sin embargo, no ha habido ninguno de esos males que por un bien no haya venido; sin por ello dejar de ser el mal que fue.

Por ello no creo que sea defendible el utilitarismo. Mas, antes de terminar este acápite, conviene considerar una variante, que es el utilitarismo *de reglas*, a cuyo tenor lo que se mide por el rasero utilitario no es un acto sino una regla. Evidentemente esta variante escapa a muchas dificultades del utilitarismo. P.ej., 'No matar' es una regla buena porque aplicarla tiene el balance global positivo que se desea. Ahora bien o bien se desencadena la misma regresión infinita de enunciación de reglas o preceptos que con el utilitarismo propiamente dicho, o en la práctica este utilitarismo de reglas no aporta ninguna alternativa real a otros enfoques; porque, aunque 'No matar' tenga ese balance, mejor lo tendrá 'No matar salvo en defensa propia'; mejor todavía «No matar salvo en defensa propia o cuando concurran las circunstancias tales y cuales…», formulándolo de manera que se excluyan todos los contraejemplos aducidos contra el utilitarismo, pero se dé cabida a casos como los que los utilitaristas han alegado a favor de su punto de vista (p.ej., que, estando uno en una cabina de control de agujas de ferrocarril, se encuentre, sin ser responsable de ello, ante la opción de evitar el descarrilamiento de un expreso de treinta vagones o el de un electrotrén de dos, pero sin poder evitar ambos). Y, si se alega que no pueden tener buen balance final en su aplicación normas muy complicadas porque no podrían aplicarse, cabría responder que aquí se trataría de normas o criterios de valoración, más que de ejecución. Y, si se opta

entonces por normas cortas con —¡ojalá!— buen balance en sus aplicaciones, en definitiva se está haciendo algo igual a lo que se haría desde otro planteamiento, a saber: escoger normas cuyas aplicaciones sean —en muchos casos— buenas acciones; porque entonces lo que se hace es exigir, no que cada aplicación de la norma tenga ese buen balance, sino que el balance de las aplicaciones sea positivo. Ahora bien, eso es algo que un no utilitarismo defendible ha de conceder, en virtud del principio de la optimalidad epistémica del mundo. No creo que haya nadie que sostenga que el balance de la aplicación de la normativa que él propugna bien pudiera ser negativo. *Fiat iustitia et pereat mundus* es una divisa excelente, pero con tal de que se la entienda y aplique así: al ejecutar una norma, no vale aducir en contra de la aplicación consideraciones de utilidad; pero desde luego eso no significa que pueda haber un conflicto *global* entre las normas y el mundo; no significa que aplicándose buenas normas se pueda causar un deterioro del mundo.

Acápite 11º.— **El conflicto entre normas, valores, bondades, y la adopción de una modalidad del consecuencialismo**

La principal lección que cabe sacar de los dos acápites precedentes es que existen contradicciones en el campo agatológico, como en los demás.

Por un lado, una acción es un hecho relacional, espaciotemporalmente ubicado, en el que están involucrados ciertos entes, entre ellos un agente o varios, y, o bien un paciente —si la acción es transeúnte— o bien la propia acción, a título de relatado (e.d. término o segundo extremo). Cuál sea [no qué sea, pero sí cuál sea] la acción depende de sus consecuencias causales. La acción de Araceli de, (1), girar la llave del radiador 360° a la derecha es una; otra, (2), su hacer así bajar la temperatura de la alcoba; otra, (3), su causar así la enfermedad de su hermano; otra, (4), la muerte de éste. Seguramente la 2ª acción es la cauación de la 3ª por la 1ª; la 3ª es la causación de la 4ª por la 2ª. Difieren por sus causas esas acciones, pero no por su agente. La causa de (3) es (1); la de (1) es Araceli (=la existencia de Araceli). Pero el agente es el mismo; porque agente de una acción es un ente involucrado directa o indirectamente en la acción tal que ésta lo tiene a él como causa, o tiene como causa a un obrar suyo (e.d. a algo que lo tenga a él como agente), o es la causación de una acción por otra, teniendo ambas a ese agente como agente suyo. Luego (2) tiene a Araceli como agente; y, por las mismas, también (3), (4), etc.

Sin embargo, hay grados. Cuanto más indirectas las consecuencias, menos es agente el agente inicial. Aparte de los muchos y graves problemas sobre la causalidad (no abordados en el presente libro —como el de dónde termina la causa y empiezan las ocasiones, circunstancias concomitantes de la causación, condiciones necesarias y suficientes de la misma etc.—, problemas que sólo pueden venir satisfactoriamente resueltos articulándose una noción gradualística contradictorial

de la causalidad), lo que aquí interesa recalcar es que, aun suponiendo que sea la muerte de su hermano lo que cause el ascenso de Ricardo, y éste lo que cause el matrimonio, y éste la pelea con los primos de Ramírez, y ésta un ulterior pleito por la casa de Villaquilambre, no *se dirá* que en aquella noche de enero Araceli hizo existir ese pleito, o que ella es, por y desde y en esa acción suya de enero, agente de ese pleito que se iniciará cuatro años después; no se dirá, no porque carezca eso completamente de verdad, sino por no ser lo bastante verdadero para merecer —pragmáticamente— ser vehiculado, en contextos usuales; que, para que un mensaje sea decible o emitible, pragmáticamente, en un contexto de elocución *usual*, es menester que por lo menos alcance un umbral de verdad que quizá suele ser el de no ser en absoluto mucho más falso que verdadero.

Podría, empero alegarse que Araceli hace varias cosas. El girar la llave, que es una de las cosas que hace, no sería bueno ni malo; el causar baja de temperatura no sería bueno ni malo; el provocar enfermedad es malo; el provocar muerte pésimo; el provocar el pleito con los primos de Ramírez sobre la casa de Villaquilambre es malo, pero menos. Verdad es que hace una de esas cosas por medio de su hacer la otra; pero eso por sí no determina que ésta venga afectada por la maldad o bondad del fin. Quien dando un traspié abre un hoyo que descubre un manantial subterráneo que luego sirve para aliviar la aridez de una comarca y la sed de las pobres cabras que en ella habitan ¿ha hecho una buena acción dando ese traspié?

Respondo que sí: ha hecho una buena acción; aunque en ese caso el impacto causal es pequeño e indirecto, y, por ello, su acción no es muy muy buena. Todo depende de cuánto y cuán directamente contribuya la acción a degradar o realzar existencialmente al entorno. Y eso puede variar según diversos aspectos. (Aparte de que también es posible que varíe aspectualmente según de qué entorno se trate: uno más amplio u otro más estrechamente tomado. Pero de tales complicaciones es mejor prescindir en el presente lugar.) E igual con el girar la llave o rueda del radiador. Esa acción no es tan indiferente como hubiera parecido a sobrehaz, porque tiene consecuencias, y por ende contribuye a elevar o rebajar el ser en su entorno. Claro que, a lo mejor, en unos aspectos contribuye en buen sentido y en otros en mal sentido. Es posible que, sin dejar de tener las consecuencias ya narradas, ese movimiento giratorio alivie la presión de la caldera que, si no, hubiera acabado explotando unos días después, causando la muerte del portero —de lo cual, eso sí, Araceli no tendría ni idea. Pero, en cualquier caso, su acción de girar la llave no es, en tales circunstancias, indiferente. Mas eso no significa que haya que acusarla de varias cosas: una de girar la llave, otra de así hacer bajar la temperatura, …, otra de la muerte de su hermano. Si hay o no que acusarla, y en qué casos, y por qué y de qué es otro asunto enteramente diverso del que nos ocupa, aunque no carezca de relación con él.

En resumen, es verdad que la bondad de una acción se mide por sus consecuencias. Pero no por su balance global final, en el que todo entraría en tropel,

sino de tal manera que tanto más entra una consecuencia en consideración cuanto mayor y más directo sea en ella el impacto causal de la acción y más involucrado esté el agente en la consecuencia de que se trate. Y eso es perfectamente compatible con la existencia —que constatamos— de grados y contradicciones objetivamente verdaderas en este terreno; una acción puede ser buena y mala; quizá más lo uno en ciertos aspectos y más lo otro en otros aspectos.

Y, ¿qué se hicieron los propósitos del agente? Sobre eso hablaremos. Vaya esto por delante: tener tales o cuales propósitos es también una acción; una acción calibrable, según los casos, como buena, mala, indiferente, regular, más lo uno en ciertos aspectos, etc.

Acápite 12º.— **Avanzando en la discusión entre consecuencialismo e intrinsecismo**

Cabe llamar *intrinsecismo* a la concepción según la cual las acciones han de valorarse como buenas, indiferentes o malas de manera intrínseca. También se denomina a menudo al anticonsecuencialismo la moral del sentido común; denominación muy problemática, como en seguida se verá.

De las diversas modalidades de anticonsecuencialismo o intrinsecismo, me parece que la mejor elaborada —y hasta acaso, pese a todo, la más plausible— es el enfoque más común entre las escuelas aristotélicas, a saber aquel que distingue el acto interno o intrínseco del externo; el primero caracterízase, en lo tocante a su bondad, por su objeto, al menos por su objeto formal, que no sería el fin o propósito sino el resultado —sólo que bajo una especificación o reduplicación aspectual, variable según la concepción particular de que se trate (siendo esa reduplicación algo de lo que cabe prescindir en este escueto comentario al respecto). O sea, el acto interno sí viene moralmente caracterizado por su resultado —donde 'moralmente' significa: en lo tocante al bien o al mal. Así, p.ej., quien mata a otro está efectuando dos actos: uno interno, intranseúnte, y otro transeúnte; éste último es consecuencia del primero, dadas ciertas circunstancias; el primero es un acto que se queda en sí, e.d. que no tiene objeto extrínseco, aunque sí tenga consecuencias causales. Pues bien, sólo el acto interno se mide por lo que en él se hace y resulta, e.d. por el acto mismo; el externo se denomina, por metonimia, bueno —o malo— por resultar de un acto interno bueno —o malo. Quien intenta matar y clava el puñal en lo que cree ser su víctima, pero, presa de una ilusión, resulta que lo ha clavado en un muñeco, habrá cometido el acto interno, quizá describible como el de hacerse criminal, aunque —por circunstancias fuera de su previsión— resulta frustrado ese acto; que, de no haber sido frustrado, lo por él hecho sí habría sido malo; habríalo sido, empero, únicamente por resultar inmediatamente de un acto interno malo.

Me parece que *ese* anticonsecuencialismo encarna lo mejor y lo peor del intrinsecismo en general. Lo mejor: su punto fuerte es que lo verdaderamente

bueno, o malo, es lo que está en poder del agente y éste se hace a sí mismo, o hace en sí mismo. Lo peor: ese anticonsecuencialismo extremo invierte el orden de explicación de manera flagrante.

En efecto: ¿por qué es malo el acto "interno" del asesino frustrado? No porque haga un acto en sí malo, independientemente de qué consecuencias tenga, vaya a tener o hubiera tenido, sino precisamente por las consecuencias que habría tenido de no concurrir las circunstancias, por él imprevistas, que concurrieron. Luego el acto criminal en cuestión es malo por consecuencias que *hubiera tenido* (si…), y —dados los análisis ontológicos de los condicionales subjuntivos hoy más aceptados (aunque no entraré aquí a considerarlos)— por *ciertas* consecuencias que tiene en algunos "mundos posibles"; o sea, en algunos aspectos de lo real. El acto criminal nunca es absolutamente inocente, sino que es siempre tal que, en algunos aspectos de lo real —y no de los menos descollantes—, ejerce su nefasto efecto inmediato.

Si es malo el clavar un puñal en [lo que uno cree que son] las carnes de alguien, es porque el resultado causal inmediato es el que ese alguien sufra un gran deterioro, mortal o no, en su ser. No al revés, no. No es que ese acto, tomado como intranseúnte, sea malo y, por ende, visto como acto transeúnte, resulte derivativamente malo. Ni porque sea en sí malo el acto intranseúnte de efectuar tales movimientos con la mano, resultando derivativamente la maldad del acto exterior que surge de tales movimientos. ¡No! Los movimientos en cuestión son malos porque de ellos resultan heridas o quizá muerte. Clavar puñales en el agua, o en la arena de la playa, o en un colchón arrojado a un vertedero, serán acciones estúpidas, pero no malas, apenas malas.

Si en eso estriba la debilidad del intrinsecismo, su fuerza está en apuntar algo que parece de sentido común: que es (moralmente) malo, o bueno, lo que está en manos de uno hacer independientemente de las circunstancias; y parece que eso es algo que uno hace no a algún otro ente, sino a o en sí mismo. El criminal fallido es tan criminal como el que tuvo éxito en su intento. Y tan bueno es el acto del que da limosna a un pobre de verdad como el que lo hace a un pobre fingido.

Ese intrinsecismo es probablemente coextensivo con un consecuencialismo de propósitos a cuyo tenor lo que cuenta para la bondad o maldad de una acción es cuáles serían las consecuencias de los propósitos en un mundo en el que se cumplieran las previsiones pertinentes del agente, p.ej. Y todo eso parece muy de sentido común.

No lo es tanto, sin embargo. El sentido común no brinda ninguna concepción ni única ni coherente al respecto, sino que es susceptible de venir reelaborado de varias maneras, cada una de las cuales instaura la coherencia, pero al precio de sacrificar —o matizar considerablemente— alguna de las creencias morales más comúnmente sostenidas. El intrinsecismo escolástico entra en conflicto con el sentido común por lo siguiente. Supongamos que Priscilo da limosna a Simplicio mientras que Atanasio la da a Mauricio. Resulta que Simplicio es un ricachón que

se disfraza de pobre para pedir limosna e incrementar así su hacienda. ¿Son moralmente iguales sendos actos de Priscilo y de Atanasio? Depende. Depende de circunstancias. Supongamos que Atanasio aplica un criterio razonable de discriminación, y Priscilo da limosna al buen tuntún. El criterio puede tener fallos, pero es fundado en más de la mitad de los casos. Priscilo no se toma esa molestia, sea porque aplica la norma '¡Haz bien y no mires a quién!', sea por holgazanería, sea por ser de pocas luces. Evidentemente la acción de Atanasio es más loable. La de Priscilo tanto menos cuanto menos recomendable sea lo que lo haga no ser prudente como Atanasio.

Pero supongamos ahora que una vez sucede lo inverso: Priscilo —por chiripa y aun actuando, según su costumbre, a tontas y a locas— da limosna a quien lo necesita, mientras que, siendo falible el criterio de Atanasio, éste, esa vez, da limosna a un impostor. El intrinsecista alegará que en este caso se ve claro que las consecuencias no marcan la acción como buena o mala, sino que es algo intrínseco a la acción. Pero no: hay que distinguir. En el último caso la acción de Atanasio es menos buena que la de Priscilo, pero Atanasio, en ella, es más bueno que Priscilo. Una cosa es el grado de bondad de un acto, otra el grado de bondad del agente *en* ese acto. (Esto tiene que ver con un análisis de las oraciones atributivas, que he abordado en otro trabajo; en general cabe decir: una cosa es que el hacer un sujeto x tal acción r tenga tal determinación d; otra cosa el que x tenga d en su hacer r, o al hacer r, e.d. que esté involucrado en esa acción como teniendo d.) Atanasio es mejor en su acción porque, y en tanto en cuanto, ésta resulta de unos hábitos que tienen mejores consecuencias. Un hábito es una costumbre; una costumbre puede dilucidarse así: un agente, x, tiene costumbre de hacer acciones de índole i *en la medida en que*: (1) en condiciones apropiadas no le cuesta esfuerzo de voluntad el hacer acciones i, sino que, en tales circunstancias, a menudo hace acciones i; (2) esa falta de esfuerzo ha venido causada en parte por la previa realización de acciones i. Por supuesto cada una de esas dos condiciones se da por grados; y la conjugación de las dos para constituir una costumbre es una "agregación" en la que cada factor entra con un peso propio, quizá diferente del del otro factor.

Mas al menos en un aspecto es mejor la acción de Atanasio en el último caso, a saber: es mejor el criterio que ha usado para optar por ella; definiéndose la bondad [moral, sí] de un criterio de opción entre acciones por las *buenas* consecuencias de adoptar ese criterio.

Sería equivocado alegar contra el consecuencialismo que, aunque el mundo fuera tal que todo acto bienintencionado o malintencionado se viera frustrado en sus propósitos de tal manera que —un poco como en la fábula de Mandeville— sólo los actos con intención más perversa, o al menos egoísta, tuvieran buenas consecuencias, aun así lo que es bueno seguiría siendo bueno y lo que es malo, malo. Sí, así es. Pero eso es porque en *este* mundo no suceden las cosas así. Que, si [por imposible] sí sucedieran así, no deberíamos nosotros llamar 'bueno' a lo que sólo trajera, como resultado inmediato, desolación, ruina y dolor, ni 'malo' a lo que

sólo trajera bienes. Felizmente el mundo, este mundo de la experiencia cotidiana, está bien hecho y no suceden tales aberraciones. Generalmente los apuñalamientos no se traducen en experiencias gozosas y curativas para el apuñalado, ni los socorros en penalidades mayores para el socorrido. Si nos enterásemos de que la gente disfrutara y viviera mejor recibiendo puñaladas mientras que sufriera y viviera peor recibiendo auxilio, o de que —p.ej.— un niño que se estuviera ahogando se salvaría si, pero sólo si, no lo ayudáramos en absoluto, entonces lo [que debiéramos llamar] bueno sería no ayudar, no auxiliar, sino dar puñaladas.

Acápite 13º.— **Rechazo final del intrinsecismo**

Siendo ello así, como lo es, ¿dónde radica, de dónde emana, la fuerza relativa del intrinsecismo? De lo siguiente. El intrinsecismo —al menos en esa variante escolástica que hemos considerado en este acápite, pero quizá, larvadamente al menos, en todas sus variantes— es una moral de intenciones. Y pareciera que la intención, el propósito, es lo único que, estando en manos del agente pase lo que pasare, merece una aprobación o desaprobación moral. Además, los juicios morales, los juicios que envuelven los predicados 'bueno' o 'malo', han de ser pautas para la acción —según lo veremos en un acápite posterior—; pero sólo lo que se refiere a los propósitos es algo que puede realmente orientar la acción; las consecuencias efectivas están fuera del alcance del agente, dependiendo de circunstancias que él no puede controlar.

Así, en un mundo en el que fuéramos cerebros en probeta, habría bien y habría mal, no por las consecuencias efectivas, que nunca serían lo que creeríamos, sino por los propósitos.

Respondo como sigue. En otros mundos-posibles o aspectos de lo real que *haya* —y nótese el subjuntivo— y en los que *seamos* cerebros en probeta hay bien y mal en la medida en que en ellos los agentes obran [o tienen la ilusión de obrar] con hábitos y propósitos como los que en este mundo causan acciones generalmente buenas, o —respectivamente— malas. Si, por imposible, este mundo de la experiencia cotidiana fuera uno en el que nosotros fuéramos cerebros en probeta, entonces estaríamos equivocados en llamar 'malo' a lo que creeríamos que sería matar o robar, o 'bueno' a socorrer a un inválido, salvo en un sentido contrafáctico.

El anticonsecuencialismo llevaría razón en señalar —si *eso* señalara— que una cosa es cuán buena resulte la acción, otra cuán bueno es, haciéndola, el agente. Pero ni siquiera esto último es mero asunto de propósito, sino que están involucrados los hábitos del sujeto.

Lo peor del intrinsecismo es que sirve de broquel y escudo a la negligencia, de amparo a la ignorancia vencible. Si Priscilo da limosna al primero que pasa por la calle sin enterarse de quién necesita más, sin tomarse la molestia de indagar, está —en esa medida— obrando mal. Si Etelvina censura a otra gente sin

averiguar primero cuánto merezca cada uno sus censuras, también está obrando —en esa medida— mal. Quien, en desmedro del honor de grupos, colectividades, hombres con relieve histórico, sin hacer acopio de un estudio histórico amplio y comparativo, va repitiendo los lugares comunes de malos gacetilleros o de lo que "se" dice, también actúa mal; y no puede simplemente escudarse en su desconocimiento. Así, p.ej., quien en 1815 y sin mediar amplios estudios históricos por su parte se sumaba al torrente —unánimemente aceptado en toda Europa por toda la opinión no sumergida o no amordazada— contra todo cuanto tuviera que ver con la Revolución Francesa y a favor de sus enemigos, ¿qué duda cabe de que, haciéndolo, se comportaba tanto peor cuantas más posibilidades tuviera de efectuar esos estudios?

Por consiguiente, cuán bueno sea el agente en, o al, efectuar una acción depende, no únicamente de su propósito, sino de cuáles sean las consecuencias de los hábitos con los que efectúa esa acción, o cuáles sean las consecuencias de los criterios, de las pautas que sigue para optar por esa acción. Tener buenas intenciones es bueno, sin duda. Pero no investigar la realidad es pésimo. Seguramente más del 99'99% de las malas acciones que se cometen se hacen por ignorancia. Y casi siempre la ignorancia viene de la gandulería, con razón llamada madre de todos los vicios. ¡Es tan cómodo no enterarse!

Hay, pues, una manera mucho mejor de dar cuenta de eso mismo que constituye la fuerza del intrinsecismo; una manera que es compatible con el consecuencialismo. Quien, repitiendo las calumnias o los juicios comparativos falsos que, cual catarata, inundan la propaganda política y no poca literatura dizque historiográfica, asevera algo enteramente falso —o asevera sólo ciertas verdades que son menos verdaderas que otras sobre temas pertinentemente relacionados y que se abstiene de aseverar—, está, al hacerlo, obrando mal, porque su acción tiene malas consecuencias —contribuir a desalentar movimientos sociales de avance— y porque ese modo de obrar viene de malos hábitos, como la pereza, la inatención, la placidez de seguir las opiniones consagradas evitando entrar en conflicto con ellas. (Quien obra así es el más perjudicado por su propio comportamiento.)

Ya vimos en un acápite anterior cuán difusas son a menudo las fronteras de las acciones, y sobre todo del cúmulo de acciones que uno hace *al* hacer algo. El utilitarismo, desde luego, es inaceptable —como con toda razón han señalado los intrinsecistas— por la doble razón de exigir: por un lado, demasiado; por el otro, demasiado poco. Demasiado por cuanto sólo será buena una acción, o bueno el agente, cuando la acción sea excelente en sus consecuencias netas globales, con lo cual casi todo lo que llamamos bueno dejará de serlo. Demasiado poco, por cuanto entonces resultarán ser buenas hasta acciones sumamente malas, si resultan tener consecuencias globales maximalmente positivas. En ambas cosas lleva razón el intrinsecista.

Pero el consecuencialismo no está comprometido a esa peculiar y merecidamente desacreditada versión que es el utilitarismo. Quizá Craso, al matar a Espartaco y aplastar su valiente sublevación, hizo algo que, cuenta habida de todo, ha sido mejor para la historia de la humanidad: el reforzamiento del Imperio Romano, gracias a esa victoria, brindó a la historia de la parte occidental del Viejo Continente un marco adecuado para avanzar: de la ideología esclavista a las nuevas ideologías humanitarias —estoicismo, cristianismo; del llamado modo de producción esclavista, al feudal; permitiendo o al menos facilitando un avance general en las técnicas, en muchos conocimientos, en la organización de la transmisión y acopio de tales conocimientos; quizá el triunfo de los esclavos en la batalla final del año 71 a.C. hubiera sólo desmembrado el Imperio Romano y no establecido un Estado justo sin esclavitud. También es posible que el aplastamiento de los campesinos de Alemania meridional, y de los obreros de Münster a comienzos del siglo XVI haya permitido o facilitado un ulterior avance económico y, por ende, a la larga social y cultural, mientras que (es un suponer) la victoria de esos pobres trabajadores habría retrasado la concentración del capital y habría contribuido a mantener a Alemania en un estado de mayor anquilosamiento económico. Aun así, la mayoría de nosotros opinará hoy que quienes en esas luchas obraban bien eran Espartaco y los suyos, en el primer caso; Tomás Münzer y los suyos, en el segundo. ¿Por qué? ¿Porque no cuentan las consecuencias? No, no es por eso. Ni es sólo porque, a largo plazo, consecuencias de sus luchas han sido que se los tome con orgullo como precedentes de nuevas luchas justas (en palabras de Howard Fast eso se traduce en pelear *against oppression and wrong —so that the dream of Spartacus may come to be in our own time*). Sino también y sobre todo porque entran, en la valoración, las consecuencias tanto más cuanto más próximas están a la acción y cuanto más resultan directamente de la acción misma por influjo causal. Es indirecto y débil el influjo causal de la matanza de esclavos sublevados por Craso en los beneficios más arriba enumerados, o el de las espeluznantes represalias contra los campesinos y obreros por las clases dominantes alemanas en ese ulterior proceso. Similarmente, supongamos que el triunfo de Persia en la segunda guerra médica hubiera de hecho contribuido a una mayor prosperidad y un avance cultural e intelectual, incluso en Grecia. Aun así pelear contra la monarquía persa como lo hicieron los valerosos patriotas y republicanos griegos, sobre todo los atenienses, era algo bueno, porque las consecuencias más inmediatas hubieran sido: el sojuzgamiento de esas Repúblicas; su sometimiento a una Monarquía y, además, extranjera; pérdida de libertades y derechos, sobre todo en Atenas de las clases de libres más pobres; reforzamiento del despotismo.

Cerraré este acápite —y con él esta ya larga discusión sobre el consecuencialismo— con una cuestión que ha sido debatida recientemente. El consecuencialismo, al menos en versiones como la utilitarista, no concede ningún lugar especial, ni ventajoso ni desventajoso, al agente. Una acción es buena por las consecuencias, independientemente de que éstas resulten más favorables al agente o a otros. En cambio, el intrinsecismo —o lo que, abusivamente, se llama a veces

moralidad del sentido común— establece discriminaciones al respecto; ya sea —en el caso del egoísmo ético— reconociendo como buena una acción que favorezca al agente, o bien absteniéndose de considerar malas acciones que, cualesquiera que sean sus consecuencias, respondan a intereses del agente; ya sea, al revés, reputando buenas ciertas acciones que perjudican al agente; de tal manera, en todos esos casos, que la valoración depende de que el afectado sea el propio agente. Desde un punto de vista consecuencialista no parecería haber tal asimetría.

En el acápite siguiente abordaré el problema del altruismo frente al egoísmo. Aquí me limito a anotar lo siguiente. En principio nada impide un consecuencialismo no utilitarista que también estipule una asimetría así entre el agente y los demás. P.ej. cabría decir que es buena una acción en la medida en que son buenas aquellas de sus consecuencias que [más] afecten al agente (contando tanto más una consecuencia cuanto mayor o más directo es el influjo causal en ella del acto que se trate de juzgar, etc.); o, al revés, las que [más] afecten a *otros* que no sean el agente.

Por otro lado, la raíz de la verdadera asimetría —sobre la cual volveré más tarde— es ésta: un agente puede hacer a otro el bien de darle algo, puede hacerle un bien deleitable —en la terminología escolástica—, pero no un *bonum honestum*, ya que éste sólo uno se lo puede hacer a sí mismo. ¡Expliquémonos! Cualquier bien eleva el grado de realidad de quien lo recibe. Pero algunos bienes, aunque a corto plazo lo hagan, acompañados que van de mayores males, rebajan a largo plazo mucho el grado de existencia del receptor. P.ej. quien se enriquece a costa de otros recibe con ello incrementos de existencia, pero su curva existencial se degrada cada vez más; aparte de que quizá sus incrementos existenciales son en aspectos más secundarios aun dentro del mundo de la experiencia cotidiana. Los bienes que más hacen subir el grado de existencia son los que hacen al receptor un agente bueno, dispensador de bien y, por ende, de ser; puesto que, siéndolo y para serlo, habrá de ser él mismo un gran foco de bien y, por ende, de ser, un ente sobresalientemente real. Ahora bien, eso significa que el mayor bien que se puede hacer a alguien es hacerlo bueno. Sin embargo, sólo indirectamente es eso posible salvo cuando se trata de uno mismo. Porque obrando de cierta manera se hace uno más bueno, mientras que forzando a otro a que obre de cierta manera no se lo hace más bueno —no se modifican hábitos suyos. O, por lo menos, no en medida parecida, ni mucho menos. Contribúyese a hacer bueno a otro con la enseñanza, la exhortación, quitándole ciertas ocasiones o causas que pudieran hacerlo peor o impedir que se hiciera mejor. Pero todo eso es indirecto. Si un agente se sacrifica por otros, hácese mejor a sí, y su vida habrá sido mejor. Si sacrifica a otro, no lo hace mejor, ni hace que la vida de éste resulte haber sido mejor (aunque cf. infra, Acápite 20º, con una defensa del paternalismo). Uno puede hacerse un gran favor a sí mismo sacrificándose porque es hacerse mejor. No puede hacer *ese* favor a nadie más salvo si tiene el poder de hacer que otro actúe con libre voluntariedad. Y ninguno de

nosotros tiene ese poder. (Cf. el capítulo siguiente sobre el problema de la libre voluntariedad.)

Por ende, no constituye ninguna razón para descartar el consecuencialismo la existencia de bondades o maldades que son tales sólo cuando tienen como receptores a personas diversas del agente. Si dos amigos están en condición de penuria y uno ayuda al otro, con sacrificio propio, se hace con ello a sí mismo un favor, el de hacerse altruista, que no puede hacerle al otro, haciendo a ese otro un favor que no puede hacerse a sí mismo. Consecuencias, pues, buenas para ambos. Que sean las mejores o no, eso es harina de otro costal. No disponemos de ningún algoritmo para saber qué es o sería lo óptimo, ni en esa circunstancia ni en casi ninguna otra.

Acápite 14º.— **Egoísmo y altruismo**

Sostiene el egoísmo ético que un agente sólo puede obrar bien haciéndose bien a sí mismo. Y —aunque hay muy diversos razonamientos que conducen a esa conclusión— a ello lleva, más que nada, el que la moralidad tiene que ver con la racionalidad práctica, y el que ésta se suele entender (con Hume, pero no sólo en él) en términos de adecuación de medios a fines. Así pues, para una acción racional, o sea moral, tendría que tomarse como presupuesto o descontado un fin primero, o último, y ése habría de ser, para cada agente, algo favorable a él.

Si se acepta la tesis de Platón de que es peor hacer el mal que padecerlo, entonces resulta obvio que se infiere una tesis de egoísmo ético, a saber: que nadie puede ser bueno en su hacer una acción más que si él es favorecido por la acción, o sea si una consecuencia inmediata de ésta es que el agente conserve o aumente su bondad y, por ende, resulte con ello que su grado de realidad habrá —al final— sido más elevado de lo que hubiera sido sin llevar a cabo él esa acción.

Pues bien, esta tesis del egoísmo ético *así* concebido —EE para abreviar en lo sucesivo— es en efecto un aserto correcto que deseo defender.

Lo que se desprende de EE es la imposibilidad del altruismo, si por altruismo se entiende beneficiar a otros sin sacar ventaja uno mismo. Pero eso no nos dice que quien actúa, según se suele decir, con altruismo tenga las miras puestas en su propia bondad. Si, estando Gaspar a punto de perder la vista porque sus dos ojos han sido destruidos, un amigo suyo, Melchor, le dona un ojo (supongamos que sea factible el trasplante e injerto del mismo), es posible que, al hacerlo, Melchor tenga como propósito el hacerse bueno, el ser bueno; es también posible, alternativamente, que sólo piense en el pobre Gaspar. Unos dirán que únicamente en el último caso hace una buena acción. Otros (a lo Kant) dirán que en ninguno de esos dos casos, sino sólo cuando obre por sentimiento del deber y según el imperativo categórico (más tarde hablaré de los deberes).

Me parece que están equivocados todos ellos. La acción es buena y es Melchor bueno al hacerla *tanto* si se propone con ello hacerse o seguir siendo bueno *como* si se propone que su amigo Gaspar conserve la vista. En el primer caso, Melchor sabe muy bien que gracias a esa acción Gaspar conservará la vista, y sólo por ser una acción que resulta en eso, o al menos de una índole que suele tener resultados así, sólo por ello se hace a sí mismo, al llevarla a cabo, el favor de conservar o aumentar su propia bondad. No es mejor Melchor si únicamente piensa en Gaspar, desprendidamente; porque, cuando piense en sí mismo, lo que piensa no es algo que perjudique a Gaspar ni a nadie. Tampoco es mejor Melchor si deliberadamente se propone ser bueno. Porque es bueno por su parte el hacer lo que hace y el aplicar un criterio para optar por esa acción que conduzca a buenas consecuencias; y cualquiera de esos dos criterios conduce, en tales circunstancias, a lo mismo.

Más en general, sin embargo, es mejor el criterio de obrar para ser bueno. Si Melchor obra por amor a Gaspar, podrá a veces hacer cosas incluso malas; puede que Gaspar se haga muy malo, con lo cual ayudarlo entonces sería ayudarlo a hacer sus maldades —una consecuencia no remota, sino sobremanera próxima. El inconveniente del criterio de obrar de tal manera que, obrando así, se haga uno mejor o siga siendo al menos igual de bueno es que no es un criterio prácticamente útil, ya que hay, para aplicarlo, que saber qué acciones son mejores, pues ésas son las que más contribuyen a tal resultado para con el propio agente; o, por lo menos, qué acciones suyas serían tales que, al hacerlas, en ese su hacerlas, estaría él [involucrado como] siendo bueno.

Por otro lado, no es que, si una alternativa factible es tal que haciéndola uno se haría mejor, entonces cualquier otra cosa que haga carezca totalmente de bondad. Desde luego que no. En esto como en casi todo hay grados. Sacrificando un ojo por su amigo Gaspar, Melchor hace lo óptimo —quizá— en tales circunstancias; no haciendo eso pero ayudando a Gaspar con la mitad de su propio sueldo durante toda la vida de Gaspar hace algo bueno también, aunque menos.

Se ha alegado contra EE que huele a principio mercenario, queriéndonos hacer obrar bien, no por el bien mismo, sino por la ventaja que así obtenemos. Pero, aunque sea fundado ese reproche contra la manera en que EE figura en otras teorías éticas o agatológicas, no lo es contra el presente planteamiento. Aquí no se defiende el obrar bien porque sea beneficioso para el agente, sino que sencillamente se constata que lo es. Las líneas de razonamiento práctico de unos seres humanos u otros pueden ser muy diversas. Nada en el presente enfoque lleva a recomendar un énfasis, como propósito primero o último, en el bien para sí mismo, deduciendo de él la acción que moralmente convenga. Al revés, vemos que, desde ese punto de vista, EE tiene poco que ofrecer, pues no es un criterio aplicable más que en la medida en que se sepa cuán buenas sean las acciones consideradas, o en qué medida sea cada una de ellas tal que en su hacerla, el agente sería bueno. En todo caso, EE tal como está sostenida en el presente enfoque sirve para mostrar al

egoísta que éste se equivoca, que lo que cree él que es su beneficio no es en verdad su mayor beneficio. Por *egoísta* entiendo alguien que actúa con ventaja propia y desventaja ajena, de tal manera que la ventaja propia, conseguida gracias a la desventaja ajena, no estriba en hacerse mejor a sí mismo, ni igual de bueno que hasta ese momento, sino que acarrea el hacerse peor. Porque, con ello, a largo plazo y en definitiva, el egoísta se hace más mal a sí mismo: su curva de realidad emprende un camino descendente.

Otras objeciones usuales contra otras versiones de EE no se aplican a la versión aquí defendida. Por supuesto que —contrariamente a lo que sostuvo Hobbes— a menudo el criminal gana, el usurpador triunfa y hasta es vitoreado como libertador y se lo galardona con medalla de oro. ¡Cuántos estafadores gozan toda su vida del fruto de sus trampas, y sus hijos, nietos, biznietos y tataranietos después de ellos, hasta la cuadragésima o quincuagésima generación! Pepino el Breve, padre de Carlomagno, usurpó —robó, pues— el poder real de la casa merovingia. Y de él vienen las estirpes regias de Francia y de toda Europa.

Pero, perpetrando tales fechorías, ellos se han hecho a sí mismos, y a quienes sean beneficiarios de sus malas obras, más daño que a nadie. Sí, también a los beneficiarios, porque es una mala obra el beneficiarse de una mala obra de otro.

Un último comentario para cerrar este acápite. ¿Puede ser buena una acción como el sacrificio de sí mismo, incluso de la propia vida? Si es verdadera [la versión aquí propuesta de] EE, entonces quien se sacrifica sale ganando —en grado de bondad y, por ende, de realidad. Pero sacrificando la vida se deja de existir. Luego para que sea verdadero EE es menester que esté excluido el sacrificio de la propia vida. Pero entonces, por lo mismo, supongamos un sacrificio menor, que comporta quebranto de la propia salud y, a no muy largo plazo, conllevará la propia muerte. Estaríamos ante el dilema de obtener más alta existencia durante un corto lapso, pero además con sufrimientos, o una existencia mucho más baja pero cómoda y larga.

Respondo lo siguiente. No siempre es meta o propósito de uno al optar por una acción el hacer que el futuro sea de cierto modo. A veces lo es el que el presente sea de cierto modo, o el pasado haya sido de cierto modo. P.ej., Robespierre, al actuar con su irreprochable conducta aquellos días de termidor del año II en que fue prendido y a la postre guillotinado, hizo que su vida pasada y toda la Revolución Francesa hubiera sido virtuosa. Un desfallecimiento suyo en ese momento hubiera quitado sentido y coherencia a la Revolución y a su propia vida. Por morir así será verdad que un hombre virtuoso hasta la muerte era el principal inspirador de la República en sus momentos más difíciles. Qué sea un ente, incluido un acontecimiento o una serie de ellos, depende de sus relaciones con los demás y, por ende, de sus consecuencias y de los acontecimientos ulteriores en la misma línea. Por ende, nada tendría de extraño que alguien, al hacer algo, obre para haber sido de cierta manera. No es que altere el pasado, no. Es que el pasado ha sido el

que fue sólo porque esa acción iba también a producirse, y no habría sido igual de no ser porque esa acción iba a producirse. Efectuándola, se hace que el pasado haya sido así. Si Robespierre ante la muerte que le infligen los hombres corrompidos como Fouché llega a actuar de otro modo, es que su vida hubiera sido también de otro modo; y, flaqueando en ese postrer momento, hubiera causado que esa vida hubiera tenido un grado inferior de realidad, aunque a su vez su flaqueza hubiera sido consecuencia de acciones pasadas suyas, también por las cuales ya ese grado anterior de realidad habría sido más bajo.

En suma, el grado de realidad de un ente depende no sólo de lo que haya hecho hasta el momento sino de qué vaya a hacer en el futuro.

Y el presente, aunque subsume a una sección del futuro, también subsume a una sección del pasado. Obrar en aras del presente es atender por igual a su porción de pasado que a su porción de futuro. Muchas cosas las hacemos para el presente, un presente que es [en parte] pasado y [en parte] futuro, o sea: futuro y no futuro, pasado y no pasado.

Pero, además, nada prueba que morir sea dejar de existir. Sin duda que conlleva una disminución de existencia, sí. Pero quizá mucho mayor para quienes hayan llevado una vida de poco valor, de poca entidad. Mientras no se demuestre lo contrario (y en el capítulo siguiente mostraré que es razonable esperar que no se demostrará nunca lo contrario), no es irrazonable pensar en una existencia después de la muerte. ¿Por qué no preocuparse en absoluto por ella?

Así pues, varias razones puede haber para sacrificarse, incluso para sacrificar la vida. Razones, todas ellas, concordes con EE. Razones "egoístas" pero en sentido lato, que no es el del egoísmo estrecho, explotador de otros. Una: aumentar el grado *presente* de existencia, aunque ese presente esté al borde de la propia existencia y sea corto, cortísimo: será al menos una 10^{90a} de segundo, y eso es algo, es un presente en el cual puede uno realizarse al máximo. Otra: hacer que uno haya llevado una buena vida y tenido un alto grado de realidad. Tercera: velar por una [relativamente] mayor realidad propia futura, en la existencia postmortuoria, segura o problemática, pero que nadie ha demostrado ser imposible.

Acápite 15º.— **El deber**

Bonum est faciendum et malum uitandum. Lo obligatorio o debido es hacer el bien y evitar el mal. Tal adagio subsume bien un pensamiento tradicional y sin duda justo sobre la relación entre el bien y el deber.

Sin embargo, muchos —incluyendo no pocos representantes de ese mismo pensamiento tradicional— han alegado al respecto que no todo bien es *faciendum*, no todo bien es tal que uno tenga deber u obligación de llevarlo a cabo. Hay bienes *supererogatorios* o *metadeónticos*, bienes que uno no tiene obligación ninguna de

llevar a cabo. Así, cuando Jesús dice que hay que vender los bienes, repartir la ganancia entre los pobres y seguirlo a Él con pobreza y humildad, muchos seguidores de su doctrina alegan que, sin embargo, eso es un consejo no más, no un precepto; pues, en efecto, viene precedido por 'Si quieres ser perfecto'. (Claro que Cristo dice también: 'Sed perfectos como lo es vuestro Padre Celestial'. ¿Es un consejo, el de serlo si uno quiere serlo, p.ej.?) Y similarmente muchos aristotélicos alegan que no hay obligación alguna de ser caritativo; que, si la hubiera, quien no sea caritativo estará reteniendo como propio algo en verdad ajeno (sobre este tema de lo propio y lo ajeno volveré en un acápite ulterior).

A muchos les parece que la bondad se da por grados, pero que el deber es absoluto. O se da por completo o no se da en absoluto. Conque no es de extrañar que —según ellos— muy poquitas cosas de las buenas sean obligatorias y muy pocas de las malas prohibidas. (*Prohibido* es lo que es obligatorio no hacer.)

Otros juzgan que la noción de *deber* es engorrosa y cargada de connotaciones sospechosas, y optan por lo que llaman una ética sin deber, "usando" sólo nociones como la propia de bondad. Se le reprocha a la noción de deber ser *heterónoma*. Un deber es algo que "me" viene impuesto. También algunos arguyen que por su etimología revela su conexión con la deuda y eso es indicio de tal heteronomía, o del radicar los deberes en supuestos pactos o convenciones.

Podría pensarse en conectar el grado de bondad al deber, postulando un umbral: lo que sea "suficientemente" bueno será obligatorio, lo "suficientemente" malo prohibido, lo intermedio autorizado pero no obligatorio.

También cabe pensar que no coincidan el grado de bondad y el de obligatoriedad. Dar el 50% de lo que uno gane para los hambrientos de Etiopía será buenísimo, pero poco obligatorio.

O podría pensarse que obligatorio es aquello bueno cuya negación u omisión sea mala. Mas ya vimos en un acápite anterior que, siempre que algo sea bueno, su negación u omisión será mala y viceversa.

Ante las consideraciones que preceden creo que cabe aseverar una tesis mínima: Todo lo obligatorio, en la medida [al menos] en que lo sea, es bueno. Y todo lo prohibido, malo.

Una segunda tesis, ya más problemática, sería ésta: Todo lo bueno es, en alguna medida, obligatorio. O quizá esta versión reforzada —pero que podemos seguir mirando como la misma segunda—: Todo lo bueno es, en alguna medida que dependerá de cuán bueno sea, obligatorio.

Pues bien, estamos ante una alternativa. Una opción viable es la de quedarnos con la tesis primera y acaso también con alguna de las dos versiones de la segunda. Otra opción, también viable, es la de reforzar la segunda tesis hasta llegar a esta tesis tercera, a saber: todo lo bueno es, en la medida en que lo sea,

también obligatorio. Ahora bien, llevan esta tesis tercera más la primera a la identidad entre bondad y obligatoriedad en virtud del principio de *extensionalidad* (mitigada y matizada, sí, pero extensionalidad de todos modos) defendido en el cap. 1º, a cuyo tenor para que sean diferentes dos determinaciones es menester que en algún aspecto haya algo que posea la una más que la otra —o al menos que en su aplicarse espontáneamente y sin término de aplicación den, en algún aspecto, resultados o eductos diversos.

A favor de la primera opción abona el argumento de comprometerse con las tesis menos fuertes a falta de argumentos convincentes que avalen las más fuertes. A favor de la segunda opción está un principio de economía ontológica.

Pues bien, mi propia elección va a ser por la segunda opción y ello por ese principio de economía ontológica. La verdad es que resulta difícil definir la obligatoriedad, o hallar ese dizque algo sobreañadido que convertiría en obligatorias a sólo una parte de las acciones buenas. Identificando bondad y obligatoriedad nos liberamos de tales dificultades.

Decir, pues, que es obligatorio hacer algo es, sencillamente, lo mismo que decir que eso es bueno. Decirle a alguien que debe hacer tal cosa es decir que es bueno que la haga —salvo que se trate aquí de una bondad u obligatoriedad relativa; vide infra.

¿De dónde viene el uso peculiar de términos como 'obligatorio' y 'debido'? Es un uso pragmáticamente motivado. Dos vocablos pueden significar lo mismo pero, por razones pragmáticas, estar uno especializado para el uso en ciertos contextos. 'Deber' y 'obligación' se usan sobre todo cuando se quiere señalar el lado *práctico* de la bondad. Una acción buena es calificada de 'obligatoria' en un contexto de elocución cuando se trata de indicar que es una *tarea*. El ser una tarea es una relación entre una acción —y, por extensión, un cúmulo o clase de acciones—, el agente de la misma y un cierto "punto de vista" —sea éste lo que fuere— tal que, desde ese punto de vista, es malo que dicho agente no efectúe [o *cumpla*] esa tarea. Al decir esto estamos introduciendo en la noción de bondad un parámetro adicional, la estamos relativizando. Y es que, como veremos un par de acápites más abajo, efectivamente hay que relativizarla y sostener un cierto relativismo agatológico mitigado, a cuyo tenor no toda bondad es relativa, pero sí hay bondad relativa. Es precisamente esa faceta de la bondad que se perfila al llamar a la buena acción un *deber* o una *tarea* la que nos lleva directamente a la existencia de bondades que son tales tan sólo relativamente a un cierto punto de vista, no único.

Acápite 16º.— **La creencia en la bondad de algo como motivo para decidir hacerlo**

Es preciso aclarar por qué, si son lo mismo la bondad y la obligatoriedad, ha surgido ese uso, pragmáticamente diferenciado, de sendos vocablos. Pues bien, tal vez sea porque se ha querido buscar un rasgo de las cosas, de ciertas acciones, hechas o, mejor, *por hacer*, que sea *motivo* suficiente o razón para decidir llevarlas a cabo. Y se ha creído encontrar eso en un algo que sería el ser las mismas debidas u obligatorias. Conocida la obligatoriedad de una acción, bastaría eso para —dadas algunas condiciones concomitantes, eso sí— decidir llevarla a cabo.

Algunos llaman 'internalismo' a ese aserto; pero prefiero llamar a esa tesis de que la obligatoriedad conocida de una acción es motivo o razón suficiente para decidir llevarla a cabo la tesis motivacional, TM para abreviar. A favor de TM está el hecho de que a menudo se contesta, a la pregunta de por qué ha decidido alguien hacer algo, que tenía que hacerlo [= debía hacerlo]. En contra, que, en tales casos, se sobreentiende algo así como esto: 'Y deseaba hacer aquello que fuera mi deber'; el motivo de hacer algo sería siempre un deseo.

Yo creo que TM es, si no exactamente correcta, al menos sí orientada en una buena dirección. Y me baso para ello en un análisis, creciente aunque aún sólo minoritariamente aceptado, de la noción de *deseo*. Durante tiempo se pensó que desear era un acto psíquico o mental irreducible a creer —aunque Spinoza no incurriera en tal distingo. Sería una vivencia irreducible. Mas se han aportado últimamente reflexiones que hacen tambalearse tal irreducibilidad. Una de ellas se refiere a razones de los deseos. Si, p.ej., Mussolini desea el triunfo de los arios porque son una raza superior, ¿qué es lo que está pasando ahí? No que (1) porque los arios son una raza superior, desea Mussolini su victoria; ni que (2) Mussolini desea que, porque los arios son [más exactamente: sean] una raza superior, venzan; ni que (3) porque cree Mussolini que son superiores los arios, desea él que venzan. Ni nada así. (1) es obviamente del todo falso, pues los arios no son en absoluto una raza superior, por lo cual la superioridad de la raza aria no puede ser razón de nada. (2) es también de todo punto falso: no desea Mussolini que suceda esto: el ganar los arios por ser éstos racialmente superiores; lo que desea es que ganen; su actitud consiste en desear eso por ser los arios racialmente superiores. (En latín oraciones causales como ésta irían en subjuntivo). Queda (3). (3) es más verosímil. Pero no es una paráfrasis correcta. Porque el deseo de alguien puede a lo mejor venir causado por una creencia de ese alguien sin que esa persona desee eso *porque sea verdad* el contenido de tal creencia. Supongamos que es verdadera una explicación psicoanalítica así: que lo que está causando ese y otros deseos de Mussolini es la creencia de éste de que su madre quería acostarse con él; porque él cree que eso fue así, por eso tiene tales o cuales deseos. (Es inverosímil, pero prescindamos de tal inverosimilitud.) No por ello es verdad que desea que ganen los arios porque su madre quería acostarse con él. En verdad, lo correcto parece

esto: desear que ganen los arios es creer que es deseable que ganen; y la actitud de Mussolini sería ésta: cree que, por ser los arios racialmente superiores, es deseable que ganen.

Lo cual prueba que desear es creer deseable (o digno de opción, o algo así). Similarmente, un Pangloss que desee de todo lo real que exista no está deseando esto: que, si p, p (para cualquier p); pues eso sería meramente desear que sean verdaderas ciertas tautologías; ni está en esta situación: la de que, si es existente un hecho, él desea que exista ese hecho (eso no es cierto: Pangloss desconoce muchísimas verdades y no puede tener deseos de que sean verdaderas: no puede desear que los electrones sean así o asá, porque nada sabe de electrones). Lo que sucede es que Pangloss cree que, si algo es existente o verdadero, es deseable que lo sea.

Desear es, pues, juzgar deseable. Y ¿qué es *deseable*? No es lo mismo que bueno, pero sí que es una determinación incluida en la de bondad. Desear algo y creer que no es bueno es tener dos opiniones contrarias. Lo cual es posible, desde luego. Pero para que sea coherente un cuerpo de creencias, es menester que, *en la medida en que* abarca la de que es deseable tal cosa, no abarque la de que no es buena.

¿Y aquella frase de Medea: *uideo meliora proboque, deteriora sequor?* Leibniz respondió ya a esa objeción. (La doctrina aquí sustentada es, en éste como en los más temas, muy muy leibniziana.) Quien desea algo, a sabiendas —según lo reconoce— de que no es bueno, en el fondo sí está comprometido a la creencia de que es bueno, y hasta lleva generalmente razón en parte; lo que pasa es que escoge el bien deleitable por encima del honesto; o el bien menor por encima del mayor; o el meramente relativo por encima del no meramente relativo. O sea: Medea cree que no es moralmente bueno que p, pero sí es deseable que p; de que sea deseable que p se deduce que es bueno que p; su reconocimiento de que no es [moralmente] bueno que p no significa que no crea que es bueno que p, pues lo que —según Séneca— llama Medea '*bonum*' es lo que es conforme a los preceptos morales. Medea opta por algo que juzga bueno en vez de otra opción que también reconoce buena (y que sería la recomendada por los preceptos morales). Ahora bien, si hay oposición entre ambas opciones es porque realizar la una impide realizar la otra. De ahí que —en virtud de un principio que voy a discutir un pocomás abajo—, de cada una de esas dos creencias suyas se deduce que la otra opción es mala. Así pues, está comprometida a una contradicción (pues suponemos que lo bueno no es totalmente malo ni lo malo totalmente bueno). Eso, de suyo, no es censurable. Lo censurable en ella puede ser el posible error de creer que es deseable aquello por lo que opta, pues a lo mejor no lo es, o lo es muy poco. En este últim caso, lo censurable es que preste más atención a lo menos verdadero. Desear algo malo conlleva, pues, o un error o una desatención a ciertas verdades que son más verdaderas.

Ahora bien, ya quedó dicho que deseable y bueno no son lo mismo. Algo es deseable sólo en tanto en cuanto sea bueno; mas no a la inversa. Quizá es deseable lo que sea bueno en la medida en que lo sea y en que lo sea también contribuir a llevarlo a cabo; o algo así. Por eso los deseos suelen referirse a algo que uno, al menos imaginariamente, podría contribuir a que se realizara. Quien desea que llueva, si tiene imaginación, podría figurarse a sí, o a otros, bombardeando las nubes con un producto imbrífico; o podría rezar para que lloviera. Pero esto es una conjetura, que me atrevo a anotar no más de pasada, y que cabrá considerar con detenimiento en otra ocasión.

Sentado todo eso, está claro cómo es pertinente la creencia en la bondad de una acción para decidir efectuar esa acción. Si desear una acción es una razón o un motivo para llevarla a cabo, y si desearla es creerla deseable, y si creerla deseable es creer que ella es buena y que, además, sería bueno algo acerca de tal acción (p.ej. —según la hipótesis no más apuntada— contribuir a que se llevara a cabo), entonces está claro de qué manera el creer que tal acción es buena es un elemento [necesario] del desearla y, por ende, una condición necesaria del motivo para decidir actuar así. Necesaria y casi suficiente, si es que el otro elemento es más o menos del género aludido a título de hipótesis. La mayoría pensaremos que, si algo es bueno, es bueno contribuir a que se realice. Por lo menos en casos normales o típicos.

Pues bien, algunos alegan que, si bien creer en la obligatoriedad de una acción puede ser motivo de actuar así, no lo sería el creer meramente que es o sería buena dicha acción. Y ahí se perfilaría la diferencia entre bondad y deber. No creo que sea atinado tal comentario. Si es cierto que contesta bien quien responda 'Porque tenía que hacerlo' a la pregunta de por qué hizo tal cosa, ¿por qué, o en qué, no contesta bien quien responda: 'Porque es bueno obrar así'? En ninguno de los dos casos el contestador nos ofrece el pleno motivo, que es que lo deseaba, e.d. que lo estimaba deseable. Pero sí nos ofrece un elemento o una parte de la respuesta correcta. Elemento que en casos normales o típicos conlleva la otra.

Acápite 17º.— **Relatividad de ciertos deberes**

¿Hay deberes, o bienes, que son sólo relativamente existentes? ¿Relativamente a qué? Una de las objeciones usuales al utilitarismo estriba en alegar que alguien está moralmente justificado en seguir un determinado rumbo aunque no sea el que vaya a tener óptimas consecuencias, y que incluso tiene obligación de seguirlo, dados sus intereses, sus compromisos, sus vinculaciones. Ahora bien, ¿qué significa eso?

Una manera de entender eso sería relativizar la obligatoriedad o el bien de una acción o serie de acciones (*rumbo*) a un "punto de vista" cual podría ser un cúmulo de vinculaciones, intereses, compromisos o lo que fuere. Otra manera de

entenderlo sería quitar la relatividad: sería bueno que Isaac dé su bendición a Esaú, dados sus componentes, intereses, vinculaciones, etc.; la acción viene individuada por todo eso, y es esa acción, así individuada, la que es buena. Mientras que la primera manera de entenderlo diría que esa bendición es buena, no así a secas, sino con relación a ese cúmulo de intereses, compromisos, etc.

La oposición estriba en que, según esa primera manera de entender el asunto, puede que esa misma acción de Isaac sea tal que el que la llevara a cabo dicho patriarca sería: bueno desde ese punto de vista, el de Isaac; malo desde el de su mujer, Rebeca. En cambio, la segunda manera de ver las cosas no autoriza variación semejante.

Hay que reconocer que en las discusiones precedentes del presente capítulo no hemos tenido en cuenta esa alternativa y hemos procedido como si la bondad, sea a secas, sea *para* alguien, no fuera ulteriormente relativizable con un: *desde tal punto de vista*.

Ahora bien, si es justo eso que se alega contra el utilitarismo —a saber que una acción o serie de acciones puede ser buena al margen de que contribuya o no a causar lo óptimo, y ello porque desde un legítimo punto de vista, desde un lícito círculo de intereses, preferencias, compromisos, vínculos, etc., esa acción es "apropiada"— entonces ¿por qué no va a haber bondades relativizadas? ¿Por qué no va una acción a poder considerarse buena desde un punto de vista y menos buena o más mala, o quizá indiferente, desde otro?

Se ha aducido, sí, que tolerar ese relativismo moral es abrir la puerta a todas las excusas imaginables y renunciar a todo patrón de evaluación de conductas. Con ese relativismo —alégase— hasta el rumbo de un Hitler podrá ser bueno —desde su punto de vista, desde el círculo de sus intereses, compromisos, relaciones etc.

Pero no, no es así. Una cosa es el relativismo ético total o duro, que no acepta bondad o deber más que *relativamente a* [un punto de vista]. Otra el relativismo ético parcial o blando, que acepta a la vez una bondad a secas y una bondad relativa. Lo que estoy defendiendo es éste último. Aun suponiendo —que no es verdad— que Hitler estuviera obrando bien con relación a su punto de vista no se seguiría que está obrando bien. Puede que esté obrando —como de hecho sucede— sumamente mal.

Utilizando nociones que vinieron acuñadas y dilucidadas en el cap. 1º, cabe proponer aquí estos puntos. En primer lugar, un *punto de vista* es un círculo o cúmulo de intereses, compromisos etc., pero está representado por un "mundo-posible", por un aspecto de lo real en el cual lo hegemónico sea la determinación de pertenecer a dicho círculo o cúmulo. De ahí, en segundo lugar, que, si es bueno algo con relación a un punto de vista, entonces ese algo es relativamente bueno: e.d. es verdad, al menos en algunos aspectos, que ese algo es bueno. Sin embargo, esos aspectos pueden no estar subsumidos en el mundo de la experiencia cotidiana, pese

a que esos compromisos, intereses etc. sean algo de la experiencia cotidiana; porque no todo mundo en el que sea hegemónico algo de la experiencia cotidiana es un subaspecto del de la experiencia cotidiana (puede que la hegemonía lleve a una hipertrofia, cuando en la experiencia cotidiana eso —que está, en tal mundo alternativo, hipertrofiado— es a lo mejor muy secundario, poco real por lo minoritario); es más: puede que ese aspecto de lo real esté al margen completamente del mundo de la experiencia cotidiana. Por ello, en tercer lugar, el que sea bueno algo con respecto a un determinado punto de vista, y por tanto el que sea —a secas— relativamente bueno no es óbice para que sea afirmable con verdad que en el mundo de la experiencia cotidiana ese algo no es bueno, o incluso que es totalmente indiferente, o totalmente malo. Pero —en cuarto lugar— generalmente nuestros asertos se refieren al mundo de la experiencia cotidiana y en ellos cabe sobreentender, las más veces, el operador 'en *este* mundo [de la experiencia cotidiana]'.

Por otra parte, no todo círculo de intereses, compromisos, vínculos, tradiciones, creencias, etc. constituye un punto de vista legítimo, un punto de vista tal que lo apetecible "desde ese punto de vista" sea bueno con respecto al mismo. Hay ciertas condiciones mínimas. No podemos exigir conformidad con el precepto kantiano de obrar de manera que la máxima a que se ajuste con ello la voluntad pueda servir de ley universal —un precepto que encierra muchísimas dificultades. Pero sí podemos exigir —más leibnizianamente quizá— que no valga como punto de vista legítimo uno cuya realización destruiría toda ley universal, todo orden universal, e.d. sería enteramente incoherente. Y una ideología como la nazi arruinaría toda ley universal. Llevaría al caos: al dominio del imperio sueco sobre los noruegos, daneses, etc., del imperio danés sobre los suecos, noruegos, etc. (son, si las hay, "razas arias"), o del alemán sobre todos ellos (pero eso es tan justificable en esa ideología como el sojuzgamiento de todos esos pueblos por el Rey de los Godos y Vándalos, e.d. por el Rey sueco). Es igual que la ideología de una banda de forajidos. Si es bueno engañar, robar, ser desleal, traicionar, ¿por qué no cada uno también a los otros de la banda, o a su jefe, o éste a sus hombres? Con tales preceptos no puede haber orden. Y de hecho las bandas quieren siempre limitar y restringir esos preceptos, aunque con inconsecuencias. Igual que los Estados (que son bandas), las [otras] bandas acuden a la casuística: es bueno robar a los otros, etc. Como los Estados se permiten confiscar bienes de otros cuando es, según ellos, en aras de un bien superior, cual puede ser el de vender los solares dejados por casuchas de gente pobre para que hagan un gran negocio grandes Urbanizadoras.

Sin embargo, lo dicho en el párrafo precedente no ha de llevarse tampoco demasiado lejos. Verdad es que no constituye un legítimo punto de vista cualquier círculo de intereses, compromisos, vínculos etc., y en particular son de descartar aquellos que se caractericen por provocar un desorden o caos extremo, unos conflictos antagónicos irreconciliables, pero eso no quita para que pueda haber —y haya— verdaderos conflictos de intereses legítimos, auténticos dilemas morales,

según lo vamos a ver en el Acápite 19º. Puede concebirse que desde el [legítimo] punto de vista ateniense, Sócrates tenga obligación de combatir contra Esparta, y desde el [legítimo] punto de vista espartano un soldado lacedemonio al que tenga enfrente la tenga de combatir contra Atenas, a pesar de la validez —según lo voy a sostener— del principio de que es obligatorio no impedir (ni estorbar) el ejercicio de un deber (propio o ajeno). Estaríamos en presencia de un genuino dilema ético, de un conflicto entre dos bienes, es más (si vale el recién mencionado principio): de una contradicción agatológica. Pero hay todavía bastante de ese conflicto al exacerbamiento feroz a que llevaría el imperialismo, sobre todo el de corte fascista, porque un patriota ateniense no tenía por qué pensar que Atenas había de subyugar a Esparta, ni viceversa.

Por eso, los puntos de vista legítimos son a lo sumo subcúmulos de lo que se suele considerar puntos de vista. Y, por eso, no todo lo que viene juzgado bueno o permisible (e.d. no malo) *desde* lo que se llama vulgarmente un punto de vista es bueno o permisible *con respecto a* un legítimo punto de vista. Quizá cada "punto de vista" en el sentido vulgar *incluye* un legítimo punto de vista. Yo me inclino a pensar que así es. Y mucho de lo que, juzgado desde ese "punto de vista" [en sentido vulgar] parece bueno o al menos no malo es, en verdad, bueno, o al menos no malo, con respecto a un [legítimo] punto de vista incluido en ese "punto de vista".

Así que podríamos definir el que algo sea bueno con relación a un "punto de vista" legítimo —un círculo de compromisos, intereses etc.— como el que sea verdad que, en el aspecto de lo real en el que sea hegemónico dicho punto de vista, ese algo es bueno. Definimos así lo relativo desde lo no relativo; el predicado diádico *bueno con respecto a* desde el predicado monádico *bueno*, más el operador modal que relativiza la verdad a un "mundo-posible" determinado.

Acápite 18º.— **El principio de universalizabilidad y los órdenes de bondad**

Uno de los postulados más comúnmente reconocidos en teoría ética es el de universalizabilidad, a saber: si es bueno hacer algo, lo es para cualquiera. Con otras palabras —y mayor exactitud—: si es bueno (o malo) que alguien haga algo, igualmente lo sería que lo hiciera cualquier otro en circunstancias similares. Pero en las descripciones de tales circunstancias no han de entrar caracterizaciones como el nombre de la persona u otras así, sino rasgos de suyo generales y en cuya enunciación no se prejuzgue identidad o individuación del agente.

No cabe duda de que ese principio, PU, está bien orientado y responde a una sana inquietud. No tiene Luis Lamar derecho a prescribir esta norma: es bueno robar si uno se llama 'Luis Lamar'; ni otra similar, como indicación del número de carnet de identidad; o coordenadas de nacimiento que sólo él satisfaga. Ni

similarmente tiene un imperialista inglés derecho a decir que es bueno que Inglaterra conquiste y explote a otros pueblos, ni uno francés a decir eso de Francia, etc.

Sin embargo, PU es contrario a la existencia de bienes relativos a un punto de vista. Si es sólo relativamente bueno hacer tal cosa, entonces el hacerlo no tiene por qué ser universalizable. Quizá con relación al punto de vista [legítimo, supongamos] del Imperio Romano, *Romae est imperare nationibus orbis*, aunque no le toque eso a nadie más; y ello por la peculiaridad histórica de Roma.

Por otro lado, PU sufre graves dificultades a la hora de ser expresado con un cierto afán de exactitud. Chindasvinto, sabedor de que sólo él es descendiente de Landelulfo, puede prescribir que es malo reinar salvo si se es descendiente de Landelulfo; ¿que no es universalizable? Pero entonces, ¿qué es de veras universalizable?

Los adeptos de la democracia representativa nos dicen que es malo mandar si uno no ha sido elegido por la mayoría ni actúa de acuerdo a quienes sí han sido elegidos así. Pero esa mayoría denota a cierta pluralidad de personas. ¿Que no, que es un designador no rígido? Entonces quizá lo propio sucede con 'Landelulfo' que significa «el jefe tribal que *haya* tenido tales o cuales características» (las que —en la historia que he inventado— atribuiría Chindasvinto a su antepasado Landelulfo; quizá la de poder arrojar flechas durante ocho horas y beberse toda la sangre de un cabrito y…).

Por otro lado, hay que reprochar al PU que, si bien desautoriza preceptos oportunistas, desconoce que alguien puede obrar según su deber sin que, no obstante, sea satisfactoria su conducta, porque su deber era poca cosa, por ser él quien es. Así quizá alguien tiene, él, deber sólo de ayudar un poquitín al prójimo, no porque éste no necesite más ayuda, sino porque ese alguien es mezquino. Él tendría el deber de tener el deber de ser muy generoso, pero —dado como es de hecho— no tiene deber de ser muy generoso. Si obligatorio es lo mismo que bueno, supongamos esto: es bueno que ese alguien, Fulgencio, ayude un poquitín a los pobres, pero no que los ayude mucho; porque, siendo lo tacaño que es y metido en el género de vida que lleva, serían catastróficas las consecuencias de su generosidad (él mismo sufriría un colapso de rabia, se vendría abajo el crédito de su firma, o le pasaría como al hombre bueno de Sechuán en la obra de Bertolt Brecht). Eso, sin embargo, no lo exime de la obligación de tener más obligaciones (e.d. no evita que sea bueno que fuera bueno que hiciera más cosas).

Y es que lo bueno, o malo, o indiferente, es así dadas las circunstancias, aunque quizá es (sería) bueno que algo que de hecho es bueno no lo sea (no lo fuera). Quizá la universalizabilidad —si es que hay manera de articularla bien, superando los obstáculos a una definición exacta de la misma— es un rasgo que poseen tanto más las cosas, para ser buenas, cuanto de más elevado orden es esa

bondad; entendiendo eso así: primer orden: A es bueno; segundo: es bueno que A sea bueno; etc.

Algo puede ser bueno sin que sea bueno que sea bueno —o sin que lo sea en el mismo grado, ni en grado superior. Y viceversa: es (sería) bueno que sea (que fuera) bueno elogiar a todo ser humano, pero, sin embargo, no es bueno elogiar a todo ser humano. Sería bueno que fuera bueno no castigar a nadie, pero no es bueno no castigar a nadie. Es, en cambio, bueno castigar a algunos, sin que sea bueno que eso sea bueno.

Igualmente no es tampoco verdad que sea bueno que sólo exista lo no malo; e.d. no es verdad que sea bueno que suceda esto: que un hecho, sea el que fuere, exista sólo en tanto en cuanto no sea malo. No es verdad porque eso llevaría a que lo que es bueno que sea bueno siempre sería, por lo menos en esa medida, bueno. (La deducción de la conclusión a partir de la premisa puede legitimarse en virtud del principio comúnmente admitido de que, si algo es bueno y, si es bueno que, en tanto en cuanto suceda ese algo, suceda tal otra cosa, entonces también es buena esa otra cosa. Cabe llamarlo *principio de transitividad deóntica*. Yo tengo mis dudas de que sea acertado ese principio, pero, puesto que no tengo argumentos que me parezcan concluyentes contra él, juzgo preferible rechazar la tesis que figuraba como premisa en el razonamiento recién apuntado, o sea la de que es bueno que no suceda nada malo.) No es, pues, bueno que se haga todo lo bueno. Es bueno que haya algo que, siendo bueno, no se cumpla, o se cumpla menos de lo bueno que es.

Acápite 19º.— **Conflicto de deberes y de valores**

¿Puede una acción ser buena siendo también buena su negación, o siendo bueno algo que implique la negación u omisión de tal acción?

Algunos pensarán que, habiéndose aceptado la existencia de bondades relativas, ya eso despacha y quita los motivos para postular conflictos de deberes o de bondades.

No es así, sin embargo. No se trata sólo de que —para aludir a un célebre ejemplo de Sartre— sea bueno, con relación al punto de vista patriótico y revolucionario, incorporarse a la lucha contra el fascismo, pero, con relación al punto de vista familiar, sea bueno abstenerse de hacerlo y consagrarse a socorrer a la propia madre afectada por enfermedad o invalidez. No, no es sólo eso. De hecho en este mundo es afirmable que ambas cosas son buenas; buenas a secas y no sólo con relación a sendos puntos de vista. Aunque a lo mejor una de ellas, o las dos, no sean tan buenas a secas como lo es cada una con relación al punto de vista en el que viene realzada como buena con preterición de la alternativa.

Algunos rechazan los conflictos de deberes. Dicen que no pueden darse. Si además rechazan toda relativización del deber o la bondad, su posición es casi insostenible, porque choca brutalmente con la experiencia. Sólo pueden salvarla derrochando casuística. Derroche que se salda en que los preceptos se hacen inoperantes, inaprensibles, prácticamente inservibles.

Otros dicen que se dan conflictos entre normas, pero que una metanorma prescribe que no se den. Sin embargo, esa solución no es compatible con el enfoque *cognitivista*, o sea que con el que sostiene que la bondad o maldad de un hecho, si se da, es un hecho también; la norma, o el precepto, es esa misma bondad reconocida por un sujeto que la convierte así en [parte de un] motivo para actuar.

Aquí surge una complicada y espinosa discusión acerca de si cabe o no probar que sería contradictoria la existencia de conflictos o dilemas éticos. Hay varios principios involucrados en esas deducciones. Uno de ellos es el *principio de conyunción agática*, *PCA* (llamado alternativamente *de agregación*), a saber: que si es bueno que p y es bueno que q, entonces es bueno que p-y-q. Otro es el principio llamado *de Bentham*, PB, a saber que lo bueno no es ilícito (dicho de otro modo: si algo es bueno, no es malo; o, expresado de un tercer modo: no es [totalmente] verdad que algo sea a la vez bueno y malo). Otro es el *principio de Kant* de que nadie está obligado a hacer lo imposible —principio q será mejor formular, para nuestro propósito, como la tesis de que nada contradictorio es bueno. Otro es el *principio de cierre deóntico*, PCD, a saber: que uno está obligado a hacer todas las consecuencias necesarias de la realización de cualquiera de sus obligaciones. Con PCD más PB se prueba esto: supongamos (como 1ª hipótesis) que es bueno (e.d. obligatorio) que p; y como 2ª hipótesis que necesariamente p implica no-q; entonces será obligatorio que no-q (en virtud de PCD); de donde resultará, en virtud de PB, que no es malo que no-q, e.d. que no es bueno que no-no-q; como damos por supuesto que la bondad de algo es idéntica a la bondad de la negación de la negación de ese algo, resulta entonces que no será bueno que q. Supongamos empero que sí es bueno que q. Tenemos una contradicción. Desde cualquier punto de vista que rechace la existencia de contradicciones verdaderas habrá que, o bien rechazar que se den conflictos o dilemas éticos, o bien rechazar PB, o bien rechazar PCD. Ahora bien, aunque se sacrifique PB, puede sacarse la misma conclusión con ayuda de PCA y del principio de Kant; porque entonces, dadas las dos hipótesis, cabe inferir (por PCD) que es bueno que q; si también es bueno que no-q, se tendrá (por PCA) la conclusión de que será bueno que q-y-no-q; lo cual va en contra del principio de Kant.

Muchos pensamos que no vale el principio PCA. Y cada vez son más quienes creen que no vale tampoco PCD, pues de ese principio se seguiría, si es bueno u obligatorio dar limosna a los pobres, que debe haber pobres (y miles de paradojas semejantes, como la del buen samaritano, a cuyo tenor se concluiría que es bueno que haya accidentados, etc.) Hay varias maneras de hacer frente a tales aporías, pero son tantas que parece mejor abandonar PCD (y tal es mi presente punto de

vista, tras una serie de titubeos al respecto). Preferible parece eso a tratar de salvarlo con montones de restricciones y matizaciones *ad hoc*. Porque al margen de esas aporías, PCD conlleva otros resultados muy problemáticos, como el que sean buenas las verdades necesarias y sea malo todo lo imposible (fue Leibniz uno de los primeros en elaborar una lógica deóntica en la que se sacaban esas conclusiones, aunque a él no el parecieron inaceptables).

No obstante, hay otro principio alternativo mediante el cual sí cabe probar que es contradictoria la existencia de dilemas o conflictos éticos, a saber: el de que es malo impedir una acción obligatoria (con otras palabras: si el que suceda que p impide [o estorba] el que suceda que q, entonces, en la medida en que sea bueno que q, no será bueno que p). Llamémoslo *principio de no impedimento*, PNI. Supongamos estas dos hipótesis: (1ª) la de que es bueno que q; (2ª) la de que p impediría q (o lo estorbaría), e.d. que su realización causa o causaría la [no forzosamente total] inexistencia de q. Por PNI inferimos que no es bueno que p. Supongamos sin embargo que, a la vez, también es bueno que p. Tenemos así una contradicción: es y no es bueno que p.

Otro principio que, junto con PB, permite también inferir la contradictorialidad de cualquier dilema ético es el que podemos llamar de *no frustramiento*, PNF, a saber que algo bueno no puede frustrar a algo lícito; dicho de otro modo: está prohibido (es malo) impedir o estorbar el ejercicio de un derecho (de algo que no sea malo); con otras palabras: si p impide o impediría q (o lo estorbaría), entonces, en la medida en que sea bueno que p, será malo que q. Este principio no es tan seguro como PNI, porque cabe alegar que, como el que alguien socorra a los hambrientos de Centroamérica le impide socorrer a los de la India, como hacer lo último es, como mínimo, lícito, no será bueno hacer lo primero. No obstante, es dudosa esa objeción, ya que de lo que se trata es de saber si un conflicto de deberes como ése suscita o no una contradicción. Es caer en petición de principio el suponer que no vale PNF porque sí se dan conflictos de deberes así, e.e. dilemas morales.

Nótese la diferencia entre PNI y PNF. El primero dice que lo impedido por una acción buena no es bueno. El segundo dice que es malo. Si aceptamos el principio de Bentham sólo en una formulación débil —la de que, si una acción es buena, entonces no es mala (que es efectivamente más débil que decir que, *en la medida por lo menos* en que sea buena dejará de ser mala), entonces PNF no entraña PNI —en la formulación brindada de éste—, sino sólo a un corolario (o versión debilitada) de PNI, a saber: que, si p impide q pero es bueno que p, entonces no es [totalmente] bueno que q. También cabe, alternativamente, aceptar, en lugar de PNI en la formulación inicial, esta otra versión débil, meramente condicional (en vez de implicacional) de PNI; e igualmente puede hacerse con PNF, cuya versión débil sería: si p impide q pero es bueno que p, entonces es [hasta cierto punto por lo menos] malo que q. En lo que sigue voy a suponer la corrección de sendos principios sólo en estas formulaciones débiles de los mismos. (Cualquiera

de ellos —en el caso de PNF, con ayuda, de nuevo, de PB en su formulación débil— entraña que los dilemas morales conllevan contradicciones.)

Si aceptamos la existencia de dilemas o conflictos éticos y también la de alguno de los dos principios PNF y PNI, habremos de concluir que se dan contradicciones verdaderas en el orden agático, lo mismo que en otros órdenes. La clave de la explicación está en que hay grados de bondad. Y de maldad. No dar dinero para socorrer a los hambrientos es malo. No dar la mitad de lo que uno gana es malo. No dar ni la 200ª parte peor. No dar nada mucho peor todavía. Es bueno hacer campaña a favor de los pueblos oprimidos, o de los inmigrantes provenientes de países pobres. Hacer una fuerte y constante campaña en tal sentido es buenísimo. Una campaña esporádica y apagada, menos bueno. No decir palabra es mucho peor.

Denunciar los males de la sociedad en que uno vive es bueno. Hacerlo con insistencia, en los foros que a uno le estén abiertos, es excelente. Hacerlo un poquitín y de vez en cuando, menos bueno. Nada, es muy malo.

Pero no se puede todo. Por eso probablemente lleven razón quienes se oponen a PCA (y, al decirlo, rectifico una posición anterior mía a favor de PCA). Es bueno ayudar a los hambrientos de Etiopía. Y lo es ayudar a los del Sudán. Pero, si alguien no puede a ambos a la vez, quizá no es bueno que haga eso que no puede hacer. El problema está en que, si ayudar a los de Etiopía impide ayudar a los del Sudán, entonces, en virtud de PNF, si es bueno lo primero, no será [totalmente] bueno lo segundo. Como tantas otras acciones, será y no será buena; no puede serlo del todo porque viene impedida por otra que también es buena.

Podemos llamar *valor* a una determinación tal que es, en general, bueno tener esa determinación. La cultura es un valor. La honradez. La sinceridad. El bienestar. La comodidad. Algunos pretenden redactar un catálogo exhaustivo de los valores básicos, tales que cualquier valor sería una cierta conjugación de algunos de ésos. Me parece muy dudosamente realizable esa empresa; en todo caso, no me propongo hacerlo aquí. Mi posición es —sea ello como fuere— un resuelto pluralismo axiológico. Sin negar que unos valores lo son más que otros, aunque a menudo sucede que un valor es más valioso que otro en ciertos aspectos, menos en otros aspectos. Unas contradicciones agatológicas o éticas involucran el conflicto entre valores diferentes. Otras no. Es un conflicto moral y una contradicción, de las muchas que se dan, el que sea bueno hacer una acción y, por tanto, sea bueno en este mundo, y a la vez sea bueno el no hacerla (porque el no hacerla viene impedido por hacer algo que también sea bueno, p.ej. ayudar a otros). Pero ahí puede que no haya conflicto entre dos valores —salvo que se especifique un valor de tal manera que ayudar a los hambrientos *de Etiopía* sea un valor, y salvar la vida de Azucena Gómez Bigüézal sea un valor, etc. En cambio, hay valores que vienen pareados de tal manera que, o siempre o muchas veces, tener el uno impide tener el otro y lleva, por ende, a situaciones de contradicción moral.

No cabe duda de que deseamos un futuro mejor para la humanidad. Debemos luchar por él. Y alegrarnos de pasos en esa dirección. Pero desde luego, la realización de esas nuevas condiciones impide o impedirá el mantenimiento de otros valores: la heroicidad, la abnegación, la fortaleza, la templanza. En otras épocas era una heroicidad el emprender un arduo trabajo intelectual para alguien que no ocupara un puesto muy alto en la escala social. Hoy, en países desarrollados o semidesarrollados, es en muchos casos algo banal, con bibliotecas, luz eléctrica, computadoras, calefacción, medicinas, sillones anatómicos, bolígrafos, neveras, conservas, etc. Nos vamos quitando ocasiones de tener esas virtudes heroicas de los estudiosos de siglos pasados.

Lo cual nos lleva a un conflicto de valores en un nivel u orden superior. Por un lado, el valor de hacer [que sigan siendo] realizables esos valores heroicos, los de abnegación y fortaleza; por otro la tarea de conseguir una cada vez mayor comodidad. Si se renuncia a esta tarea, se cae en sadismo o masoquismo, que no son valores, desde luego. Y, sin embargo, no es compatible esa tarea con la adhesión efectiva a esos otros valores, las virtudes heroicas. Necesariamente en la medida en que se logra mayor comodidad se excluye la realización de esas virtudes. Es bueno que éstas estén realizadas. Pero *también* es bueno, entonces, que no lo estén.

Acápite 20º.— **Otros ejemplos de conflictos de valores**

Igualmente pasa con valores como la igualdad y la libertad. Algunos dicen que la igualdad no es un valor, que lo que es un valor es que cada una tenga "lo suficiente". Pero es insuficiente tener algo de un bien repartible en cantidad inferior a lo que tenga otro. Sin embargo, es bien conocido el conflicto entre igualdad y libertad. En una sociedad igualitaria hay libertades que no pueden menos de venir conculcadas, libertades que en cambio son posibles en una sociedad no igualitaria.

La libertad misma, lejos de ser monolítica, es un tejido de contradicciones. No existe "la máxima libertad". Una mayor libertad de expresar públicamente opiniones o informaciones acarrea una menor libertad de mantener en secreto ciertas facetas de la vida, pública o privada. Una mayor libertad para arrojar fluidos, p.ej., que salgan del propio cuerpo del agente —sea humeando, sea por secreción— donde le apetezca acarrea una menor libertad de otros de disponer de lugares públicos exentos de tales fluidos. La mayor libertad del peatón a cruzar las carreteras implica menor libertad del automovilista de circular sin obstáculos a gran velocidad. La mayor libertad de cada grupo político de presentarse a elección implica menor libertad del elector de tener una opción entre pocas alternativas (y, por ello, si se somete a plebiscito, ganará casi siempre la propuesta de que no se autoricen más de tres o cuatro formaciones políticas: el elector quiere en general

ser libre para limitar su propia libertad; en la práctica eso se consigue por otros medios, un poco más complicados; vide unos párrafos más abajo).

Tradición y revolución son también valores opuestos. Es bueno seguir las tradiciones, al margen de en qué consistan. No cabe duda de que es bueno, valioso, el imitar a los antepasados, el mantener pautas de conducta que ellos aplicaron durante decenas, cientos o miles de años; porque eso nos une más a su titánica y estremecedora empresa, porque, si así obraron, tenían razones para ello, porque nada podemos hacer sin tradición y, entonces, siendo cada cuerpo de tradiciones una unidad, el amputar y cercenar y echar por la borda una parte del cuerpo en cuestión acarrea en cierto modo una pérdida de la unidad y el sentido del cuerpo y de lo que de él se conserve.

Pero la revolución es también un valor. No ya por lo buena que sea, por su "contenido", la innovación en cada caso, sino porque es bueno innovar, abrir nuevos cauces, romper con prácticas que, a fuerza de mantenerse, obstaculizaban el surgimiento de algo nuevo. La mejor tradición que hemos heredado es la de ser revolucionarios, la de innovar, la de hacer tabla rasa de pasadas convenciones, de pasadas usanzas, de pasados modos de ver las cosas, puntos de vista, etc.

La seguridad es un valor. Pero la valentía también lo es. Aunque posiblemente lo es sólo cuando su ausencia impida el ejercicio de virtudes (valores) como el desprendimiento y la generosidad. No el desprecio del riesgo por sí mismo, sino el autosacrificio que comporta obrar de un modo, a favor de una causa, de unas ideas, de unos seres queridos, a sabiendas del riesgo que ello conlleva para uno mismo.) Donde y cuando hay seguridad, no se realiza la valentía. En un remanso de paz y tranquilidad, ¿qué valentía cabe? Alguien dirá: una expresable en un condicional subjuntivo. Pero no: la valentía real no es esa disposición condicional-subjuntiva; o, si sí lo es, seguramente en casos como los aludidos no es en absoluto verdad ni que, si se dieran tales circunstancias, el agente en cuestión obraría valientemente, ni tampoco que, si se dieran esas circunstancias, no obraría valientemente. (Porque no es verdad para cualesquiera «p» y «q» que, o bien si sucediera que p, sucedería que q, o bien, si sucediera que p, no sucedería que q.) La valentía es una costumbre de actuar de una manera que facilita el seguir obrando así si se dan ulteriores ocasiones y que se incrementa por el obrar así. En ese mar de paz y tranquilidad, Adán y Eva en el paraíso, no hay valentía ni cobardía. (No ser valiente no es lo mismo que ser cobarde, aunque, en circunstancias determinadas en que se puede ser valiente o cobarde, el ser lo uno coincide con el no ser lo otro: coincide, e.d. *en esas circunstancias* algo posee una de tales determinaciones en la medida en que no posea la otra.) Además, porque la seguridad es un valor, acaso también lo sea la temerosidad, que es justamente el aferrarse a [cuanto se puede alcanzar de] ese valor; cabe en efecto conjeturar que, si algo es un valor, aferrarse a ello será también un valor.

También son valores opuestos los de fanatismo y el espíritu de tolerancia. El fanatismo es un gran valor: es la consagración o supeditación de todos los esfuerzos a un gran ideal; sin dosis de fanatismo, ¿qué cosa grande se ha hecho en el mundo? El fanático, en tanto en cuanto lo es, niega lo que no se adecúe a su ideal o a su tarea. Fanatismo es entusiasmo, exaltación, capacidad de centrarse en un propósito o en una empresa sin relajo, sin flojear, sin blandenguería. Pero es que la blandenguería es también un valor; pues consiste en mansedumbre, suavidad, condescendencia, compasión para con los demás y para sí mismo, flexibilidad, dulzura, amabilidad, indulgencia.

Rebelión y autoridad son también valores opuestos. Es bueno ser rebelde. 'La rebelión se justifica', ese noble eslogan de los jóvenes revolucionarios de los 60 deberá permanecer como un hermoso precepto. Cualquier autoridad oprime, cercena libertades, y es bueno desacatarla. Pero la autoridad es también buena. No sólo porque sin autoridad no hay grupo posible, sino porque bueno es que haya en toda colectividad un aglutinante y un elemento integrador que encarne mejor los fines de esa colectividad y evite el desorden. Es más: la rebelión es también autoritaria, pues trata de imponer al resto de la sociedad un quebrantamiento de la autoridad estatuida y, eventualmente, su reemplazo por otra. En las filas de la propia rebelión surge un conflicto similar entre rebelión y autoridad. Y agrávase ese conflicto cuando la rebelión se institucionaliza —sea porque triunfe y pase a ostentar "la" autoridad, sea porque se mantenga como una organización establemente coexistente con "la" autoridad, para lo cual ha de tener su propia red interna de relaciones de autoridad.

El perdón es un valor —lo sabemos desde Jesús y ya antes. Pero la venganza, la ultriz obstinación, es también una virtud. Si no lo creyéramos así en absoluto, no saborearíamos —como lo hacemos— las historias de los Montecristos de diversa pertenencia, no viviríamos emocionalmente con ellos sus respectivas empresas justicieras. Venganza es vindicta, justicia retributiva, y se basa en el principio de igualdad. Mas nótese que la venganza que estoy defendiendo es una que tenga como blanco sólo a los culpables —a diferencia de las represalias o retaliaciones contra terceros, como los bombardeos norteamericanos no sólo en tiempos de guerra sino recientemente, p.ej., contra niños de corta edad en Trípoli. Y, como la venganza, el rencor, o resentimiento. Es un gran valor, y es una gran virtud la de ser rencoroso. Alimentar el fuego vivencial del recuerdo de los malos actos padecidos es seguir estando motivado por el conocimiento de los mismos y de su maldad y, por ende, tener una actitud ante la vida más lúcida, más exigente para con uno mismo. Es a la vez deleitarse en el recuerdo de la propia bondad, atestiguada por ese haber sido uno víctima en vez de verdugo. Y ¿no es eso una buena cosa? Es un deber que tiene uno para consigo mismo y para quienes han sido compañeros suyos en el mismo sufrimiento, en el mismo infortunio, en los mismos avatares. Y, sin embargo, también es una virtud el perdón, el "olvido". Más lo uno o más lo otro según los casos. Más el perdón cuando se trata de pequeños conflictos,

o cuando —y en la medida en que— el propio sufridor de los malos tratos los había merecido. Más el resentimiento cuando —y en la medida en que— no concurren esos factores, sino que sucede lo opuesto: el perjuicio sufrido fue grave e inmerecido. Pocos servicios tan grandes puede ofrecer el historiador como el de contribuir a mantener en nuestro recuerdo el fuego vivo del resentimiento contra los opresores. Cabe notar que la *envidia* —al menos algunas modalidades y casos de la misma— es un caso particular de resentimiento, pues el que otros tengan ventajas de que carece uno es un padecimiento, un mal para uno, el de estar por debajo; sólo que a veces merecido. En una sociedad justa hay desigualdades: unos hacen trabajos más insalubres y peligrosos, pero a cambio ganan más que esos otros. Si alguien, en tales condiciones envidia a otros sus ventajas, ha de tener en cuenta que esas ventajas son merecidas por ser compensación o reparación por otras desventajas a ellas asociadas. Igualmente cuando una persona, habiendo escogido un género de vida que comporte mayor comodidad y seguridad, más emolumentos y más pronto, y otras ventajas, luego, pese a todo, se concome pensando que otros pueden dedicarse a tareas intelectualmente más satisfactorias —cuando ello viene de su renuncia previa a esas otras ventajas—, podemos hablar de una envidia censurable. Pero, en cambio, es incensurable la rabia del obrero —y, más todavía, del desempleado— contra los acomodados, una rabia que significa anhelo de resarcimiento por la situación totalmente desventajosa en que él se encuentra con respecto a ellos. Una rabia que ayuda a vivir y a luchar.

Como es un valor la autonomía del individuo, el que éste haga lo bueno que tenga que hacer sólo *motu proprio*, o el que reciba las ventajas que vaya a recibir sólo por decisión propia. Sin embargo, mayor valor es el del paternalismo, hoy tan denigrado. Hasta un liberal como J. Stuart Mill aceptó una interferencia paternalista contra el que alguien se venda o entregue como esclavo. Es probable que nadie se entregaría a otro como esclavo más que cuando éste abusara de un estado de penuria extrema del primero. Pero aunque así no fuera. Supongamos que dan su voluntario y libre asentimiento a lo que les espera algunas de las infortunadas muchachas que pasan el resto de sus días encerradas en prostíbulos explotadas por proxenetas esclavistas —y nadie desconoce que eso sucede en países de libre mercado. Supongamos que lo hacen porque a su juicio son peores otras alternativas. Aun así, ¿qué duda cabe de que sería bueno impedirles caer en ese estado de esclavitud? Alguien alegará que la única interferencia paternalista admisible es una que tienda a salvaguardar la libertad ulterior del individuo, o sea una que impida al individuo atarse de pies y manos o renunciar a su libertad. Sin embargo, si eso es así, también es admisible el paternalismo que prohibe el consumo de estupefacientes, pues es sabido que éste ulteriormente cercena o quebranta o anula la libre voluntariedad —y la salud y la vida, sin la cual no hay libertad. Pero, por lo mismo, es admisible una interferencia paternalista que impida a alguien permanecer en la ignorancia (enseñanza obligatoria), o en la pobreza (pues los hundidos en ella están privados de muchas opciones que sólo pueden hacerse libremente cuando se dispone de recursos suficientes), o muchas otras

formas de degradación, como enfermedad (de ahí vacunaciones y controles médicos obligatorios etc.). Y el proteger a la gente, aun contra su voluntad, contra la pobreza, la supeditación a otros, el atraso, la ignorancia, etc., es algo que conlleva una intervención que haga a la gente actuar según sus necesidades y no según sus deseos, a lo mejor aberrantes.

Objetarán muchos que es tarea natural de los padres la de tutelar a sus hijos (obligándolos incluso a ingerir un medicamento, someterse a una operación, estudiar, etc.) hasta que sean adultos; pero un adulto es un adulto y nadie tiene el derecho de forzarlo a nada, ni siquiera por su bien, aparte de que no es tarea natural de los [que se creen] más sabios y buenos la de tutelar a los demás. Es equivocada esa objeción porque hay grados de adultez: los niños suelen ser mucho más adultos de lo que se cree, mientras que los adultos son, en su gran mayoría, harto pueriles; el tutelaje paterno es una institución social, según puede demostrarse con argumentos sólidos.

No cabe duda, p.ej., de que constituye una variante del paternalismo la teoría política de Platón, que prevé y preconiza un tutelaje colectivo de la República por una minoría de personas cuidadosamente seleccionadas por sus cualidades morales e intelectuales —para Platón las unas coinciden con las otras. Sin embargo, es una gran debilidad de esa teoría política el que no sea tarea de la minoría seleccionada el redimir al resto de la sociedad —al vulgo— de la pobreza, el atraso, la enfermedad —hasta donde sea posible—, la ignorancia; ni siquiera se prevén medidas para limitar las desigualdades sociales en el seno de esa masa, aunque la minoría dirigente sí carezca de bienes propios; está también la controvertida cuestión de la existencia o no de esclavitud en esa *polis*. Por otra parte, tras casi 24 siglos, esa teoría sigue siendo, aun modificada, difícilmente realizable, pues álzanse contra su puesta en práctica pasiones e intereses más fuertes que los que pueda movilizar el filósofo.

Así y todo, ¿por qué no aspirar, como meta asintótica, a una República ideal pergeñable teniendo en cuenta el modelo platónico, pero eliminando todas esas imperfecciones suyas? En cualquier caso, acéptese ese modelo o no, el valor del paternalismo es defendible y —en diversas dosis— aplicable con muchas otras organizaciones sociales también. Y de hecho se practica —según lo hemos visto— en algún que otro terreno, arbitrariamente escogido. (O no tan arbitrariamente, después de todo: trátase de aquellos campos de ordenación política en los que la puesta en práctica del paternalismo no atenta contra los intereses de los sectores dominantes de la sociedad, e.d. los más acaudalados; y aun eso viene sufriendo una gran erosión desde hace lustros, al paso que se afianza cada vez más en la conciencia social la idea del *chacun pour soi*.) Todo eso no quita para que nuestros hombres públicos, detractores del paternalismo, lo practiquen a su manera, allí donde resulta, sin embargo, sumamente dudoso que estén obligando a la gente a actuar de cierto modo por su propio bien. P.ej., condiciónase el derecho de presentar candidaturas a cargos o representaciones públicas al cumplimiento de requisitos

como fianzas, avales, previos resultados electorales, con todo lo cual se está privando al ciudadano del derecho a optar por candidatos que no puedan o no quieran cumplir esas condiciones. Se dirá que por el bien del ciudadano, para facilitar su elección, o hacer menos costoso el proceso electoral, pero esos argumentos casi parecen triquiñuelas.

Sea ello como fuere, ¿es el ejercicio del paternalismo tan sólo un mal menor? El mal menor *habet rationem boni* como diría Leibniz. Pero es un bien preocuparse por sus hijos y ayudarlos, aun contra su voluntad, a ser felices. Y ¿no es similarmente bueno que en la sociedad los mejores y más sabios hagan lo propio para con quienes no han tenido ocasión de alcanzar un punto de vista intelectual y ético superior —bueno no sólo para el que lo hace sino, más aún, para el que lo recibe? Sólo que eso no anula el valor de la libertad, aunque sí choque con él. Mas nótese que este conflicto entre paternalismo y libertad señala un conflicto interno de la libertad, o un conflicto entre libertades —al cual aludiré unos pocos párrafos más abajo. Porque el paternalismo es una protección forzada —y, a fuer de tal, no libremente recibida o rechazada— por la que el protector asegura y mantiene ciertas libertades del protegido, o el disfrute de ciertos bienes sin los cuales no pueden ejercerse algunas de sus libertades; bienes como la vida, la cultura, el saber, el estar emancipado del atraso, de la pobreza, de la inferioridad de situación social respecto a otros. El paternalismo se basa, así, en la existencia de derechos o libertades inalienables, derechos a los que el individuo —o la colectividad— no tiene derecho a renunciar. (P.ej. el individuo no tiene derecho a renunciar a su derecho a la justicia, ni siquiera eligiendo a representantes que vayan a implantar o mantener una situación en la que ese mismo individuo resulte injustamente desfavorecido. El derecho a la justicia es inalienable.)

Es un valor el respirar un aire puro, pero también lo es el disponer de analgésicos, jabón, teléfono, piscinas climatizadas, telefax, microondas, fotocopiadoras, neveras, pañales desechables, preservativos, papel de aluminio. Ese conflicto lo desconocen los adalides de un ambientalismo que pone unilateralmente el acento en el primer valor, viniendo [casi] a rechazar el segundo (aunque dudo que ningún adepto nominal de tal posición sea ni mínimamente consecuente en la práctica).

Es un valor el respetar la vida y el bienestar de seres de otras especies, y naturalmente sobre todo de los animales superiores —vertebrados. Pero también es un valor el hacer la vida humana viable y agradable. Cuándo sea lo uno más y cuándo sea lo otro es asunto difícil, pero el conflicto está ahí. Sin duda que allí donde se trata, sacrificando el primer valor, de lograr algo muy muy importante en la realización del segundo —y aun eso ha de tener límites—, optaremos casi todos por hacerlo. Más allá, sería desconocer el primer valor o encogerse de hombros ante su existencia.

También hay un conflicto entre particularismo y universalismo, patriotismo y cosmopolitismo. Pero ambos son valores. Cuando el propio grupo de uno, el propio terruño, la propia Patria, estén siendo víctimas de agresión o de opresión foráneas de algún tipo, prevalece el amor a lo propio, es más valioso. Cuando no es así, o cuando incluso sucede lo inverso, ha de quedar relegado el patriotismo. Pero siempre se da ese conflicto de valores, aunque en un caso específico el poseer uno de esos dos valores sea valioso en medida exigua nada más, y el poseer el otro lo sea en medida muy alta.

Claro que en todos esos casos un aristotélico dirá que en el término medio está la virtud, pero que los extremos son viciosos, que no virtuosos. No comparto semejante parecer. Cuando, en aras de mejorar o aliviar muchas vidas humanas, aceptamos la pesca o la existencia de mataderos, lo hacemos con el corazón pesado, apesadumbrados, conscientes de que estamos, en esa medida, sacrificando un valor. Cuando, por las circunstancias, afirmamos la defensa de la Patria, también lo hacemos a sabiendas de que, en esa medida, estamos conculcando algo valioso.

Asimismo, cuando, frente a los particularismos patrióticos —o, mucho peor, a los de "partes del mundo" que ni siquiera tienen a su favor las consideraciones de comunión tradicional y empresa común plurisecular en situaciones difíciles—, se enarbola, con razón, el estandarte del universalismo y el cosmopolitismo, al hacerlo una persona sensible se da cuenta de que, con ello, está pretiriendo algo que también es valioso: el afán de independencia y grandeza que, unidos, tengan los miembros de una comunidad con muchos siglos de historia, alentado por el recuerdo, siempre emocionante, de una empresa plurisecular en el empeño conjunto porque esa comunidad sea importante y cuente, con peso, en las relaciones intencionales. (Es que, tanto para los individuos como para las colectividades, es importante —valioso— el ser importante; el *ser importante* es tener un gran impacto causal; y eso corre parejo con el propio grado de realidad. Lo que pasa es que, al igual que para las personas individuales, para las colectivas también surge una situación trágica: queriendo ser importantes, avasallan y, así, se hacen malas, y pierden realidad, pasando —en esa medida— a ser dispensadoras de no-ser, en vez de ser. Y ésa es la raíz de su decadencia.)

Ni es cierto que haya una equidistancia entre libertad e igualdad que sea lo único valioso, siendo más libertad puro libertinaje. La libertad de no ser importunado no deja de ser algo valioso aunque haya en parte que sacrificarla ante la libertad de importunar.

La libertad de expresión, para quien se ve denegado el acceso a medios de comunicación que, por las condiciones del mercado, sólo puede ser poseído por millonarios, ¿qué significa si ni siquiera se le permite, p.ej., ir gritando por las calles sus opiniones por medio de un megáfono? Sin embargo, esa libertad choca con la libertad de no ser molestado por ruidos, libertad que legítimamente pueden reclamar los viandantes y, más todavía, el vecindario.

Una aspiración a más libertad no es un mero vicio. No, la experiencia de todas las personas sensibles revela a las claras el desgarramiento, el conflicto entre valores.

Sin embargo, no se quiera colegir de las consideraciones del presente acápite que cualquier hábito es un valor. Por supuesto que no. Crueldad, aspereza, agresividad, altivez (entendida como afán de quedar uno por encima humillando a otros), implacabilidad, avaricia, pereza, ignorancia son hábitos tales que, a lo sumo, en dosis limitadas, se requerirá uno u otro de ellos —en ciertos casos nada más— para el ejercicio de un valor; pero de suyo son vicios horribles, dañinos para quien los tiene y para los demás. Y de algunos hábitos de los que se ha afirmado que son valores cabe decir que, seguramente, sólo lo son cuando su ausencia impida el tener otros valores (y, por lo tanto, lo valioso no será en general la cualidad en cuestión, sino su posesión en esas circunstancias); p.ej. la prudencia o la modestia. (No así la humildad, que sí es valor, entendida como no sólo la voluntad de no estar por encima de otros humillándolos, descollando gracias a ello, sino también la conciencia de que la propia grandeza la debe uno siempre a todo cuanto ha determinado su existencia y su ser como es; trátase, pues, en este segundo componente, de un corolario de la gratitud.)

Acápite 21º.— **La justicia**

Por *justicia* cabe entender, según una definición tradicional, el dar a cada uno lo suyo; aquí 'dar' se entiende en una acepción muy amplia: no quitar, reconocer, atribuir, o restituir, o devolver, o hacer que venga —aquello de que se trate— restituido, o conservado en poder de aquel de quien es.

Pero ¿qué es lo *de* alguien? ¿Es de alguien algo si, y sólo si, lo *tiene*? Mas ¿en qué sentido de *tener*?

Supongamos que alguien roba una bicicleta y con ella se da un paseo, y sufre un pinchazo. Se diría que su bicicleta sufrió una avería, aunque luego se añadiría: 'Bueno, no era suya'. Supongamos que se queda con ella y pasan los años: luego alguien se entera de que la robó. ¿Qué decir? ¿Que no es su bicicleta? ¿O que sí lo es, pero es robada —que es suya por robo? Supongamos que muere y la lega a su hijo. Éste la ha recibido por herencia. ¿Es suya? Ahora pensemos, no en esa pequeñez de una bicicleta, sino en una casa, obtenida también por robo o usurpación —p.ej. por falsificación de un testamento apócrifo y destrucción de otro auténtico. Pasan varias generaciones. La ley del Estado dirá lo que sea, pero de veras, ¿es la casa de quienes la tienen o la ocupan? ¿O de los descendientes de quien fue despojado por esos medios?

Si tener algo —un bien— es poder disponer de él, entonces no todo lo que alguien tiene es *suyo* en el sentido en que es justo reconocérselo. No sólo no todo, sino casi nada. Casi todas las tenencias o posesiones vienen de robo, usurpación o

fraude, como mínimo. Y, por extensión, todas ellas, salvo que se demuestre lo contrario. Cualquier posesión es harto sospechosa de haberse engendrado de alguna manera por uno de esos medios, en uno u otro eslabón de la cadena.

Llamemos *latrocinio*, en sentido lato, a cualquier adquisición de un bien, título o servicio que se haga o bien (1) por sustracción sin consentimiento de aquel del cual sea ese bien; o bien (2) mediante recurso a violencia; o bien (3) fraudulentamente —e.d. en algún género de transacción que involucre, por parte del adquiriente, empleo de engaño—; o bien (4) aprovechándose abusivamente de una desgracia de otro (p.ej., si alguien se está ahogando en un aljibe, y otro le echa una mano con la condición de que el primero le regale toda su fortuna, hay latrocinio ahí); o bien (5) mediante un tráfico ilícito, como el de estupefacientes (que es algo similar a uno u otro de los apartados (3) o (4)). También diremos que es latrocinio cualquier adquisición de bienes, títulos o servicios que se haga en una cadena de adquisiciones alguno de cuyos eslabones anteriores es un latrocinio. Así, quien estafa varios millones de duros en un negocio sucio de inmobiliarias, y luego con eso se compra una quinta en Maracaibo, luego la vende mucho más cara y se hace gran accionista de un importante banco colombiano, y, cuando están bien cotizadas las acciones, las vende en bolsa y adquiere la más importante central lechera de Aragón, etc., está en la situación de que son latrocinios todas esas sucesivas adquisiciones. Pero también será un latrocinio la compra de su quinta en Maracaibo por quienquiera que la compre, y la compra de sus acciones del banco colombiano, etc. Y será latrocinio la adquisición de dinero que efectúen quienes le vayan vendiendo esas cosas. Así, el último, quien le venda la central lechera aragonesa, hará un latrocinio en esa venta —con la adquisición de fondos que para él supone. Y serán latrocinios las compras que efectúe con ese dinero. Y serán latrocinios las ventas, por quienes las hagan, de los bienes así comprados —o sea: sendas adquisiciones de dinero. Y así sucesivamente. Si ese estafador, llamémoslo Bardulfo, compra la central a Salustiano, quien con ese dinero compra un chalet en Ibiza a Serapiés, quien con ese dinero compra un latifundio en Tesalia a Basilio, quien con ese dinero compra un piso en París a François, entonces es un latrocinio esa venta de François, y, si paga luego con ese dinero sus deudas, es un latrocinio esa adquisición de dinero por los acreedores, y son latrocinios las ventas que hagan a cada uno de esos acreedores los tenderos, peluqueros, deshollinadores, fontaneros, etc., cuando sus mercancías o servicios sean pagados con ese dinero. Pero tomemos a uno de esos acreedores que así ha recuperado "lo" que se le adeudaba —digamos una suma igual—: Antoine. Antoine tiene una hucha donde pone todo su dinero. Parte de él —supongámoslo— es impoluto desde su origen; otra parte es como el que ha recibido de François, o sea: contaminado, dinero de latrocinio. Una vez en la hucha, no se distingue. Con todo lo que hay en la hucha compra una modesta *guinguette* en la *banlieue* de Marsella. Tal adquisición es en parte un latrocinio. Y, por ende, en parte latrocinios serán los emolumentos que cobre el camarero que contratará Antoine para atender la *guinguette*, las ventas que a la misma hagan los fabricantes de anís, horchata o cerveza, y así sucesivamente.

Ahora bien, lejos de que sea eso una historia rocambolesca, es una atenuación enorme de la historia de la propiedad a lo largo de los siglos. Nadie ignora cómo se hicieron las grandes fortunas, cómo se impusieron las dinastías: con robos, expoliaciones, saqueos, usurpaciones; con el tráfico de esclavos; con fraudes en el mejor de los casos. No hay diferencia entre las guerras de agresión y los robos. Los visigodos se enseñorearon de España por la fuerza y la robaron a sus habitantes de entonces, los hispanorromanos. Y todo lo que ha venido después ha sido igual. Robo fue la llamada Reconquista, al menos en sus últimos siglos, desde que Al Ándalus se había hecho un país árabe y no un territorio sometido a un puñado de invasores. Latrocinios fueron las expulsiones de mudéjares, judíos y moriscos desde el siglo XIII hasta el XVII. Latrocinio la conquista de América. Latrocinio toda adquisición de bienes mediada, en un eslabón de la cadena o en otro, por algo de todo eso, trata de negros, etc. Pero es que toda fortuna viene de prácticas así, aunque en los más casos los poseedores actuales no desciendan de aquellos sino que se hayan beneficiado de sus riquezas por otros medios: compra de bienes en quiebra, embargos por deudas, o meramente transacciones de las reglamentarias y menos objetables.

'Ah —se dirá— eso no es verdad así tan en general. Hay quien ha hecho una fortuna empezando como lechero, que vende unos cántaros de leche, comprando luego una cabra, y así hasta llegar a ser el mayor terrateniente de la Pampa'. Aunque así fuera —respondo—, ¿a quién le ha ido vendiendo todo eso? El dinero con que se le ha ido pagando, ¿era limpio, limpio desde el comienzo, o en alguna de sus sucesivas adquisiciones era un latrocinio? No hay transacciones en gran cantidad y de gran cuantía más que cuando involucran, directa o indirectamente, grandes fortunas. Y si, como sabemos por la historia, éstas en el pasado se adquirieron por latrocinios, siguen siendo latrocinios todas las adquisiciones ulteriores.

Latrocinios eran las flotas cargadas de plata del Potosí, plata, además, obtenida por el empleo de mano de obra esclava. Latrocinios los sueldos de los oficiales que provinieran de tales flotas. Latrocinios las ventas de tejidos, muebles etc., a oficiales que pagarían con ese dinero. Y así sucesivamente. No ha habido cómo prosperar sin cometer latrocinio. Porque nadie puede comprobar que el dinero es limpio, y que no se ha ensuciado en ninguna transacción.

Latrocinio es el tráfico de estupefacientes, pues consiste en vender sustancias altamente nocivas aprovechándose de la debilidad de otros que, presumiblemente, no están ni siquiera en condiciones de actuar con libre voluntariedad —en el sentido que vendrá expuesto en el capítulo siguiente. (Además ese tráfico hoy es sabido que está ligado a todas las formas del crimen organizado.) Cuando hoy vemos que importantes bancos suizos están claramente dedicados al reciclaje de dinero procedente de ese tráfico, llegando a contar, por vía conyugal, con complicidades en las más altas esferas del gobierno helvético, que por unanimidad osa expresar su respaldo a un colega, implicado en el *affaire*, hemos de reflexionar

sobre hasta dónde se extiende el mancillaje: sucio es el dinero de ese banco (¿y no el de los otros?); sucio el de las compañías que hacen negocios con esos bancos, o en ellos tienen depósitos; sucio el de quienes reciben préstamos de esos bancos; y así sucesivamente. Sucio es, pues, todo el dinero de la economía mundial del mercado libre.

No se trata de casos aislados. Las puntas de los icebergs que asoman de vez en cuando nos hacen vislumbrar hasta qué punto reinan en nuestra sociedad la corrupción y el estrechísimo contubernio de las mafias con los sectores más poderosos del mundo empresarial. Claro que los medios de comunicación en seguida echan tierra encima, al paso que nos aturden repitiendo hasta la saciedad lo que les conviene, frustrando así las posibilidades que tendría un público imparcial o siquiera equilibradamente informado de hacerse una composición de lugar comparativa sobre nuestra sociedad capitalista y sobre los intentos, fracasados o no, que se han llevado a cabo de construir sociedades alternativas (con miles de defectos todas, ciertamente, pero cuyos defectos se abultan unilateralmente para que el ciudadano de a pie no pueda ver las cosas con ecuanimidad).

Por consiguiente, lo de uno no es lo que tiene, lo que ha adquirido; porque, hasta prueba de lo contrario, vemos cuán sospechosas son todas las adquisiciones. Y, además, de alguien es —al menos bajo ciertos supuestos— algo aunque no lo haya adquirido, si merece adquirirlo. P.ej., volvamos a nuestro estafador, Bardulfo. Supongamos que pasan los lustros, fenece y hereda los bienes que tenía él al morirse su sobrino Fortunato. Ahora supongamos que viven por entonces en un arrabal miserable, por la carretera de Aragón, los descendientes de las personas estafadas por Bardulfo. ¿No diremos que de ellos, más por lo menos que de Fortunato, es la fortuna que ha heredado éste último de su tío? Por lo menos diríamos eso si esa fortuna no hubiera experimentado las metamorfosis aludidas más arriba. P.ej., si Bardulfo meramente expolia fraudulentamente a los vecinos de un inmueble y se queda con él, diremos que de los descendientes de los expoliados es el inmueble, que no de aquel a quien, al morirse, lo haya legado Bardulfo.

O, similarmente, cuando alguien, inmerecidamente, obtiene —por favoritismo o nepotismo— una plaza, en unas oposiciones en las que no prevalece la justicia, cabrá decir que esa plaza no es *del* que ha ganado sino del que merecía ganar.

Pero aun eso es meramente bajo ciertos supuestos, pues ya hemos visto que, categóricamente, ninguna adquisición puede ser juzgada lícita salvo, y hasta, prueba de lo contrario. (Sólo que hay, desde luego, grados de ilicitud.)

Acápite 22º.— **¿Qué es lo de uno?**

¿Qué es entonces lo *de* uno? Me parece que eso resulta de una conjugación de dos factores, cada uno con su peso específico, variable acaso según las circunstancias. Factores que son: (1) la necesidad; y (2) la retribución de —e.d. reparación o compensación por— otras penalidades, sean por esfuerzo o no, sean por iniciativa voluntaria de quien se trate o no.

En verdad esta dualidad no me parece constituir ninguna dicotomía irreducible, porque seguramente cada uno de esos dos factores puede legítimamente verse como un componente del otro. Así, p.ej., retribuir según las necesidades es retribuir según un principio de reparación o compensación, ya que la existencia misma de la necesidad es ya una penalidad, mientras que su satisfacción es una compensación. Y a la inversa, retribuir imparcial o equitativamente en compensación de las penalidades es lo mismo, al parecer, que satisfacer las necesidades. Sin embargo, como seguramente ninguna de esas dos reducciones deja de encerrar sus problemas y dificultades, se me antoja prudente enumerar ambos factores como si fueran independientes, y como si la adjudicación de lo de cada uno hubiera de hacerse en virtud de una cierta conjugación entre ambos.

Cabría, a este respecto, interpelar a lo dicho en el párrafo precedente con esta pregunta: ¿Es eso así por definición? ¿O más bien hay una definición previa de la relación de *ser de*, y entonces el aserto del párrafo precedente es una afirmación de hecho? Respondo que es meramente relativo —y, además, donde se da, gradual— el distingo entre lo uno y lo otro (según cabe colegir de la teoría de la significación propuesta en el cap. 3º del presente libro). En todo caso, sí hay una idea subyacente al aserto del párrafo precedente: que *de* uno es sólo todo aquello que no es de otro —en la medida en que no lo es— y que, por ende, sólo cabe determinar qué sea de uno teniendo en cuenta los motivos que tenga uno y los que tengan otros para reclamar la tenencia de aquello que se trate de decidir *de* quién sea; y comparando la fuerza motivadora de los mismos para fundar la reclamación. Eso presupone un principio de equidad que ha sido también aceptado por otros autores. Además son refutables —según lo hemos visto en el acápite anterior— cualesquiera consideraciones que en contra de la concepción aquí propuesta puedan aducir los propugnadores de una *entitlements theory*, para quienes es de uno aquello que ha adquirido correctamente, independientemente de qué necesiten otros o qué penalidades hayan padecido.

A menudo, en virtud de esa conjugación de ambos factores, es *de* uno p.ej. el habitar en una casa, pero no en ésta o aquélla. ¿Qué es lo que hay que darle, para ser justos? Pues eso: el habitar en una casa; y eso se le da por medio de darle el habitar en esta casa, aunque lo último no es suyo —pero tampoco de otro. Desde luego no es suya la casa, sino sólo el uso de una casa. No existe propiedad privada de ningún bien. (Otra cosa es que las constituciones de los Estados digan que existe. Pero eso es igual que si los Estatutos de la Camorra dicen que es del Aga

Kan todo lo que esté al Norte del Paralelo 44º. La historia revela cómo los Estados se han establecido, afianzado y expandido por el recurso a la violencia; no tienen, pues, derecho ninguno a disponer de lo que no es suyo, ni, por ende, a atribuírselo a sus actuales detentadores en detrimento de la justicia, o sea en perjuicio de otros que merecían más tener esos bienes. *Lex iniusta non est lex*.)

Aunque no me atrevo a conjeturar cómo exactamente se conjuguen, para determinar el mérito, esos dos factores de necesidad y de compensación de penalidades, sí quiero sugerir algunas cosas al respecto.

Supongamos que Cosme es muy trabajador, pero Casiano un vago. El primero —según nos contarían los turiferarios del desorden establecido— se enriquece y el segundo se hunde en la miseria. Llega un momento en el que Casiano, para comer y sobrevivir un día, tiene que echar mano a alguna fruta, por lo menos, en el vergel que rodea a la casa detentada por Cosme. ¿Es suya esa fruta? ¿Merece comérsela? Yo creo que por lo menos merece comer algo y, si lo único a su alcance es eso, entonces es comiéndola como únicamente puede entrar en disfrute de lo suyo, que es el comer algo. Luego, en esa medida por lo menos, la fruta no es de Cosme. Y eso por mucho que Cosme haya sudado en los surcos del arado año tras año hasta ver convertidos en realidad sus sueños de posesión.

Supongamos ahora que Bruno ha sufrido una serie de desgracias en la vida: se ha quedado sordo, manco y cojo, su novia murió de cáncer, lo echaron del trabajo por favoritismos del jefe, etc. Y en cambio a Demetrio le ha ido muy bien. Dejemos de lado a otros miembros de la comunidad, imaginando que sólo cuentan al efecto ésos dos. Demetrio tiene unos cuantos bienes de fortuna, y Bruno no tiene nada. ¿Es de Bruno algo de lo detentado o tenido por Demetrio? Mi tesis es que es de Bruno el disfrute de parte de lo detentado por Demetrio no sólo para cubrir sus necesidades sino para compensarlo por sus penalidades.

La retribución del trabajo no es otra cosa que un caso particular de esa compensación por penalidades. Si, volviendo a Cosme, decimos que [en cierta medida] es suyo lo que detenta, o más exactamente si es suyo el disfrute de esos bienes, ello es en la medida en que tal disfrute es una compensación por sus penalidades en el trabajo con el cual, año tras año, ha ido levantando y enriqueciendo esa hacienda.

Por ende, más méritos tienen quienes efectúan trabajos más penosos. Merecen, pues, retribuciones más altas. *Cæteris paribus* un albañil, un basurero, un picapedrero, un minero merecen ganar bastante más que un ingeniero naval, un director de banco, un embajador, un ministro, o un catedrático de universidad. Igualmente merecen un trato de favor quienes han padecido en el pasado persecución injusta, opresión, explotación. No un trato igual, porque sus méritos son mayores.

En todo esto hay sin duda dificultades. Ante todo dificultades en torno a la conjugación de los dos factores. Luego dificultades en torno a cómo puede ser de tal persona o grupo [el disfrute de] una u otra cosa así o asá sin ser suya ninguna cosa así o asá en particular; esto lleva a que lo justo sólo puede cumplirse haciendo algo que de suyo no es justo ni injusto. O sea: el estado de cosas justo es uno describible por medio de una fórmula con un cuantificador existencial, aunque ese estado de cosas sólo se realiza por medio de uno u otro estado de cosas no describible así. Pero me parece que en la práctica estamos acostumbrados a eso y lo resolvemos precisamente del modo aludido. He prometido a mi sobrino Ramiro una bici de carreras para su cumpleaños. Voy a la tienda, escojo una, y se la regalo. ¿Era *ésa* la que le había prometido? No, sólo le había prometido regalarle una, pero ninguna en particular. Sólo que únicamente puedo regalarle alguna regalándole ésta, o ésa, o aquélla, o aquélla otra etc. Cumplo lo prometido —que es deuda— por medio de algo de suyo no prometido, no debido.

(Igual que sería curiosísimo que, al serle pagado el jornal a un obrero, éste exclamara: '¿Eran éstas [y no otras] las pesetas que se me debían?' en vez de '¿Era ésta la cantidad de pesetas que se me debía?'.)

Acápite 23º.— **Justicia y lealtad**

La mayoría reconocerá que la lealtad es un valor. ¿Qué es lealtad? Tener para con alguien o algo un comportamiento de adhesión, de apoyo, de respaldo, de ayuda; pero siempre y cuando ese trato de favor corresponda a unos vínculos con aquello respecto a lo cual se es leal como los de haber recibido de ello algo importante para uno, sentirse ligado a su sino de manera que ese sino es sentido como propio en cierto modo, y ello por una práctica larga de familiaridad o de recepción de favores.

Así, si, sin deber nada al Japón, simplemente porque le gusta ese país, que nunca ha visto, alguien en París durante la guerra ruso-japonesa de 1904-1905 se expresa en calurosos términos nipófilos, no diremos que es leal al Japón. Pero sí lo diremos de un japonés, o de una persona que ha vivido luengos años en el Japón, o de alguien que recuperó el uso de las manos por la intervención de cirujanos japoneses, o de alguien que por lo menos es desde hace mucho un erudito de temas japoneses, etc.

Todo eso se da por grados. Entre el comportarse favorablemente al Japón por un antojo y el hacerlo de tal manera que sea plenamente un acto de lealtad —si es que esto último sucede alguna vez, lo cual es sumamente dudoso— hay muchos grados intermedios. Cuanto más le debe uno a aquella persona o colectividad con respecto a la cual se comporta favorablemente, cuanto más larga es la práctica de recepción de bienes otorgados por esa persona o colectividad, cuanto mayor es la familiaridad con la misma, cuanto más motivos tiene uno para sentir su propio sino

ligado al de esa persona o colectividad, más verdad es que el comportamiento favorable en cuestión es un acto de lealtad.

Quizá —alegarán algunos— se requiere que la persona o colectividad en cuestión (representada, si es colectividad, por sus autoridades) confíe en uno; si no, no habría deslealtad en no comportarse favorablemente para con ella. No creo que sea así en general, pero acaso sea un factor adicional, que haya de venir conjugado con los demás enumerados. El japonés que en esa guerra revela secretos a la corte de S. Petersburgo es desleal también porque —o en la medida en que— se esperaba que tuviera un comportamiento favorable a su Patria.

Pero supongamos que ese japonés, Masao, es un cristiano ortodoxo y que los cristianos ortodoxos están perseguidos en el Japón de la era Meiji, bajo el cetro del mikado Mutsu Hito. Masao piensa que su deber es ser leal a la ortodoxia cristiana y que el cristianismo en su país será aún más perseguido si triunfan las armas niponas, al paso que ve en el zar al gran adalid del cristianismo. Entran, pues, en conflicto dos lealtades. Aunque esa historia es inventada, sobran ejemplos históricos de conflicto entre encontradas lealtades: un católico inglés bajo el reinado de Isabel I; un liberal español durante la guerra del Rosellón (1793-5); un islamista shiita iraquí durante la reciente guerra con Persia; etc.

Pero lo que más me interesa destacar no es ese conflicto entre lealtades, sino el que se da entre lealtad y justicia.

Caben dos pareceres. Uno es que entre lealtad y justicia puede haber conflicto pero no siempre lo hay. Otro es que sí lo hay siempre.

El primer parecer puede alegar que, en un caso en el que un individuo, p.ej., tiene motivos para ser leal a un grupo, enfrentado a otro grupo, y además es justa la causa del primero en ese enfrentamiento —e.d. merece tanto o más que el segundo ganar en esa contienda—, entonces el individuo en cuestión, si actúa favorablemente al primer grupo, obrará tanto justa cuanto lealmente.

El segundo parecer apunta a su favor que no tiene sentido aducir lealtad en el comportamiento de alguien para con una causa si, con prescindencia de consideraciones de lealtad, hubiera actuado del mismo modo.

Pero habría acaso que introducir un distingo. Una cosa es actuar lealmente; otra por lealtad. Una cosa es obrar justamente; otra por justicia. Lo segundo en cada caso requiere que sea motivo de la voluntad el obrar así, e.d. que la voluntad venga movida por creencias optativas que involucren el reconocimiento de que la opción escogida es, respectivamente, leal o justa. El problema entonces es el de si puede uno optar por obrar de una manera *tanto* por lealtad *cuanto* por justicia. Y es ahí donde parece que surge esta dificultad: si es verdad que uno hubiera optado por lo mismo por lo que de hecho opta al margen de consideraciones de lealtad, ¿cómo cabe decir que obra por lealtad? Pero, similarmente, si es verdad que hubiera

obrado como obra aun al margen de consideraciones de justicia, ¿cómo es que cabe decir que obra por justicia?

Ahí está el conflicto. *En la medida* en que se obra por lealtad *no* se obra por justicia. Y viceversa.

Así, supongamos un Jefe de Sección que escribe un informe muy elogioso sobre las tareas desempeñadas por un subordinado suyo, Anisio. Al darle éste las gracias, el primero responde: 'Yo lo hubiera hecho por cualquier otro [de los miembros de la Sección]'. El jefe piensa que es una lealtad que él debe a sus subordinados el, cuando se tercie, escribir informes favorables sobre ellos. Pero a juicio de Anisio el informe era justo; y se lleva un chasco por la respuesta de su jefe, pues claramente da a entender que el informe ha sido escrito independientemente de los méritos de Anisio, o sea: independientemente de consideraciones de justicia. Sin embargo, las cosas puede que no sean tan tajantes: el jefe hasta cierto punto se movió por justicia, hasta cierto punto por lealtad; aunque no acierte luego a expresar exactamente su confusa posición al respecto. Eso sí: en la medida en que fue la justicia su motivo, en esa medida no fue la lealtad hacia Anisio [sino los méritos de éste]; y viceversa.

Aparte de eso, en la mayoría de los casos, o al menos en muchos, hay contradicción entre que una opción sea justa y el que sea leal. Es un caso palmario de conflicto entre valores.

Acápite 24º.— **Buscando el propio punto de vista**

Sabemos ya que, en lo tocante a la existencia de conflictos entre valores, caben diversas posiciones. Una es la de obviar o rechazar la existencia del conflicto por medio de matizaciones (el célebre subterfugio aristotélico de: 'no en el mismo momento y bajo el mismo aspecto'). No sería valioso ser leal sino serlo para con quien lo merezca, o cuando concurran tales y cuales circunstancias. Ni sería justo simplemente dar a cada uno lo que merezca, sino sólo hasta donde eso no choque con otros principios de distribución regidos en parte por consideraciones de lealtad.

No sé si al final de esa casuística se llegará a formulaciones de sendos principios que no entren nunca en contradicción una con otra. A lo mejor sí con formulaciones infinitamente largas. Pero el error estriba en desconocer que, aun sin todas esas restricciones y matizaciones, la lealtad y la justicia son valores, ambas, y lo son tal como se entienden normalmente, sin esas interminables formulaciones leguleyescas.

Otra posición estaría en resignarse sin más a esa opción trágica. Otra en creer que existe, con todo, una jerarquía única, definitiva, escalar, válida en cualesquiera circunstancias y para cualesquiera agentes. Otra creer que las escalas o jerarquías de valores valen sólo dentro de ciertos aspectos.

De ser cierto lo último, surge este problema: ¿es bueno optar por los valores que sean prioritarios con relación al punto de vista legítimo al que uno se siente [más] adicto, o más leal? Mi respuesta es que así es. Cuando varias cosas son buenas, y no sabemos cuál sea mejor, es bueno guiarse, como criterio para la opción, por el principio de conceder más peso a aquellos valores que sean preeminentes en la escala de valores propia del punto de vista con respecto al cual uno tiene motivos de sentirse adicto —de ser leal para con él. (Y es que también hay lealtades hacia cúmulos o círculos de ideas, prácticas, tradiciones, puntos de vista; sólo que están asociadas tales lealtades a otras para con colectividades en las que tienen vigencia o aceptación esos puntos de vista, etc.)

Ahora bien, ¿existe también algún rasero para jerarquizar diversos puntos de vista? ¿Existe algún orden de prelación entre los puntos de vista, al menos un orden parcial —una relación entre ellos transitiva, antisimétrica y reflexiva, aunque sólo vincule a algunos de tales puntos de vista? Y, si sí existe, ¿no se sigue de ahí un *orden lexicográfico* entre los valores —en la acepción común en teoría de conjuntos? Son temas que habrá que abordar con detenimiento en futuros trabajos. De momento me limito a expresar mi convicción de que sí existe ese orden parcial de prelación y de que, probablemente, un elemento maximal —en la acepción teórico-conjuntual— en ese orden es un punto de vista en el que el valor máximo sea la justicia. Será un punto de vista muy platónico, que exija del agente, con los ojos puestos en el ideal puro de la justicia, trabar una liz fogosa y dura contra las injusticias. Y eso porque el ideal de justicia es el que permite entificar al máximo esa zona del cosmos en que nos ha tocado vivir: justicia al máximo entre nosotros y también para con nuestros parientes de otras especies vivientes, en este planeta, así como, si llegara a terciarse, con especies afines en otros rincones de esta zona cósmica con las que pudiéramos toparnos. No es el ambientalismo antropocéntrico lo que lleva a quienes se sientan adictos a tal punto de vista a abogar por la benevolencia hacia los *otros* animales (que animales somos nosotros también, ¿no?), sino un sentido de justicia. Ellos merecen un mejor trato. Es *de* ellos el ser tratados mejor, y como mínimo sin crueldad.

¿Qué motivos o consideraciones son susceptibles de llevarlo a uno a adoptar ese punto de vista —y, por medio de esa adopción, llegar, sorprendentemente tal vez, a conceder primacía a la justicia por consideraciones de lealtad [para con el punto de vista adoptado]? No es un imperativo categórico kantiano ni nada así. Para cada uno hay ciertos valores que para él son preeminentes. Porque para cada uno hay un punto de vista suyo que a él toca averiguar. El llamado a la primacía del valor de justicia va dirigido tan sólo a aquellos cuyo punto de vista conlleve esa primacía. No a los demás.

A lo mejor —más o menos según líneas como las que he esbozado en trabajos anteriores— es, con respecto al punto de vista propio de una persona, valioso obrar de cierto modo si sucede que, cuanto más obrara así esa persona, más realidad tendría. Cada uno habría de aplicar un principio de *self-reliance* moral consistente

en tomarse a sí como modelo, pero a sí mismo según existe en ciertos aspectos de lo real en los que tenga más existencia, más entidad, que en el mundo de la experiencia cotidiana; cada uno, en una proyección ideal de sí mismo, sería un ideal para sí mismo. Y ¿cómo sabe uno cómo es esa proyección ideal de sí mismo? Quizá se plasme en opciones prístinas o al menos tempranas a las cuales luego sigue uno adicto por lealtad hacia sí mismo. O quizá no es eso; quizá meramente por conjetura, basada en indicios difíciles de precisar.

Sin renunciar a articular la idea por la que quiero abogar según líneas como ésas, pero aparcando de momento ese tratamiento, me parece que podríamos articular dicha idea así: cada ente es una determinación, la determinación de ser algo abarcado por dicho ente. Cada ente singular es la determinación de ser una parte de dicho ente (él mismo sería una *pars totalis* de sí mismo).

Cada animal, humano o no, es un ente singular. Cada grupo de animales es la determinación de ser uno de esos animales. Sabemos que cada "mundo posible" o aspecto de lo real viene caracterizado por la hegemonía en él de alguna determinación —lo cual no identifica, desde luego, al aspecto de lo real con esa determinación en él hegemónica. No sabemos si a cada determinación le corresponde su mundo, aquel aspecto en el que sea hegemónica. Probablemente, no. Pero quizá sí hay para cada persona, singular o colectiva, un mundo, un aspecto de la realidad, en el que es ella hegemónica. Si eso es así, quizá entonces para cada persona su punto de vista legítimo sería aquel tal que algo es bueno con relación a dicho punto de vista en la misma medida en que es bueno que ese algo se realice en el aspecto de la realidad en el que lo hegemónico sea esa persona.

Y, de nuevo, ¿cómo sabe uno qué sea eso? ¿De qué criterio se dispone? Criterio firme y seguro no hay ninguno. No hay horóscopos que valgan. Quizá sólo se tiene un frágil y tambaleante procedimiento de aproximaciones inductivas. Adoptando cierto tipo de decisiones, elaborando ciertos proyectos y empeñándose en su realización se siente uno más realizado. Adoptando otras decisiones, trabajando por otros proyectos, más frustrado. Así poco a poco va pergeñando su idea de cómo es el legítimo punto de vista de uno mismo.

Pero ¿puede la opción por la justicia como valor supremo descansar en algo tan sumamente frágil, dudoso, problemático como es todo eso? ¿No hay nada un poquito más parecido al imperativo categórico? Porque, andando por vericuetos o senderos tan escarpados y sin desbrozar como el aquí explorado y sobre todo que acarreen una relatividad de la opción con respecto a un punto de vista propio, difícilmente averiguable además, ¿a quién se va a convencer de que la justicia es lo supremo?

Modestamente debo confesarle al objetor que no tengo nada más fuerte, más contundente o definitivo que ofrecer. Si mi vía es persuasiva o no, para quiénes y cuántos lo sea, el futuro lo dirá. Me parece a mí muy satisfactoria; y creo que atraerá quizá también a otros más que el hierático y adusto imperativo categórico

que dizque todos debiéramos acatar. Cada uno busca su vía y va descubriendo cuál es su punto de vista moral. Ya sabemos que eso tiene sus límites, en el sentido de que un punto de vista no es cualquier cosa que a uno se le pase por las mientes o se le ocurra profesar, sino algo objetivo.

Solían decir los reaccionarios (ahora ya no) eso de 'Siempre ha habido ricos y pobres'. No, claro, no es verdad que los haya habido siempre. En las tribus de primates no humanos no los hay; ni es verosímil, pues, que los haya habido en las primeras sociedades humanas. Pero quizá sea verdad que "siempre" ha habido justos e injustos (siempre desde que nuestras sociedades han alcanzado un nivel complejo de diversificación y organización). Y seguirá seguramente habiéndolos.

¿Que quién es justo? ¿Que si se lleva en la sangre? Uno es quien es y lo que es por efecto de todas las causas y circunstancias que han concurrido a formarlo. Y estaba "escrito" desde toda la eternidad que él sería ése que es, y así como es.

Cerraré este acápite con la siguiente aclaración. Naturalmente el adepto de un punto de vista se sentirá llamado a hacer propaganda de ese punto de vista, a exaltar los valores preeminentes según el mismo, a recomendarlo. (Esta parte de mi presente trabajo es también una labor de propaganda.) Cada uno en una sociedad compleja como la nuestra recibe alguna información de diversos puntos de vista y procede a optar llevado por motivaciones y determinaciones sumamente variadas y que se conjugan de mil maneras, reforzándose, contrarrestándose o combinándose de otro modo. Nadie puede desear nada sin [al menos comprometerse a] juzgarlo bueno, pero muchas alternativas son o aparecen como buenas. Puede que lo que más mueva sean los rechazos. Hay rechazos básicos, que desde luego tienen sus motivos, pero que se adoptan por medio de inferencias muy difícilmente formalizables, y generalmente a edad temprana, en torno a la adolescencia. En esas opciones cada uno se escoge, pero porque ya está escogido por el Destino desde toda la eternidad.

Acápite 25º.— **Apuntes sobre la sociedad justa**

Voy a limitarme a perfilar a vuelapluma algunos rasgos del ideal de justicia al que me he venido refiriendo en los acápites precedentes. Especialmente un somerísimo esbozo de articulación de esa idea de sociedad justa.

La autoridad en la sociedad no puede nunca legitimarse por su origen, pues siempre éste es sucio y corrupto. Supongamos que la Revolución Francesa fue un modelo de buen establecimiento de un nuevo poder: una asamblea convocada por el régimen precedente es la que pone en marcha un proceso de alteraciones políticas tal que en cada caso éstas son decididas en asamblea, por mayoría, siendo cada asamblea de ésas la emanación de una elección democrática. Aun si todo fuera así de idílico, subsistiría la dificultad principal: ¿quién confería a los Estados Generales de 1789 el poder para reunirse y hacer lo que hicieron? ¿El mandato

popular? Pero no es eso: quien convocó los Estados fue el rey, y sólo por sanción regia alcanzaron sus decisiones fuerza legal. Mas ¿era legítimo el rey Luis XVI, un rey cuya dinastía se había ido apoderando del trono en una espeluznante secuela de usurpaciones, golpes de mano, asesinatos, audaces atentados y guerras? Desde el acceso de Hugo Capeto, pasando por los conocidos dramas que se sucedieron desde la muerte de Felipe el Hermoso y la implantación de la ley sálica, hasta el advenimiento de los Borbones con Enrique IV, impuesto por la fuerza contra el sentimiento del 90% del pueblo francés. Ese Estado francés que heredaba la Revolución se había constituido y poseía las fronteras que lo circundaban entonces (bastante parecidas a las de ahora) por medio de las guerras de rapiña de la corte de París y Versalles contra sus vecinos y por medio de una brutal opresión de los pueblos de la lengua de Oc.

¿Es legítimamente constituido el Estado federal que emanó en Norteamérica del proceso de sublevación contra la monarquía británica desde 1774? Para serlo tendrían que haber sido legítimas la constitución de las colonias, la implantación de los colonos, la importación de esclavos negros, las guerras —algunas de exterminio— contra los indios desde mediados del siglo XVII. Y también las guerras de expansión de esas colonias contra Francia y España. Mas nada de eso fue legítimo. Aparte de que es más que dudoso que, suponiendo que algo de todo eso hubiese sido legítimo, hubiera sido entonces legítima la sublevación antibritánica —una revuelta desleal si las hay.

¿Viene justificado el poder, independientemente de su origen, por representar la voluntad popular? No. En primer lugar, en la democracia representativa nada garantiza que las decisiones de las autoridades reflejen la opinión mayoritaria. Hay muchos motivos para elegir a un candidato aunque uno discrepe de la gestión de la cosa pública ejercida por la facción política a la que es adicto ese candidato. Y, en segundo lugar, la voluntad mayoritaria sólo confiere legitimidad si es justa. El que en un plebiscito en EE.UU. se votara que los habitantes de menos de 1'65 de estatura no tienen derecho de voto no haría eso justo. Como no lo es el excluir a los llamados 'aliens', o el rehusar a los habitantes de otros países el derecho a residir pacíficamente en el propio país.

Radica la legitimidad de un poder —poca o mucha, y en general más bien poca— no en su origen; no en el presunto, inventado y falaz pacto social —que es el pacto de unos cuantos políticos—; no en el consentimiento de los gobernados (salvo en la medida en que, así, cualquier poder es legítimo [en alguna medida], pues goza de complicidades y sumisiones); no en la representación de la voluntad popular; no en cuál sea la modalidad del ejercicio del poder, o cuáles sean sus mecanismos (aunque desde luego unas modalidades son peores que otras, y en particular lo peor es que vengan excluidos de ejercer determinados cargos públicos ciertos ciudadanos por razones de sexo, casta o familia); no por nada de todo eso sino por la justicia de sus promulgamientos.

Cualquier precepto promulgado por una autoridad está subordinado a la *Ley natural*, o sea: a las normas de la justicia. Las palabras de 'ley', 'norma', 'precepto' no deben entenderse aquí sino como estados de cosas describibles en términos de lo que *hay que* hacer, de lo que *se debe* hacer, de lo que es *obligatorio*. Los preceptos promulgados por una autoridad humana añadirán, p.ej., amenazas contra los infractores. Pero ése es otro asunto. La ley natural no conlleva otra amenaza que ésta: quien no la cumple pagará el precio siendo injusto —y en esa medida, malo; y, por ello y en esa medida, degradador de su propio ser.

Una autoridad en un grupo es, pues, legítima cuando obra justamente, cuando promulga disposiciones justas. Rebasado un umbral de injusticia, pierde toda legitimidad.

Es justo dar a cada uno lo suyo. Por ende, es justo que el usufructo de los bienes se distribuya sólo según los principios de necesidad y de compensación por penalidades. Del pasado al futuro y viceversa. (De ahí el castigo retributivo —o venganza.)

Tanto más ilegítimas son las autoridades de una sociedad cuanto más se aleje ésta de cumplir ese principio de justicia distributiva (que, tal cual, es aplicable sólo universalmente, desde luego, mientras que meramente como desviación, como tosquísima e imperfectísima aproximación nada más, es aplicable dentro de un territorio circundado por "fronteras").

Perpétranse las mayores injusticias allá donde aquellos que más penalidades sufren son también los que menor lote perciben del acervo de bienes de la sociedad. Cuando los trabajos más duros, insalubres o peligrosos son de los peor remunerados; cuando las labores que requieren mayor esfuerzo o son más pesadas están hacia lo más bajo de la escala remunerativa, exhibiendo ésta grandísimas disparidades; cuando, en cambio, las tareas por cuyo desempeño recibe uno mucha más consideración social, más honor, más importancia, siendo a la vez actividades de riesgo, dureza e insalubridad muchísimo menores, son al mismo tiempo las que van acompañadas de remuneración muchísimo mayor o de detentación de muchísimos más bienes; cuando pasa todo eso se está en el colmo de la injusticia. O, si cabe, todavía peor esto: la penalidad que se inflige a personas a quienes no se permite ni siquiera trabajar, al paso que las autoridades obligan por la fuerza a que ni aun esas personas hundidas en la privación y sin empleo toquen los bienes detentados (o sea: usurpados) por una minoría de poseedores, quienes sin embargo no quieren o no saben ni tan siquiera emplear esos recursos que manejan a su antojo, como si fueran suyos, para procurar por lo menos trabajo a todos los habitantes del territorio. Una sociedad así organizada ni siquiera tendría derecho a persistir ni a defenderse contra una agresión; ni —menos todavía— contra una rebelión de los que en ella padecieran la descrita opresión. Igual que Roma no tuvo derecho a defenderse contra la rebelión de Espartaco. Igual que el Tercer Reich no tuvo tampoco derecho a defenderse contra sus enemigos. (Aquí como por doquier

'derecho' significa 'no obligación de no'; o sea: «x tiene derecho a hacer A» significa: x no tiene obligación de no hacer A; si obligación o deber = bien y el que sea malo A es, según vimos, que sea bueno no-A, entonces eso significa: no es malo que x haga A.)

Acápite 26º.— **Diálogo de sordos entre Eleuterio e Isónomo**

Eleuterio — Mira, Isónomo, tú te crees muy justo, elegido de los dioses para enarbolar el estandarte de la igualdad y la justicia (esa conjunción copulativa 'y' es, en tu concepción, lo que pedantemente llaman los gramáticos clásicos, tan de tu gusto, una *hendíadis*: tal como tú entiendes la justicia, es igualdad; claro que ya los demagogos atenienses, tan similares a ti, esgrimían ese eslogan tan tuyo de *isótes kai dikaiosýne*, igualdad y justicia). Lo que yo te digo es que lo que vaya en merma de la libertad no puede ser justo, por mucho que tú lo proclames en tu ciceroniano estilo.

Isónomo — Mi querido Eleuterio, déjame verte a ti como elegido por alguno de los dioses para abogado de la Libertad, con toda la mayúscula que se merece.

Eleuterio — No necesito la mayúscula. Para ti las retóricas pomposas que te encantan. Lo que pasa es que yo quiero que me dejen hacer lo que quiera, hasta donde sea posible, y no que me impongan una serie de modos de obrar por mi propio bien. ¿Quién es mejor juez que yo al respecto?

Isónomo — Bueno, puesto que enuncias a la mayúscula, creo que lo que a ti te interesa no es la Libertad, sino las libertades.

Eleuterio — Llámalo Hache.

Isónomo — Bueno, lo llamo Hache. A ti no creo que te interese, a pesar de tu nombre, la Libertad en sí, ni sus reflejos o participaciones acá abajo —que el platonismo no va con tu carácter; más bien, para cada uno de tus impulsos y deseos lo que quieres es poderle dar curso en tu acción sin trabas; que ya te encargarás tú de ver luego si te conviene o no seguir por ese camino, sin tener que obedecer a nadie.

Eleuterio — Pues sí, la verdad, es eso mismo que tú dices. Y ya que me entiendes tan bien, comprenderás el motivo de mi posición, y es que ningún beneficio, ni real ni menos supuesto, puede compensar la frustración que para un hombre significa verse obstaculizado, impedido de hacer lo que le dé la gana.

Isónomo — Pero, dime, ¿tú quieres que te dejen hacer sólo lo que quieras hacer o también lo que no quieras?

Eleuterio — ¡Vaya sutileza de las tuyas, mi buen Duns Escoto! Yo quiero que me dejen hacer lo que quiera —y ya que estás tan sutil, no se te escapará el subjuntivo.

Isónomo — No se me escapa, pierde cuidado. O sea: quieres esto: para cualquier acción posible tuya, A, que suceda que, si quisieras A, harías A sin obstáculos.

Eleuterio — Hasta donde sea posible, pues me doy cuenta como tú de que eso ha de tener sus límites. No me creas tan ingenuo, ni te creas que los del vulgo reaccionario —como te he oído llamarnos— somos unos simplones manipulados por esos medios de comunicación que aborreces.

Isónomo — No va por ahí la cosa, mi querido amigo. Lo que deseo comprobar es si, para que te sientas libre hace falta que, con relación a esa gama de impulsos que entren en el campo donde la libertad sea imperativa —según tu punto de vista—, no sólo te dejen dar rienda suelta al impulso, sino también no darle rienda suelta.

Eleuterio — No te diré como te mereces que a preguntas necias, oídos sordos.

Isónomo — ¿Sino?

Eleuterio — Sino que quiero que, si me apetece hacer eso, me dejen hacerlo, y si me apetece hacer lo otro, también.

Isónomo — ¿Que también te dejen hacer lo primero?

Eleuterio — ¡Capcioso! No, que entonces me dejen hacer lo otro.

Isónomo — Y hacer lo otro es no hacer lo primero, o lo conlleva.

Eleuterio — Bueno, sí, lo conlleva, ¿y qué?

Isónomo — Pues que si no te dejan no hacer lo primero, no podrás hacer lo otro, aunque quieras.

Eleuterio — Y ¿adónde vas a parar con ésas?

Isónomo — A lo que ya te decía, que quieres que sea verdad esto: que si quieres o quisieras hacer A, pudieras hacer A; y si quieres o quisieras no hacer A, pudieras no hacer A; ya que no hacer A sería una de las posibles acciones, aunque esto sin duda ofende tu prejuicio aristotélico de que las omisiones no son acciones.

Eleuterio — Mi prejuicio, como tú lo llamas, es de sentido común. Pero, por favor, no me enredes ahora con monsergas metafísicas de esas en que te enzarzas durante horas y días enteros.

Isónomo — No, no, si no voy a entrar en eso ahora. Sólo te pido que me confirmes si es verdad lo que he dicho, que es eso lo que quieres.

Eleuterio — ¡Sea!, si tanto te apetece que lo diga, es eso lo que quiero: hacer lo que quiera, y no hacer lo que no quiera hacer. ¿Es tanto pedir?

Isónomo — Ya veremos si es mucho pedir o no. Pero no me has contestado del todo. Dime si eso que acabas de enunciar como tu deseo hay que entenderlo así: quieres que te dejen hacer no sólo todo lo que de hecho tú quieres hacer sino también otras cosas que resulta que no quieres hacerlas, pero que, no obstante, deseas que no te estén prohibidas, *por si* acaso te apeteciera hacerlas. Y eso tanto para acciones cuanto para omisiones.

Eleuterio — Te acabo de decir que sí, para darte gusto.

Isónomo — Todavía no me lo habías dicho tan expresamente como acabas de hacerlo. Déjame averiguar ahora si uno de tus impulsos es el de ser libre.

Eleuterio — Ya te lo he dicho: es mi mayor impulso.

Isónomo — Entonces quieres, con respecto a ese impulso, lo mismo que con respecto a los otros: que te dejen ejercerlo sin estorbos.

Eleuterio — Pues claro, en la medida en que sea libre es que me estarán dejando serlo, para hablar como tú lo harías.

Isónomo — Pero, aplicándose a ese impulso el principio general que has convenido que constituye tu postulación de la libertad, quieres también que, si no deseas ejercer ese impulso, te dejen no ejercerlo.

Eleuterio — ¿Y cómo, mi ocurrente amigo, voy a desear no ejercerlo?

Isónomo — No me importa cómo, lo que estoy seguro es que deseas que, si te apeteciera no ejercer ese impulso sino otro que entrara en conflicto con él, te dejaran ejercer este otro.

Eleuterio — Ya te he dicho que quiero que me dejen hacer lo que yo quiera, y que me dejen también no hacer lo que no me apetezca hacer.

Isónomo — Quieres, pues, que te dejen no ser libre si te apetece no serlo.

Eleuterio — Eso es contradictorio.

Isónomo — Sí lo es, pero ¿por qué?

Eleuterio — Porque querer no ser libre es ir en contra de la propia naturaleza humana, y eso no puede ocurrir.

Isónomo — Pues ha ocurrido un montón de veces en la historia.

Eleuterio — Sí, ha sucedido, pero es absurdo. Es la peor alienación en que se puede caer.

Isónomo — ¿Peor que ser esclavizado sin querer serlo?

Eleuterio — Igual de malo. No, peor, sí, porque si me esclavizan contra mi voluntad me queda mi propio YO, pero si yo mismo consiento en esa esclavización, ni eso.

Isónomo — Bueno, pero entonces lo que ahora dices no es que sea contradictorio, sino que es prácticamente absurdo.

Eleuterio — En todo caso, veo muy bien adónde me quieres llevar: a decir que quiero poder no ser libre.

Isónomo — Sí, porque una de dos: o bien quieres eso, o bien no quieres la máxima libertad posible, pues estaría cercenada tu libertad si no te dejaran hacer tú mismo dejación de tu libertad. Si te impusieran esa limitación, se comportarían paternalistamente contigo, ¿no?

Eleuterio — Sí, sí, yo no quiero deber mi libertad a ningún diseñador de fueros que me ponga cortapisas a lo que puedo y no puedo hacer. Quiero que me dejen ser libre y que, si sigo siéndolo, sea porque decido seguir siéndolo, no porque un sabio legislador haya prescrito cláusulas que impidan un contrato libre por el cual, si me diera la gana, podría hasta abandonar mi propia libertad.

Isónomo — Sólo la tuya, claro, tú no quieres poder hipotecar la de los otros, tus hijos o quien sea.

Eleuterio — Por supuesto, sólo la mía. Cada uno es su propio señor y dueño.

Isónomo — Y tú, en un momento, ¿eres dueño de ti en períodos posteriores?

Eleuterio — Sí, porque soy el mismo. A mí me toca apechugar con las consecuencias de mis decisiones pasadas.

Isónomo — Eso no lo aplicas a los niños.

Eleuterio — Te veo venir: vas a empezar a incordiarme con tus pendientes resbaladizas, y a acosarme hasta que diga que a los 17 años también, y a los 16, y así sucesivamente.

Isónomo — ¿Y qué me respondes?

Eleuterio — Te respondo que, cualesquiera que sean esas dificultades, que no son peculiares de la libertad, hay una frontera, todo lo borrosa que quieras, entre la adultez y la niñez. El adulto es libre, debe ser libre.

Isónomo — No insisto. Supongamos que optas por no ser libre. ¿Seguirías teniendo el derecho de ser libre?

Eleuterio — Hombre sí, el derecho no lo perdería, sino sólo el hecho mismo de la libertad.

Isónomo — Y el derecho de hacer algo es que los demás tengan el deber de no estorbarte hacerlo, ¿no?

Eleuterio — Pues mira, sí, por una vez —y sin que sirva de precedente— estamos de acuerdo hasta en la definición.

Isónomo — Todo aquello para lo que estás siendo libre es algo tal que tienes derecho a hacerlo y derecho a no hacerlo, según hemos convenido.

Eleuterio — ¿Y qué?

Isónomo — Pues que, si optas por ser no-libre, sucederá que, por un lado, como tienes de hecho todos los derechos que tienes, los demás tienen el deber de no estorbarte el ejercicio de tales derechos, pero por otro lado, habiendo tú mismo renunciado a tu libertad, habrían perdido ese deber.

Eleuterio — Tu sofisma sólo permitiría concluir una contradicción, y eso no es algo que parezca tener que asustarte a ti. ¡Vamos! Serías el último a quien eso tuviera que asustar.

Isónomo — No me asusta la contradicción, sino la supercontradicción.

Eleuterio — Ahí teníamos que llegar. Y ¿dónde está la supercontradicción, mi querido Sofista?

Isónomo — En que, habiendo tú optado por no ser libre *en absoluto* (es así, ¿no?), has hecho perder, por hipótesis, a los demás su deber de no estorbarte el hacer lo que quieras; pero como, en el punto de partida, tenías esos deberes, y en que los tuvieran estribaba tu libertad, y eran incondicionales, han de persistir hagas tú lo que hagas. Así pues, en el caso de la hipótesis, existirán y, a la vez, no existirán en absoluto.

Eleuterio — Pero eso es por lo aberrante de tu hipótesis, la de que se me pudiera ocurrir hacer yo mismo dejación de mi libertad.

Isónomo — ¿Te conformarías con tener derecho a hacer sólo lo que es tal que no sea aberrante que puedas quererlo?

Eleuterio — Pues sí, ¿por qué no? No necesito ser libre para convertirme en canguro, aunque fuera posible.

Isónomo — O sea que te desdices del principio general. Pero no tengas miedo, no te voy a acosar con reproches por tu inconsecuencia.

Eleuterio — ¡Cuán magnánima es tu indulgencia!

Isónomo — Lo que me preocupa entonces es que la Libertad ya no es tan absoluta, sino que está condicionada por los factores que hagan inicialmente plausible el impulso o deseo.

Eleuterio — Pero si es que yo no necesito tus grandes principios incondicionales e hipostasiados. Soy mucho más Sancho que eso.

Isónomo — Pero otro puede considerar aberrante el ser explotado, e.d. el que existan desigualdades económicas evitables, o contratos de resultas de los cuales alguien pueda verse en la miseria.

Eleuterio — Vuelves siempre a lo mismo: tú quieres imponernos la felicidad en tu paraíso igualitario.

Isónomo — Lo que te pregunto es qué responderías a quien dijera que son aberrantes todos los contratos con consecuencias tales.

Eleuterio — Pues les contestaría la verdad, que no lo son porque mucha gente quiere concertarlos y los concierta.

Isónomo — También mucha gente se vendía como esclavos, renunciando a ser libre —lo poco libre que se podía ser. Eso sigue pasando en países de libre mercado, de libre empresa.

Eleuterio — Pero por principio es totalmente distinto renunciar a la libertad misma que renunciar a cualquier otra ventaja. La libertad es lo único irrenunciable.

Isónomo — Y el no ser canguro, supongo.

Eleuterio — Es igual, dejar de ser hombre sería renunciar a la libertad, que es propia del ser humano.

Isónomo — Bien, tú optas entonces porque paternalistamente te impongan un límite a tu libertad, a saber: que te impidan abdicar de esa misma libertad.

Eleuterio — Ya te he dicho que sería absurda esa abdicación.

Isónomo — Y quieres imponerles paternalistamente a los demás una restricción igual a su respectiva libertad.

Eleuterio — No soy yo el que se lo impongo.

Isónomo — ¿Quién lo hace?

Eleuterio — Poco me importa, ¡quien sea! Yo te estoy hablando de la libertad que yo quiero tener, no de la de los otros.

Isónomo — Pero, como me reprochabas al comienzo identificar igualdad con justicia, supongo que pensarás que esa libertad que quieres no es injusta.

Eleuterio — Claro que no lo es, ¿y qué?

Isónomo — Pues, si no es injusta, no será un privilegio que tú busques para ti, sino algo que les reconozcas a todos, ¿no?

Eleuterio — Sí, y ésa es mi diferencia contigo, tan igualitarista y que piensas, sin embargo, que los buenos tienen derecho a imponernos a los demás lo que según ellos nos convenga.

Isónomo — No comentaré tu gentil interpretación de mis ideas. Vuelvo a lo que estaba diciendo: la libertad, tal como la quieres, será igual para todos.

Eleuterio — Sí, igual para todos, y por lo tanto —que te veo venir— prohibiendo que nadie abdique su libertad.

Isónomo — ¿Es condición necesaria para que alguien sea libre para algo el que tenga tanto el derecho de hacerlo cuanto el derecho de no hacerlo?

Eleuterio — Ya hemos visto que no: yo soy de hecho libre, por lo tanto soy libre para serlo, pero no necesito para nada el derecho a no ser libre.

Isónomo — Pero si es que habías reconocido que por definición se es libre para algo sólo teniendo tanto el derecho a hacerlo como el derecho a no hacerlo.

Eleuterio — Mira, no me enredes con tus artilugios terminológicos. Te concedo lo que quieras mientras sea cuestión de palabras. ¡Salte con la tuya! No soy libre de ser libre, aunque por supuesto soy libre y tengo derecho a serlo.

Isónomo — Y si concedes esa excepción, ¿por qué no otras?

Eleuterio — Porque la libertad es especial. Es tan preciosa que es lo único que uno no debe ser libre de no tener.

Isónomo — O sea es un principio que ni siquiera cae en su propio campo.

Eleuterio — No, porque ella está por encima de lo demás.

Isónomo — Y de sí misma.

Eleuterio — No, de sí misma no. Pero pertenece a un plano superior a todo lo demás.

Isónomo — Tan es así que entre las cualidades y acciones que entran en su ámbito no está ella misma.

Eleuterio — ¡Ni falta que hace!

Isónomo — Es curioso que ese principio supremo no pueda disfrutar de sí mismo, que uno sea libre para cualquier cosa menos para ser libre.

Eleuterio — Ya te he dicho que de lo que uno no es libre es de no ser libre.

Isónomo — ¿Te desdices de tu concesión terminológica, como tú la llamas?

Eleuterio — No me desdigo de nada: bien, sí, la libertad es lo único que se tiene con derecho pero sin libertad, si es eso lo que me querías hacer decir. ¡Terminemos, por favor, que ya no puedo más! Estoy dispuesto a concederte todo lo que quieras menos que haya algo más valioso que la libertad.

Isónomo — Me conformo con lo que ya me has concedido. Pero de ahí se pueden sacar muchas conclusiones. Cualquier articulación de la libertad será (tú mismo lo has dicho) limitada y con cortapisas; por lo tanto sólo una articulación así podrá ser la libertad, en cada caso, irrenunciable, aquello a lo que se tenga, en cada caso, un derecho inalienable; porque la Libertad con mayúsculas no existe, si te he

entendido bien, sino que hay libertades; en cada caso tal articulación concreta y particular de libertades; que es lo que, en ese caso, es "la" libertad. No hay razón válida para tomar como "LA" libertad tal articulación particular de la misma en cuyo ámbito entre el ejercicio de los llamados derechos humanos, pero no entren ni el derecho a tener esos derechos ni tampoco el ejercicio de otros derechos tan humanos o más, como el de no vivir peor de lo que sea posible que uno viva, ni tener por el mero hecho de su nacimiento deberes que no pesen sobre otros.

BIBLIOGRAFÍA SUMARIA COMENTADA DEL CAPÍTULO 4º

— Peter A. French et alii (eds), *Midwest Studies in Philosophy III: Studies in Ethical Theory.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1980. (Constituye una buena recopilación de trabajos de ética, destacándose los de R.M. Hare, G. Harman, Alan Gewirth, Eddy Zemach, J.J.C. Smart y otros. Aunque un poco dispersa, la antología es un buen reflejo —con sus inevitables lagunas— del género de reflexiones agatológicas en el filosofar analítico reciente.) (Véase también, editado por los mismos, el vol. VII de la misma colección, titulado *Social and Political Philosophy* (1982), con muy buenos trabajos sobre racionalismo moral, conceptos de justicia, la teoría de Nozick sobre el Estado, el resentimiento, etc.)

— Alan Gewirth, *Human Rights: Essays on Justification and Applications*. Chicago U. Press, 1982. (Es Gewirth uno de los autores más destacados en ética recientemente. Su teoría consiste en sostener que cualquier agente, en aras de la racionalidad práctica de sus decisiones, ha de reconocer que éstas emanan de una capacidad decisoria que comporta unos derechos inherentes a la condición misma de agente y de decisor, por lo cual ha de acarrear el reconocimiento y respeto de iguales derechos de los demás —el tener en cuenta favorablemente los más importantes intereses de otros agentes y decisores—, so pena de incurrir en contradicción. Argumento muy controvertido; equivocado, a juicio de quien esto escribe, pero que, sin embargo, conduce a una conclusión que a mí sí me parece correcta, y que es muy platónica y leibniziana (el malo incurre en incoherencia forzosamente). Entre los trabajos más recientes de Gewirth, todos muy interesantes, figuran

éstos: «Ethical Universalism and Particularism», *Journal of Philosophy* 85/6 (junio 1988), pp. 283-302; y «Human Rights and the Conceptions of the Self», en *Philosophia* 18/2-3, julio 1988, pp. 129-50.

— Norman Gillespie (ed.), *Moral Realism*. *The Southern Journal of Philosophy*, Supplement to Vol. XXIV (Memphis, Tennessee, 1986). Como casi todos los volúmenes de esta serie (emanados de sendas *Spindel Conferences*), es éste una excelente antología. Discútense a fondo, desde encontrados puntos de vista, problemas del realismo moral, e.d. de la tesis de que hay verdades objetivas que involucran a la bondad o a la maldad. Entre los mejores trabajos están los de W. Lycan, G. Harman y D. Brink. Pero todos ellos merecen muchísimo ser leídos.

— Ireneo González Moral, S.I., *Philosophia Moralis*. Parte II del vol. III del tratado *Philosophiae Scholasticae Summa*, Madrid: BAC, 1957, pp. 343-930. (Aunque éste es un trabajo de casi 600 densas páginas, su autor añade esta indicación bibliográfica (p. 346, sub fine): 'Uberior explanatio omnium fere theseon inuenitur in meo opere… *Philosophia Moralis*, 4ª ed. (Editorial Sal Terrae, Santander 1955) quam audemos lectoribus commendare'. Quien esto escribe no ha tenido ocasión de consultar esa *uberior explanatio*, quizá de miles de páginas. Este tratado de González Moral encarna lo mejor y lo peor de la filosofía escolástica en su versión neosuareciana. Lo mejor: rigor argumentativo, seriedad de planteamiento, erudición [hasta cierto punto y —hay que decirlo— con lagunas más ciertas orejeras], hondura, afán de exhaustividad, sistematicidad. Es lamentable por tanto que no se estudien a fondo obras como ésta, y ello por causa de modas, prejuicios y, sobre todo, pereza. En cuanto a lo peor, esto consiste en su aferrarse a posiciones moralmente muy subjetivistas —en definitiva una moral de propósitos, que es algo muy en la tradición jesuita, contra la que arremetiera, con exageración y todo pero no sin base, Pascal en sus *Provinciales*—; y, en ética social, ultrarreaccionarios y hasta fascistas, llegando a abogar por: la pena de muerte preventiva para líderes de partidos políticos anarquistas (§654, 1., p. 608); la propiedad privada —entregándose a malabarismos exegéticos en torno a los padres de la Iglesia: pp. 674-6; un régimen a la vez capitalista y corporativo, etc. Con todo —y por todo— merece ser estudiado este tratado. Quien no pase por la disciplina de estudiar cosas así no hará buena filosofía.

— Christopher W. Gowans (ed.), *Moral Dilemmas*.Oxford U.P., 1987. Es una interesante recopilación de trabajos —algunos escritos por clásicos de la ética, como un fragmento de *La metafísica de la moral* de Kant— con

excelentes colaboraciones, como la del propio editor, Chris Gowans, y las de B. Williams, Th. Nagel, Ruth Barcan Marcus y otros autores. Sin embargo —y aparte de fallos lamentables del libro, como ausencia de índices analíticos— constituye un defecto mayor de esta antología el no abordar la posibilidad de una solución ni desde un enfoque gradualístico o difuso ni desde uno paraconsistente ni desde uno que sea ambas cosas a la vez (como el de la ontofántica).

— Germain Grisez, *Christian Moral Principles*. Chicago: Franciscan Herald Press, 1983. La filosofía moral de Grisez está considerada por muchos en EE.UU. como el sistema más interesante de ética en tiempos recientes, el que más provoca reflexión y replanteamiento de los problemas. Una pléyade de discípulos de Grisez (siendo el principal de ellos John Finnis: vide su libro *Natural Law and Natural Rights*, Oxford: Clarendon, 1980) propagan por el territorio de la Unión el pensamiento del maestro, y, polemizando contra cualquier crítica al mismo, han constituido ya un corpus muy voluminoso. El mejor estudio crítico de esa corriente lo ha hecho Russell Hittinger en *A Critique of the New Natural Law Theory*, Notre Dame (Indiana): University of Notre Dame Press, 1987. Los números recientes de la revista *The New Scholasticism* (publicación de la American Catholic Philosophical Association) contienen profusión de artículos, notas, y reseñas sobre esos y otros libros relacionados con esa escuela. Resumiendo hasta el exceso cabe caracterizar así esa teoría: (1) hay siete bienes básicos: la vida, el conocimiento, el juego, la experiencia estética, la sociabilidad, la racionalidad práctica y la religión; (2) es principio básico de la razón práctica el obrar con vistas a uno u otro de ellos; (3) entre ellos no hay conmensurabilidad posible ni jerarquía; (4) es principio básico de la moral un imperativo categórico de optar por la plena realización humana (*fulfillment*), lo que significa respetar los siete valores y no excluir ninguno; (5) las opciones prácticas requeridas para aplicar ese principio moral son decisiones aparentemente inmotivadas y no sujetas al dictado de la razón ni siquiera práctica. El lector podrá apreciar unas cuantas coincidencias entre esa doctrina moral y la sustentada por quien esto escribe; pero, todavía más, las muchas divergencias. La escuela de Grisez pertenece al grupo de tendencias llamadas *prescriptivistas* para las cuales el *debe* no se deduce del *es*, ni radica en el *es* (las verdades morales no son, pues, hechos o estados de cosas existentes), sino que se sobreañade de fuera por prescripción.

— R.M. Hare, *Moral Thinking : Its Levels, Method, and Point*. Oxford: Clarendon, 1981. Hare es uno de los más destacados pensadores éticos ingleses (uno de sus más famosos libros es *Freedom and Reason*, Clarendon, 1962, reimpr.

1987). Aboga por una modalidad de prescriptivismo, y reelabora constantemente sus ideas, complejas ya de suyo, aunque quizá no haya conseguido nunca una sistematización satisfactoria de las mismas, perdido a veces en cierto detallismo. (Vide esta crítica de la concepción de universalizabilidad de *Moral Thinking*: H. Spector, «Una nota sobre universalizabilidad», *Análisis Filosófico* 8/2 (nov. 1988), pp. 161ss.)

— I. Humberstone, «Wanting as Believing», *Canadian Journal of Philosophy* 17/1, p. 49. A este artículo debe mucho el tratamiento de ese tema que he ofrecido en el Acápite 16º. Vide también de Huw Price, «Defending desire-as-belief», *Mind* Nº 389 (enero 1989), pp. 119ss.

— Alasdair MacIntyre, *After Virtue : A Study in Moral Theory*. 2ª ed. Notre Dame (Indiana): University of Notre Dame Press, 1984. (Ya convertido casi en un clásico, este entretenido libro aboga por un retorno al aristotelismo en teoría moral, si bien el aristotelismo que preconiza MacIntyre es sumamente estrecho: realza la noción de virtud, desenfatizando la bondad o maldad de los actos mismos —lo cual puede que suscite una dificultad, si es que ha de considerarse un hábito virtuoso o vicioso. Son muchos los puntos flacos de la obra, que exhibe cierta ligereza, aunque también gran elegancia y destreza expositiva. Pese a todo, pone el dedo en algunas de las llagas de las teorías éticas hoy más discutidas en filosofía analítica —si bien sus argumentos al respecto distan de ser siempre correctos.)

— Kai Nielsen & Steven C. Patten (eds), *New Essays* in *Ethics and Public Policy (Canadian Journal of Philosophy* Supplement Vol. VIII). Guelph (Ontario): Canadian Association for Publications in Philosophy, 1982. Es buena colección de trabajos sobre temas de ética social. Dignos de especial mención dos de los artículos (por R. Young, pp. 47ss, y por J. Woodward, pp. 67ss) acerca del paternalismo —más bien en contra de él. [Por cierto, como es J. Stuart Mill uno de los filósofos con respecto a los cuales se discute más a menudo acerca del paternalismo, es interesante consultar este artículo: M. Strasser, «Mill on Voluntary Self-Enslavement», *Philosophical Papers* 17/3 (nov. 1988), pp. 171ss.] Aparte de eso, K. Nielsen es uno de los más prolíficos autores sobre temas de ética social, y un defensor —aunque desgraciadamente inconsecuente— del igualitarismo (si bien, muy, en ese punto, en la línea de Rawls, denuncia la desigualdad sobre todo por su efecto en la autoestima de los desfavorecidos: ¡como si eso fuera lo más grave!).

— Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*. Oxford: Blackwell, 1974 (reimpr. 1986). Es el tratado de ética social de Nozick, quien constituye, junto con Karl Popper y Antony Flew, uno de los más ardientes defensores del capitalismo, la propiedad privada, los derechos de los ricos, el inigualitarismo y el individualismo liberal. Sin embargo, quizá nadie como Nozick ha tejido ideas de ésas en un tratado tan sistemático y bien hecho como éste, que, a lo mejor merecerá en el futuro figurar entre los más grandes escritos de filosofía política, como la *República* de Platón, la *Política* de Aristóteles, el *Leviatán* de Hobbes, el *Manifiesto Comunista* de Marx y Engels o *El Estado y la Revolución* de Lenin; junto con otra gran obra de la filosofía política norteamericana actual (vide en esta bibliografía), la de J. Rawls.

— O. O'Neill, «The Most Extensive Liberty», *Proceedings of the Aristotelian Society* vol. 80, 1979-80, pp. 45ss. Una excelente discusión, probando que no existe en absoluto la máxima libertad, sino que se da un conflicto irresoluble entre diversas libertades. Deben reflexionar sobre los argumentos de este artículo quienes toman a "la" libertad como valor supremo, en desmedro de la justicia.

— J. Rawls, *A Theory of Justice*. Oxford U.P., 1972. (Reimpr. en pasta blanda en 1986). Rawls es el más grande pensador social norteamericano actual. Aboga por un *liberalism*, en el sentido usado allá que es más bien un reformismo social en una dirección moderadamente igualitaria. Debe parte de su inspiración a la teoría moral de Kant. Su pensamiento no se ha plasmado definitivamente en este libro, sino que ha evolucionado después. Pero esta obra figura entre los libros sobresalientes de la filosofía política en el siglo XX. En verdad cabe considerarla como el basamento teórico de una política socialdemocrática (ideal —no de la efectivamente seguida bajo esa etiqueta), donde la libertad es valor máximo y la desigualdad social, en la medida en que viene rechazada, aparece como algo malo casi más que nada por perjudicar la autoestima de los por ella desfavorecidos.

— Michael Slote, *Common-Sense Morality and Consequentialism*. Londres: Routledge & K.P., 1985. (Es un libro que tiene el gran acierto de centrarse en un punto de la discrepancia entre consecuencialismo e intrinsecismo: la asimetría entre el agente y los demás a que parece comprometido el último pero a la cual, en cambio, sería reacio el primero. Quizá excesivamente reiterativo y demasiado prolijo, un poco decepcionante por la ausencia de propuestas firmes y por el tono muy dubitativo que se acentúa con los

meandros de las discusiones, el libro ofrece, así y todo, excelente material de reflexión. A él debe bastante el Acápite 12º del presente capítulo.)

* * *

El autor del presente libro ha consagrado ya en el pasado 4 trabajos a temas afines a algunos de los tratados en este capítulo. El tratamiento dado aquí a esos temas no siempre coincide en todo con los enfoques que propuse antes en esos artículos, pero el lector podrá encontrar en esos ensayos argumentos u puntualizaciones adicionales, que enriquecen la perspectiva aquí esbozada:

«El conflicto de valores: Reflexión desde una perspectiva lógico-filosófica», ap. *Crisis de valores*, ed. por Jesús González López, Quito: Educ, 1982, pp. 133-62.

«Un enfoque no clásico de varias antinomias deónticas», *Theoria* Nª 7-8-9 (S. Sebastián, sept. 1988), pp. 67-94.

«El problema de los dilemas morales en la filosofía analítica», *Isegoría* Nº 3 (Madrid: CSIC, abril de 1991), pp. 43-79.

«Flew on Entitlements and Justice», *International Journal of Moral and Social Studies* 4/3 (otoño de 1989), pp. 259-63.

«El derecho del individuo a circular libremente y a escoger su residencia», *La Balsa de la Medusa* —de próxima publicación.

«Miseria o esplendor de la economía de mercado», *Cuestión* Nº 0 (Madrid, 1991), pp. 31-48.

Reseña de *Animal Revolution*, de R. D. Ryder, *Isegoría* Nº 4, pp. 220-3.

Capítulo 5º

LA VIDA HUMANA

Acápite 1º.— El interés filosófico de la indagación acerca de nuestra especie

Hemos ido viendo en los capítulos precedentes cómo son asunto de la meditación filosófica problemas acerca de si existe, y qué es, el ser, el conocimiento, el lenguaje, el bien. En el capítulo siguiente haremos lo propio en torno al tema de Dios. En cada caso hemos ido rechazando aquellos argumentos a favor de la inclusión de esos asuntos en el ámbito de reflexión filosófica que involucren un llamado *ad hominem*, o sea: un hacer valer que, siendo el filósofo un ser en tales circunstancias, ya por ello ha de tomar como tema de sus reflexiones filosóficas tal asunto determinado. Hemos ido exponiendo por qué fallan esos argumentos, al paso que existen otros más objetivos que sí acreditan la necesidad de incluir los temas en cuestión en el campo de estudio filosófico.

Sin embargo, henos aquí ante una tarea que es —en este punto particular— más ardua: la de justificar que pertenece a este terreno de la filosofía el estudio de al menos algunas determinaciones de nuestra especie.

No cabe duda de que, por su propia vinculación con la gran tradición de la *philosophia perennis* —a la que aludía yo en el cap. 0º del presente libro—, una empresa filosófica como la aquí acometida no podría desinteresarse de llevar a cabo un esclarecimiento filosófico del lugar de nuestra especie en el marco de la naturaleza, o en el mundo. Que casi todos los grandes filósofos desde Platón, o desde Heráclito, hayan hecho lo propio es indicio más que razonable para juzgar que se trata de una tarea genuinamente filosófica. Sin embargo, recuérdense las consideraciones del cap. 0º sobre ese género de planteamientos: así, tal cual, sólo constituyen un acercamiento provisional, menesteroso de ulterior revisión, de una revisión que reenjuicie y reevalúe ese legado desde un punto de vista crítico y propio del pensador individual, emancipado —en la medida en que lo haga— de la

atadura de una dócil sumisión a la tradición. Sólo que, no obstante, esa reevaluación crítica ha de ser, a su vez, subsecuentemente reevaluada, también críticamente, y en *esta* crítica ha de hacerse valer cómo el filósofo no podría ni siquiera plantearse problemas filosóficos como lo hace de no ser por la tradición en que está inserto; por lo cual ha de corregir sus distanciamientos respecto de tal tradición en un sentido que lo lleve a mayor fidelidad a la misma. Y así sucesivamente, en un interminable interjuego, con la meta asintótica de una conciliación entre la primacía de la actitud críticamente distante y la de la actitud de leal continuidad.

Por ello no puede nunca constituir una última palabra a favor de un punto de vista —ni siquiera de aquel a cuyo tenor pertenezca al ámbito de la filosofía este o aquel problema— un argumento que aduzca el ejemplo de la tradición. Eso será a lo sumo un indicio de primera instancia.

Cabe, mejor que eso, interrogarse acerca del porqué de ese cuasiconsenso de los grandes filósofos del pasado en torno a este pertenecer un cierto estudio del hombre al terreno de la filosofía. Lo que brinda una clave no es, desde luego, el que fueran hombres. Pues no porque un filósofo sea bizco va a considerar tema de reflexión filosófica esa cualidad de ser bizco. Ni porque sea hispano el de españolidad. Claro que —se dirá— sí ha habido filósofos que han juzgado que era tema de reflexión filosófica el de la germanidad o la galicanidad; pero —continuará alegándose— no ha habido consenso filosófico en torno a eso porque no había coincidencia *en eso* entre los filósofos, al paso que sí la había en ser hombres.

No me parece certera esa consideración. Claro que hay filósofos para todos los gustos; y de la inclinación nacionalista no están exentos los filósofos. Aunque dudo que sean filósofos cuando —y en la medida en que— estén cediendo a la misma. Lo interesante es que la gran mayoría de los filósofos —mayoría que abarca incluso a filósofos que, sin embargo, eran de inclinación nacionalista, así y todo— se han abstenido de considerar la propia y peculiar pertenencia "nacional" o temas similares como asuntos merecedores de reflexión filosófica. Ha habido entre ellos consenso en juzgar —al menos, al parecer, implícitamente— que no eran temas de reflexión filosófica ni la eslavidad ni la helenicidad ni la germanidad ni la etiopicidad, etc.

Pobre sería el interés verdaderamente filosófico del tema del hombre si todo lo que cupiera aducir a favor de que venga abarcado por la filosofía es que el filósofo es un ser humano. En primer lugar, resulta perentorio, injustificado y hasta inverosímil que sea siempre así. Si existe Dios —como afirmaré que existe, en el capítulo siguiente— entonces, pese a las alegaciones en contra de la teología de cuño aristotélico (tan prendida en el fondo —reconózcalo o no— de un Acto Puro que sea, no más, Motor Inmóvil, pensamiento del pensamiento), Dios sin duda filosofa. Si hay dioses o seres divinos, al menos numinosos, o ángeles, duendes, ninfas, ¿por qué denegarles la posibilidad de filosofar? ('¡Ah! —se dirá—, pero es

que no los hay'. Y ¿cómo se sabe eso? ¿Acaso porque su existencia sería incompatible con el enfoque *grosso modo* fisicalista de nuestro cosmorama contemporáneo, más o menos generalmente admitido? Mucho dudo que sea así, si se da una lectura flexible del fisicalismo y, a su vez, se ofrecen versiones matizadas de esas creencias tradicionales.)

Por otro lado, ¿qué bases hay para negar en redondo la existencia de seres inteligentes, capaces de filosofar, fuera de nuestro sistema solar? 'Ah —se alegará— pero serían hombres, cualesquiera que fuera su apariencia corpórea'. Bien, si es así por definición, entonces es un hombre cualquier ser dotado de [alto grado de] inteligencia y que sea a la vez corpóreo. Y eso ya nos da una clave para ver el interés filosófico del estudio del ser humano: es el estudio de cualquier ente que, siendo corpóreo, tenga un grado de inteligencia capaz de plantearse problemas como el de las relaciones entre el Ser y los entes. Lo cual nos permitiría dar de alta a ese estudio en nuestro reducto filosófico quizá sin más justificaciones ni comprobaciones.

Paréceme, no obstante, que poco ayuda esa estipulación definicional. Hay muchos motivos para pensar que, si hay seres corpóreos altamente inteligentes en planetas de otras estrellas, serán bastante parecidos a nosotros, y quizá por extensión cabrá —si llega a conocerse su existencia con un mínimo de detalle— denominarlos 'hombres'. Ya sabemos (por el cap. 3º) que es difusa la frontera entre que una predicación sea acerca de tal ente o cúmulo de entes o sea acerca de otro ente o cúmulo de entes, con sendos grados de verdad y/o falsedad. Pero es mejor no zanjar tal asunto de antemano. Cómo llegaríamos a proceder, en lo tocante a denominación, en un caso así es asunto en gran parte incierto y que dependería de muchos factores, casi todos los cuales se dan por grados. Al igual que, si —contrafácticamente suponiendo— descubriéramos que los delfines tuvieran mucha más inteligencia de la que solemos atribuirles y reflexionaran acerca de cuestiones metafísicas, no por ello —seguramente— diríamos que son hombres, "hombres cetáceos".

No, parece mejor atenerse a una caracterización zoológica de nuestra especie, de la especie *homo*, o de la subespecie *homo sapiens sapiens*, que es la única raza del tronco de los homínidos que existe actualmente en nuestro planeta. Es una especie de mamíferos superiores, estrechísimamente emparentada con otros simios, como los primates, y cercanamente emparentada con todos los mamíferos. Es una especie de animales probablemente emparentada con todos los vertebrados y con por lo menos muchísimos invertebrados también. ¿Cuál es aquella peculiaridad suya que la hace tan digna de reflexión filosófica?

Algunos filósofos eurocontinentales contemporáneos —como Heidegger—, habiéndose percatado del problema, han inventado un supuesto modo peculiarmente humano de existir, que diferiría del modo de existir de los demás entes. Pero eso no es correcto. No hay modos de ser —según lo vimos en el cap. 1º.

Y, suponiendo que los hubiera, es todavía más implausible atribuir un modo peculiar de ser al hombre de lo que sería atribuírselo —aristotélicamente— a las "sustancias", a diferencia de los "accidentes", o —russellianamente— a las «propiedades de nivel n» a diferencia de entes de otros niveles, etc. Además, el dizque modo peculiar de ser el hombre —del *Dasein* en la jerga heideggeriana— viene concebido como una idealización mítica de supuestas prerrogativas humanas que sólo una descabellada borrachera antropocéntrica de lo más locamente soberbia puede pretender erigir en rasgos únicamente poseídos por los miembros de esta particular especie de mamíferos que somos los hombres.

El antropocentrismo —sea de la índole que sea, pero todavía más en una versión tan desmedida e increíblemente exacerbada como la heideggeriana o la sartriana— viene combatido por el planteamiento filosófico característico del presente libro desde dos frentes: por arriba y por abajo. Por arriba: defendiendo la existencia de Dios y refutando los poco sólidos argumentos en contra de la posibilidad de seres numinosos. Por abajo: recalcando la comunidad de ser entre el hombre y sus parientes de otras especies animales, y poniendo, con énfasis, de relieve el hecho de que somos eso, nada más: una especie de animales, aunque con cualidades específicas que ciertamente nos diferencian de cualesquiera otras especies en este planeta.

Ya por ese mismo hecho valdría la pena ocuparse del ser humano en filosofía: para recalcar, frente a concepciones filosóficas tan erradas como los antropocentrismos de variado pelaje, que no existe ninguna dicotomía como las inventadas por esos múltiples antropocentrismos; ninguna dicotomía entre "espíritu" y naturaleza, entre cultura y naturaleza, entre entes sociales e históricos y entes naturales, entre el *en soi* y el *pour soi* sartrianos. Que somos una especie natural y todo lo que hacemos es natural, hasta lo más artificial. (Es natural en el sentido aquí pertinente, claro, no en uno —pragmáticamente útil en ciertos contextos— que excluya precisamente a lo producido por el ser humano.)

Ahora bien —se alegará—, si es victorioso ese ataque contra el antropocentrismo, vendrá con ello socavada la inclusión del tema del hombre en la filosofía.

Bien, en primer lugar, sería ya una discusión filosóficamente pertinente la que permitiera esa hercúlea limpieza de nuestros establos de Augias, desalojando —si fuera menester— del campo de nuestras indagaciones a temas que se hubieran infiltrado en él con la falsa documentación de un presunto modo peculiar y propio de existencia.

En segundo lugar, si bien están totalmente erradas las tesis de Heidegger, Sartre y otros que se inventan cosas como un presunto modo de existencia del ser humano, sin embargo algo sí es peculiar de nuestra especie en relación con el ser, a saber: que es no sólo (1º) una especie cuyos miembros gozan de más realidad que otros entes en su entorno —al menos en una serie de aspectos particularmente

relevantes y destacados, y al menos en comparación con *otros* entes que sean de una índole, o tamaño, similar (en vez de ser, p.ej., como toda una galaxia o entes así); y no sólo (2º) una especie que goza de realidad mayor que la de cualquier cúmulo de entes —de una índole proporcionalmente comparable— disjunto respecto de tal especie en el mismo entorno; sino además (3º) una especie cuya actividad a lo largo de los sucesivos períodos de su existencia va resultando no sólo en un existir ella misma cada vez más sino en dar así también una mayor realidad al entorno cósmico mismo en el que está situada.

Es, pues, algo propio de nuestra especie —en comparación con entes con ella comparables en esos aspectos pertinentes, y dentro del entorno o *habitat* cósmico que le es propio— un ser, a través de su actividad y su evolución, en tan alto grado dispensadora de más ser para sí misma y para dicho entorno que, en serlo, queda muy por encima de los demás grupos comparables —otras especies biológicas, p.ej.

Mas no hay que exagerar. Esa diferencia es de grado. Y hasta tal vez ni siquiera se da en todos los aspectos subsumidos parcial o totalmente en el mundo de la experiencia cotidiana. A lo mejor en algunos de esos aspectos estamos —en la posesión de esas cualidades de ser autodispensadores de más ser a la vez que dispensadores de mayor existencia al entorno— por debajo de otras especies. Quizá en aspectos como podrían ser los de la belleza estamos —en la posesión de la mencionada cualidad— por debajo de especies que, con la hermosa anatomía de sus miembros, sobrepujan en belleza a cuanto el hombre haya hasta ahora producido y quizá también a cuanto vayamos a producir en el futuro. Sin embargo, no parece inverosímil pensar que, así y todo, hay una serie de aspectos destacados de los que forman el mundo de la experiencia cotidiana en los cuales esa cualidad —la de ser autodonadora de más ser y donadora también de más ser al entorno cósmico que constituye su *habitat*— es más poseída por nuestra especie que por cualquier otra. Además, el entorno de nuestra especie es mayor, sin duda, según lo revela el hecho de que haya empezado a establecer algún incipientísimo contacto con las regiones extraplanetarias.

Si esa particularidad de nuestra especie es o no lo suficiente como para merecer plenamente que algún estudio de la vida de la especie y de los individuos que a ella pertenezcan venga incluido en el campo de la filosofía es algo debatible. Los títulos exhibidos por ese estudio —la antropología [con vocación de ser] filosófica— para tal inclusión no son, desde luego, tan fuertes como los que cabe adjudicar al estudio del ser, el conocimiento, o el bien. Mas son títulos legítimos y poseedores de un grado indesdeñable de fuerza persuasiva.

Acápite **2º.— ¿En qué radica ese ser nuestra especie más dispensadora de existencia?**

¿Qué nos lleva a la creencia de que nuestra especie posee, más que otras, esa cualidad de dispensar [más] realidad a sí misma y al entorno?

Recordemos los criterios (laxos, parciales, con amplios márgenes de incertidumbre, pero criterios así y todo) que en el cap. 1º vinieron esbozados para la atribución de unos u otros grados de realidad a diversos entes: *cæteris paribus* un ente es tanto más real cuanto mayores sean su duración, su bulto, su impacto causal, y en menor medida su ajustarse a ciertas pautas que marcan lo normal o típico para entes que sean —pertinentemente— "como" él, en el marco o entorno que sea, relevantemente, el suyo a los efectos de que se trate.

Nuestra especie inició su andadura hará un millón de años aproximadamente —aunque la actual raza humana no adquiere hasta mucho después los rasgos que en el presente posee y la diferencian de otras razas humanas (hoy extinguidas) como la neanderthalense. ¿Cabe atribuir a esta especie nuestra más bulto, más duración, más efecto causal que a otras? ¿Y también mayor normalidad o tipicidad de su actividad o modo de vida, o de su mera existencia?

Vayamos por partes. Sin duda la duración hasta ahora de nuestra especie es muy pequeña en comparación con otras especies que han vivido durante decenas, o centenares, de millones de años, como ciertas especies de helechos, o de moluscos pelecípodos. El molusco pleurotomaria existía ya en el período cámbrico, hará unos 500 millones de años. Sí, pero hay que tener en cuenta dos cosas. La primera es la socorrida cláusula de salvaguardia, el *cæteris paribus*. La duración es tan sólo un factor. Desde luego un factor que cuenta mucho. Pero no el único ni el más importante en todos los aspectos. Lo segundo que cabe tener en cuenta es que el hombre está iniciando su existencia, y probablemente, por su enorme capacidad de adaptación, incomparablemente mayor que la de cualquier otra especie de este planeta, podrá sobrevivir, aun sin necesidad de alteraciones anatómicas muy apreciables, durante muchos millones de años, al paso que la mayoría de las otras especies de animales superiores parecen haber de afrontar, antes o después, el peligro de una extinción, que —si, en gran medida, es secuela del propio incremento del grado de existencia de nuestra especie— únicamente por la propia labor humana de conservación podrá, si acaso, ser evitada.

Además, varios de los vegetales y animales que más estables se han mostrado, o que más han logrado aferrarse a la vida, no son de los que mayor impacto causal tienen, sino reducidos a un grado no muy pequeño de marginalidad. Aunque la marginalidad nunca es total ni en todos los aspectos.

Precisamente es característico de nuestra especie el que, siendo tan enorme su impacto causal, es acaso la menos marginal en este planeta. Desde luego eso cabe apreciarlo sólo viendo la existencia humana en un período suficientemente

dilatado, como un millón de años, y no en cada estadio —salvo que, de hacerse lo último, se tome entonces el *habitat* proporcionalmente al número de miembros de la especie y a su ámbito de actividad: el *habitat* o entorno de nuestros antepasados hace un millón de años parece haber sido una pequeña comarca del Africa oriental, mas seguramente, dentro de ella, ya era grande el impacto causal que ejercían.

Ahora bien, el impacto causal tiene diversas facetas. Y es tanto mayor —habida cuenta de todo— cuanto más reales sean los efectos (no sólo cuantos más efectos tenga); por lo cual, *cæteris paribus*, su grado depende del grado de existencia de los efectos. La obra humana a través de su ingeniería o tecnología es no sólo masiva, voluminosa, duradera y, a su vez, ejercedora de un gran impacto causal, sino además enormemente compleja y poseedora de cualidades muy diversas, de gran variedad, lo cual multiplica precisamente el número no ya de efectos sino de géneros de efectos de la acción causal humana.

Uno de esos efectos de la acción causal de nuestra especie es la existencia de cuerpos de conocimiento del cosmos. Es muy vieja la idea de que la tarea del hombre es pensar al mundo, de suerte que estaríamos en éste sólo para pensarlo, o él existiría acaso para ser pensado por nosotros. Dicho así, ese aserto es inaceptablemente antropocéntrico. Y el erigir el pensar o el ser pensado en lo supremo es desconocer la pluralidad de valores, de bienes, de fines, muchos de los cuales son sólo parcial o relativamente conmensurables. Mas, descartada la exageración, sí es verdad que uno de los logros humanos es ese enorme caudal, que supera mucho al acervo de conocimientos alcanzados por otras especies vivientes.

Por último, el bulto, el número de miembros. Para el tamaño de los miembros de la especie, es la humana quizá la especie más numerosa en la historia del planeta, salvo acaso determinadas especies vegetales en ciertos períodos. Desde luego, de nuevo, eso es así sólo si se toma un período de suficiente duración, precisamente uno que sirva de marco no atípico a la especie —atípico es uno que, por lo corto, sólo contenga dentro de sí fases muy incipientes de la especie de que se trate. Además, como cada ser humano presenta grandes peculiaridades en medida sin duda superior a la variación individual en las demás especies del planeta, esa numerosidad del grupo humano conlleva también existencia de toda esa gran variedad individual, esa variedad de experiencias, sentimientos, esperanzas, representaciones, ideas, valoraciones. No es que no se dé algo —y aun mucho— de todo eso en otras especies de animales. Las disparidades entre ellos y nosotros son muchísimo menores de lo que se suele creer. Pero, así y todo, hay diferencia, aunque sea de grado.

Llegamos así al problema de la normalidad o tipicidad. Este criterio sirve, p.ej., para asignar —según parece deber hacerse— menos realidad a un fenómeno anómalo o atípico que a otro ajustado a la norma o al tipo que le sea respectivamente propio. Así un acto concorde con el carácter de alguien, típico del cúmulo de los actos que habrá llevado a cabo durante su vida, será (*cæteris paribus*)

más real que un acto suyo que —por decirlo así— no esté en la "naturaleza" del agente (o sea, que en vez de ser acorde con su carácter haya sido provocado por factores externos que hagan fuerza al individuo de que se trate, o lo sometan excepcionalmente a una presión extraordinaria —vide infra, el debate sobre el libre arbitrio).

Similarmente una especie cuya existencia en un período de la historia de la Tierra fuera atípica o anómala —una especie que presentara formas de vida o actividad que desentonaran de lo normal o lo típico en ese período— tendría similarmente, *cæteris paribus*, menos existencia que otras. Porque lo excepcional, lo anómalo o atípico, aquello cuya existencia rompe con pautas de ser vigentes en su entorno, es lo que —en la medida en que lo sea— no consigue tener tanto efecto causal que marque con su impronta el medio mismo en que está, ni alcance por otras razones un grado tal de realidad que compense con su bulto o su número o su duración ese su carácter de excepción a la regla.

Así, tiene menos realidad una acción violenta antipatricia —ordenada por los Gracos u otros caudillos de la causa popular— que la cruel represión antiplebeya constantemente perpetrada por los *optimates* y el orden senatorial porque es algo más excepcional tanto en la historia misma de Roma cuanto, en particular, en el marco de la vida de esos líderes populares (más empeñados en el bien para los pobres que en el mal para los ricos, al paso que es típico y normal en la vida de los hombres públicos de la nobleza y los sectores privilegiados el ejercer una dura represión contra quienes aun moderadamente pongan en peligro una parte de los privilegios de ese grupo social). Eso lo mismo en la época de los Gracos que ahora. De ahí que, cuando se pretende rechazar la ley del progreso histórico —que defenderé más abajo, en este mismo capítulo— alegando hechos como acciones menos loables de las revoluciones, acciones que acompañarían a los cambios cuya existencia, sin embargo, al margen de (o —si se quiere— de no ser por) tales acciones daría motivo para que cupiera hablar de avance o progreso histórico, cuando se hace eso, quepa aducir que, habiendo como hay tantos grados de realidad, al objetor —a quien rechaza la afirmación del progreso— incumbe probar que esos actos vituperables de los grupos revolucionarios han tenido tanta existencia como los característicos de la —mucho más duradera y típica— represión ejercida, desde antes, por los sectores privilegiados contra los por ellos subyugados.

Poniendo fin a esta digresión, cabe recapitular: por un lado, lo humano *sería* atípico en nuestro planeta, y en el rincón cósmico que nos ha tocado tener como región de nuestra vida y quehaceres, *si no fuera porque* nuestra especie, por su enorme poder causal y su número y bulto, ha modificado las pautas mismas de normalidad y tipicidad en el planeta. Dada la envergadura de la acción humana, lo normal y típico pasa a ser algo de lo cual no desdice ya la —por lo demás tan original— existencia humana.

Por todo ello, pues, resulta claro cómo la existencia humana alcanza un grado más elevado. Además, ese grado lo va cobrando a través de su propia acción, a través de la vida de generaciones que se van sucediendo y van cooperando a la mayor autorrealización de la especie, a través de un ulterior desarrollo del acervo acumulado y transmitido de procedimientos, prácticas, modos de actuar, en suma de patrones institucionalizados de comportamiento.

Para Hegel la necesidad que impulsa a inventar el arado tenía menos realidad, o menos excelencia, que el apero mismo, el cual es una condensación o plasmación de espíritu en más alto grado que la necesidad aludida. Dejando de lado lo que en tal aserto hay de ontología espiritualista —algo alejado del enfoque aquí propuesto, que prescinde de esa noción de espíritu, por lo oscura que es y por no ofrecer su empleo ninguna ventaja teorética apreciable, por no contribuir el mismo a hacer más hermoso o elegante o bien trabado nuestro cosmorama—, hay en tal punto de vista algo valioso: la vida humana se caracteriza no sólo por el [más] alto grado de realidad que va consiguiendo para sí la propia especie con su actividad multigeneracional, sino por la alta realidad de sus productos, que es uno de los factores que contribuyen a la ulteriormente más elevada existencia del rincón cósmico que sea el *habitat* humano. Los productos del obrar humano van adquiriendo un alto grado de realidad por muchos factores: su variedad, su posesión de valores —p.ej. estéticos—, pero sobre todo por los mismos rasgos que nuestros criterios de grado de existencia más recalcan al respecto: los de bulto, número, tipicidad y efecto causal. Se interpelará: ¿cabe atribuir bulto, número, tipicidad, gran efecto causal, al Taj Mahal, los Templos de Angkor, la Alhambra o el Partenón? Pues sí, número y bulto de las imágenes y representaciones —comparando con las de otros cuerpos de similar tamaño—, efecto causal en los sentimientos estéticos de muchos miembros de la especie, tipicidad con respecto a un género de actividad arquitectónica de la especie; rasgos que oponen esos productos a lo anodino, lo indiferente, lo que está ahí sin apenas conseguir más presencia en el mundo que el [poco] bulto que haga el ente anodino en cuestión.

Acápite **3º.— La realidad corpórea de los seres humanos**

Uno de los argumentos tradicionales en contra de considerar a nuestra especie —según viene aquí propuesto— como parte de la naturaleza, como una especie animal entre otras (aunque descollante, en aspectos pertinentes y señalados, de entre los subsumidos en el mundo de la experiencia cotidiana) es el que invoca el supuesto carácter dual del ser humano, un compuesto de alma y cuerpo; así que, aunque por el cuerpo el hombre sea efectivamente una especie animal, por el alma sería algo supraanimal, un ente acaso espiritual.

Aunque en esa formulación pocos hoy aceptarán semejante enfoque, hay nuevas formulaciones de lo mismo, en particular, dentro del filosofar analítico, las diversas versiones de la tesis dualista según la cual la mente, o lo mental, es

irreducible al cuerpo, a lo corporal, así como a cualquier parte del cuerpo, p.ej. al cerebro. Frente a ese dualismo se alza lo que suele denominarse *materialismo*, que es la creencia, opuesta, de que lo mental es reducible a algo corporal, o —en algunas versiones— en particular a lo cerebral. (Y, ya en este punto, prefiero recalcar que, en lugar de "materialismo" —que es una noción oscura, porque se remite a la muy poco clara noción de *materia*— yo preferiré denominar *corporeísta* o *somatista* a la posición general en el marco de la cual se inscribe el presente enfoque.)

La controversia acerca de esta cuestión es tan sumamente voluminosa, son tan profusamente variados los argumentos aducidos por las muchas variantes del dualismo y del "materialismo", que resultaría imposible dar aquí un resumen del estado actual de la discusión. Ahora bien, al no hacerlo, inevitablemente los razonamientos que se presenten pecarán de no tener en cuenta alegaciones de una de las dos partes en pugna —o, por mejor decir, de uno u otro de los autores pertenecientes a esa parte— merecedoras de atención. A cada argumento a favor de la dualidad cabe oponerle un argumento serio y bien construido en pro de la identidad entre lo mental y lo corpóreo, y viceversa. Conque, para abrazar un punto de vista al respecto que esté razonablemente adoptado, que no omita el tomar en consideración los argumentos esgrimidos por unos y por otros —a menudo argumentos alambicados y sutiles, pero raras veces menospreciables—, sería menester consagrarle al asunto un espacio que, por razones obvias, no cabe dedicarle aquí. Sirva, entonces, el somero esbozo argumentativo aquí brindado como un tratamiento que selecciona unos cuantos temas y razonamientos dentro de este complejo e intrincado asunto y que ofrece unas soluciones que, si bien militan clara y resueltamente dentro de la corriente somatista o corporeísta, hácenlo, no obstante, valiéndose del utillaje conceptual de la ontofántica, con sus nociones de grados y aspectos de realidad. Y eso es algo que, por desgracia, no resulta común encontrar en las argumentaciones al respecto, constituyendo tal omisión un grave fallo por cuanto, a menudo, facilitaría mucho las cosas el considerar seriamente alternativas pergeñadas valiéndose de esas dos nociones; y, en cualquier caso, resultan inadecuados los argumentos que —implícitamente— son por exclusión (o utilizan alguna variante del silogismo disyuntivo) cuando no se toma en consideración un disyunto lógicamente viable, como es uno que se formule echando mano de esas nociones ontofánticas de aspectos y grados de existencia.

Ante todo, es menester precisar el alcance de la discusión. Cabe al respecto pronunciarse a favor o en contra de varias tesis. Hé aquí algunas de ellas.

Tesis 1ª. Cada miembro de la especie humana es un animal y, por ende, un cuerpo.

Tesis 2ª. El hombre es un compuesto de dos entidades acopladas, un cuerpo y un alma; el alma humana es un ente inmaterial, e.d. carente de determinaciones espaciales, de ubicaciones, extensiones, tamaño, bulto, peso, etc.

Tesis 3ª. El individuo humano es un cerebro.

Tesis 4ª. Cada tipo de estado o acto mental ("vivencia") es idéntico a un tipo de movimientos corpóreos, en particular cerebrales o neuronales.

Tesis 5ª. Cada acto o estado mental es idéntico a cierto movimiento corpóreo.

Tesis 6ª. Cada acto o estado mental es una determinación de un cuerpo que sobreviene en determinaciones de ese mismo cuerpo describibles como movimientos neuronales.

Tesis 7ª. Los estados mentales no son ni idénticos a movimientos corporales ni supervenientes sobre ellos.

Tesis 8ª. Aunque los únicos entes "sustanciales" existentes son los cuerpos, los estados mentales, por un lado, y los "físicos", por otro, constituyen dos dominios heterogéneos e inconmensurables de descripción, entre los cuales no hay correlación ni vinculación nómica; los estados mentales son relativos a la descripción de los mismos y a su darse fenomenológicamente en la introspección.

De esas ocho tesis, las aquí propugnadas son la 1ª y la 6ª. Las aquí rechazadas son la 2ª, la 3ª, la 7ª y la 8ª. El enfoque aquí propuesto es neutral respecto a las tesis 5ª y 4ª.

Acápite **4º.— Argumentos a favor de la tesis somatista**

A favor de la tesis 1ª —y, por ende, en contra de la 2ª— cabe formular estos argumentos.

Primer argumento. *Entia non sunt multiplicanda praeter decus*. Si la postulación de dos entes diversos, alma y cuerpo, sirve para ofrecernos una imagen del mundo mejor, más bien trabada, más atractiva, más elegante o poseedora de mayores virtudes epistemológicamente pertinentes, entonces llevará las de ganar, en la medida en que parece compatible con la evidencia disponible, lo mismo que la negación de esa dualidad. Mas no es así. Entonces, no siendo así, aplícase el principio de economía ontológica. Ergo.

Que la postulación de almas diferentes de sendos cuerpos no resuelve ningún problema ni hace mejor a una teoría que postulara tales almas échase de ver en que las almas, si algo explican —que es muy dudoso—, abrirían tantas y tan grandes incógnitas que el resultado sería mucho más problemático. Porque toda descripción de qué sea un alma es logográficamente negativa. Cierto es que el negar algo es afirmar otro algo. El estar quieto es abstenerse de movimiento y viceversa. Pero una descripción consistente en negar sólo tres o cuatro rasgos no informa de nada. Decir que, p.ej., los carmillejos son entes que no son ni bolígrafos ni acelgas ni cucarachas —pero sin decir que son cuantos entes no sean una de esas tres cosas— no es decir nada interesante acerca de los carmillejos. Por otra parte, hay

serias razones para dudar que haya entes inespaciales. Cada ente tiene al menos una ubicación espacial. Un cúmulo de entes está o bien en un lugar [posiblemente] discontinuo cuyas partes sean ocupadas por sendos miembros del cúmulo, o, si no, en cada uno de los lugares ocupado por un miembro del cúmulo, en la medida en que lo sea.

Por otra parte, el concebir al hombre como compuesto de alma y cuerpo no sirve para presentarnos al mundo como más bello o atractivo. Se dirá que sí, pues así tendríamos más expectativas de vida futura, postmortuoria. En un acápite ulterior me ocuparé del problema de la existencia postmortuoria. Sea cual fuere la posición que adopte uno al respecto, ni postular almas lleva a creer forzosamente en tal existencia —menos todavía en que sea una existencia buena y atractiva— ni ésta última está reñida con la tesis corporeísta o somatista. (Aun fuera del ámbito del pensar filosófico, ahí está la creencia en la resurrección corporal, p.ej.)

Por otro lado, la hipótesis de que el ser humano es un cuerpo permite explicar tanto como lo que pueda explicarse con una tesis dualista. Más, de hecho, puesto que se evitan dificultades colosales, y a las que no se ve salida ni explicación, suscitadas por la postulación de almas.

Segundo argumento. El dualismo es moralmente pernicioso. En efecto, al concebir al ser humano como un compuesto, en el cual el cuerpo sería tan sólo un componente, conduce a creer que no reviste tanta importancia lo que le suceda o se le haga al cuerpo, si no le sucede o se le hace al alma. Pero de ahí se sigue que las malas acciones contra el cuerpo de alguien, mas no contra su alma, no son tan graves o malas, después de todo. Y eso lleva: a una indulgencia para con el crimen, la opresión, los malos tratos, la crueldad, la explotación; a un menosprecio de la tarea de combatir la enfermedad, el hambre, la pobreza, las penalidades.

Además, el dualismo es moralmente pernicioso también en otro frente: si sólo los seres humanos tienen alma (que, si el tenerla es algo que compartimos con los demás animales, el alma no será algo explicativo de la supuesta prerrogativa humana de tener estados mentales), entonces cabrá admitir concepciones que, como la de Descartes, niegan los derechos de los animales no humanos. Pero eso es moralmente repelente. Tenemos obligaciones para con los animales. Luego éstos tienen derechos, ya que es lo mismo el que x tenga derecho a no ser tratado por z así o asá que el que z tenga obligación de no tratar a x así o asá. El dualismo es la justificación que brindan los enemigos de los derechos de los animales [no humanos] a favor de su cruel punto de vista.

No se me escapa que los aristotélicos y otros filósofos han postulado diversos géneros de alma: vegetativa, sensitiva, racional. Pero —si bien no es cosa de entrar aquí en los detalles de esa discusión— aquí estamos debatiendo acerca de un algo que fuera sobreañadido a los componentes del ser animal y que tuviera, privativamente, el hombre. Por otro lado, la tesis de que el cuerpo animal, o el vegetal, es diferente del animal y de la planta —los cuales tendrían también un

componente adicional o principio vital— es una tesis muy fuerte y que hoy pocos defenderán. Pero, a título de aclaración, conviene recalcar que el negar que, p.ej., una planta sea un complejo de su cuerpo vegetal más un principio vital vegetativo (o alma vegetal) no es negar que haya algo que sea la vida [vegetal] de la planta, una determinación superveniente sobre las determinaciones físico-químicas de la misma (pues no puede haber dos cuerpos físico-químicos iguales uno de los cuales sea planta y el otro no lo sea en absoluto, o lo sea menos.)

Tercer argumento. O bien se postulan almas para los otros animales o bien la postulación de almas para los miembros de nuestra especie rompe la unidad de la naturaleza, la inclusión del hombre en la misma, en el común reino animal, que, sin embargo, es una tesis cada vez más plausible, cada vez más confirmada por los conocimientos zoológicos, paleontológicos y de psicología animal. Es difusa la frontera entre los hombres y otros homínidos, entre éstos y otros primates, entre éstos y otros simios, entre éstos y otros mamíferos superiores etc. Luego, si el hombre está formado por algo que sea el alma, la diferencia entre estar formado por ella y no estarlo será de grado. Sin embargo, eso difícilmente se conjuga con la concepción del alma según suele entenderse y proponerse. Es, pues, preferible prescindir de esa noción de almas, entendidas como entículos diversos de sendos cuerpos, ajenos a ellos y que, junto con los cuerpos, formen al compuesto psicosomático o anímico-corpóreo que sería el hombre.

Cuarto argumento. La postulación de almas, si (contrafácticamente) se basara en argumentos convincentes, llevaría a una regresión infinita. Porque si, para explicar las operaciones del cuerpo, fuera menester acudir a postular almas, ¿por qué no así sucesivamente: metaalmas, etc.? Sin embargo, lejos de que ello hiciera mejor a nuestro cosmorama, rompería la unidad del individuo humano, o la haría un tanto problemática.

Quinto argumento. El dualismo psicosomático —o anímico-corpóreo— es difícilmente compatible con el avance en los estudios neurofisiológicos que, poquito a poco, van confirmando correlaciones entre patrones o tipos de estados mentales y sendos patrones o tipos de movimientos corporales. Desde el punto de vista dualista tales hallazgos sólo son explicables acudiendo a hipótesis auxiliares muy problemáticas, en definitiva retornos a tesis o como la del paralelismo psicosomático de Leibniz, o el de Spinoza, o un interaccionismo cartesiano. Mas tales hipótesis son sumamente implausibles y erizadas de dificultades.

Sexto argumento. Si es certera la tesis 6ª —la de la superveniencia de lo mental en los movimientos somáticos—, tesis compatible con el dualismo psicosomático (y hasta probablemente aceptable por los dualistas si éstos han de brindar alguna explicación de las correlaciones aducidas en el argumento anterior, sea ésa explicación de índole paralelista o de índole interaccionista), entonces, si un hombre y su cuerpo son indiscernibles por sus determinaciones somáticas, también lo serán por sus determinaciones psíquicas o mentales. Ahora bien, toda

determinación del cuerpo —ubicación etc.— será una del ser humano con ese cuerpo. Luego el ser humano y su cuerpo son indiscernibles también en cuanto a sus determinaciones psíquicas. Pero entonces no hay ninguna determinación que los diferencie. Luego el ser humano es idéntico a su cuerpo.

La primera premisa estriba en la misma noción de la superveniencia de lo mental en lo somático: no es posible que haya dos entes somáticamente iguales pero psíquicamente diversos. La segunda premisa es más discutible, pero, así y todo, plausible: todas las determinaciones del cuerpo (ubicación, tamaño, peso, estado de salud, agilidad, posición, etc.) son atribuidas en el habla común al individuo humano uno de cuyos componentes sería ese cuerpo: decimos no sólo que está tumbado el cuerpo de Mesalina, sino que está tumbada ésta; no sólo que está levantándose sobre los pedales el cuerpo de Alvaro Pino, sino éste último. ¿Modos impropios de hablar? ¡Que se demuestre! Parece muy verosímil que esos modos de hablar corresponden a cómo son realmente las cosas en la realidad.

Acápite **5º.— Discusión de algunos argumentos dualistas**

Primer argumento. Cuando muere alguien, su cuerpo sigue ahí, pero no está vivo. Algo le falta que tenía antes: un principio de vida que es el ánimo, o el alma.

Respuesta. Luego hablaré del problema de la existencia postmortuoria. Pero cabe señalar ya que, o bien el cadáver es idéntico al cuerpo, o no lo es en absoluto. Si es diferente del cuerpo [viviente], falla el argumento. Si es idéntico, entonces ese cuerpo ha perdido una determinación, la de estar vivo. Si el alma es esa determinación, entonces efectivamente le falta, al estar muerto, tal determinación, lo mismo que al levantarse la de estar sentado. Pero sería una determinación *del* cuerpo, lo cual no quitaría para que el individuo humano fuera ese mismo cuerpo, siendo entonces el alma una determinación suya que tendría mientras viviera. Y, si se dice que el alma es, no la vida, sino un principio de ésta, entonces ¿no habrá que buscar un principio del tener tal principio y así sucesivamente? Con escasa ventaja para una mejor o más cohesionada visión del hombre y del mundo.

Segundo argumento. Es concebible que un hombre no tuviera el cuerpo que tiene, que tuviera otro o ninguno. No es lógicamente incoherente el dualismo psicosomático. Si no lo es, sería posible que fuera verdadero. Sería posible entonces que, p.ej., Alicia ≠ el cuerpo de Alicia. Pero, si es posible que x≠z, entonces x≠z, porque toda identidad y toda diferencia son o necesariamente verdaderas o necesariamente falsas (imposibles).

Respuesta. Efectivamente, la identidad y la diferencia son o necesarias o imposibles. Como un hombre y su cuerpo son idénticos, son necesariamente idénticos. Luego es imposible que Alicia ≠ el cuerpo de Alicia. Es *metafísicamente* imposible, sí. Pero hay muchas descripciones que no son lógicamente coherentes aunque no describan nada metafísicamente posible. Por el teorema de Gödel se

sabe que hay verdades aritméticas —y suponemos todos que cada verdad aritmética es necesariamente verdadera— que son indemostrables en un sistema estándar recursivamente axiomatizable; más exactamente, para cada sistema así hay alguna verdad aritmética indemostrable en él. La [super]negación de tal verdad no es refutable en el sistema. Desde ese sistema, tal negación es lógicamente coherente, en el sentido de que en el sistema es indemostrable la [completa] falsedad de la misma. Sin embargo, como es una [completa] falsedad aritmética, es absolutamente imposible.

Lo propio sucede con muchos enunciados de identidad. Hay, p.ej., enunciados de identidad que involucran al más pequeño número perfecto non y que nadie sabe cómo demostrar si son verdaderos o falsos; probablemente son [absolutamente] falsos, pero, también probablemente, eso es indemostrable en los sistemas de aritmética estándar.

Sobre identidades de otro terreno sucede igual. El ente que [en este mundo de la experiencia cotidiana] es autor de la Ilíada es —según se inclinan a pensar hoy los filólogos, al parecer— [necesariamente] idéntico al único ente que [en este mundo de la experiencia cotidiana] es autor de la Odisea. Sin embargo, no por ello eran lógicamente absurdas las hipótesis de una diferencia, o de inexistencia del poeta ciego. Y pueden multiplicarse ejemplos así: la discusión sobre si hubo dos heresiarcas norteafricanos en el mismo período llamados 'Donato' o sólo uno; sobre si el archipiélago tal, avistado por navegantes fenicios, es idéntico al archipiélago cual, avistado por marinos griegos, etc. etc.

Además, si vale el argumento que estoy debatiendo, entonces la hipótesis del somatismo es no ya falsa, sino absurda, lógicamente incoherente. Y eso es palmariamente equivocado.

Por último, ese argumento avalaría también la tesis de que el hombre es algo más allá del cuerpo, del alma y de la unión entre ellos, puesto que algunos antropocentristas contemporáneos así lo han sostenido. Y, en general, llevaría a una regresión infinita por la presunta pensabilidad de un algo más que fuera un componente del individuo humano, allende los componentes que hubieran reconocido otros pensadores.

Tercer argumento. Ha habido entre la mayoría de los pueblos y de las confesiones religiosas un cierto consenso en la existencia de almas.

Respuesta. En primer lugar, aunque no es plausible pensar que la mayoría de la humanidad durante la mayor parte de su historia haya estado sumida en amplio error total, puede que en un punto particular sí haya estado equivocada. En segundo lugar, esa creencia es fácilmente interpretable de manera conciliable con el punto de vista somatista, principalmente si éste se articula de manera que no excluye una persistencia postmortuoria del individuo. (Similarmente son [re]interpretables algunos asertos más problemáticos de ciertas confesiones, como

el de que sólo Dios, con un influjo especial, confiere alma al ser humano, sin que eso sea un producto de la evolución. Quizá ese peregrino modo de expresarse es susceptible de una caritativa exégesis: el tener el hombre la vida humana que tiene es superveniente sobre su fisiología; el alcanzar esa vida es superveniente sobre el resultar de la evolución biológica del modo como lo hace; siendo lo mismo [vide el capítulo siguiente] el que el hombre tenga vida humana y el que Dios cree el tener el hombre vida humana, esto último es superveniente sobre la evolución [que es lo mismo que el que Dios cree esa misma evolución], mas no forzosamente idéntico a ello. La tesis 6ª, que voy a defender, no estipula identidad entre las determinaciones vitales y psíquicas y las físico-químicas, sino superveniencia de las primeras sobre las segundas.)

Acápite **6º.— Algunos puntos del debate sobre las otras tesis**

La tesis 8ª (de las enumeradas en el acápite 3º) es algo así como el "monismo anómalo" de D. Davidson. Esa tesis erige en imposibilidad lo que es mera dificultad. Cierto que no resulta fácil correlacionar lo describible en términos introspectivos con lo describible en términos de comportamiento externamente observable —aunque sea con ayuda de instrumentos como el electroencefalógrafo o el escrutador. Pero no es imposible. De hecho es posible el avance de la medicina en tanto en cuanto se van dando pasos en esa dirección. Si no, no cabría correlacionar dolores, sensaciones, ansiedades, u otras emociones con nada observable desde fuera. Sin embargo la ciencia médica avanza en comprobar correlaciones así.

Davidson arguye que para que hubiera correlaciones científicamente estudiables entre ambos dominios tendría que haber leyes como que, cuando uno siente sed y tiene agua a su alcance, la bebe; pero no las hay, porque a cualquier correlación así cabrá oponer contraejemplos.

Respuesta. Nuestra investigación va descubriendo aproximaciones cada vez mejores a leyes objetivas de esa índole. No cabe duda de que no es verdad que quien tiene sed y agua a su alcance bebe; pero se aproxima mejor a ser verdad que quien está en esas condiciones y no tiene un motivo para abstenerse de beber —como el hacer penitencia, o el temor a ser envenenado, o el temor a otras consecuencias del beber agua— la bebe. Sin acudir a aproximaciones así no habría avance ni en medicina ni en historiografía ni en ninguna ciencia sobre el comportamiento humano.

Voy a debatir ahora acerca de las otras tesis. La 3ª (la que identifica al ser humano con su cerebro) es estrecha. Los experimentos de comisurotomía (sección del cuerpo calloso que une los hemisferios cerebrales), como parte del tratamiento de ciertas epilepsias, revelan cómo en tales casos surge un cierto desdoblamiento de personalidad —que algunos, exageradamente, han llegado a describir como

existencia de dos personas en el mismo cuerpo, y otros como existencia de dos mentes. Si el ser humano fuera el cerebro, en tales casos habría quizá dos seres humanos, cada uno idéntico a un hemisferio cerebral. ¿Y antes de la operación? ¿Por qué no? La sección del cuerpo calloso no produce un nuevo ser humano, Luego ya había dos. Mas similarmente algunos alegan que habría más, ya que (probablemente) cada hemisferio es seccionable en lóbulos susceptibles de similar autonomía.

Frente a todo ello cabe aducir —desde el presente enfoque— que un ser humano es un cuerpo, que es un cúmulo de partes. Como cualquier cúmulo o conjunto, un cuerpo se caracteriza por qué entes son miembros del mismo, cuándo lo son, y en qué medidas y aspectos lo son. Un cúmulo puede tener en un lapso unos miembros, en otro otros. Un miembro puede pertenecer al cúmulo más en este lapso, menos en aquél. De ahí que no esté nada claro que el cuerpo viviente y el cadáver sean idénticos. Parece más verosímil que no: el cadáver es un cúmulo al que no parece haber gran motivo para decir que le pertenece muchísimo más un trozo de corazón que un trozo igualmente grande de carne del pie izquierdo. En cambio, con respecto al cuerpo viviente sí hay motivo para decir eso. El cuerpo viviente está sujeto a un metabolismo constante, por lo cual unos entes están dejando en cualquier momento de ser partes suyas, otros están pasando a ser partes suyas (y *ser parte de* un cuerpo es lo mismo que *ser miembro d*el mismo). No sucede así, o no en la misma medida, con respecto al cadáver. Luego —según parece más verosímil— el cuerpo no es el cadáver. El hombre es el cuerpo. Todo el cuerpo, no una mera parte de él.

Pero ¿qué pasaría en casos de transplante cerebral? ¿Seguiría existiendo el mismo individuo? Es prematuro adelantarse. Las cuestiones de identidad son complejas. (En general el delicado problema de la identidad personal habrá de ser casi soslayado en el presente libro.) Que un ente, x, sea, o no, idéntico a un ente, z, depende de qué otras cosas hay en el mundo. Que una bicicleta, Clora, sea idéntica a otra, Eritra, depende de que no haya ningún otro ente con mayores títulos a ser idéntico a Eritra. Si Clora resulta de pintar de verde a Eritra, es Eritra (e.d. entonces resulta de pintar de verde a Clora, a sí misma). Si resulta de un reensamblaje de piezas desechadas de Eritra, a la vez que ese desechar piezas se ha efectuado paulatinamente en Eritra, y continuamente ha existido una bicicleta llamada 'Eritra' que en cada momento era parecidísima en su composición a la que, momentos antes, llevaba la misma denominación, entonces Eritra es la misma que la que antes se llamaba así, al paso que Clora es, en tal situación, otra bicicleta.

Similarmente, si muere Sabina, atropellada por un coche, y a sus restos mortales —sólo el cerebro está dañado, pero irreversiblemente— le injertan el cerebro de Eutimia, quien ha sufrido otro accidente que ha causado un daño grave e irreparable a sus miembros y tronco, entonces la persona humana viviente tras la operación —¡llamémosla 'Leocadia'!— ¿será Sabina o será Eutimia, o una tercera

persona? No lo último. Si será Sabina o Eutimia eso dependerá de cuán grandes títulos quepa exhibir a favor de Sabina o a favor de Eutimia al estatuto de ente idéntico a Leocadia. Depende de cuán gran semejanza, o desemejanza, haya entre la vida de Leocadia y la de una de las dos personas preoperatorias.

Seguramente es más verosímil que Leocadia será idéntica a Eutimia. Pero ello no significa que Eutimia sea idéntica a su cerebro. No vale el argumento de que lo único en común entre Eutimia y Leocadia es el cerebro. Porque, si son la misma, todo es común. Será común el tener tales células en la pierna derecha, porque eso es relativo a un lapso de tiempo: en tal lapso, l, Eutimia (quien por hipótesis es = Leocadia) tiene tales células en la pierna derecha; en tal otro lapso, postoperatorio, tiene en su pierna derecha tales *otras* células. Cierto que ha cambiado de partes de una manera brutalmente rápida y no por metabolismo (sino por operación); pero es que hay cúmulos que experimentan una brusca mutación de muchos de sus miembros. (Hay agrupaciones súbitamente desertadas por los militantes en masa, salvo una pequeña minoría directiva, y que al instante se llenan de nuevos miembros, sin por ello forzosamente perder su identidad individuante, o sea: sin dejar de existir para que, en su lugar, exista *otra* agrupación con la misma denominación.)

Similarmente, ¿qué pasaría en casos de transplante de hemisferios cerebrales, o de lóbulos cerebrales? Es aventurado decirlo. Pero lo más probable es que hubiera una continuada identidad y existencia de una persona, aunque de cuál es asunto que depende de cuáles sean todos los entes que haya en el mundo. Pero el que una persona humana cambie súbita y quirúrgicamente de muchísimas partes suyas no es óbice para identificar debidamente a esa persona con todo su cuerpo.

Tampoco los desdoblamientos de personalidad en los casos de comisurotomía han de llevarnos a rechazar la identidad entre la persona y su cuerpo. Porque esos casos constituyen tan sólo una agudización de un fenómeno general de pluralidad de facetas en conflicto mutuo, que es algo general. Cada ente tiene sus contradicciones. Cada persona, humana o no, tiene un montón de pulsiones y tendencias mutuamente opuestas, agrupadas entre sí en cúmulos que constituyen como otros tantos temperamentos o caracteres. Ahora bien, si una tendencia es tan opuesta a otra que parece razonable decir que el tenerla implica no tener esa otra, y una persona tiene dos caracteres, uno de los cuales abarca a la primera tendencia mientras que el otro abarca a la segunda, entonces cabrá decir que la persona en cuestión tiene y no tiene esas tendencias, aunque sea verdad que, con relación a uno de sus dos caracteres, sólo tiene una de las dos tendencias, y, con relación al otro, la otra.

En casos de comisurotomía eso se agudiza, cabiendo hablar entonces de tener una misma persona tal personalidad con respecto a [o a través de] tal hemisferio cerebral. Eso no lleva a postular dos personas diversas.

Ya para terminar el acápite, deseo decir algo sobre las tesis 4ª y 5ª, frente a la 6ª. Coinciden las tres en rechazar la 7ª, que es un erigir los actos mentales en algo flotante y que no radique en movimientos corporales, que no estribe, en absoluto, en tales movimientos. Pero difieren en cómo concebir ese radicar.

La más osada de las tres es la tesis 4ª (la *type identity theory*, frente a la cual se han alegado muchas cosas, como la posibilidad de estados mentales idénticos sobre la base de estructuras corpóreas muy dispares —y, por ende, movimientos corpóreos igualmente dispares. Entonces parece salir mejor parada la tesis 5ª, que renuncia a una identidad entre tipos de estados mentales y tipos de estados corporales, pero postula identidad de respectivas "muestras" o casos individuales. Lo que pasa con la tesis 5ª es que la acusan de ser poco comprometida, poco informativa (al revés de lo que sucede con la 4ª). Y además subsiste una dificultad: o bien es lo mismo un estado mental, e, que la captación introspectiva del mismo, c[e], o no sucede así en absoluto. Si sí, entonces, si el estado mental e es idéntico al movimiento neuronal, m, como el médico que puede observar m con sus aparatos podrá observar e, y como e = c[e] ese médico estará observando esa captación introspectiva. Pero eso —se alega— es palmariamente falso, por no decir absurdo. Por otro lado, si c[e] ≠ e, habrá —a tenor de la tesis 5ª— algún movimiento neuronal, e', que sea = c[e], ya que c[e] es un estado o acto mental. El médico que observe e' observará esa captación introspectiva. Ergo.

No sé si tal objeción contra la tesis 5ª (y contra la 4ª también, claro) es tan fuerte como lo suponen quienes la esgrimen. Inclínome a creer que no, y que no es absurdo observar una captación introspectiva, ya que no es lo mismo observarla que tenerla. La "captación" en cuestión es una presencia del estado mental de que se trate a, en o ante la mente de quien lo tenga, pero una presencia intelectual, "luminosa", una patentización. Una cosa es tener eso y otra verlo. (Ver algo que es así o asá no es lo mismo que ver que es así o asá. Ver el mar, que está compuesto por moléculas la mayoría de las cuales están compuestas por dos átomos de hidrógeno y uno de oxígeno, no es ver que el mar está compuesto así. Ningún maestro regañará a sus alumnos, si se equivocan en eso, alegando que ellos mismos han *visto* que es así.)

Sin embargo, por si acaso son certeras ésa y otras objeciones a la tesis 5ª y a la 4ª, me parece mejor atenerme a la tesis 6ª, la de la superveniencia. Lo seguro es que no puede haber dos cuerpos que sean idénticos en todo lo anatómico y fisiológico pero que difieran en sus determinaciones psíquicas o mentales. Las determinaciones mentales no son flotantes, indiferentes a aquellas otras en las que radican o estriban.

Acápite **7º.— ¿Es posible una persistencia postmortuoria de los seres humanos**

Ya hemos visto más atrás que es poco probable que el cuerpo viviente de un ser humano sea lo mismo que su cadáver. Cabe entonces preguntarse qué sentido puede tener, si una persona humana es lo mismo que su cuerpo, decir que la persona podría seguir existiendo después de su muerte.

Además, un aristotélico alegará que para un ser vivo es lo mismo vivir que existir. Luego seguir existiendo sería lo mismo que seguir viviendo. Y, sería contradictorio seguir viviendo después de haber dejado de vivir.

Despachemos ante todo la objeción aristotélica. No, no es lo mismo el vivir de un ser vivo que su existir. Los grados de vida no son forzosamente idénticos a sendos grados de existencia. Ni siquiera en un individuo dado. Verdad es que cabe suponer una correlación: un ser vivo es tanto más existente cuanto más viviente; *cæteris paribus*, más vida implica más existencia. Mas puede haber diversos grados de existencia entre dos seres con el mismo grado de vida o vitalidad.

Vayamos ahora al fondo del problema. Un hombre es un cuerpo. Un cuerpo es un cúmulo de cuerpos. Cada cuerpo viene caracterizado por cuánto pertenecen a él qué miembros [o partes] cuándo y en qué aspectos. Pongamos a Amalia. Abarca más a su corazón que a su riñón izquierdo, más a éste que a su rodilla derecha, más a ésta que a la uña del dedo meñique de su mano derecha, etc. Abarca unas partes ahora, otras luego. En cada lapso de su vida, para cada parte pasada, presente o futura de su cuerpo, c, y en cada aspecto, hay un grado o serie de grados tal que en ese grado o serie de grados abarca Amalia a c. Es posible —pero nada seguro— que en un lapso, p.ej., Amalia no abarque en absoluto a algunas de esas partes (las en ese lapso meramente pasadas o meramente futuras). No lo juzgo probable, sin embargo. Me parece más verosímil que cada ente que haya formado o vaya a formar parte del cuerpo de Amalia es, en cada momento de la vida de ésta, una parte de ella, un miembro de ella, en alguna medida; por ínfima que sea.

Amalia es, pues, un cúmulo o conjunto de cuerpos, cada uno de los cuales es un cúmulo de cuerpos, etc. (O bien al infinito, o bien hasta llegar —según la [a mi juicio implausible] tesis hoy predominante entre los físicos— a indescomponibles particulillas cuánticamente mínimas; éstas serían cúmulos que tan sólo se abarcaran a sí mismos.) En un lapso un cierto ente puede ser a la vez parte de Amalia y parte de Lucio, aunque menos de la primera: está formando ahora parte del cuerpo de Lucio, va a ser eliminado de él y luego, tras un proceso, pasará a engrosar el cuerpo de Amalia.

Podría imaginarse que todos los trozos de "materia" que formen en 1989 a Amalia hayan formado en 1889 a Lucio. No por ello, sin embargo, son idénticos Amalia y Lucio, ya que cada uno es un cúmulo caracterizado por qué cuerpos

abarca cuándo y en qué medidas y aspectos; y Amalia abarca a esos cuerpos mucho en 1989, poco o nada un siglo antes, pasándole a Lucio lo inverso.

Cæteris paribus es tanto más real un cúmulo cuanto más verdad es que una u otra cosa pertenece a él. Por lo tanto, cuando muere Amalia aparentemente dejan de pertenecer a ella sus partes y, entonces, deja ella de existir.

Pero no. Nada demuestra que todas y cada una de sus partes dejen *totalmente* de pertenecer a Amalia al morir ésta. Hemos visto que es verosímil que en cada momento [de su vida} pertenezcan a Amalia tanto sus partes o componentes pasados como los futuros. Siendo ello así, ¿qué motivo hay para decir que una millonésima de segundo tras su muerte han dejado *completamente* de pertenecer a ella todas sus partes pasadas, incluso aquellas que hasta entonces hubieran formado en altísima medida parte de ella? Quizá el que ella ha dejado súbitamente de existir. Pero, si es así como se razona, sería petición de principio el decir —en el mismo razonamiento— que lo que nos lleva a aseverar que Amalia ha dejado completamente de existir en el instante de su muerte es que ha perdido en ese instante por completo todas sus partes.

Más verosímil parece que una millonésima de segundo después de morir sigue existiendo en alguna medida y abarcando en alguna medida no muy baja a sus últimas partes; en menor medida a las anteriormente poseídas, etc. (Ella sin embargo no es su cadáver; en el mismo lugar estarán dos cuerpos: ella, ya menos existente, pero todavía poseedora de un grado de realidad indesdeñable, y su cadáver, tan diferente de ella, que en cambio ha adquirido, con la muerte de Amalia, un alto grado de realidad, aunque por poco tiempo.)

Percátase el lector del sorites que se nos echa encima. Si eso pasa una millonésima de segundo después de morir Amalia, ¿no seguirá en alguna medida, no meramente infinitesimal, sucediendo diez años después, mil años después, un millón de años después?

Me parece plausible que así sea. En cada momento de ese transcurso temporal postmortuorio Amalia conserva algún grado de realidad y a ella siguen en algún grado perteneciendo cuantas partes haya tenido en uno u otro momento de su vida.

No sólo no hay ningún absurdo en tal hipótesis sino que el mundo así nos ofrece menos rupturas o discontinuidades que si fuera de otro modo. *Cæteris paribus* es más elegante y atractiva una visión del mundo con menos y menos tajantes rupturas, con más continuidad. Luego, en virtud del postulado metodológico de optar por la mejor imagen del mundo, hay que preferir aquella teoría que reconozca una persistencia postmortuoria. A menos que conlleve desventajas. Y aquí no se ve cuáles serían.

Voy ahora a examinar algunas objeciones.

Primera objeción. Si eso es verdad con respecto a la muerte y a la existencia postmortuoria, ¿por qué no con respecto al nacimiento y a una existencia prenatal?

Respuesta. Lo concedo. Seguramente hay una existencia prenatal similar, durante cualquier tiempo antes del nacimiento de alguien. Sin embargo no es seguro que haya total paralelismo entre los dos casos. Cuando muere Amalia, siguen existiendo efectos de la existencia de ésta; y eso da un indicio más de que existe ella todavía en alguna medida. A pesar de esa disparidad, me parece también probable la tesis de la existencia, prenatal, aunque quizá en menor medida.

Segunda objeción. Si ésa es toda la perspectiva que cabe hacer esperar a la gente, poco vale. Porque una vez que hayan sido dispersados los restos mortales de Amalia, y hayan dejado de existir los efectos directos de la existencia o la acción de ésta, su grado de existencia será muy bajo, e igualmente lo será el grado en que abarque a las que antaño fueran partes suyas. Pero, siendo ello así, ¿en qué grado poseerá entonces Amalia algunas determinaciones que hagan que esa existencia valga un poquitín la pena? (Determinaciones como —ya que no la vida— al menos algunas que sean como siquiera sombras de la vida, o facetas de ella, aunque sean apagadas, amortiguadas.)

Respuesta. La verdad es que no sabemos nada al respecto. Es verosímil que en el mundo de la experiencia cotidiana vaya disminuyendo más y más el grado de realidad de Amalia, tras su muerte, y, con él, el grado —seguramente ya, desde ese momento, bajo— en el que Amalia posea determinaciones que, cuando se dan en grado más alto, requieren la vida. (Si bien nada prueba que Amalia no conserve ésta en alguna medida, quizá infinitesimal.) Mas es posible que en otros aspectos, tal vez ajenos al mundo de la experiencia cotidiana, Amalia, quien seguirá siendo —por hipótesis— un genuino ente (uno existente en todos los aspectos, aunque lo sea en algunos aspectos muy poco), pueda alcanzar en alta medida otras determinaciones valiosas: las de vivir, actuar así o asá, gozar de tales o cuales sensaciones etc. Si —según parece probable— hasta los relatos fantásticos, cuando no son incoherentes, reflejan hechos reales de algún "mundo posible", e.d. de algún aspecto de lo real, ¿por qué —en otros aspectos de lo real al margen del mundo de la experiencia cotidiana— no van a sucederles a entes que, en ciertos momentos, han sido más reales en este mundo aconteceres que no son tan fantásticos como los de algunos relatos literarios, entre otras cosas porque radican en mayor realidad en este mundo al ser hechos *acerca de* entes que, en este mundo, gozan en algún momento de un alto grado de existencia?

Tercera objeción. Si se defiende la hipótesis de una persistencia postmortuoria de los individuos humanos, ¿por qué no la de otros cúmulos, en particular otros cuerpos? Sin embargo decimos: 'No, esa bicicleta ya no existe; fue desguazada, y las piezas vendidas como chatarra'. Sin embargo, si la hipótesis de

la persistencia humana postmortuoria es verdadera, por paralelismo parece que habrá también de ser verdadera la persistencia de la bicicleta tras el desguace.

Respuesta. En efecto: es verosímil. Tras el desguace la bici existe *y no* existe: tal vez más no existe [de lo] que existe. Pero siguen existiendo efectos causales de su existencia, consecuencias saludables en la salud de quienes la montaron, recuerdos nostálgicos de ella. Están ahí todavía las piezas que la formaban. Luego, poco a poco, perderá más existencia, mas acaso nunca del todo, sino que es verosímil que siempre conserve algún grado de realidad, por pequeñísimo que sea. La diferencia es de grado con respecto a los seres humanos: seres, éstos últimos, dotados —cuando más existen— de más realidad que los artefactos, y por ello también más perdurables en el ser, aun cuando han dejado de vivir —y de existir, en el sentido de que han sufrido una gran merma en el grado de existencia.

Cuarta objeción. ¿Qué tiene que ver esa persistencia transmortuoria con lo que se anhelaba, no ya el cielo, sino al menos el unamuniano seguir viviendo siempre, siempre, siempre?

Respuesta. Una mera continuación de la vida sin fin es discutible que sea tan apetecible. Nada tendría que ver con la vida tal como la vivimos. Nada nunca correría prisa, siempre podría dejarse todo para un milenio posterior. Si la vida es insatisfactoria, ¿por qué iba a ser más satisfactoria una vida igual pero sin fin? Si es satisfactoria, lo es como lo es, siendo lo que es; marcada por ritmos, tareas, tiempos, porque es limitado el presupuesto duracional a disposición de un viviente. En ese sentido, tras la muerte la existencia es sin duda más tranquila, al menos en el mundo de la experiencia cotidiana. (Aunque, ¿por qué no adoptar una hipótesis como la de Leibniz, de que cada ente viviente conserva tras su muerte, con algún grado de existencia, también alguno de vida —y los seres conscientes, de consciencia—, aunque sea tan bajo que quepa equipararlo al de un sueño sin sueños, o menos que eso?) Cuán apetecible sea esa persistencia es otro asunto. Los relatos míticos quizá se cumplan en medida exigua —acaso infinitesimal— en este mundo o en medida mayor en otros aspectos de la realidad, aunque sean aspectos más secundarios. En cualquier caso, el espectro de un completo y absoluto cese de la propia existencia, que es lo que parece angustiar a algunas personas, es algo que —a tenor del planteamiento aquí propuesto— resulta menos verosímil que la hipótesis de la persistencia postmortuoria. Y, aunque no sea tan de color de rosa como lo pintan ciertos relatos, no es quizá indiferente el saber que uno seguirá existiendo en alguna medida. Que, entonces, según qué vida haya llevado, será verdad entonces que existe este ente tal o cual que llevó una vida así o asá y dejó tras de sí una obra de tales o cuales características.

Acápite **8º.— El problema de la libertad humana**

Una de las más enconadas y duraderas controversias en torno a las acciones de los miembros de nuestra especie gira en torno a si son o no libres tales acciones, al menos algunas de ellas. Sólo que surge en eso una cuestión terminológica ¿son libres, ¿en qué sentido de libres?

Es común el aceptar que nuestras acciones, o muchas de ellas, gozan de un escapar a ciertos constreñimientos a que estarían, en cambio, sujetas las acciones de otros animales. Ese estar exentas de tales constreñimientos sería la libertad. Y se alega que el principal de tales constreñimientos consistiría en estar sujetas las acciones a necesidad y a la vigencia del principio de causalidad, por lo cual la acción no libre sería aquella que necesariamente se siguiera de la existencia de ciertas causas de la misma. De ahí que —según ese punto de vista— estribaría la libertad [humana] en que nuestras acciones, o algunas de ellas, fueran absolutamente contingentes y completamente incausadas. En cambio los otros animales obrarían sin gozar de tal libertad.

A esa libertad cabe denominarla *libre albedrío* o *libre arbitrio* y a quienes sostienen que se da *librearbitristas*. Quienes niegan la existencia de libre albedrío son los *deterministas*, o sea aquellos que o no admiten total incausación de ninguna acción humana, o no admiten la absoluta contingencia de tales acciones.

Una versión más fuerte del determinismo es la que no admite *ni* contingencia absoluta *ni* incausación. Por otra parte, caben diversos géneros y grados de determinismo. P.ej., puede tratarse de necesidad meramente física, o —menos que eso incluso— de una necesidad práctica, "humana". O de necesidad metafísica.

La versión del determinismo que yo voy a defender en este lugar —al igual que la he defendido en trabajos anteriores desde hace muchos años— es ésta. En primer lugar, nada es absolutamente contingente, sino que cuanto sea metafísicamente posible es tal que su inexistencia o falsedad absoluta (total en todos los aspectos) es absolutamente imposible. En segundo lugar cada hecho efectivo —real en el mundo de la experiencia cotidiana— es o bien físicamente necesario o, por lo menos, tal que sea físicamente necesario que exista ese hecho si existen otros hechos antecedentes, como sus causas. En tercer lugar, cada hecho tiene una razón y cada hecho tiene alguna causa, siendo el vínculo entre causa y efecto tal que no podría existir la causa sin el efecto —aunque quizá sí al revés en casos (si se dan) de sobredeterminación, como el salvamento de alguien producido por dos agentes cada uno de los cuales inyecte a quien estaba en peligro una dosis suficiente del medicamento requerido.

Al defender el determinismo, en esa versión bastante fuerte, no estoy negando la libertad de la voluntad, con tal de que se entienda ésta de otro modo —según lo voy a proponer en acápites ulteriores—, como libre voluntariedad, o sea como el que la voluntad tome sus decisiones, o algunas de ellas por lo menos, sin

sujeción a fuerzas que le hagan violencia, ya se trate de fuerzas exteriores al agente, ya se trate de impulsos o tendencias dentro del propio agente pero ajenas a la voluntad, incontrolables por ella y que le impongan ciertas opciones aun contra ella misma, o sin contar con sus más hondas preferencias, o con las de rango más elevado (todo eso se aclarará en lo que sigue).

Por otro lado, *esta* libertad de la voluntad que vendrá defendida en las páginas que siguen no creo que sea algo privativo de nuestra especie. En grado sí, porque, para darse en mayor medida, requiere un más alto grado de conciencia y voluntad reflejas —en particular [según lo veremos] de decisiones de decidir—, y parece seguro que nuestra especie es, de entre las especies animales, la más dotada de esas actitudes mentales reflejas. Pero, siendo cuestión de grado, la frontera es difusa. Además aun esa diferencia de grado es, probablemente, muy pequeña entre nuestra especie y otros mamíferos superiores, según lo prueban estudios recientes de psicología animal.

Acápite **9º.— Discusión de cuatro argumentos a favor de la existencia de libre albedrío**

Antes de entrar en ulteriores pormenores de la controversia sobre el libre arbitrio conviene examinar preliminarmente cuatro argumentos esgrimidos a favor del mismo.

§1.— **El argumento de la conciencia interna**

Es el primero la conciencia interna, introspectiva, de que existe esa libertad que sería el libre arbitrio. Alégase que tal conciencia es un testimonio positivo de que nuestras decisiones, o algunas de ellas, se toman sin sujeción a constreñimiento alguno, en vez de ser una mera ignorancia de a qué constreñimientos estén sujetas.

Respondo que, en primer lugar, eso es sumamente dudoso, y pocas cosas tan escurridizas y problemáticas como la interpretación de ese género de testimonios de la conciencia introspectiva (cf. las consideraciones al respecto hacia comienzos del cap. 3º). Pero, en segundo lugar, que tal conciencia, en la medida en que es de fiar y nos revela algo, nos muestra una libertad que no es ninguna franquicia respecto de cualesquiera constreñimientos, sino tan sólo un no estar atada nuestra voluntad —cuando opera, o siente uno que opera, con esa libertad, que es *libre voluntariedad*— por constreñimientos externos a la propia voluntad, e.d. por ataduras que le vengan impuestas a la voluntad desde fuera de ella. Tales ataduras pueden ser de dos tipos. Puede tratarse de coerciones o compulsiones ajenas al sujeto. Puede también tratarse de coerciones internas, que es lo que sucede cuando nuestra decisión de hacer algo entra en conflicto con nuestra decisión de no decidirlo, o al menos no se acopla a ninguna decisión nuestra de decidir decidirlo.

En tales casos la decisión de hacer ese algo no fluye de la propia voluntad, de una decisión de tomar esa decisión (y cabe a esta decisión llamarla *intención*: la intención de escribir una obra teatral es la decisión de decidir escribirla); sino que fluye, antes bien, de otros impulsos que, aun siendo internos del sujeto, no tiene la voluntad bajo su control, como tendencias subconscientes, lo que llamamos pasiones u otros impulsos incontrolados. Hay una irracionalidad, una supercontradicción, en la mente de quien decide algo y, por ende, lo desea y, por ende, lo juzga bueno —o cree algo que implica que eso sea bueno— y, a la vez, decide no decidirlo en absoluto, y así cree algo que implica que es totalmente malo decidirlo, de donde cabe inferir que esa acción es de todo punto mala.

En resumen, el primer argumento, si vale, muestra que existe un testimonio introspectivo de que escapamos a ciertas ataduras, pero no el de que exista un testimonio de que escapamos a cualesquiera constreñimientos sin excepción; porque ni nuestras decisiones ni nada escapan al constreñimiento de estar sujetas a la vigencia de los principios de razón suficiente y causalidad.

Piénsese, a este respecto, en la diferencia entre el sentirse libres y el sentirse "cogidos". Se siente uno atado, cogido, forzado, compelido, cuando no consigue poner de acuerdo a su decisión con su intención, sea porque ve frustrada su intención, sea porque surge o brota en él la decisión al margen de una intención. Es así cuando obramos, y decidimos obrar, bajo el impacto de coerción: el cajero que entrega dinero al ladrón no tenía intención de hacerlo, pero la amenaza se interpone entre su intención y su decisión. E igualmente es así cuando nuestras decisiones escapan al control de otras decisiones de rango superior, cuando le vienen —aunque sea de algo en nuestro interior— impuestas a nuestra voluntad por tendencias que ésta desaprueba mas es impotente para reprimir —casos de drogadicción, p.ej.

§2.— **El argumento del consenso**

El segundo argumento es el dizque consenso de los hombres. De nuevo hay que tomar con pinzas ese supuesto consenso, así como argumentos de este género. Algo es valioso en ellos: si nuestra convicción filosófica nos divorcia de muchas creencias amplísimamente abrazadas por la humanidad a lo largo de su historia, entonces estaremos en dificultades tanto para identificar los significados de nuestras palabras cuanto para hallar justificaciones, aun meramente relativas, de nuestros pareceres (cf. al respecto consideraciones de los capítulos 3º y 2º, respectivamente). Sin embargo sí es perfectamente posible que haya una creencia particular en la que haya habido un error de bulto de la abrumadora mayoría de la humanidad; seguramente el geocentrismo ha sido el parecer con mucho más extendido a lo largo del millón de años aproximadamente que lleva existiendo nuestra especie. Pudiera, pues, suceder que los más miembros de nuestra especie hubieran estado o acaso siguieran estando errados en este punto.

Pero además, es sumamente dudoso que la mayoría de la gente crea tener esa libertad de libre albedrío, tal como la entienden los filósofos librearbitristas. Lo que éstos ofrecen es una interpretación que, desde otros puntos de vista, resulta muy abusiva. Si únicamente cupieran dos alternativas —la del libre albedrío y la de un encadenamiento de la voluntad por algo externo a la misma y que le hiciera fuerza, que la forzara o coercionara contra su propia preferencia o tendencia—, entonces, quizá sí, el testimonio mayoritario a favor de la existencia de libertad de la voluntad llevaría a otorgar, en principio, siquiera *cæteris paribus*, mayor plausibilidad a la primera alternativa. Pero no es así, ya que existe una tercera alternativa, que es la existencia de libre voluntariedad sin libre albedrío: un estar la voluntad exenta de constreñimientos que la fuercen contra sí misma, o sea: un no estar sujeta a fuerzas que impidan la cohesión y armonía interna de la voluntad, el acuerdo entre decisiones e intenciones. Y de hecho es eso lo que la gran mayoría de los hombres cree tener: no una incausación absoluta, no una contingencia absoluta de sus decisiones, sino el que algunas de tales decisiones emanan de la voluntad de modo tal que nada impide un acuerdo entre intención y decisión, nada frustra la intención ni impone la decisión a la voluntad a espaldas, o al margen, de la existencia de la intención.

§3.— **El argumento de la responsabilidad moral**

El tercer argumento básico de los indeterministas o librearbitristas es que sin libre albedrío no habría responsabilidad moral.

Más abajo (en el Acápite 11º) discutiré eso con cierto detalle. Pero ya de antemano cabe: por un lado, aducir de nuevo la alternativa de libre voluntariedad frente a libre arbitrio; y, por otro lado, señalar que, antes bien, es el libre arbitrio el que resultaría incompatible con la responsabilidad moral. Responsabilidad es imputabilidad, achacabilidad. Si las decisiones de uno manan de él, si vienen de sus intenciones, de su carácter, si se siguen necesariamente de quién es él y de su existencia, entonces sí cabe achacarle tales decisiones, para bien o para mal. Pero, si las decisiones son absolutamente contingentes e incausadas; si no es en absoluto verdad que el agente existiría sólo si, en tales circunstancias —que incluyen todas las circunstancias pertinentes que de hecho se dan—, tomara esas decisiones; entonces las decisiones son como loterías que le caen o le advienen al agente, o al decisor. Lo mismo hubiera podido caerle otra, o ninguna. Es una gana que le da, un azar, sin de dónde ni porqué. Ese "algo" que no sería, sin embargo, nada de nada ni tendría explicación ni dilucidación posible sería aquello a lo que cabría achacar las decisiones: a la gana que dio, lo mismo que hubiera podido no dar.

Para recalcar más el filo de este argumento, permítaseme esta anotación: si existiera libre arbitrio, la vida sería horrible. Por consiguiente, y dado el principio de optimalidad epistémica del mundo, salvo que se demuestre la incompatibilidad del determinismo con la evidencia disponible —empírica u otra—, el librearbitrismo

es falso. Pruebo la primera premisa precisamente por la incompatibilidad *total* entre la existencia de libre arbitrio y la atribuibilidad de las acciones y decisiones a quienes las adopten y lleven a cabo. Y también porque, como resultado de ello, la vida sería *completamente* imprevisible.

Claro que es pequeña nuestra capacidad de previsión; y que es falible; y que nos llevamos sorpresas, agradables o amargas. Pero eso es casi más excepción que regla. Una vida humana con libre albedrío sería un caos espantoso y completamente imprevisible. Y quienes alegan regularidades estadísticas añaden a ese caos la incógnita de la probabilidad —una noción que ya encierra enormes dificultades en sí misma y que, en este contexto, sólo sirve para embrollar y oscurecer el asunto; porque una de dos: o bien hay libre arbitrio o no. Si sí, entonces la decisión lo mismo puede sobrevenir que no sobrevenir en absoluto —y hablar de probabilidad o tendencia a que venga es añadir un enigma, pues lo que brotara y no debiera el ser a nada sino que irrumpiera sin más y porque sí en el ser no estaría sujeto a ninguna tendencia, sino que podría arruinar y contrarrestar cualesquiera tendencias, que, en tal caso, serían expectativas subjetivas del observador nada más. Si no hay libre albedrío en absoluto, entonces lo que objetivamente hay es, no probabilidad, sino seguridad, aunque no la conozcamos.

Ni cabe alegar que, si bien es completamente indeterminado que este hombre decida así o asá, que ese hombre decida así o asá, que aquel hombre decida así o asá, etc., es sin embargo seguro o muy probable que, p.ej., un 35% aproximadamente decidirán en tal sentido y el resto en el otro sentido; salvo que se entienda la probabilidad como expectativa subjetiva del observador —quizá justificada o "racional". Porque, si no, ¿en qué radica la supuesta "tendencia" objetiva a esa distribución, si no radica en nada distribuido entre los entes involucrados en tal distribución?

Se dirá que algo similar pasa con la necesidad: aunque sea necesario que uno u otro ente de tal índole sea así o asá, puede que ninguno en particular sea tal que necesariamente sea así o asá. Sí, pero en este caso está claro en qué radica esa necesidad no distribuida: algunos de los entes involucrados son tales que *necesariamente* son, en tal o cual aspecto de lo real, así o asá, aunque no sean tales que necesariamente sean así o asá a secas, e.d. en el mundo real globalmente tomado. Pero el probabilista librearbitrista o indeterminista rechaza cualquier raíz de esa índole para su probabilidad distributiva pero indistribuible.

En cualquier caso, y al margen ya de lo insostenible de ese librearbitrismo probabilista, más obviamente es incompatible el libre arbitrio con la posibilidad de prever la conducta de una persona en particular. Y, sin embargo, pese a los grandes márgenes de error en nuestras previsiones, está claro que la vida en común o social es posible sólo porque la mayoría de nuestras previsiones resultan confirmadas y se basan en cómo son las cosas en la realidad. Para bien y para mal. Sin ello estaríamos en un caos en el que nada serviría de nada, pues lo mismo podrían

nuestros amigos apuñalarnos a traición porque sí que nuestros enemigos colmarnos de favores también porque sí. Y, si bien hay muchas conductas difíciles de explicar y sobre todo de prever, las más de las decisiones que nos conciernen no son así. De serlo, dejaríamos de prever, de juzgar, de evaluar a la gente, de alabar a unos y censurar a otros, y nos "prepararíamos" a que sucediera cualquier cosa. Todo daría igual. Dejaría de valer la pena esforzarse, empeñarse, seguir una trayectoria, atenerse a unas amistades y a unos vínculos, pues nada sucedido determinaría lo por suceder todavía.

§4.— **El argumento de los márgenes de incertidumbre**

Llego así al cuarto y último argumento. Aduce éste que, si bien la voluntad sigue al intelecto, a menudo éste no presenta una única opción como unívocamente buena, sino que presenta las opciones alternativas como más o menos buenas, unas más en unos aspectos, otras en otros. Y, sin embargo, la voluntad decide, opta. Luego opta, no por lo que le diga el intelecto, sino con espontaneidad.

Respondo que, en primer lugar, la espontaneidad en cuestión no está reñida con el rechazo del libre arbitrio. Puede que la voluntad escoja en tales casos así por ser como es, y eso sea efecto causal necesario de las causas que han producido la existencia de ese agente dotado de voluntad. En segundo lugar, en casos así la voluntad escoge bajo el influjo de unas u otras tendencias dentro del sujeto, y es movida por uno u otro de los juicios valorativos del intelecto, a saber: aquel que prevalezca en función de circunstancias o condiciones concomitantes. Todo eso va a verse más claro en los acápites siguientes.

Acápite **10º.— Ahondando en la noción de libre voluntariedad**

En un trabajo anterior, defendió el autor de este libro una concepción de libre voluntariedad así: es libre (en el sentido de libre voluntariedad) una decisión que exista por lo menos en la medida en que existe, en el mismo sujeto o agente, la decisión de tomar esa decisión. Esa concepción mía no era totalmente original, ni mucho menos, sino que constituye una versión quizá singular de un tipo de enfoques, hoy sumamente comunes entre los compatibilistas, que son los enfoques *condicionales*. El compatibilismo es la doctrina según la cual el determinismo es compatible con la libertad (o libre voluntariedad: en inglés *free will*, si bien esta expresión suele servir más bien para expresar lo mismo que en castellano *libre arbitrio*). Puede uno ser compatibilista y a la vez librearbitrista, sosteniendo que, aunque una acción o decisión puede ser libre aun sin libre arbitrio, sin embargo por otras razones afirma uno ese, adicional o sobreañadido, libre arbitrio, que sería la libertad de indiferencia, incausabilidad e impredecibilidad total. Pero no conozco

a nadie que haya adoptado tal postura: todos los compatibilistas son deterministas —o se inclinan al determinismo. Un determinista puede rechazar el compatibilismo: tal es el caso del determinismo "duro" de Spinoza o, contemporáneamente, de Hospers. En la medida en que la libertad suele verse como requerida para la responsabilidad e imputabilidad, un determinista así rechazará, como lo hace Hospers, tales nociones (vide infra). Pero la mayoría de los deterministas aceptan alguna versión del compatibilismo. Una de las más comunes es ésta: aunque el determinismo excluye la libertad de (total) incausación y (total) contingencia, no excluye empero una libertad consistente en el "acuerdo" —en un sentido por precisar— entre las decisiones y las decisiones de decidir, o entre las acciones y las decisiones; ese acuerdo suele formularse así (desde Moore): el agente es libre cuando, si quiere, lo hace; o, alternativamente: si quiere querer, quiere; con diversas variantes según los autores: unos reemplazan 'decisiones' por 'deseos', 'inclinaciones' o lo que sea; otros articulan el acuerdo, o no-desacuerdo, de maneras diferentes, que hacen intervenir no sólo meros condicionales, sino condicionales subjuntivos también, o incluso otras relaciones diversas, como la de causa-efecto, o la de razón-consecuencia; por ello, el denominador común de tales planteamientos es menos el de ser condicionales que el de ser *jerárquicos*: acuden a una jerarquía de órdenes de decisión (o de deseo o lo que fuere) y prescriben, para que pueda hablarse de libertad, algún nexo entre decisiones (o deseos, o…) de primer nivel y de segundo nivel, etc. Sin embargo, como las más veces, o quizá siempre, al menos uno de los componentes del nexo en cuestión es una verdad condicional que liga la existencia de una decisión (o deseo o lo que fuere) de un nivel a una decisión correspondiente de otro nivel, cabe denominar *condicionalista* a todos esos planteamientos.

La singularidad de la noción de libre voluntariedad propuesta por el autor de estas páginas estriba, más que en insistir en que lo libre es una decisión (eso es algo en lo que se da una amplia convergencia entre los condicionalistas), en utilizar, en lugar del mero condicional, 'si… entonces', lo que llamo yo *implicación*: 'En la medida en que … , …'. Sólo cobra sentido la diferencia entre ambos en una doctrina, como la aquí propuesta, que afirma grados de verdad, grados de existencia de estados de cosas o hechos: pueden ser existentes o reales dos hechos siendo, empero, el uno más real que el otro. Para que sea verdad «En la medida (al menos) en que p, q» es menester que el grado de existencia de q sea no-menor que el de p; en cambio, para que sea verdad «Si p, q» hace falta que, o bien el grado de existencia de p no exista en absoluto (e.d. que p carezca del todo de existencia) o bien q tenga algún grado de existencia, alto o bajo.

Muchos son los reparos a los que están sujetos los planteamientos condicionalista. Uno de ellos es que el que una persona sea libre de decidir algo, p.ej. marcharse de viaje, es compatible con el que, si no decide hacerlo, no pueda hacerlo; de hecho —arguyen los esgrimidores de ese reparo— hay casos así, en que alguien es libre de hacer, y decidir hacer, algo, pero, si decide no hacerlo, no puede

hacerlo; ahora bien, supongamos que la noción de "poder" que sirve para definir la libertad como el poder hacer o decidir algo y poder también hacer o decidir la negación o inexistencia de tal algo (de tal acción) sea una noción condicional; p.ej. 'Si decide decidirlo, lo decide'. Entonces el enunciado 'Si no lo hace, no puede hacerlo' y el enunciado 'Es libre de hacerlo' resultan incompatibles con una situación en que no lo haga; si no lo hace, entonces, en virtud del primer enunciado, no puede hacerlo; lo cual es contradictorio con el segundo enunciado, cuando éste viene entendido como 'Puede hacerlo y puede no hacerlo' (o sea 'Si decide decidir hacerlo, decide hacerlo; y, si decide decidir no hacerlo, decide no hacerlo'). Lo más normal por parte del condicionalista es rechazar que, si alguien no hace algo, entonces no puede hacerlo. Los esgrimidores del reparo que estamos considerando replican de un doble modo: por un lado, se dé o no se dé una situación así, resulta (a su juicio) obvio que el darse la misma no es incompatible con la libertad, en un sentido que sea aceptable para el compatibilista; por otro lado, de hecho se dan situaciones así: no es sólo verdad que no puedo hacer esto: decidir no irme de viaje, pero de hecho irme; no: es que, si decido no irme, me quedo imposibilitado para irme, no puedo (ya) irme.

Mi respuesta es ésta: por una parte, hay en la última consideración aducida una falacia de alcance del 'poder': no es verdad que, si he decidido quedarme, no puedo ya irme; no es eso verdad en el sentido pertinente de 'poder'; sólo es vero no contribuyen al mismo las donaciones de ser usuales, e.d. las causaciones corrientes. En qué estribe esa manera es algo sobre lo que nos será dado emitir una conjetura.

Ahora bien, ¿por dónde empezar? Si empez sin que uno decida tomar tal decisión. Es común, eso sí, malexpresar «No es posible: p y no q» así: «Si p, no es (ya) posible q». La imposibilidad, o la necesidad, llamada *ex hypothesi* o condicional de algo no es genuina imposibilidad ni necesidad de ese algo: es imposibilidad (respectivamente, necesidad) de que se hayan dado tales antecedentes y se dé algo (o, respectivamente, de que, habiéndose dado tales antecedentes, se dé ese algo). Por otra parte, respondo a los esgrimidores del reparo que estoy considerando que, según la lógica clásica, 'no puede hacerlo' —si 'puede hacerlo' es leído condicionalmente (así: 'Si decide decidir hacerlo, decide hacerlo')— entraña 'Decide decidir hacerlo, y no decide hacerlo', lo cual es contradictorio con respecto a que haya decidido hacerlo. Pero el objetor sostiene, por contraposición, que en esos casos lo que el alguien en cuestión pueda hacer lo hace, o sea: decide hacer todo lo que sea tal que, si decide decidir hacerlo, decide hacerlo. Mas ello acarrea, por lo recién señalado, que la persona en cuestión se abstiene de decidir hacerlo únicamente si decide decidir hacerlo. O sea: es condición necesaria para que *no* decida hacerlo el que, en cambio, *sí* tenga la intención de hacerlo. Me parece claro que, en efecto, alguien en tan infortunada situación no sería libre —con respecto, por lo menos, a esa decisión.

Dos objeciones mayores contra el condicionalismo son: primera, una decisión de orden superior no deja de ser una decisión, y no se ve qué libertad confiere a un

sujeto el ajuste entre una decisión o acto de voluntad de un nivel y otra u otras de nivel superior, o en qué sentido es más "suya", o más "expresiva de su propio yo", o más "portadora de un control sobre sí mismo" una decisión de orden superior; segunda: el mero nexo condicional no parece bastar, siendo necesario reforzarlo por algo más, mientras que cada candidato a tal "algo más" es vulnerable a objeciones de peso. He aquí mis respuestas.

Primera respuesta: es característico de la conciencia todo lo que sea expresivo de una reflexión o vuelta sobre sí: cuanto más reflexivo sea un sujeto, más consciente será: conciencia verdadera vinculada a autoconciencia, y ésta a consciencia de los propios actos conscientes; en el plano de la voluntad, lo que corresponde a la conciencia reflexiva es la decisión reflexiva o de segundo orden. ¿En qué es ésta más "mía" que la decisión de obrar, e.d. que la de primer orden? En que cuanto más vuelto está sobre sí mismo un sujeto, más dueño de sí es; y ese autoseñorío de su voluntad, expresado en decisiones de órdenes superiores, es un avance en la libertad. Por otra razón también: las decisiones de órdenes superiores emanan más probablemente de proyectos de vida globales, son menos desperdigadas, menos sujetas a pulsiones diversas; la reflexión volitiva es, o suele ser, también unificación, planeación, proyecto de conjunto. Y por una tercera razón más: esas reflexivas decisiones de orden superior son, o suelen ser, resultado de reflexión más consciente y meditada, de un volver el sujeto a sus adentros y, cara a cara consigo mismo, sus planes y sus acciones, replanear su futura conducta. Por todo eso, muchas veces mis decisiones de primer orden se me aparecen como dispersas y, en cierto sentido, ajenas a mi más propio yo; menos les pasa eso a las de segundo orden; menos a las de tercero; etc.; no hay ningún orden último o supremo, ningún foco de convergencia última del yo, pero sí hay órdenes sucesivos de autoconcentración reflexiva y de adueñamiento de uno mismo por sí mismo.

Segunda respuesta: es verdad que el nexo condicional adecuado no resulta fácil de encontrar; pero no creo que sea menester acudir a ninguna relación sobreañadida (aunque en este punto mi parecer es menos firme). Lo que es cierto es que no es satisfactoria la formulación que propuse años atrás —la misma que he expuesto un poco más arriba—: en vez de decir que es libre una decisión si no es tomada en un grado inferior a aquel en que sea tomada la decisión de tomarla, parece mejor decir que es libre si cumple estas dos condiciones: (1) no es tomada en un grado superior a aquel en que se toma la decisión de tomar tal decisión; (2) no es tampoco tomada en medida superior a aquella en que no se tome la decisión de *no* tomar tal decisión. De donde se deduce que una decisión es libre si, y sólo si: en la medida en que uno decide no tomarla, no la toma; mientras que, en la medida en que sí la toma, es que decide, o ha decidido, tomarla. O sea la acción A es libre si el agente decide hacer A sólo en la medida en que tenga intención de hacer A, al paso que, en la medida en que tenga intención de no hacer A, no decide hacer A. Cae fuera de los límites del presente libro discutir los méritos y los deméritos de cada una de tales formulaciones, o de otras variantes del enfoque implicacional de

la libre voluntariedad, que es a su vez una versión del (más común) planteamiento condicional. Pero creo yo que las aclaraciones precedentes han mostrado la motivación y la plausibilidad de ese tipo de planteamientos, jerárquicos o condicionales, con su énfasis en el acuerdo (o no-desacuerdo, o ambos) entre el querer y el querer querer, como un adueñamiento de la voluntad por sí misma que es lo constitutivo de la libertad.

Para concluir este acápite me queda tan sólo evocar otra objeción más: según los enfoques condicionalista (a menos quizá que involucren condicionales subjuntivos) serán libres ciertas decisiones que sean tomadas por un sujeto víctima de ciertas manipulaciones, como p.ej. condicionamiento de su actividad mental toda por inserción de electrodos telecomanditados en su cerebro, o administración de algún producto químico, o quizá ingeniería genética. He aquí mi respuesta: en los más de tales casos, no hay libre voluntariedad porque vienen frustradas previas decisiones de decidir o de no decidir; y, cuando no sea así (porque la manipulación en cuestión no sea posterior al momento en que el sujeto empiece a vivir, momento que verosímilmente es el de la concepción), entonces, seguramente, es verdad que puede tratarse de decisiones libres (con libre voluntariedad), aunque en cierto sentido sean manipuladas. Así p.ej., si un maléfico o benéfico neurocirujano sometió los gametos de los que se ha producido Amancio a operaciones que han determinado que sean de cierta índole sus decisiones de órdenes superiores (y, por ende —en la medida en que él sea libre— su conducta), eso no quita un ápice a la libertad de Amancio, pues él es efecto, producto, resultado, de las causas que lo han producido, que han producido ese algo que él es; causas que, además de sus padres, pueden incluir a otros factores, como el neurocirujano de marras si es que existió tal. Ni por la operación de tal cirujano dejaron de ser loables sus buenas acciones, vituperables las malas. Y eso nos lleva ahora al acápite siguiente.

Acápite **11º.— Libertad y responsabilidad**

El principal argumento que se suele esgrimir a favor del libre arbitrio es que sin él no habría responsabilidad moral.

Según ya lo dije más arriba, un determinista duro como Hospers suscribe algo parecido; no rechaza juicios de valor, pero sí juicios de culpa (y, por lo tanto, también de mérito); en consonancia Hospers rechaza el castigo retributivo, admitiendo en cambio el castigo con fines de disuasión o de prevención de ulteriores actos delictivos. Algunos han objetado a Hospers que, si no ha de culpabilizarse a nadie ni a nada, ¿por qué se ha de combatir el castigo retributivo? La objeción es incorrecta: no dice Hospers que no haya juicios verdaderos de valor, ni se sigue cosa tal de su determinismo duro: uno de los juicios de valor verdaderos sería que es malo el castigo retributivo. Ahora bien, si hay juicios de valor verdaderos, uno de ellos puede ser el de que alguien ha obrado mal; y el retribuir con castigo tal acción puede ser algo bueno por mucho que el alguien en cuestión no sea culpable. Se ha

objetado también a Hospers que su negación de la responsabilidad, sobre ser falsa, añadirá, de ser aceptada, más mal al mundo y a la vida humana. No resulta eso tan seguro, porque, aun sin el concepto de responsabilidad, hay nociones moralmente relevantes que tiene Hospers a su disposición, como la del bien y la del mal; y nada obsta su determinismo duro a una propaganda a favor del bien, que puede constituir un factor causalmente determinante en futuras acciones humanas.

Siendo ello así, ¿hay alguna razón válida para desaprobar ese determinismo duro y reconocer la responsabilidad? Sí. En primer lugar, cabe refutar el argumento de los incompatibilistas (deterministas duros, por un lado; librearbitristas, por otro) a favor de la incompatibilidad de la libertad con el determinismo: si la libertad es condición necesaria para la responsabilidad, entonces, evidentemente, ésta última es incompatible con el determinismo si lo es la libertad. Mas hemos visto en el acápite anterior que no se da incompatibilidad: la libre voluntariedad, el señorío sobre las propias decisiones y acciones, es compatible con el determinismo; lo es al menos una libertad como la de la libre voluntariedad que, en un sentido aceptable e interesante, incluye un poder respecto a alternativas opcionales; y, con ello, un estar exento de la esclavitud de causas meramente externas o de causas que, aun estando en el yo, en su mente, sean menos reflexivas, menos propias, menos centrales, causas como pulsiones, inclinaciones incontroladas o irreflexivas al margen de los planes meditados de vida.

Si, por lo tanto, es erróneo el alegato de los incompatibilistas en contra de la conciliabilidad del determinismo causal con la libertad —y, por ende, con la responsabilidad—, ¿existe alguna razón más que lleve, p.ej., a Hospers a rechazar la noción de responsabilidad? Sí, Hospers aduce —y en eso le asiste la razón— que el libre arbitrio es incompatible con la reponsabilidad. Si mis decisiones (algunas de ellas) me sobrevienen sin causa alguna (o como causas de sí mismas); si no emanan de mí, no se explican por ser yo quien soy, por mi carácter o modo de ser, sino que, aun puesto yo con tal carácter, y puestas las circunstancias para obrar y decidir, lo mismo puede sobrevenir una decisión que otra o ninguna, si es verdad todo eso que se figura el librearbitrista, entonces ¿dónde está la responsabilidad? La culpa no sería del agente, sino de la decisión que, sin origen alguno, sin explicación, porque sí sin más, le ha sobrevenido; o es del azar que lo ha querido, de la gana que le ha dado. Con lo cual, Hospers —por un impecable argumento lógico— concluye que, pase lo que pasare, no puede haber responsabilidad.

Sin embargo, si es falso el incompatibilismo, lo único que queda en pie de la argumentación de Hospers es la inconciliabilidad del libre arbitrio con la responsabilidad. Pues bien, me parece que, si se dan decisiones que no dependen causalmente del sujeto, de su personalidad, carácter o modo de ser, esas decisiones no las pone el sujeto, no vienen de éste; antes bien le acaecen al sujeto, y éste, en lugar de ser dueño, agente, causante de ellas, es su receptor, o el lugar donde irrumpen, de sí mismas y porque sí, a la existencia, sin ton ni son, pudiendo una de ellas irrumpir lo mismo que cualquier otra o ninguna.

Algunos indeterministas, como los aristotélicos, sostienen que en las decisiones libres el sujeto o agente es causa, pero causa libre, de la decisión; lo que pasa es que la causalidad libre se entiende como un nexo tal que, aun puesta la causa, no se sigue la existencia del efecto; y esa noción de causalidad es difícilmente aceptable; no parece que tuviera mucho sentido decir que, aunque el terremoto causó estragos, hubiera podido existir, en las mismas circunstancias, sin causarlos; eso lo admiten los aristotélicos, pero sólo para la causalidad natural. Lo que a uno le parece es que, lisa y llanamente, la dizque causalidad libre no sería causalidad. Porque abandonar la necesidad del nexo causal es renunciar al racionalismo ontológico; quienes, como Wittgenstein en el *Tractatus*, rechazan toda necesidad natural harían probablemente bien en coincidir con el autor del *Tractatus* en rechazar la idea misma de causalidad o la existencia de relaciones de causa a efecto.

Cabe considerar aquí dos argumentos a favor de la conciliabilidad del libre arbitrio con la responsabilidad moral. El primero es que efectivamente se dan situaciones en que alguien rompe con su pasada personalidad; como no escapan tales hechos a la esfera de lo moralmente imputable, es que en tal esfera hay por lo menos algunos actos, algunas decisiones, que no sólo resultan causalmente determinadas por la personalidad sino que van en contra de ella y la cambian.

Respondo esto: todo cambio de personalidad resulta de la personalidad anterior; resulta causalmente y con necesidad, dadas ciertas circunstancias; una cosa es que nosotros hubiéramos, o no, podido preverlo; otra que de suyo fuera impredecible. Pensemos en la conversión de Bernardino Visconti narrada por Manzoni en *Los novios*: tal conversión, lejos de constituir un mero reemplazamiento de una personalidad por otra de ninguna parte venida, sino sobrevenida porque sí, fue una mutación con hondas raíces en la anterior personalidad del *Innominato*; sucede, eso sí, que a menudo las personalidades están llenas de desgarramientos, conflictos e incluso contradicciones. (Contradicciones cuando en una personalidad una tendencia —hasta cierto punto— se da y, a la vez —hasta cierto punto—, no se da; así que un hombre puede carecer de libertad cuando tome una decisión a pesar de haber tomado (en no menor medida) la decisión de no tomar tal decisión, aunque se cumpla esta última intención; en tal situación la decisión en cuestión se da y no se da; los infinitos grados en que se dan diversas decisiones e intenciones acarrean contradicciones, puesto que es verdad que, si algo en alguna medida sucede, es que sucede a secas.) La existencia de cambios de personalidad no constituye, sin petición de principio, argumento válido en contra de la determinación causal de las decisiones (libres) por la personalidad del sujeto.

Pasemos al segundo argumento: muéstranos la experiencia que, aun colocados ante los mismos condicionamientos, dos personas pueden adoptar decisiones diversas y opuestas: una cede ante esos condicionamientos —que incluyen, por hipótesis, los factores que forman la personalidad (educación, etc.)—; la otra resiste. Que eso sucede así podemos comprobarlo examinando cómo, ante un

conjunto de condicionantes semejantes, algunas personas alguna vez dan un salto de ruptura con todo el mundo de esos condicionamientos. Si lo han hecho podían hacerlo. ¿Negaremos entonces que quienes no lo han hecho pueden hacerlo?

Respondo lo siguiente: en el sentido de 'poder' propio de la libre voluntariedad, desde luego una persona, cuando sea libre y en los dominios de su decisión en que lo sea, "puede" decidir y obrar de manera diversa de como decide u obra. Pero, con respecto a otro sentido de 'poder', o de la *posibilidad* de algo, a saber a la falta de necesidad (natural) de que no suceda el algo en cuestión, lo único que podemos comprobar es que lo que existe puede existir, mas no que también pueda existir algo que no existe. (Yo precisaría: algo que no exista *en absoluto*.) Y no vale alegar que las circunstancias y los condicionamientos son iguales; eso hay que demostrarlo. Alegaría el librearbitrista que tal réplica del determinista es un recurso *ad hoc*. Mas observemos que el fardo de la prueba le incumbe al indeterminista, que es quien afirma que en igualdad de condiciones una persona decide de un modo y otra de otro: a quien dice eso toca probar que se da efectivamente igualdad de todas las condiciones pertinentes. El determinista nunca ha afirmado poder decir cuáles son todas las condiciones pertinentes en cada caso, sino tan sólo que, cualesquiera que sean, se dan siempre determinaciones causales, si bien nosotros sólo podemos prever los resultados causales en un porcentaje ínfimo de casos, por desconocimiento de muchas leyes causales y de la existencia de muchas causas. El determinista no es verificacionista; un verificacionista determinista sería una persona que desconociera, entre otros, hechos como los recién considerados.

Pero insisto, para concluir este acápite, en lo siguiente: siendo conciliable el determinismo con la responsabilidad, y aunque no resulta del todo claro si es realmente imprescindible la noción de responsabilidad para el orden moral, como, sea de ello lo que fuere, esa noción, aunque quizá superflua (en el sentido de no imprescindible), es, con todo, útil para el orden moral —por cuanto sólo con ella parece posible una justicia retributiva, mientras que la justicia disuasiva y preventiva abre el interrogante de cómo pueda ser justo un trato inmerecido—, parece preferible mantener esa noción en el marco de una visión necesitarista y determinista del universo y del hombre.

El planteamiento agatológico propuesto en el capítulo anterior del presente libro está en todo caso comprometido con la aceptación de una noción bastante fuerte de responsabilidad moral, sin la cual no tendría sentido abogar por una justicia retributiva, que sin embargo es un eje de toda la teoría de la justicia expuesta en ese capítulo —hasta el punto de que en él viene considerado como *de* alguien cuanto sea requerido para compensar o retribuir sus acciones y pasiones, al menos en la medida en que ello no sea contrarrestado por la existencia de necesidades de ese mismo agente o de otros. Es de alguien el ser castigado si ello compensa o retribuye sus malas acciones, restableciendo una distribución igual de penalidades, proporcional a las necesidades de estar exento de penalidad. Esta

noción no entra en conflicto con el determinismo, contrariamente a lo que piensan tanto Hospers como los indeterministas o incompatibilistas. Nadie deja de ser responsable de sus actos porque éstos sean físicamente necesarios ni porque necesariamente estén causados por hechos que, a su vez, indirectamente están causados por situaciones existentes antes del nacimiento del agente en cuestión. Si acaso, la conciencia de la verdad del determinismo nos hace, no renunciar a la noción de responsabilidad moral, pero sí tal vez reconocer que el grado de la responsabilidad nunca es absoluto o total en el ser humano; porque sí es verdad que las acciones de un hombre nunca vienen *sólo* de él; y puede que, para que alguien sea *totalmente* responsable por una acción, tenga ésta que venir total y exclusivamente de él. Lo cual es imposible, si es verdadero el determinismo.

Acápite **12º.— Algunos debates recientes sobre el determinismo y fatalismo**

¿Cabe —sea lo que fuere de todo lo anteriormente debatido— asignarle así y todo un lugar(cito) al libre albedrío?

Ninguna cuestión tan pasional como ésta del determinismo. Ninguna que dé lugar a tan enconadas y vehementes polémicas. Una y otra vez brotan como hongos los argumentos en contra del principio de causalidad y a favor de la existencia del albedrío libre (o sea de voliciones causalmente indeterminadas). P.ej. el argumento "modal" —que ha desencadenado una controversia encendida— recientemente propuesto por algunos librearbitristas, argumento que, sin embargo, no es sino un trasunto de otro muy viejo que desde la Escolástica, si no desde Aristóteles, viene repitiéndose con tesón; argumento según el cual, si fuera verdadero el determinismo y alguien tuviera en su mano y poder el tomar una decisión, tendría en su mano y poder o alguna ley física del mundo o algún suceso anterior a su propio nacimiento; mas, como acertadamente ha replicado David Lewis, hay un sentido *no* causal en el cual sí es verdad que uno tiene en su mano y poder algo de eso, a saber: que, si uno hiciera algo diverso de lo que hace, entonces o bien alguna ley física habría sido falsa, o bien algún hecho pasado no hubiera existido. (Añadiría yo que en mi propia concepción implicacional de libre voluntariedad es trivialmente verdad que yo tengo en mi poder el obrar de tal manera que el pasado ha sido como ha sido, puesto que nunca decido obrar de esa manera en medida inferior a aquella en que tengo la intención de obrar así y en que no tengo la intención de no obrar así. Porque, haga lo que haga, siempre actúo de tal manera que el pasado ha sido como ha sido; conque cada decisión mía de obrar es una de llevar a cabo acciones que son sendas acciones de obrar *así*.

¿Qué es entonces lo que no tengo en mi poder, en ese sentido pertinente para la libre voluntariedad? Pues, p.ej., el que mi corazón lata con 40 pulsaciones, ya que no me basta quererlo ni abstenerme de querer lo contrario para que eso suceda; o

el no sonrojarme; o el no envejecer; o el no tener sed; o el abstenerse de efectuar tantas acciones que lleva uno a cabo más o menos irreflexiva o arrebatadamente y en contra de sus más deliberados propósitos o intenciones. Propongo la siguiente definición recursiva: 1ª) tiene uno en su poder todo lo que, en la medida en que lo quiere libremente —o sea: en consonancia con las decisiones y las intenciones o propósitos que tenga—, lo hace; 2º) si algo está en poder de uno, también lo está la disyunción entre ese algo y otra cosa, p.ej. su negación; mientras que el que esté en mi poder una disyunción no requiere que estén en mi poder ambos disyuntos. Mas algo está sólo trivialmente en mi poder si únicamente se cumple la condición especificada por ser verdadera la apódosis, e.d. porque lo haga (decídalo o no). Sólo trivialmente está en mi poder el envejecer. Pero los aludidos librearbitristas arguyen que, si está (no trivialmente) en mi poder el evitar que q, entonces lo está o bien el evitar que p o bien el evitar que p-sólo-si-q; e.d., entonces está (no trivialmente) en mi poder o bien el hacer que no suceda que p o bien el hacer que suceda p sin suceder q. Si está (no trivialmente) en mi poder el no hacer algo de lo que hago, o bien estará entonces (no trivialmente) en mi poder el hacer que no se hayan dado los hechos anteriores a mi nacimiento que se dieron, o lo estará el hacer que, dándose esos hechos, no haga yo tales acciones, contrariamente a la hipótesis determinista.

Pero esa regla de inferencia es rechazable: el tener no trivialmente en poder de uno el hacer tal cosa, no-q p.ej., no entraña tener en poder de uno el hacer que sea verdad p-y-no-q, aunque sea verdad que p; porque de tener (no trivialmente) en su poder que p sólo se sigue tener (no trivialmente) en su poder p-o-q, no el tener no trivialmente en su poder p-y-q, ni siquiera en el caso de que q sea, independientemente, verdad. Yo tengo no trivialmente en mi poder el levantarme mañana a las tres de la mañana, no el que mañana la Tierra sea más pequeña que el Sol y yo me levante a las tres de la mañana. Porque tener no trivialmente en poder de uno el hacer que sea verdad p-y-q sí entraña *tanto* tener ese poder de que p *como* el de que q.

O tomemos el argumento "transcendental" (célebre al menos desde Buridán, y recientemente reelaborado por algunos autores): según el mismo, sería autoderrotante el determinismo porque, si fuera verdadero, entonces lo que haría que uno lo afirmara sería una serie de causas que lo forzarían a afirmarlo, en vez de ser una razón convincente. Por supuesto que tampoco persuadirá tal argumento a un determinista, ya que él propugnará una "armonía preestablecida": sobre la serie de relaciones de causa a efecto que llevan a un determinista a aseverar el determinismo sobreviene (en el sentido de la relación de *superveniencia* examinada en el cap. 1º, que tan fecunda se revela aunque ciertamente no deja de conllevar dificultades) una serie de relaciones de inferencia deductiva que llevan, válidamente, de unas creencias antecedentes a otra, consiguiente, que es la de la verdad del determinismo. Sólo que tal superveniencia, naturalmente, sólo lleva a conclusiones correctas en el caso de que la cadena causal en cuestión sea de alguna

de entre varias índoles determinadas; cuestión, si se quiere, "de suerte" —sólo que, desde luego, para el determinista no hay, propiamente, pura suerte, pura "chiripa", sino que todo hecho se inserta en el orden de determinación del mundo.

Sigue y sigue la controversia. Como tantas otras, filosóficas o no, es inzanjable. Para el determinista el libre arbitrio no es nada deseable. No me daría ningún poder adicional ni sobre mis decisiones ni sobre mis actos ni sobre nada. La mera ausencia de determinación causal no haría a mis decisiones más mías, sino menos mías en todo caso; porque, ¿cómo van a ser más mías por el mero hecho de que *no* broten directamente de mí, de mi carácter y personalidad, y así no broten indirectamente de los factores causales que hayan determinado esa personalidad y también la causación de mis decisiones por mi existencia? ¿No estaríamos, de ser cierta la tesis librearbitrista, en un mundo como el de Gide o el de Sartre? Y al determinista eso no le agrada nada. Él desea que su existencia, o sea él mismo, sea causa de sus propias decisiones.

Sin embargo, en dos cosas sí creo que un determinismo como el aquí sustentado puede, y debe, hacer sendas concesiones a una posición indeterminista. La primera es que, habiendo infinitos grados de determinación causal, unos efectos están menos determinados por sus causas que otros por las suyas; y, en esa medida, es verdad (hasta cierto punto) que *no* están determinados —si bien, contradictoriamente, también es verdad (hasta cierto punto) que sí están determinados; hay en suma en lo real grados de indeterminación; pero nunca indeterminación total; sólo que a mi juicio es, *cæteris paribus*, tanto mejor para mí cuanto más causalmente determinadas estén mis acciones y decisiones por mí —por mi existencia. La segunda es que el efecto puede tener más realidad que la causa. No es que el exceso de realidad no venga de nada, que mane de sí o no mane de ningún lugar. No, no es eso. Toda la realidad del efecto brota de la causa o de las causas; incluyendo la realidad excedentaria. Pero la causa puede carecer de ciertas determinaciones del efecto, con tal de que tenga otras que entrañen necesariamente la producción del efecto. En ese sentido me parece que una ontología como la aquí propuesta coincide con lo que quieren recalcar algunos librearbitristas: la existencia de lo nuevo, ese "plus" que es irreducible a algo ya dado antes, en las causas. No es eso un rincón para el albedrío, que sería el antojo, lo arbitrario, el azar, la inmotivación. Pero sí es un anchuroso espacio para determinaciones que no se reducen a las de la causa, para un (grado de) ser genuinamente nuevo y mayor. Eso es lo interesante. No que mis decisiones no vengan de mi existencia. Sino que aporten al mundo algo que no existía sin ellas; el que, por ellas, pueda llegar a la existencia algo más real que ellas mismas, una obra que valga la pena.

Acápite **13º.— ¿Es el devenir histórico algo peculiar de la especie humana?**

Si historia es una secuencia en el tiempo de diversas situaciones que involucren a cierto ente, entonces, desde luego no es de ninguna manera privativo de nuestra especie el tener historia, o sea el que exista una secuencia tal de situaciones que la involucren. Cualquier ente tiene historia. Mas acaso convenga restringir algo esa noción de historia.

Únicamente hablamos de historia de algo cuando la secuencia de situaciones que lo involucren a la que vayamos a denominar 'historia' se ajusta a constreñimientos como éstos: (1º) es de larga duración; (2º) no hay en ella recurrencia de la misma situación ni del mismo género de situaciones —o sea: cualesquiera dos situaciones tales que una es bastante anterior a otra son bastante dispares en aspectos pertinentes—; (3º) las situaciones que la forman presentan un grado suficiente de variedad; (4º) esa variedad afecta a rasgos o determinaciones "importantes" para el ente involucrado —aquel respecto del cual decimos que esa secuencia es una [o la] historia suya (porque, para ser más exactos, *ser historia de* es una relación diádica entre la secuencia de situaciones y el ente involucrado con respecto al cual se dice que es historia esa secuencia).

Hay historia de una galaxia, de un planeta, de un continente, de un género biológico, de una especie, de grupos de tal especie, y de entes singulares —individuos, en el sentido habitual del vocablo.

Dualistas de variado pelaje han postulado una dicotomía entre naturaleza e historia, afirmando que es prerrogativa de nuestra especie el tener historia, porque tal especie no formaría parte de la naturaleza. Pero eso es falso. Es insostenible ese desglosamiento. Todo lo humano es natural porque nuestra especie es una parte de la naturaleza. Solemos decir que un lago es natural y otro, al que llamamos 'embalse', es artificial, porque el segundo ha sido hecho por el hombre. Pero eso es como si una presa hecha por un castor fuera, por ello, artificial en vez de natural; o como si fuera también no natural un nido, o lo fuera un panal de miel; o —¡no digamos!— un instrumento, por rudimentario que sea, fabricado por simios, nuestros más cercanos parientes.

Además constituye un prejuicio infundado la idea de que las especies vivientes no humanas no tienen historia sino que viven siempre igual. Verdad es que su vida, cuanto menos elevadas son ellas en la escala evolutiva, más sujeta está a evolucionar paralelamente a la mutación biológica, a cambios en la anatomía de los individuos que la constituyen. Y muchos dicen que, con eso, revélase que la especie no tiene historia o evolución: con la mutación biológica o anatómica, ya se trata de otra especie; y, antes, su vida está rígidamente fijada. Pero ni eso es así en general, y de esa manera tan rígida, ni es verdad que con la menor mutación anatómica o biológica ya deje de poder hablarse de la misma especie —de poder

hablarse con verdad. No. Una especie es un cúmulo difuso. Si los mastodontes eran elefantes o no es cuestión de a qué especie nos estemos refiriendo al usar la palabra 'elefante': en cualquier caso hay, desde luego, una especie, difusa, a la que pertenecen más los mastodontes que los actuales elefantes, y otra con la que sucede lo inverso. Pero en cualquier caso en una misma especie las variaciones o mutaciones que afecten a la anatomía no deshacen la unidad y permanencia de la especie; si bien, al acumularse, acaban por hacer que ya no quepa seguir hablando con verdad de la unidad o persistencia de la misma especie, sea porque ciertos rasgos o determinaciones de ésta se han acabado perdiendo del todo, sea porque su posesión se ha reducido hasta llegar a ser exigua, quizá meramente infinitesimal.

Por otra parte, aun en los cortos límites de nuestro conocimiento, sabemos que diversas especies, o grupos de las mismas, han ido experimentando, sin notables cambios anatómicos, evoluciones en sus formas de vida, por alteraciones del medio ambiente a que han tenido que adaptarse. Desde luego el caso más obvio es el de otras especies a las que nosotros hemos esclavizado o domesticado. Se dirá que ahí no se trata de historia de la especie equina, p.ej., porque no ha sido por iniciativa propia como ha evolucionado la vida de los caballos. Pero entonces tampoco sería histórico un cambio en la vida humana llevado a cabo por adaptación a un medio ambiente que sufriera alteración. Ahora bien, es seguro que una buena parte de los cambios sobrevenidos en la historia de nuestra especie han sido de esa índole precisamente: alteraciones en las maneras de procurarse alimento, guarecerse, vestirse, etc., migraciones a otros lugares, con lo que ello acarrea de cambios de ese tipo, todo ello para adaptarse a un medio cambiante, a sequías, desertificaciones, enfriamientos, calentamientos, plagas, extinción de otras especies, y hechos similares.

También ha querido verse en la historia algo peculiar de nuestra especie alegando que sólo nosotros los hombres tenemos pensamiento, o voluntad, y por ello sólo nosotros hacemos acciones. Se ha dicho, p.ej., que, mientras que el paleontólogo se ciñe a un estudio descriptivo de los restos fósiles de otras especies y, a lo sumo, esboza hipótesis explicativas, el arqueólogo añade algo, que es un tipo de explicación diversa, una comprensión en términos que involucran propósitos, pensamientos; en palabras un tanto impropias pero que forman una expresión percutante: la naturaleza sólo tiene exterior, pero lo humano tiene también un interior.

Sin embargo, me parece nula la verosimilitud de esa alegación. El tener o no pensamiento y voluntad es cuestión de grado. Sin duda que los homínidos de especies próximamente emparentadas con la nuestra sí tenían propósitos y determinaciones mentales a las que sería inaceptable denegar el calificativo de ser pensamientos. Algo menos, pero así y todo algo, es eso verdad de otros primates. Algo menos, pero todavía algo, lo es de otros mamíferos superiores; y así sucesivamente. No podemos explicar los movimientos musculares de los elefantes sin involucrar en la explicación los propósitos que tienen de procurarse comida,

acoplarse, jugar, huir de depredadores; en suma, propósitos similares a los de la mayoría de los individuos de nuestra especie.

Se ha dicho también que la historia [humana] constituye una secuencia de situaciones caracterizada por una acumulación hecha posible por la existencia de procedimientos como el lenguaje y, sobre todo, la escritura. Acumulación de conocimientos, de técnicas, y, a través de ella, de recursos.

A eso hay que contestar: en primer lugar, que es asunto de grado: en otras especies de vertebrados superiores es más lo aprendido de lo que suele creerse: se aprenden —y eso significa que pertenecen al patrimonio cultural de la comunidad—, p.ej., los cantos entre ciertas especies de pájaros; o, entre animales a los que solemos juzgar como moviéndose casi por puro instinto, las maneras de estar al acecho, huir, cazar, discernir a los enemigos etc. Y, en segundo lugar, que aquel tipo de acumulación a que se refieren quienes alegan eso como prerrogativa de nuestra especie excluiría de ésta, o del campo de la historia, a cerca del 99%, si no más, del período de existencia de seres humanos, ya que es muy reciente esa gran acumulación colectiva de conocimientos y recursos, hecha posible, en parte por la escritura, en parte por la especialización y división del trabajo.

Acápite **14º.— ¿Tiene sentido la historia humana?**

Lo que ahora nos preguntamos es si la sucesión de situaciones que constituye la historia de nuestra especie es una serie caótica, un montón de hechos sucesivos que no exhiben, en su sucederse, ningún género de regularidad, de ordenación según cierto patrón.

Caben varias posturas al respecto. Para unos, no se da en efecto regularidad alguna de ese tipo, al menos ninguna interesante, ninguna que constituya una ordenación que proyecte luz y que, por ser la que es o como es, sirva para explicar los mismos hechos que figuren en la sucesión. Desde esa postura, cada hecho tendrá explicaciones, pero ninguna de ellas involucrará una referencia a una supuesta global ordenación regular de la historia como un todo, ni por lo tanto a una marcha de la historia hacia ciertas metas: los individuos y hasta los grupos podrán perseguir fines, pero no “la humanidad” ni la historia. Esta es la primera postura.

Para otros —segunda postura— la historia de nuestra especie es un sucederse monótono de casi lo mismo, o de hechos pertenecientes a un pequeño abanico de géneros. La historia exhibe, pues, una regularidad, ajústase a un patrón: el de ser siempre igual, con pequeñas variaciones. Las generaciones se suceden, pero en el fondo la vida humana no cambia: nacer, crecer, luchar, tratar de ganar y de poseer o acumular, legarlo a otros, y luego perecer.

Una tercera postura sostiene, al revés, que la vida humana no tiene constantes, que es puro devenir, que nada permanece, que todo en ella es mutable y perecedero. Exhibe, pues, en cierto sentido una regularidad: la innovación misma; pero es una regularidad imprevisible en lo demás, no sólo por nosotros, sino de suyo: un devenir no predeterminado, un irrumpir contingente de lo nuevo.

Una cuarta postura ve a la historia humana como ajustándose a una regularidad de retorno cíclico, aunque con variantes. Las civilizaciones nacen, crecen, se reproducen y mueren. La diferencia entre esta postura y la segunda es que, según ésta, sí hay alteraciones pertinentes en el proceso histórico, pero sólo alteraciones reversibles y, de hecho, que acabarán sufriendo reversiones, pues se acabará volviendo a empezar. (Un ejemplo de este tipo de concepción es el de la filosofía de la historia de Toynbee, pero otro es la concepción de Heidegger sobre la historia del mundo occidental como historia del ser.)

Una quinta postura concibe a la historia humana como sujeta a un patrón que marca la sucesión de grandes épocas donde cada época constituye un avance con respecto a las épocas anteriores —avance en la mayor posesión por la especie de algo valioso, pero siendo ese algo una determinación única, fija, un valor que persiste a lo largo de la historia como lo rector de la marcha histórica. A este género de filosofías de la historia pertenecen las de Hegel y Marx.

Una sexta postura ve a la historia como desplegando una alternancia de triunfos de dos contendientes —o dos fuerzas encontradas, o dos tendencias opuestas—, pero de suerte que al final de los avatares habrá una victoria definitiva de uno de los dos y, con ello, el fin de la historia. (Un ejemplo de este maniqueísmo es el tema de la Ciudad de Dios agustiniana —pues S. Agustín siempre conservó algo de maniqueísmo, aun en sus más fuertes diatribas antimaniqueas.)

Frente a esas seis posturas, lo que voy a defender yo —llamándolo *concepción ontofántica de la historia* [en adelante abreviada como *COH*]— es que la historia es un avance, un progreso continuo de nuestra especie, que tiende asintóticamente al fin de la historia; mas un progreso que consiste en ir adquiriendo para la especie misma más alto grado de realidad y que se efectúa: (1) de manera continua, paulatina, y no por saltos ni por discontinuidades, o sea no por demarcaciones entre épocas; (2) avanzando unas veces en la posesión de un valor, otras en la de otro valor, mas en cada caso con un inseparable retroceso en la posesión de algún valor diferente de aquel en cuya posesión se avance, de tal manera que a menudo, cuando se avanza en la posesión de un valor, ello es a expensas de retrocesos en la posesión de aquel otro valor en cuya posesión se había avanzado anteriormente, pero siempre saldándose el cambio en un incremento del grado de realidad de la especie; (3) cada retroceso en la posesión de un valor acaba sufriendo una reversión siquiera parcial al menos en algunos aspectos de los más pertinentes; (4) todo el proceso es predeterminado e inmodificable por la voluntad humana (el proceso actúa a través de las decisiones de los hombres tomadas con libre voluntariedad [no

con libre arbitrio], pero no puede su dirección venir modificada por tales decisiones, sino que éstas dependen de esa misma dirección del proceso global, de suerte que una explicación suficiente de las mismas involucraría la existencia predeterminada de esa dirección de la marcha histórica); (5) cada proceso de avance en unos aspectos y retroceso —inseparable de *ese* avance— en otros aspectos viene dado, en el período en que sucede, como el único proceso de incremento de la realidad de la especie humana que es físicamente posible en esas circunstancias; (6) el incremento de la realidad de la especie humana —y del género de los animales superiores— acarrea también un incremento en el grado de existencia de una zona del cosmos que constituye el entorno pertinente de nuestra especie; (7) es posible que toda esa marcha histórica llegue a alcanzar un punto más allá del cual nuestra especie no pueda seguir haciendo frente exitosamente a un medio ambiente que, entre tanto, se haya hecho demasiado hostil: no por ello estará perdido el sentido de la historia humana, pues siempre quedará el hecho de que el ser humano habrá alcanzado ese grado de excelencia de su ser, conquistado a través de su gesta, y por ello más meritorio (pues es un valor el de merecer lo que uno consigue o llega a tener —y eso para los grupos y las especies lo mismo que para los individuos—, o sea el redimir con el propio sufrimiento, el propio trabajo, lo que uno al cabo logre tener).

Acápite **15º.— Inconvenientes de las seis alternativas consideradas frente a COH**

De manera general hay que invocar a favor de *COH* el principio de optimalidad epistémica del mundo. Hasta prueba de lo contrario, es: 1º) compatible con toda la evidencia empírica disponible; 2º) suministradora de una visión de las cosas más atractiva, hermosa, satisfactoria que las concepciones alternativas. Ergo.

Que *COH* es más agradable, bella y atractiva que la postura primera —la que postula el caos y la falta de regularidad— es algo que no parece menesteroso de prueba. Tampoco parece muy dudoso que lo es, igualmente, más que la segunda postura —la del repetirse monótono de lo mismo. Porque, aunque es desde luego un agradable *desideratum* o una noble meta final el conseguir un estado de cosas en el que ya no haya historia, ello es así sólo en tanto en cuanto dicho estado de cosas sea uno de máxima realización del ser humano, e.d. de posesión de tanta existencia por nuestra especie cuanta ésta pueda tener. Y eso no puede nunca conseguirse plenamente, sino que ha de seguir siendo lo que es, únicamente un fin al que quepa tender asintóticamente nada más.

También está clara la mayor satisfactoriedad de *COH* con respecto a la de la tercera postura, la del cambio constante, pero un cambio que, sin embargo, no obedezca a ningún patrón preestablecido, un cambio que, fruto del libre arbitrio, sea objetivamente imprevisible —aun por un ser omnisciente— y que constituya el incesante brotar de lo nuevo no predeterminado. En primer lugar, esa tercera

postura sufre defectos considerables y es, seguramente, incoherente. En efecto, si es verdadera tal postura, hay entonces algo constante y estable en la vida humana, que es ese incesante cambio; luego no es verdad que haya ese incesante cambio; además, sería también constante el que surjan así constantemente situaciones nuevas no predeterminadas; esto estaría predeterminado; luego en eso, al menos, estaría predeterminada la marcha histórica. En segundo lugar, no hay libre arbitrio —naturalmente eso lo rechazarán los adeptos de la postura que estoy criticando, pues ellos conculcan el principio de causalidad y el de razón suficiente y postulan una absoluta contingencia física y, por ende, también metafísica. En tercer lugar, esa postura es incapaz de dar explicación del sucederse de las situaciones históricas: ninguna explicación cabe de lo inexplicable de suyo, y serían inexplicables de suyo actos efectuados con libre albedrío: toda la secuencia de situaciones históricas sería simplemente la plasmación de actos efectuados por los hombres porque les dio la gana. Tampoco, pues, puede esta tercera postura ofrecernos ninguna clave o pauta para prever el futuro; ni ninguna idea de cohesión, armonía o tendencia de todo ese cúmulo de situaciones y hechos, que meramente se sucederán como hubieran podido sucederse otros. (Salvo que, si es verdad que forzosa o necesariamente ha de surgir *algo* nuevo, no veo cómo sea eso compatible con el libre arbitrio, pues, de darse éste, bien pudieran los hombres decidir seguir igual y así para siempre.)

También me parece muy clara la superioridad de *COH* sobre la postura cuarta, e.d. aquella que postula una variante u otra de la concepción cíclica de la historia. En primer lugar, lo de los ciclos no puede apoyarse más que en analogías muy superficiales, pues, a falta de ellas, no ofrece ninguna evidencia empírica; con lo cual resulta difícilmente compatible con la evidencia empírica disponible, analizada con ponderación: literalmente no es verdad que la historia de nuestra especie vuelva a pasar una segunda vez por el mesolítico; por analogía podrá decirse cualquier cosa, con tal de que se haga con manga ancha. Ni es verdad que cada civilización desaparezca. De hecho la evidencia muestra cada vez más que prevalece la continuidad, el legado. Nuestra actual "civilización" —modo de vida en común— es resultado de transformaciones innumerables a partir de la de nuestros antepasados del paleolítico superior; de hecho, para limitarnos a eso que es la cultura "occidental", ésta es meramente el resultado de cambios paulatinos y sucesivas expansiones y transmisiones desde la cultura del norte de Africa, el Medio Oriente y la Cuenca Mediterránea, remontándose —para no ir más lejos— la acumulación de conocimientos, técnicas y recursos que constituye esa cultura al legado, por lo menos, de las civilizaciones del Valle del Nilo, de Siria y Mesopotamia, y sus ulteriores floraciones en otros lugares del Mediterráneo. Las ruinas de Persépolis o de Palmira no han de hacernos creer que aquellas civilizaciones hayan sido sepultadas sin dejar otro rastro que esas piedras, más de lo que podamos llegar a creer algo similar viendo en Inglaterra naves industriales abandonadas de la época victoriana, o visitando buques sumergidos que se haya logrado sacar de nuevo a flote: una visita —¡imaginémoslo!— a los restos del

Titanic ¿nos haría creer que desapareció la civilización anglosajona del siglo XX sin dejar mayor huella? O la visita a lugares habitados anteriormente pero destruidos, p.ej., sea por el salvajismo nazi, sea por el bárbaro bombardeo de los aliados durante la II guerra mundial, ¿nos hará pensar que son los restos mudos de una civilización desaparecida? No, pese a todas esas trágicas vicisitudes, la civilización llamada europea no sólo ha persistido a través de guerras, ocupaciones y bombardeos, sino que además ha seguido evolucionando, y está viva y pletórica de capacidades y expectativas.

Sea como fuere lo tocante a esa evidencia empírica, es, por otra parte, seguro que pocas visiones pueden ser tan lúgubres como ésa del ciclo. Cuando estemos en una buena racha, temiendo el bajón y el retroceso otra vez. Y cuando estemos en éste, sabiendo que lo mismo, igual de malo, sucederá de nuevo una y otra vez, siendo sólo paréntesis los períodos de auge. (Por otro lado, el fundamento parcial que pueda haber en la realidad para esa concepción cíclica queda en buena medida incorporado a COH, la cual, según hemos visto, entraña que la evolución histórica se efectúa en una fluctuación u oscilación entre la hegemonía de diversas facetas, sin que sea nunca irreversible el predominio de una de las facetas sobre todas las demás.)

Enfoques de la historia como los representados en la quinta postura son, sin duda, los más próximos a la *COH*. Sin embargo, la evidencia empírica disponible parece acoplarse mucho mejor con *COH* que con concepciones del tenor de esa sexta postura. El discontinuismo de esa postura corresponde a un estadio de los conocimientos históricos en que las cosas daban esa impresión de rupturas epocales, sencillamente porque ignorábamos mucho. Como fruto de aquella vieja historiografía que era la narración de batallas, entronizaciones y conquistas, parecían descollar hitos o jalones como cumbres elevadas y, entre ellos, inmensas llanuras: la Antigüedad, la Edad Media, la Moderna y la Contemporánea, marcadas las fronteras por la caída de Roma en poder de los ostrogodos, la de Constantinopla en manos de los turcos etc. Todo eso es historiografía pueril, desde luego. Esos incidentes fueron en sí de poca monta. Con el mismo fundamento podría trocearse la historia muy de otro modo; p.ej., una época hasta el reinado de Ciro el Grande y la otra desde ese reinado para acá; o bien 371 épocas, engarzando la última con el lanzamiento de bombas atómicas sobre Hiroshima y Nagasaki, o quizá con la Revolución Cubana en 1959.

Ni es enteramente satisfactoria la reeelaboración de esa concepción discontinuista o epocal de la historia a que procedió el marxismo, al descubrir como basamento de esos cortes epocales las demarcaciones entre los modos de producción esclavista, feudal y capitalista. Ello por varias razones. En primer lugar son denominaciones que se aplican a cúmulos difusos de estructuras sociales. Toda la algarabía de los neomarxistas acerca del modo de producción asiático, dizque suprimido de la lista por Stalin, en verdad no hace sino empeorar mucho más la cosa, adjudicando a la lista un carácter de sacrosanta infrangibilidad que quizá no

le atribuyeron quienes eliminaron de la misma ese modo de producción "asiático", pensando acaso que se trataba de un elenco útil y aproximado al que no añadía claridad ese problemático modo. En verdad puede hablarse de esos tres modos como puede decirse que son uno solo y mismo modo, con tres variedades, y como puede alternativamente decirse que ha habido 132 modos tales. De hecho los historiadores marxistas reconocen un *continuum*. Desde comienzos del período del *Principatus* en el Imperio Romano estaban evolucionando en el campo de las relaciones de producción de manera que presentaban rasgos de lo que hoy vemos como característico del feudalismo; pero la servidumbre, en la Edad Media, no sólo era legalmente esclavitud sino que en la práctica a menudo poco o nada difería de ella, y volvió a ser esclavitud cuando, con el gran tráfico de esclavos desde fines de la llamada Edad Media, hubo un incremento cuantitativo considerable de ese tipo de relaciones de producción. Y capitalismo incipiente hay desde la Antigüedad. Cualquier siglo es un siglo de transición en tanta medida como pueda serlo el que más. Eso sin hablar ya de las sociedades preesclavistas, que se extienden a lo largo de más del 99% de la duración de nuestra especie.

Donde sí parece que hay un corte mayor es en nuestro siglo, con el tránsito del capitalismo a una sociedad poscapitalista. O eso se creía. La experiencia muestra que tampoco es así; pero de eso hablaré en un acápite posterior.

Aparte de eso, la postura quinta ofrece un cuadro menos atractivo que la *COH*. Por dos razones. Una es que la discontinuidad epocal y los saltos bruscos ofrecen una imagen de las cosas menos armónica, menos bien ordenada, más próxima al caos. La otra razón es que la postura quinta presenta una imagen empobrecida de la vida humana, al erigir en clave del avance o progreso histórico un solo valor. No estoy acusando a los adeptos de posturas así de sostener que el progreso histórico se reduzca al incremento en la posesión de un solo valor (para Hegel, la libertad; para Marx, el desarrollo de las fuerzas productivas). Pero sí hacen del único valor que cada uno privilegia la única permanente clave. Para Hegel hay una ruptura y un nuevo avance cuando la libertad ha agotado ya sus posibilidades de realización con una forma de poder o con un Estado. Para Marx hay tránsito de un modo de producción a otro cuando las relaciones de producción que se dan en el primero han pasado a ser trabas para un ulterior crecimiento de las fuerzas productivas. Desde luego la concepción de Marx parece mucho más verosímil que la de Hegel. Pero, aun así, es una visión algo unilateral y empobrecedora. Y, además, es una hipótesis tan fuerte que muchos especialistas piensan que no se casa con los hechos —aunque sus alegaciones al respecto me parecen muy flojas, fácilmente rebatibles desde el punto de vista marxista.

Lo peor del asunto es que, a tenor de la concepción de Marx, para que estuviera probada la superioridad, en nuestro tiempo, de un sistema comunista sobre uno capitalista haría falta que se hubieran demostrado dos cosas: (1) que el sistema capitalista es una traba para el ulterior desarrollo de las fuerzas productivas; (2) que el sistema comunista no lo es, o lo es mucho menos. Ahora

bien, no resulta tan fácil probar eso. Lo segundo requiere la previa instauración de ese sistema, si la comprobación va a ser empírica; y, si no, es dudoso que por una mera descripción resulte convincente la prueba. Lo primero no es tan obvio: no porque no estén claros los males del capitalismo, sino porque siempre les es dado a los economistas alegar que son fenómenos pasajeros y superables, tropiezos, o bien que son males inevitables en cualquier economía "moderna", o bien que, a pesar de esos problemas, la economía sigue creciendo, aunque sea con interrupciones o crisis periódicas, etc. Y la experiencia de sociedades no capitalistas en este siglo no ofrece, en este punto, conclusiones comparativas sin vuelta de hoja, dígase lo que se dijere. (Hoy lo corriente es creer que sí las ofrece, pero en el sentido de que haya quedado probada la inferioridad del comunismo. Sin embargo son falaces los argumentos con los que se quiere avalar esa conclusión, pues desconocen siempre la imprescindible cláusula del *cæteris paribus*.) Claro que muchas cosas pueden aducirse al respecto, pero en todo caso es dudoso que en ese terreno, independientemente de cualquier otro, sea palmaria e indiscutible la superioridad del socialismo o del comunismo.

Por otro lado, desde el punto de vista de *COH* no es necesario que se dé esa superioridad en particular de un sistema colectivista sobre otro individualista para que quepa optar por el primero. Cabe muy bien la posibilidad de que en este tiempo en que estemos el valor que esté llamado por el Destino que rige la historia humana a ser aquel cuya mayor posesión sea el avance que ahora se vaya a producir sea, no el de la fuerza productiva (o sea: el control de recursos mediante el trabajo y, como resultado del mismo, la causación de lo que llamamos bienes, e.d. cuerpos utilizables para satisfacer nuestras necesidades, así como la causación de la satisfacción de las mismas mediante el uso de dichos cuerpos), sino quizá —y ésa es mi tesis— el valor de la justicia. Tal vez aun a costa de una disminución de la fuerza productiva —que podrá venir compensada en un momento posterior de la historia.

Cerraré este acápite con unas pocas palabras sobre la postura sexta. Lo bueno que tiene que ofrecer lo capta *COH* al reconocer que en la historia de nuestra especie se entrelazan hebras diversas, se entrecruzan y chocan valores opuestos, y que en cada momento de avance alguno de esos valores es el llamado a venir incrementado, aunque sea al precio de una disminución transitoria en la posesión de otro. Por otro lado, más satisfactorio que esa mera oposición entre dos tendencias es el paisaje mucho más variado y complejo que nos ofrece la *COH*. Y más realista es ver el fin de la historia como meta asintótica que como un estado de cosas que se va a alcanzar dentro de un lapso finito. En cualquier caso, es dudoso que concepciones como la agustiniana sean hoy muy interesantes desde el punto de vista historiográfico, pues, pese al enorme acopio de datos de S. Agustín, una concepción así no parece armonizarse bien con una masa de conocimientos históricos muchos miles de veces mayor, como es la actualmente disponible. (Aunque acaso cierta versión o matización de ese enfoque podría recobrar

respetabilidad ante los historiadores. En cosas así no cabe pronunciar veredictos definitivos en ningún sentido.)

Acápite **16º.— Ventajas de COH**

Además de poseer superioridad sobre filosofías de la historia alternativas, la *COH* ofrece una serie de ventajas propias.

Es una visión optimista de la historia de nuestra especie, y presenta a ésta como dotada de una gran misión, de una importante tarea que va realizando en su *habitat*, y que ante todo consiste en su propia mayor realización; aunque también en la mayor realización del género de los animales, particularmente de los vertebrados. (Volveré sobre esto en un acápite posterior.)

En segundo lugar, *COH* —aunque no está exenta de dificultades, alguna de las cuales vendrá considerada más abajo— parece armonizarse muy bien con la evidencia historiográfica disponible. Cada vez más los historiadores cuestionan las periodizaciones preestablecidas y señalan, no sólo que cada división en épocas o períodos ha de ser difusa, muy difusa, sino que la validez o el fundamento en la realidad de una periodización, sea cual fuere, es siempre relativo nada más, o sea: se justifica desde ciertos supuestos, para ciertos fines de tratamiento y sólo bajo ciertos ángulos y con relación a determinados aspectos de la realidad. El continuismo de la *COH* es, así, corroborado por los historiadores y se halla en armonía con la tendencia de su quehacer en la actualidad. Además, los estudios historiográficos en el presente hacen hincapié en un examen de lo cotidiano, de lo duradero, frente a la vieja historiografía de los acontecimientos puntuales. Y al recalcarse lo cotidiano se recalca precisamente eso que mayor continuidad presenta en el devenir histórico, eso que sólo paulatinamente va cambiando y que muchas veces permanece inalterado, o apenas alterado, por debajo de los cambios que a sobrehaz parecen grandes revoluciones y que, minuciosamente escrutados, se revelan a menudo más superficiales de lo que se creía.

Además, *COH* es una concepción flexible ya que tiene en cuenta que la trama de la vida y el quehacer humanos está hecha de muchas y muy variadas actividades y relaciones, de suerte que, en vez de privilegiar una faceta única, predefinida para todos los casos, como *aquello* con respecto a lo cual haya de haber avance para que sea progreso el tránsito de una "época" a otra, en vez de eso la *COH* es sensible a la infinita complejidad de nuestra vida y sabe que en unos momentos se avanza en una cosa, en otros en otra cosa. Así, el tránsito de la comunidad de bienes originaria a las sociedades escindidas en clases sociales —dominantes, unas; dominadas, las otras— constituyó: un avance en la acumulación de fuerza productiva, porque, sin eso, evidentemente la gran masa de la población no estaba dispuesta a trabajar duramente en aras de obtener un excedente —de la producción con respecto al consumo de esa misma masa

trabajadora— que, de repartirse equitativamente, hubiera constituido tan sólo un incremento exiguo de su bienestar; al paso que, bajo la disciplina, bajo el látigo de las clases explotadoras, sí se producía ese aumento de la fuerza productiva gracias al cual fueron también posibles no sólo las Pirámides, el Partenón, San Marcos de Venecia, la Catedral de México, sino también —por la división del trabajo y el mecenazgo ejercido por [sólo] algunos de los dominadores— las tragedias de Sófocles, las obras filosóficas de Platón, Duns Escoto o Leibniz, el Quijote y la novena Sinfonía de Beethoven. Mas no está dicho que en cada momento haya de darse un avance importante en la fuerza productiva —en la capacidad de producción— para que quepa hablar de progreso ulterior. Quizá es poco verosímil que un progreso en otro orden —en el orden moral, p.ej.— tenga que venir inmediatamente acompañado de un avance ulterior en ese campo. Más bien es previsible incluso que —por lo complejo de la actividad humana y de las relaciones a través de las cuales se ejerce eso que los economistas motejan de 'mecanismos'— no sea posible avanzar en un campo sin que, de algún modo, ello acarree un retroceso transitorio en el otro. Que no es, sin embargo, una vuelta a la situación primitiva, ni muchísimo menos, sino que es una conservación de lo principal de cuanto se había alcanzado en el marco de las sociedades con explotación clasista, e.d. de las sociedades inigualitarias.

Parece muy optimista *COH* al sostener que ningún retroceso es irreversible. Eso lo podemos saber por inducción. El paso a la agricultura conllevó —como lo recalcan, en demasía, algunos antropólogos— una pérdida de alimentación y modos de vida más sanos. Pero la evolución actual de los instrumentos de producción hace prever una no remota generalización de prácticas alimentarias y deportivas que compensen eso. También la sedentariedad conllevó la pérdida de una relación en algunos aspectos mejor con "la naturaleza"; pero igualmente la vida contemporánea —en algunos aspectos al menos— permite compensar eso, y da facilidades para viajar como nunca antes se habían disfrutado. No cabe duda de que con el paso de formas de explotación como la "esclavista" y la "feudal" al modo capitalista de dominación en el mercado libre, se pierden opciones para gestas como la de Espartaco o como el levantamiento campesino en la Alemania del Sur a comienzos del siglo XVI: la vida se hace más prosaica y se difuminan las razones de la acción social; pero reaparecen luego motivos para una entrega plena a ciertas causas que vuelven a dar a la vida de quienes a ellas se vuelcan un tenor que no tiene nada de prosaico. Sin embargo, la recuperación de los valores sacrificados en el proceso histórico no siempre es total ni en todos los aspectos.

Por otra parte, el componente (5) de la *COH* —a saber que en cada caso se avanza por el único camino viable en esas circunstancias— es algo que parece claro si mira uno a la evolución de la vida cotidiana más que a los acontecimientos puntuales. Una sociedad como la de la comunidad originaria de bienes no podría avanzar de ninguna otra manera que sacrificando los valores de igualdad y justicia que en ella venían realizados; no le estaba abierta ninguna otra vía; p.ej., en

particular, le estaba cerrado el camino de, renunciando a una parte de la fuerza productiva previamente alcanzada, incrementar el grado en que en ella se plasmaban esos valores de igualdad y justicia. Y cuando examinamos —más allá de casos de grupos particulares de seres humanos, sociedades locales aberrantes o excepcionales, afectados por condiciones extraordinarias— el cambio de la vida cotidiana *en amplia escala* de un milenio a otro, vemos que únicamente era posible ese género de evolución y no otro. De cómo se vivía en la zona de Europa, Africa septentrional y Oriente Medio, digamos, durante los años 500-1000 de nuestra era a cómo se vivía ahí durante los años 1000-1500, ¿qué otra evolución era posible? Ninguna. Ningún desenlace de tal o cual batalla, ninguna extinción de una u otra dinastía iba a alterar nada en eso —aunque sí fuera localmente importante. Los que Hegel llamara individuos histórico-universales han ejercido una influencia escasa, tirando a nula, en la historia de nuestra especie. Que las guerras púnicas hubieran sido ganadas por Cartago o por Roma, el resultado habría sido más o menos el mismo para la vida de los pueblos, en general —aunque no para los habitantes de sendas ciudades, Roma y Cartago, y de sus respectivas campiñas.

Y aunque en tiempos más recientes eso ya no es así, sino que (por primera vez en la historia) es mucho lo que depende de que sea uno u otro el dirigente de una agrupación política o el triunfador de una lucha, o el ganador de una guerra, no hay que exagerar; sobre todo cuanto más amplia es el área contemplada y más dilatado el período que se tome en cuenta: en el siglo XX revolucionarios como Lenin, Mao o Fidel Castro han sido figuras importantes, sin las cuales la historia de nuestra especie hubiera sido diferente. Sí, eso es verdad. Pero resulta dudoso que cuando se compare la vida humana en el planeta en los años 1000-2000 con la del milenio siguiente resulte tan grande el impacto de esos líderes revolucionarios. Por ello, las contingencias (nunca —¡ya lo sabemos!— absolutas) que afectan a la vida y acción de los individuos, incluidos los dirigentes, no repercuten en una contingencia igual o mayor (ni siquiera del mismo género) de la evolución histórica. Aunque sea *físicamente* contingente en alto grado que las tres personalidades citadas hayan llevado las vidas que llevaron, no será físicamente contingente en esa medida, ni muchísimo menos, que la humanidad en su conjunto y a lo largo de períodos de suficientemente dilatada duración evoluciona como lo hace; cada "época" produce una pléyade de figuras similares, sólo algunas de las cuales dejan su impronta en los anales historiográficos, pero de tal manera que, no obstante, si esas figuras hubieran visto truncada su acción, otras de las producidas más o menos contemporáneamente hubieran ejercido un influjo no muy dispar.

Eso es un indicio más a favor de la tesis (4) de las que forman la *COH*: lo predeterminado del proceso histórico; el que éste posee una necesidad física mayor que la que puedan tener acontecimientos particulares como los que rigen la vida de los individuos y su destino. Por eso la historia —o la Mano Invisible que en ella se manifiesta— produce en cada "época" duplicados, triplicados o cuadruplicados, en los aspectos pertinentes. Las grandes ideas surgen a menudo paralela e

independientemente en cabezas diversas, aunque con variantes no desdeñables. Cada grupo de generaciones ve también nacer grandes hombres de acción que se semejan por algunas cualidades y por un enfoque parecido de sus tareas.

(Nótese lo siguiente: el que sea necesario —trátese de necesidad física, metafísica o cualquier otra— que algún ente así o asá sea tal o cual no acarrea que haya algún ente así o asá tal que sea necesario que *ese* ente sea tal o cual; puede que: en algunos aspectos —de los pertinentes— sea *éste* el ente así o asá que sea tal o cual; en otros de esos aspectos, sea *aquél*; en otros, *el de más allá*, etc.)

Acápite **17º.— La realidad del progreso histórico**

Uno de los componentes más controvertibles de la *COH* es su tajante posición a favor de la realidad —es más: inevitabilidad— del progreso histórico. Hoy, en que parecen hallarse en bancarrota las pocas concepciones que sostenían esa tesis; hoy, en que se yerguen contra esa tesis dos poderosos adversarios: por un lado, los neorrománticos que se expresan en términos de pasadismo o de pesimismo histórico y profetizan la catástrofe, el holocausto o algo [a su juicio] peor, los Orwell, Aldous Huxley y otros agoreros, así como los Solienitsin y otros turiferarios del pasado monárquico y feudal (que atacan todo lo nuevo desde el Renacimiento para acá); y, por otro lado, los "antihistoricistas de cuño positivista", como Popper; hoy, en que, tras el reflujo de ideas a raíz del final de la década de los 60, se arraiga cada vez la convicción de que nada se puede hacer para mejorar la suerte de la humanidad, sino que hay que limitarse a vivir y dejar vivir nuestra precaria y modesta existencia; hoy, ¿cómo puede alguien, a estas alturas, salir con ésas de que la humanidad progresa y avanza, y además (¡para colmo!) que eso es necesario?

En primer lugar, algunos objetores alegarán que carece de claridad la noción misma de progreso, por lo cual estaría viciada de raíz toda la *COH*. Respondo que esa noción viene esclarecida por la ontofántica: es progreso de una especie el incremento de su grado de realidad. Y es progreso en general, efectuado por nuestra especie, un progreso para ella que sea también un progreso para el género de mamíferos o quizá para el de animales superiores y para el entorno cósmico que quepa considerar como la zona de la vida y la acción humanas.

En segundo lugar, otros objetarán que no hay progreso porque cada avance en algo se compensa con pérdidas en otros aspectos. Así, el llamado progreso técnico ha hecho perderse muchos valores tradicionales, desde la belleza de los campos y el aire más puro hasta esa relación más natural con los instrumentos del propio trabajo, las bellas costumbres del artesano, el espíritu de familia o de cofradía, disueltos ahora en la mole anónima de los rascacielos y grandes inmuebles masificados, en las largas hileras de coches a las salidas de las grandes ciudades en las fechas de inicio de vacaciones estivales; para no hablar ya de que hoy mueren de hambre en este planeta más personas humanas que hace cien años.

Respondo que, en efecto, cada paso adelante en la marcha progresiva de nuestra especie va acompañado de algún retroceso en algo; pero de un retroceso que no compensa el avance, sino que tiene menor impacto en el grado de existencia de la especie. Sí, con el avance técnico se pierden ciertas cosas: valores estéticos, valores sanitarios —aunque compensados con creces por ese mismo avance, de todos modos—, valores "sentimentales", valores que afectan a la calidad de la vida. ¿Qué duda cabe de que eran hace 60 años más agradables que ahora —en lo que al callejeo se refiere— las ciudades europeas? El coche ha contaminado y degradado campos y ciudades y deteriorado monstruosamente la calidad de vida. Pero estos 60 años no nos han traído sólo esa máquina fea, mortífera, contaminante, avasalladora e incentivadora del vicio de la pereza, sino también muchas cosas que no tienen nada de eso y que hacen que un habitante de un país desarrollado o semidesarrollado actual que no esté en la pobreza tenga a su disposición el equivalente de lo que hasta comienzos de siglo era la labor de unos 60 sirvientes. Y es de esperar que en el futuro empiece a haber cordura colectiva en temas como el del automóvil (si bien los intereses creados por los grandes capitalistas seguirán durante mucho tiempo imponiéndonos el coche, habiendo que reconocer que son muy difícilmente reversibles algunas de las gravísimas lacras sociales causadas por uso masivo del mismo).

Peor que eso es que, con nuestros modos más cómodos de vivir, se pierden ocasiones de valores morales que podían florecer mejor en condiciones de vida más duras. Es emocionante la vida de Marie Curie o la de tantos pensadores que tuvieron que bregar con miles de dificultades prácticas para salir adelante; emocionante la ayuda de unos con otros en tales circunstancias, la solidaridad, la abnegación de una madre por dar una carrera a un hijo suyo en medio de sinsabores, obstáculos y penalidades; emocionantes las huelgas de los obreros en las condiciones en que hasta esos paros constituían delito de sedición o de rebelión. Con la comodidad se pierde mucho de todo eso. Sin embargo, ni nuestra vida de hoy, en general, es tan cómoda —no lo es la de la mayoría de la población ni siquiera en países desarrollados—, ni con ello se pierden todas las ocasiones de abnegación, solidaridad y entereza: al revés, acciones efectuadas con y por esas virtudes son hoy posibles y, cuando vienen efectuadas por personas que podrían sin eso llevar una vida más acomodada, presentan una cualidad adicional de mayor desprendimiento, de mayor generosidad. No son acciones como la de trabajar duramente y privarse a favor de un hijo o un cónyuge —o sea: a favor de los suyos—, sino acciones como las de Madre Teresa de Calcuta, o como la de voluntarios benévolos que, abandonando sus países, donde podrían vivir cómodamente, acuden a territorios del Tercer Mundo, sea a ayudar en proyectos de desarrollo, sea a combatir por la liberación de los oprimidos. Claro que aspiramos a un futuro en el que no haya ya ocasión para eso. Pero ni se conseguirá nunca del todo ni faltarán otras ocasiones para que se pongan en juego ciertas virtudes morales. (Aunque no cabe negar que, efectivamente, un ulterior progreso, tal como lo prevemos y deseamos, acarreará en eso un retroceso, inevitablemente. Por lo

menos quedará siempre el recuerdo emocionante de los trajines y los sufrimientos humanos, aunque muchos sean insensibles a ellos.)

Respecto al hambre, es posible que lleve razón el objetor; pero es que el número de miembros de nuestra especie es ahora tanto mayor que hace cien años que, aunque disminuya muchísimo —como así es— el porcentaje de hambrientos, aumentará el número de los mismos, y seguirá ocurriendo así durante cierto período. Más ha aumentado el número de miembros de nuestra especie que pueden llevar una vida de cierta comodidad y que reporte un grado suficiente de satisfacción y bienestar. Nunca en el pasado había habido tampoco tanta solidaridad con las víctimas del infortunio como ahora.

Pero —dirá el objetor—, justamente ése es uno de los males de nuestra época, aportado por el "progreso": la expansión o explosión demográfica.

Respondo que la expansión demográfica no es de suyo ningún mal, sino un bien. Es un hecho que incrementa el grado de realidad de nuestra especie. Gracias a tal expansión hay en nuestro rincón del cosmos muchísimos más seres inteligentes, muchísimos más seres dotados de lenguaje, poseedores de conocimientos históricos —mayores o menores—, disfrutadores de las satisfacciones y fruiciones que aportan a muchos miembros de nuestra especie los adelantos técnicos y los recursos que ellos hacen posibles. Muchísimos más seres que cantan, escuchan música, leen, reflexionan sobre sus obligaciones y —algunas veces— actúan con libre voluntariedad. Verdad es que ese valor que constituye la expansión demográfica puede entrar transitoriamente en conflicto con otros. Pero el problema está, no en la expansión, sino en la no utilización de los recursos disponibles, en gran parte resultado de injusticias eliminables. Además, el peligro en este terreno va a ser, no la expansión, sino precisamente el fin de la misma, que los demógrafos tienen bien previsto para comienzos del siglo XXI y que acarrea consecuencias catastróficas. Sin embargo, es muy verosímil que ulteriores adelantos de la técnica hagan posible el crecimiento de embriones o fetos humanos en un medio artificial, con lo cual pueda recomenzar, correctamente planificada, la expansión demográfica.

Alegarán otros más que el siglo XX —para decirlo con palabras de uno de los portavoces de la *nouvelle philosophie*— es el que ha inventado el totalitarismo; sugiriéndose así el retroceso moral respecto a siglos pasados. Y reforzarán eso otros más alegando la existencia de Auschwitz, de los campos polpotistas de Camboya, de las bombas de Hiroshima y Nagasaki, el bombardeo de Hamburgo y mil horrores más.

Respondo, en primer lugar, que el siglo XX es —cosa que ha de ser apreciada particularmente por los adeptos de la legitimación democrática del poder— el primer siglo en que ha existido el sufragio universal (hasta más acá de 1900 los poquísimos países en que existía nominalmente excluían del sufragio a la mitad de la población adulta). Es también el primer siglo en que se reconoce la igualdad de derechos entre sexos. Es el primer siglo en que es ilegal, en todo o casi todo el

planeta, la esclavitud —conservada de hecho pero sólo muy minoritaria y marginalmente— (hasta entrada la segunda mitad del siglo XIX no fue abolida ni en Rusia, ni en EE.UU. —donde la sublevación del Sur en 1861-65, tendente a conservarla, fue activamente apoyada por Inglaterra y Francia—, ni en Cuba [española], ni en Brasil ni en los países islámicos y la mayoría de los asiáticos); es el primer siglo en que han existido instituciones de caridad (que *es* lo mismo que justicia, pues es injusto no ser caritativo) como la educación gratuita —que comienza en algunos países en el siglo XIX—, el seguro médico, la jubilación, los subsidios familiares, las becas de estudio (todo eso tenía precedentes, pero no sistemáticos, medidas de caridad graciosa, arbitraria y no equitativa); es el primer siglo en que se reconoce casi universalmente que ningún ser humano ha de tener más derechos que otro por su cuna —aunque no se sepan todavía sacar las consecuencias de este gran principio. Por otra parte, las atrocidades perpetradas en este siglo, repelentes como son por el empleo de los poderosísimos medios de la técnica actual, nunca superan a las carnicerías de siglos pasados: el uso general y regular de la tortura hasta la Revolución Francesa (y, casi peor, el que poquísimos lo denunciaran), las escabechinas como la de Hernán Cortés al conquistar México (aunque las de los aztecas no eran tampoco nada desestimables en cuanto a crueldad), o simplemente el paso de los ejércitos de Luis XIV por los territorios de Países Bajos y Renania (en las guerras del siglo XVII pereció más de la mitad de la población de Alemania). Las grandes y crueles atrocidades del siglo XX han sido mucho más excepcionales. (Y el que haya progreso de la humanidad no entraña que lo tenga que haber de cada comunidad o grupo humano; puede que una "nación" sufra un gran retroceso irreversible: de hecho muchas naciones han perecido en la historia, pues hasta fueron pasados a cuchillo todos sus miembros como lo confirman, p.ej., los relatos del Antiguo Testamento.)

Pero algunos de los objetores replicarán: 'Entonces, resulta que toda la historia ha sido horrible, horrible, y, aun suponiendo que el siglo XX sea menos horrible, eso no puede significar ningún progreso de la historia en su conjunto'. Respondo que desde la perspectiva de cada gran "época" las anteriores han sido insufribles —aunque, al verse así, se exagera, pues es difícil en un período comprender cómo podía, pese a todo, valer la pena la vida de gente que carecía de tantísimas cosas que, en el período en que está el observador, son comúnmente accesibles para la mayoría; p.ej. el no sufrir la amenaza de ser quemado a fuego lento como Miguel Servet. O sea, cada época es más horrible que las que siguen. (Al menos siempre en aspectos que son, en ese tránsito, los más pertinentes, los más decisivos para el aumento, con el mismo, del grado de realidad de la especie humana.)

Finalmente, ¿qué nos asegura, qué nos garantiza, que sea inevitable el progreso? Nada nos lo garantiza, pero lo es. Nada nos garantiza que existe el mundo exterior, pero existe. Nada nos garantiza que no somos cerebros en probeta,

pero no lo somos. Nuestros criterios para aseverar lo que afirmamos son endebles, inseguros y sin ninguna garantía última o fuerte.

Gozamos de indicios de que el progreso es necesario. Cualquier estudio historiográfico que sea amplio a la vez en cuanto al territorio investigado y en lo tocante a los períodos considerados corroborará que, globalmente considerada, la vida humana no podía estancarse ni evolucionar de otro modo. Porque los motivos que empujan a los individuos y los grupos no son casuales sino que resultan de grandes leyes y son manifestaciones de una tendencia general de evolución de la especie, una evolución que, lejos de estar divorciada de la evolución biológica, forma parte de ella, como una adaptación cada vez mejor al medio, o sea: una tendencia al incremento de la existencia de la propia especie.

Acápite **18º.— La consciencia del progreso y la tarea de coadyuvar a ese progreso**

Si es inevitable el progreso, entonces ¿para qué esforzarse? ¿Para qué gastar uno años de su vida —quizá sacrificando incluso ésta— en aras de la realización de ideales que, si coinciden con ese sino que el inexorable Destino le ha asignado a la humanidad, entonces se realizarán de todos modos, empéñese en ello uno o no; al paso que, si entran en conflicto con él, no se realizarán por más que uno se mate a luchar por ellos?

Tal es la objeción que uno oye a menudo en labios de personas que desaprueban la idea de un rumbo predefinido de la marcha histórica.

Ahora bien, a este respecto caben varias posturas. Hay tres alternativas o supuestos: la de que sea inevitable (=necesario) que se realice un progreso, la de que sea inevitable que no se realice y la de que no haya al respecto ninguna necesidad objetiva. Por otro lado, cabe o bien esforzarse porque se realice el progreso, o bien esforzarse porque no se realice, o bien no hacer ninguna de las dos cosas. ¿Cómo se relacionan ambas trialidades?

Si es inevitable el progreso, entonces —cabe argüir— el esfuerzo o empeño, o sacrificio incluso, a favor de su realización se ve al menos compensado por el hecho de que, por mucho que momentáneamente ese esfuerzo se vea derrotado y frustrado, a largo plazo ese mismo ideal de progreso acabará imponiéndose, realizándose. Frente a eso cabe también argüir —como el objetor— que, si es inevitable, no vale la pena sacrificarse ni siquiera trabajar por él: ¡dejémoslo venir tranquilamente! Pero tampoco está excluida otra postura: puede alguien estar en contra de ese progreso, en virtud de que, por muy progreso que sea, su realización va en contra de ciertos valores a los que se siente adicto ese alguien (y de hecho cada paso adelante en la vía del progreso acarrea una cierta desrealización de valores que sólo ulteriormente, muy ulteriormente —y eso parcialmente nada

más—, acabarán recobrando realidad en la vida de nuestra especie); pues bien, ese alguien puede muy bien pensar que es misión suya retardar lo más posible ese progreso salvaguardando así el mayor tiempo posible la vigencia de los ideales de aquello que él ve como una Edad de oro periclitada o que periclitará.

Por consiguiente de suyo el reconocimiento de la inevitabilidad del progreso no es incompatible ni con el esfuerzo a favor del mismo, ni con el esfuerzo contrario, ni con una supuesta pasividad neutral.

Otro tanto cabe decir con relación a la tesis de la inevitabilidad del no progreso (sea porque haya una ley a cuyo tenor no se dé nada nuevo bajo el sol —y así, pase lo que pasare, en el fondo siempre es y será igual—; sea por una supuestamente inevitable catástrofe, p.ej. ecológica). Alguien que se sienta adicto a un ideal de mayor realización de nuestra especie podrá, aun a sabiendas de que su empeño está en última instancia abocado al fracaso, dedicar al mismo su vida, con la conciencia de que habrá dejado detrás una bella empresa, tanto si de la misma quedan huellas como si no, y así habrá al menos contribuido a que nuestra especie *haya* tenido más realidad durante su existencia. Un enemigo del progreso puede sentirse respaldado en su empeño por esa inevitabilidad del no progreso —viendo acaso en una catástrofe que él prediga un mal menor que lo que sería el advenimiento de aquello que Nietzsche (enemigo del progreso si los hay) llamaba la sociedad mezquinamente feliz del último hombre. Finalmente, quien esté resuelto a no empeñarse ni a favor ni en contra podrá argüir que, puesto que una de las dos alternativas acabará realizándose, es vano gastar esfuerzos, ya que, si lo que se realizará coincide con aquello por lo que se haya luchado, habrá sido el bregar innecesario, redundante; mientras que, en caso contrario, habrá sido no ya baldío, sino frustrado, un fracaso.

Por último, si nada es inevitable al respecto, entonces igualmente caben las tres actitudes.

¿Hay inconsecuencia lógica en alguna de las tres actitudes bajo alguno de los tres supuestos? No existe ninguna regla de inferencia *deductiva* en virtud de la cual quepa, a partir de uno de esos tres supuestos, llegar a la conclusión de que una de las tres actitudes sea irracional, absurda, en el sentido de que encierre *super*contradicción. No sólo eso: con tal de que se añadan otras hipótesis auxiliares, puede incluso uno de los supuestos hacer razonable una opción práctica aunque no sea aquella a favor de la realización de lo que supuestamente sería inevitable.

Desde luego no lleva razón quien formule la objeción presentada más arriba —al comienzo de este acápite— porque esa objeción es del mismo cuño que el sofisma de la razón perezosa contra el determinismo, sofisma conocido desde la Antigüedad y refutado por los estoicos y por Leibniz. El primer lugar, si es necesario el que se realizará un estado de cosas p, lo es que éste se realizará a través o de un estado de cosas q^1, o de otro q^2, …, etc., aunque no sea necesario ninguno de estos últimos estados de cosas; pero, naturalmente, uno puede estar

muy interesado en que p se realice a través de q^n, porque así le habrá tocado a uno el contribuir más al advenimiento de p, y con ello la existencia de uno habrá sido más real; que, si fracasa en eso, pero está convencido, tanto de lo inevitable de la realización de p cuanto de la bondad de ese fin, habrá triunfado *tanto* en que su ideal se realizará *cuanto* en que su vida habrá estado consagrada a una buena causa, aunque de momento se haya saldado con un fracaso. En segundo lugar, el que las acciones de alguien fueran necesarias no haría irracional el abstenerse de llevarlas a cabo —al revés, pues lo imposible no puede ser racional. De modo que aun suponiendo —contrafácticamente— que lo inevitable del desenlace conlleve una similar inevitabilidad de aquello a través de lo cual se realizará, así y todo no dejarían de tener interés, sentido, motivación o racionalidad los esfuerzos a favor de eso que sea inevitable.

Ahora bien, aunque no se deduce de que se dé uno de los tres supuestos determinado —necesidad del progreso, imposibilidad del mismo, o ausencia de ambas— que sea absurda, supercontradictoria, una de las tres actitudes, puede haber, sin embargo, correctas inferencias no deductivas en virtud de las cuales sí quepa inferir —no deductivamente— que una de las actitudes es certera —o al menos que alguna otra está excluida— a partir de uno de esos supuestos. Mas las reglas de inferencia no deductivas son normalmente más controvertibles que las deductivas.

En el caso que nos ocupa, me parece a mí que una muy plausible regla de inferencia no deductiva es la que de la imposibilidad de un cierto desenlace permite inferir lo irracional de empeñarse en conseguir ese desenlace, y ello sobre la base de que sólo vale la pena empeñarse en lograr algo posible. Por ende, si fuera imposible el progreso, sería absurdo empeñarse en conseguirlo. Y, si fuera necesario, sería absurdo empeñarse en impedirlo.

Pero ¿despréndese de eso que sea absurdo empeñarse en retrasar lo inevitable? No, si ese retardamiento no es imposible. Luego, aunque el progreso sea inevitable, tendría sentido luchar por retrasarlo. Y aunque sea imposible —porque acabarán necesariamente imponiéndose los obstáculos al mismo—, así y todo podría tener racionalidad el luchar porque se retrase ese triunfo postrero de tales obstáculos y, hasta donde sea posible, haya un acercarse hacia ese imposible progreso.

Hay, no obstante, otra regla de inferencia más fuerte que a mí me parece también plausible, aunque menos. Es la de que, si es bueno esforzarse por conseguir la realización de cierto estado de cosas, y es necesariamente verdad —con determinado género de necesidad, no forzosamente necesidad metafísica— que ese estado de cosas acabará realizándose, entonces es todavía mejor llevar a cabo ese esfuerzo de lo que lo sería no dándose la aludida necesidad. Porque uno de los factores que entran en consideración para optar por una u otra postura —para juzgar buena esa postura— es el de cuán realizable sea la misma y cuán posible sea

su no realización: empeñarse en que se realice algo cuya no realización es mucho más posible que la de ese algo es, *cæteris paribus*, menos bueno que esforzarse por lograr algo que sea más realizable que su respectiva ausencia. Ahora bien, aunque lo que es necesario o inevitable no por ello forzosamente ha de gozar de un más alto grado de realizabilidad que algo que no lo sea, sí goza, evidentemente, de más alto grado de realizabilidad o posibilidad que su respectiva ausencia o fracaso. *Cæteris paribus*, pues, es mejor luchar por algo que, siendo bueno, es inevitable que por algo que, siendo igualmente bueno, es meramente contingente el que se realice o no.

Y de hecho la actitud de la mayoría de los hombres —al menos hasta donde se alcanza a comprobar por el estudio histórico— parece haber sido más o menos de esa índole. Los adeptos de la creencia en un juicio final (con un cielo y un infierno) han pensado que era (al menos humana, prácticamente) inevitable el triunfo del bien, la realización de la justicia final a través de ese juicio; mas ello, lejos de hacer en su opinión baldío o absurdo el bregar por favorecer ese advenimiento final de la Justicia, los ha alentado a trabajar por ese ideal. Igualmente los estoicos creían en la necesidad inexorable del rumbo histórico y cósmico (circularmente concebido), pero eso no los apartaba, sino todo lo contrario, de su opción por la virtud y por hacer triunfar la virtud (aunque en la moral estoica surgen muchas dificultades al respecto por el menosprecio de las circunstancias exteriores y la errónea creencia de que buena es tan sólo una determinación que sea bueno tener en cualesquiera circunstancias). Ni el tan injustamente denigrado fatalismo islámico ha desalentado a su adeptos (¡todo lo contrario!) de trabajar por la realización de eso mismo que ellos veían como inevitable. Ni, por último, la creencia de los materialistas históricos en la inevitabilidad del advenimiento de la sociedad comunista los ha hecho menos resueltos a luchar por ella, sino que, al revés, es lo que los ha alentado en esa lucha. Y ha sido con el entrar en crisis esa concepción filosófico-sociológica en los últimos lustros cuando más se han hecho oír voces de revisión dentro del movimiento de sus nominales adeptos, preconizando un rechazo de la tesis de un rumbo necesario de la historia, en particular de una inevitable realización de la sociedad comunista. Pero, lejos de que ese rechazo haya constituido un ulterior aliciente para la lucha en pro de tal sociedad, más bien ha venido a constituir un síntoma más de cansancio y derrotismo. A mi juicio lo que se impone como tarea hoy no es tratar de reconstruir esa doctrina para devolverle su pujante vitalidad de antaño, sino intentar una nueva síntesis sistemática que, por un lado, transcienda los horizontes algo estrechos que marcaban al mundo intelectual en el que se movían Marx y Engels, y por otro lado plantee en parte *otros problemas* (puesto que muchas de las tesis del marxismo, verdaderas o no, son poco relevantes para entender la historia humana en su conjunto y para determinar nuestras tareas; p.ej. principios que para Marx eran tan importantes como la ley del valor-trabajo, la primacía causal de las fuerzas productivas sobre las relaciones de producción, la de la estructura económica sobre el resto de las estructuras y actividades de una sociedad, todas esas tesis son tales que ni es verdad que

conjuntamente entrañen la deseabilidad de un sistema social comunista ni se dé el entrañamiento recíproco. De hecho muchos de los luchadores por el comunismo no han aceptado todas esas tesis, y alguno no ha aceptado ninguna; al paso que la mayoría de quienes sí las aceptan no son desde luego luchadores por el comunismo, y hoy en casi todos los casos se abstienen incluso de pensar que el comunismo sería deseable).

Cuando un movimiento de ideas ha gozado de más vigencia y de más brioso empuje, generalmente más han creído sus adeptos en el advenimiento inevitable de un estado de cosas por el que valía la pena luchar. Cuando entra en crisis esa creencia, ello va acompañado por un relajamiento o una cejación en esa lucha.

Desde el punto de vista del presente enfoque, la creencia —basada en argumentos, aunque, naturalmente, no incontrovertible— en la necesidad del progreso va acompañada por la tesis de la bondad del mismo. Y sabemos —por el capítulo precedente— que desear algo es juzgarlo deseable; el que algo sea deseable implica que sea bueno. Es, pues, condición *necesaria* para que sea deseable algo el que, en esa medida al menos, sea bueno. No sólo eso: es, además, condición *suficiente* para querer algo el creerlo bueno —suficiente, al menos, dándose ciertas circunstancias concomitantes que permitan el ejercicio de la libre voluntariedad. Así pues, las tesis de filosofía de la historia que aquí se están sustentando constituyen motivos para adoptar una opción práctica a favor del progreso. Aunque —eso sí— distan de ofrecer un procedimiento mecánico de decisión, un algoritmo, acerca de cuáles acciones sean las más susceptibles de contribuir a la realización de ese progreso. Creo que sí cabe brindar ciertos criterios al respecto; pero son criterios laxos, que no constituyen en estricto rigor ni condiciones necesarias ni suficientes, sino aproximaciones a unas u otras, con márgenes de incertidumbre e incluso de indeterminación (epistémica o criteriológica, no óntica, desde luego).

Acápite **19º.— Criterios parciales sobre vías para la realización del progreso**

Según una de las tesis más arriba sustentadas, opérase el progreso histórico en cada momento de la única manera que es posible en ese momento. *Posible* en el sentido, si no de posibilidad física o natural, al menos sí de posibilidad práctica, factibilidad o viabilidad. (Estriba en esto la diferencia entre ambas posibilidades: aunque fuera físicamente posible que un hombre, p.ej., conociera 80 idiomas diferentes, sin duda es eso prácticamente imposible en el sentido de que es físicamente imposible que, dadas las circunstancias de cualquier ser humano, éste aprenda tantos idiomas, aunque no sería acaso físicamente imposible que algún ser humano estuviera en una situación diferente, no afectado por circunstancias así. De todos modos el mero hecho de apuntar ese posible distingo no prejuzga ningún

rechazo de la tesis de que es físicamente necesario que cada ser humano se halle en circunstancias de la índole de que se trate.)

Ya sabemos en qué consistió el progreso que supuso el paso a la sociedad escindida en clases desde la comunidad primitiva (de la cual hasta hace unos decenios o un siglo, más o menos, se hallaban restos en unas pocas sociedades humanas de puntos aislados de Africa y tal vez de alguna otra parte del mundo, como Nueva Guinea). Dicho progreso significaba la posibilidad de un enorme incremento de la capacidad productiva, la disciplina del trabajo, la producción de un excedente y la utilización de una parte de éste para sufragar obras de arte y mantener a una ínfima minoría de sacerdotes y, más tarde, de intelectuales, personas dedicadas a labores de pensamiento y de producción literaria, científica y artística. Pero también supuso un enorme retroceso en justicia y en libertad. La mayor parte del excedente producido se empleó para gastos bélicos, para mantener a los esbirros del poder que aseguraba la dominación de clase y las desigualdades sociales, para los gastos suntuarios de la mayoría de la clase dominante que no se dedicaba a ninguna labor de ésas más encomiables, sino a matar —cazando, guerreando o infligiendo penalidades a los subyugados—, a divertirse, y a actuar en aras de su ambición de más poder, más riquezas, más diversiones. Sin embargo, ninguna otra vía de progreso era practicable.

Similarmente —aunque no es tan perspicuo esto— ha sucedido en el tránsito de unas modalidades de la sociedad escindida en clases a otras. Lo que esquemática y burdamente llamamos sociedad esclavista no podría evolucionar hacia el capitalismo directamente, pese a que en su seno hubiera relaciones capitalistas de producción. Porque no existían entonces condiciones para un mercado libre generalizado de tierras, mano de obra y demás mercancías. Era una sociedad humana con escasísimos recursos y productividad muy baja, en la cual un asalariado libre tendía frecuentemente a no vender su fuerza de trabajo por no obtener a cambio ni siquiera una remuneración de subsistencia, mientras que los trabajadores sujetos a servidumbre podían ser forzados a trabajar aun por debajo del umbral de subsistencia: ese umbral es relativo, y lo que a un asalariado libre le parecía una no subsistencia a uno siervo podía parecerle un aplazar la muerte aunque fuera por poco tiempo. Además la mentalidad en aquella época se oponía también a una mayor generalización de relaciones de libre contratación laboral.

¿Cuál es la única vía de avance que resulta hoy practicable? La de un restablecimiento de la justicia. La estructura social vigente ha permitido llegar, al menos en los países más bien industrializados, a un nivel de productividad y, por ende, de riqueza colectiva que es colosal comparado con el de cualquier período anterior, incluso reciente. Pero, llegado a ese punto, se estanca. Los experimentos de instauración de regímenes no capitalistas no han demostrado siempre contundentemente y sin vuelta de hoja que permitan un avance enorme e inmediato en el potencial productivo de la sociedad (aunque hay que tomar en consideración todos los factores para hacer un balance, teniendo particularmente

en cuenta las enormes desventajas y dificultades a que han tenido que hacer frente tales experimentos).

Está muy discutido si esos experimentos han conllevado la instauración de una sociedad sin clases o si, por el contrario —según la vieja tesis de Milovan Djilas, hoy ya no tan en candelero como unos 20 ó 30 años atrás—, lo que han hecho es instalar la dominación de una nueva clase explotadora, llamada la burocracia, o una nueva burocracia, integrada por un nuevo personal salido de la élite revolucionaria; una burocracia a la que se suele denominar como la Nomenklatura. Lo que nadie se ha preocupado en estudiar es esto, a saber: si es verdad que, aunque efectivamente fuera o sea cierto que la Nomenklatura es una nueva clase explotadora, constituye o constituiría la implantación de su poder un paso adelante, un progreso, respecto de la sociedad anterior, y hasta tal vez un tránsito a la abolición de privilegios de clase. Esa hipótesis no podían tomarla en serio los marxistas de línea más o menos ortodoxa, pues iba en contra del dogma de que el capitalismo es la última sociedad de clases. Y para los antimarxistas la hipótesis en cuestión les chafaba su arma ideológica contra los experimentos sociales aludidos.

Y, no obstante, la hipótesis parece bastante verosímil. Claro que no hay que exagerar. Todo eso es cuestión de grado. Las revoluciones existen y son necesarias en muchas circunstancias históricas. Pero son siempre menos revolucionarias de lo que se creía y se esperaba. Son modalidades, con una discontinuidad relativa —y más aparente que real—, de prosecución de la evolución continua, paulatina y gradual. Conque es relativa y de grado la diferencia entre las sociedades capitalistas y esas nuevas sociedades salidas de los aludidos experimentos. Además no todas ellas son iguales. En verdad hay entre ellas muchas más diferencias que entre las capitalistas, pues en el capitalismo los mecanismos mercantiles homogeneizan, al paso que en esas sociedades donde, teoréticamente al menos, está vigente el principio de planificación mucho, muchísimo, depende de quién sea el planificador. (Unos planificadores, además de llevar a cabo una disminución apreciable de las desigualdades sociales, han levantado a sus Patrias al nivel de potencias cultas, relativamente prósperas, bien pertrechadas y respetadas; otros, como Pol Pot, han conseguido destruir todos los avances de la civilización desde cientos o miles de años atrás; pero es que un Pol Pot no ha planificado nada, sino que ha actuado de manera similar a un Duvalier, que casi ha hecho otro tanto sólo que además salvaguardando todas las injusticias del capitalismo.)

Similarmente es relativa y de grado nada más la diferencia entre sociedades como las emanadas de los aludidos experimentos y una sociedad justa, sin clases. (*Clases* son grandes grupos humanos separados por una injustamente desigual posesión de bienes, o sea: una distribución en la que no se adjudica a cada uno lo suyo.)

Me parece claro por todo ello que la vía practicable hoy es el avance hacia una mayor justicia en la distribución; aunque —deseo recalcarlo— no sólo dentro de nuestra especie sino quizá todavía más en las relaciones entre ésta y otras especies animales, cuyos derechos están apenas empezando a ser reconocidos —aunque de momento sólo por una exigua minoría de hombres lúcidos y generosos. Ello requiere un modo colectivista de posesión de bienes, la abolición [de la ficción, o del falaz aserto de la existencia] de la propiedad privada (que no existe, aunque las llamadas leyes de los Estados se empeñan en decir que sí, imponiendo a la gente por la fuerza el comportarse como si sí existiera). Junto con ello están también hoy abiertas, transitables, vías colaterales de avance en muy diversos terrenos de la tecnología y la investigación teorética; de suerte que dedicar su vida a cualquiera de esos afanes es, no sólo loable por constituir adhesión a un valor altamente apreciable, sino todavía más meritorio por ser algo que, en la época en que nos hallamos, coadyuva a un pronto y mayor avance de nuestra especie.

Pero ¿qué acciones cabe llevar a cabo para contribuir a hacer avanzar a la colectividad humana por esa senda? Muy diversas. Depende cuál sea la más adecuada en cada caso de circunstancias políticas y de quién sea uno —su talante, su vocación, su legítimo punto de vista, que comprende: su horizonte de intelección, sus preocupaciones, los valores para él preponderantes, y desde luego las opciones que se hayan cruzado o vayan a cruzarse en su vida. En otro tiempo decían los adeptos de una confesión que fuera de su Iglesia no hay salvación. Hoy ese parecer no se formula a menudo. Pero en nuestro siglo los más entusiastas seguidores de una cofradía consagrada al cambio social han pensado muchas veces que no hay salvación ni vida digna de vivirse al margen de la tarea propulsada por la cofradía. Todas esas opiniones son tan unilaterales que resultan obvias su estrechez y, por ende, su falsedad.

Hay muchos caminos y no uno solo. Aunque quizá para cada persona humana, en una situación peculiar, sí haya un único camino. Se brinda un aporte al avance que el Destino o la Providencia parece haber asignado a nuestra época: o bien —cuando y donde las circunstancias sean a ello propicias— auspiciando o apoyando una modificación de la organización socio-política de la comunidad de seres humanos en un territorio; o haciendo campaña por la justicia, en particular puntualmente por los derechos de los más desfavorecidos, humillados o maltratados —como los inmigrantes y aspirantes a tales en nuestras sociedades, o los desempleados, o víctimas de injusta represión dondequiera que sea; incluyendo a nuestros congéneres de otras especies de vertebrados víctimas de crueles tratos humanos; o participando en labores benévolas de beneficencia, que al menos contribuyen a paliar las injusticias. Hay muchas diferencias entre: (1) el hombre que dedica su vida a alimentar y cobijar a gatos callejeros abandonados, desvalidos; (2) la monja salesiana que se va de misionera a Etiopía y pasa los años alimentando a los hambrientos, enseñando a los niños, cuidando a los enfermos; (3) el *animal rights' campaigner* en Inglaterra; y (4) el revolucionario surafricano que

se entrega a la lucha armada contra el régimen de *Apartheid*. Pero en los cuatro casos trátase de opciones que coadyuvan, cada una a su modo, a ese avance hoy posible y necesario de nuestra especie hacia un nuevo cúmulo de relaciones entre nosotros y con nuestros congéneres animales, relaciones caracterizadas por una mayor justicia.

A cada uno le toca actuar en su peculiar situación, desde su punto de vista —en la medida en que sea legítimo, o se aproxime a serlo. Decía Lenin durante la Primera Guerra Mundial que los revolucionarios de cada país habían de luchar por la derrota de su país en aquella sucia contienda, pues era la derrota de su burguesía. Parece contradictorio. Si es bueno que sea derrotada Francia ¿no será bueno que triunfe Alemania? Y viceversa. Pero en eso no hay ninguna supercontradicción. Según vimos en el capítulo precedente, aunque, si, necesariamente, p implica q, entonces la bondad de p entraña la de q, no es empero cierto —para *cualesquiera* «p» y «q»— que, si en el mundo de la experiencia cotidiana, p implica q, la bondad de p entrañe la de q. Y no es ninguna verdad necesaria que, si Francia es derrotada, Alemania sea vencedora (Francia hubiera podido guerrear contra Inglaterra, p.ej., como lo ha hecho durante siglos y siglos). Aunque, eso sí, es verdad que el que en este mundo, en la guerra del 14, sea derrotada Francia necesariamente implica que en este mundo en esa guerra sea victoriosa Alemania. Siendo lo primero bueno, también lo es —en alguna medida— lo segundo. Y similarmente es en alguna medida buena la victoria de Francia en este mundo en esa guerra. Pero muchísimo más mala que buena cada una de tales victorias. Ahora bien, para el revolucionario francés, con relación a su legítimo punto de vista, lo más bueno es la derrota de Francia. Para el alemán, la de Alemania. Cada uno coopera en la promoción del avance global consagrándose a esa tarea, prioritaria desde su punto de vista.

Similarmente uno contribuye al progreso histórico hoy posible consagrándose a una tarea valiosa y digna que sea prioritaria desde su propio y peculiar punto de vista, y dadas las circunstancias específicas en que se halle.

Acápite **20º.— Objeciones al planteamiento propuesto**

Las objeciones que voy a discutir en este acápite y en el siguiente son en su mayor parte variantes de las que, con tantísimo brío, ha esgrimido Popper contra el materialismo histórico, aunque ese autor ataca nominalmente a lo que él llama 'historicismo', que sería 'un enfoque de las ciencias sociales que presupone que la *predicción histórica* es el fin principal de las mismas, y que presupone que dicho fin es alcanzable mediante un descubrimiento de los "ritmos", los "patrones", las "leyes" o las "tendencias" subyacentes en la evolución histórica'. Aunque esa formulación es sumamente vaga y exenta de rigor, y aunque, en el mejor de los casos, se aplicaría a un planteamiento epistemológico de las "ciencias sociales" en vez de (o al menos más que) a una teoría filosófica sobre la historia, que es lo aquí

propuesto, me parece, no obstante, que se ve por dónde va la crítica de Popper, que, por si acaso, tantos textos de ese autor se encargan de remachar. Trátase de condenar toda concepción de la historia de nuestra especie que vea a ésta como desenvolviéndose según unas pautas preestablecidas, e.d. de tal manera que un ser con suficiente conocimiento podría prever, con tal de que supiera cuál era el estadio de la evolución humana en un lapso de tiempo, cómo iba a evolucionar la historia de nuestra especie en un lapso inmediatamente posterior que fuera lo bastante largo como para poder dar pie a esa predicción. En suma la crítica de Popper —y de muchos otros— va enfilada contra toda concepción de la historia que sea determinista y que en particular sostenga que hay leyes o al menos tendencias expresables más o menos en términos como éstos: todo período histórico de tales y cuales características es seguido por otro con determinaciones así o asá. Es eso lo que, según Popper, no resulta posible. (Desde luego una concepción así no es "historicista" en el sentido de la palabra filosóficamente aceptado —tal como es aplicable a concepciones como las de Dilthey o Croce, que no son precisamente de esa índole ni mucho menos; más bien los blancos serían, además de una filosofía de la historia como la aquí propuesta, otras como las de S. Agustín, Joaquín de Fiore, Vico, Herder, Lessing, Hamann, Hegel, el materialismo histórico, Toynbee, con lo muchísimo que separa a unas de otras.)

Primera objeción. No existen leyes históricas. Una ley científicamente expresable sería de la forma «Todo ente tal o cual es así o asá». Y una ley histórica no es así.

Respuesta primera: sí es así: es de la forma: todo período de cierta longitud mínima en la evolución de la humanidad que sea caracterizable de tal o cual manera es seguido por otro caracterizable de tal otra manera. Y ¿por qué no iban los períodos a entrar en el campo de variación de las variables de cuantificación?

Respuesta segunda: la forma más perspicua de presentar las leyes científicas no es ésa, pues la mayoría de ellas son relacionales; más bien ésta: «Dados n entes cualesquiera, x^1, …, x^n, tales que se da entre ellos tal relación R, se da también entre ellos tal relación S». Pues bien una ley histórica es exactamente así: dados dos períodos consecutivos en la historia de nuestra especie que sean de cierta duración algo larga —p.ej. siglos, milenios, o períodos mayores—, esos períodos se relacionan también entre sí por un avance en la realidad de nuestra especie en el segundo de esos períodos más que en el primero de ellos. (Esto en la *COH*; otras teorías propondrían otras leyes). Pero acaso esa primera objeción puede reformularse diciendo que en una ley científica los hechos involucrados han de ser simultáneos —e.d. que las leyes científicas son sincrónicas, en vez de diacrónicas. Pero, ¿por qué? En verdad hay miles de leyes científicas en las que se correlacionan hechos sucesivos, en vez de simultáneos. Aparte de que la teoría de la relatividad einsteiniana relativiza esa diferencia.

Segunda objeción: El futuro es *de suyo* imprevisible si sucede que cómo vaya a evolucionar el obrar colectivo de la especie depende —en parte al menos— de cómo evolucione el conocimiento, de cuál vaya a ser el ulterior crecimiento del saber. Pero eso es imprevisible. Ergo. Y se prueba que es impredecible la evolución del conocimiento: es imposible predecir por métodos científicos cuáles serán los futuros resultados investigativos del predecidor. Esto a su vez puede demostrarse, o alegando una [super]contradicción implícita en saber ahora ya qué sabrá uno mañana, o mostrando que los métodos científicos son tales que excluyen algoritmos o procedimientos mecánicos de decisión al respecto.

Respuesta. En primer lugar puede uno predecir, sin que ello involucre ninguno de tales problemas, que mañana sabrá algo así o asá aunque no haya nada [en particular] así o asá tal que uno prediga que sabrá ese algo. Como sabe uno que mañana tragará gotas de agua sin saber cuáles, o que llenará unas páginas pero no sabe cuáles, etc. En segundo lugar, aunque sea contradictorio, muchas veces sabe uno que mañana o dentro de un año sabrá algo que no sabe ahora. Si es contradictorio, entonces ahora ya lo sabe, pero en grado a lo mejor mucho menos elevado. Un científico que dice: 'Dentro de cinco años habré demostrado que tal enfermedad se cura con tal producto' probablemente sabe y no sabe eso: en la medida en que es verdad y está convencido de ello, lo sabe; pero, en la medida en que, siendo precavido, no cree lo todavía indemostrado, en esa medida —por más verdad que sea eso— aún no lo sabe. En tercer lugar, uno puede prever los resultados de otros. En cuarto lugar, una cosa es que haya un algoritmo y otra que estén disponibles criterios parciales, laxos, con márgenes de indeterminación e incertidumbre: en muchos terrenos es imposible lo primero mas no lo segundo. En quinto lugar, una predicción puede ser verdadera y además razonable aunque esté avalada tan sólo por evidencia no plenamente concluyente, o por evidencia que únicamente sea evidencia desde un determinado punto de vista, con tal de que éste goce de unas condiciones de coherencia, conciliabilidad con la evidencia empírica disponible, y concordancia con algunas prescripciones metodológicas generales. De hecho —según lo vimos en el cap. 2º— toda evidencia es relativa, y toda justificación, todo aval, es relacional.

Acápite **21º.— Otras objeciones contra la filosofía de la historia aquí propuesta**

Tercera objeción. Siendo tan imprevisible el rumbo histórico, es rechazable cualquier visión de la historia que avale proyectos de ingeniería social llevados a cabo en aplicación de las predicciones; porque, siendo tan enormemente abultados los márgenes de error e indeterminación de nuestros criterios de predicción histórica, el riesgo es demasiado grande, al menos en lo concerniente a proyectos de gran escala. Los sacrificios que conllevaría el experimento, para uno y para los

demás, podrían fácilmente resultar baldíos, saldándose todo por un penosísimo fracaso.

Respuesta. Si una persona —llamémosla 'Yolanda'— está deliberando acerca de si embarcarse en un proyecto así o no —digamos, acerca de si efectuar o no una acción o serie de acciones A—, y piensa que A tendría grandes repercusiones en amplia escala, con resultados inciertos a más largo plazo, entonces cabe o que esté en lo cierto o que no lo está en absoluto. En el segundo caso, aunque emprenda A, eso no tendrá las repercusiones que Yolanda se temía ni las que esperaba. Pero supongamos que está en lo cierto. Entonces A tendría repercusiones en gran escala, buenas o malas. Luego es peligroso embarcarse en esa empresa. Mas ¿qué sucede con FA —que es el abstenerse por completo de hacer A? Si A tiene tales y cuales repercusiones, ¿cuáles serán las de FA? El objetor podría alegar que ninguna repercusión en esa escala. Sin embargo, eso es la mar de dudoso. Cuando A tiene tal serie de efectos causales, S, FA —normalmente— tiene como efectos causales la ausencia de todos y cada uno de los miembros de S. Digo normalmente para dejar a salvo casos de sobredeterminación a los que ya aludo en otro lugar de este capítulo. Que, si un efecto, E, lo mismo se produce —aun sin presencia de factores sobredeterminantes— tanto si lo causa A como si no, entonces es que A es irrelevante, redundante; conque A no es ni sería causa de E. Por consiguiente, si A va a tener esa serie de repercusiones, S, FA tendrá como efectos una serie de repercusiones, S', que será la serie de ausencias completas de todos y cada uno de los miembros o componentes de S. Para bien y para mal. Así que —p.ej.—, si un componente de S es la alfabetización de decenas de millones de hombres, otro la asistencia sanitaria para esos millones de seres humanos o más, otro la reducción de desigualdades sociales, otro la implantación de pleno empleo o el alivio de la inseguridad laboral, etc., entonces FA tendrá como efectos sendas ausencias completas de todo eso. Claro que pueden surgir *otras* causas, no de la ristra S, pero sí de otra "similar", S' (no sería la misma porque, teniendo otras causas, ya no podría tratarse de ristras idénticas, aunque sí muy parecidas); pero, si surgen tales causas, entonces ¿cuál será la ventaja para la sociedad, o para la historia, de que no se haya llevado a cabo A?

De ahí que la alternativa no sea entre hacer A —una opción arriesgada y cargada de serias y graves consecuencias— y quedarse tranquilamente de brazos sin hacer nada, lo cual constituiría una opción inocente y anodina, sino siempre entre dos opciones tan arriesgadas la una como la otra.

Generalmente, sin embargo, las repercusiones de que uno se embarque personalmente en una empresa de experimento o ingeniería social suelen ser mucho más modestas. Surgen esas empresas más o menos espontáneamente y el problema es más bien cómo encauzarlas y cómo evitar que degeneren en movimientos desordenados, ciegos, abocados al fracaso, meros paroxismos. Aun en eso suele ser poco decisivo lo que pueda aportar un individuo o un pequeño grupo de individuos salvo casos casi excepcionales y en circunstancias muy particulares; en los cuales,

de todos modos, sin la obra de esos excepcionales individuos se habría seguido produciendo el movimiento colectivo tendente a esa labor de ingeniería social, sólo que acaso habría degenerado en una sacudida desesperada y que se saldara sólo con pena y sin apenas gloria, cual ha sucedido en muchísimos otros casos.

Además, el objetor, al esgrimir esta objeción, está avalando su propio proyecto de ingeniería social, que es el de dejar las cosas como están —al menos en lo tocante a la organización general de la sociedad. Y eso no está bien. Porque, si no podemos prever, tampoco podemos prever que será lo mejor el dejar las cosas como están. Luego tan arriesgado será embarcarse en un proyecto de alteración de esa organización social como en uno de inacción y de dejar persistir a esa injusta organización. Como, sin embargo, no es posible no optar ni por lo uno ni por lo otro —a menos que uno no se haya planteado el problema, no haya deliberado acerca de él—, resulta que el mero llamado a nuestra ignorancia o a lo dizque objetivamente imprevisible del asunto no nos da aval alguno para decidir abstenernos de participar en una empresa como la aludida.

Pero —replicará el objetor—, aunque el futuro es imprevisible, lo que sí es previsible es el cúmulo de sacrificios inmediatos de una empresa así.

Respondo que, si es imprevisible el futuro, no es verdad que esos sacrificios sí sean previsibles al paso que lo que con ellos quepa conseguir no lo sea en absoluto. Si no hay leyes, ni siquiera tendencias, en la historia, tan imprevisible es que una empresa de ingeniería social como la aludida cueste muchos sacrificios como que cueste pocos o ninguno. Y tan imprevisible es que el abstenerse de hacerla ahorre y evite ese coste como que no lo haga en absoluto.

Por otro lado, desde luego, es de todo punto falso que se dé esa entera y absoluta impredecibilidad. Ahora bien en cada caso hay que sopesar el riesgo de que se lleve a cabo una serie de acciones y el de que *no* se lleve a cabo en absoluto esa misma serie. Y no es cierto que los costos son seguros y los logros no, porque dizque éstos serían sólo a largo plazo. Cada empresa así que valga la pena arroja inmediatamente una serie de logros que se consiguen, muchos de ellos, ya por el mero participar en la empresa: 1) un recobrado sentimiento de dignidad y del valor de vivir para gente que estaba postergada y humillada; 2) una reducción pronta de desigualdades que significaban un *ser-menos* de los que, en la escala social, venían quedando muy por debajo; 3) una recuperación de ciertos valores morales y estéticos del pasado que están en profunda crisis —cuando no erradicados— en la moderna sociedad del mercado libre; 4) una presión para que, ante la existencia de proyectos así —para contrarrestar el riesgo que conlleva— se introduzcan en otras partes reformas sociales puntuales; para no hablar de logros que, sin ser tan inmediatos, no son tampoco a larguísimo plazo, y que se traducen en pequeños avances que resulta muy dudoso que se hubieran dado —al menos con esa prontitud— aunque no hubiera tenido lugar el aludido proyecto. Cierto que cualquier avance en un aspecto conlleva algún retroceso en otro aspecto. Eso ya lo

sabemos. Pero eso no obsta para que, tenido todo en cuenta, haya, así y todo, avance, más avance que retroceso.

Permítaseme terminar el debate acerca de esta objeción señalando que hasta ahora las predicciones de los adeptos del *status quo* son las que más frágiles se han revelado. Ellos sí han predicho que, a costa de sacrificar algunas pocas generaciones en los países de economía más débil, el futuro sonreiría a tales países dentro de las estructuras del mercando internacional libre. Creo que está claro cómo van pasando las generaciones y esos países se hunden cada vez más en una situación desesperada, precisamente porque el mercado libre les aporta pobreza. (Piénsese en la Argentina y casi toda la América Latina, para no hablar ya de buena parte de Asia y de toda África. Y no es que la economía de libre empresa dé buenos frutos aquí y no allá, ya que parece haber argumentos sólidos que abonan la conclusión de que sus éxitos aquí se obtienen merced a los resultados catastróficos de allá.) En tales condiciones, es dudoso que sea más arriesgado en países así el llevar a cabo proyectos de ingeniería social encaminados a salir de ese mercado, cuando —a tenor, por lo menos, de la filosofía de la historia aquí propuesta— parece muy plausible que nuestra especie se encamina a prescindir de esa organización mercantil.

Llego así a la *última objeción*. El progreso de nuestra especie no puede prolongarse indefinidamente. Antes o después nuestro planeta dejará de existir y, seguramente, con él todas las especies vivas que lo habitan. No podemos excluir completamente una transmigración cósmica de nuestra especie en el futuro, pero parece muy inverosímil.

Lo concedo. Me parece lo más probable que nuestra especie esté llamada a desaparecer dentro de cierto número de millones de años. Pero eso no obsta para que haya una ley histórica de progreso continuo de la especie hasta el punto en que —por el grave deterioro del entorno cósmico que ha posibilitado su existencia y su floración— se vea truncado un ulterior avance. Lo importante no es saber que el progreso de la especie continuará siempre, sino que, mientras no sea truncado por esos factores, prosigue y va a proseguir. De tal manera, la especie habrá dejado tras de sí una tarea cumplida de logro de mayor realidad para sí y para el rincón cósmico que ha constituido su habitáculo, habrá llegado a su apogeo o flor de la historia antes de perecer.

♣ ♣ ♣ ♣ ♣ ♣ ♣

BIBLIOGRAFIA SUMARIA COMENTADA DEL CAPITULO 5º

— Redger Boehler & Alan R. Drengson (eds), *The Philosophy of Society*. Londres: Methuen, 1978. Es una compilación de trabajos que, aunque naturalmente de desigual valor, contribuyen en su conjunto a ofrecer un cuadro valioso de lo que, hará un decenio largo, se hacía en ambientes y círculos de la filosofía analítica o próximos en torno a cuestiones de filosofía social. Destácanse las colaboraciones de Popper (cf. la referencia a éste en la presente bibliografía), Steven Lukes, Chomsky, Hampshire y otros.

— Peter Carruthers, *Introducing Persons: Theories and Arguments in the Philosophy of Mind*. Londres: Croom Helm, 1986. Es una obra clara, bien escrita, que brilla por su calidad argumentativa. Aborda varios problemas fundamentales de la filosofía de la mente. Defiende una *token identity theory* a cuyo tenor cada acontecimiento o estado consciente es idéntico a uno cerebral. Ofrece consideraciones interesantísimas sobre cuestiones que, si bien estrechamente afines a varias de las aquí estudiadas, son empero diferentes de ellas, como la de qué conocimiento tenemos de que otras personas son personas, la de si puede haber supervivencia personal en mayor o menor grado, y si hay grados de identidad personal, o la de si pueden ciertas máquinas ser personas.

— W.R. Carter, «Our Bodies, Our Selves», *Australasian Journal of Philosophy* 66/3 (sept. de 1988), pp. 308ss. Carter presenta un argumento muy convincente —y que no ha dejado de inspirar algún punto de la exposición del presente capítulo— a favor de la identidad entre una persona y su cuerpo; no se compromete ni con la *type identity* ni con la *token identity*, sino que admite una superveniencia de lo mental en lo somático.

— Daniel C. Dennett, *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology*. Montgomery (Vermont): Bradford Books, 1978. Dennett es uno de los más vigorosos filósofos de la mente. Escribe con lucidez y resulta muy convincente. Su estilo es atractivo. Huye de las medias tintas. Aboga en sus trabajos —el aquí mencionado no es exponente de la última fase de su pensamiento— por una versión eliminacionista del monismo psicosomático, a cuyo tenor han de desecharse —en vez de traducirse o reducirse— las expresiones mentalistas de la *folk psychology*. En este y otros escritos suyos afloran interesantísimas consideraciones en un interjuego entre filosofía del

lenguaje, filosofía de la mente, reflexiones sobre el tema de la inteligencia artificial. De entre la abundante producción posterior de Daniel Dennett cabe citar como muy destacado su libro *Elbow Room* (Oxford: Clarendon, 1984), que defiende el compatibilismo y muestra cuán poco digno de desearse es el libre arbitrio tal como lo pintan los indeterministas. Una interesante crítica de las tesis de Dennett hállase en «Dennett, Functionalism, and Introspection», por W. Lyons, ap. *New Essays in Philosophy of Mind, Series II*, ed. por D. Copp & J.J. MacIntosh (*Canadian Journal of Philosophy*, Supplementary vol. 11 (1985)), pp. 55-83. (Vide en la misma colección otros interesantes trabajos sobre temas emparentados; cf. la Series I de los *New Essays in the Philosophy of Mind*, ed. por J. King-Farlow & R.A. Shiner, publicado en la misma colección en 1975; entre las interesantes colaboraciones que en ella figuran hállase un artículo de H. Morick sobre observación y subjetividad en Quine.) Otro trabajo más reciente de Dennett que vale la pena citar es «Beyond Belief», ap. *Thought and Object: Essays on Intentionality*. Oxford: Clarendon, 1982, pp. 1-96.

— Peter A. French, et alii (eds), *Studies in the Philosophy of Mind*. Minneapolis: University of Minnesota P., 1986. (Tomo X de la serie *Midwest Studies in Philosophy*.) Es, como los otros volúmenes de la misma colección, una sobresaliente antología, que ofrece trabajos interesantísimos sobre muchos de los problemas más importantes de filosofía de la mente, como los de la consciencia, la intencionalidad, la relación entre las acciones y los movimientos corporales, la posesión de creencias contradictorias, el libre arbitrio, el solipsismo, la identidad personal y la noción misma de mente. Destácanse en la antología las colaboraciones de David Schatz —una argumentadísima impugnación de cierta versión del compatibilismo en el problema del libre arbitrio (aunque a mi juicio su conclusión no es acertada)—, Peter Unger, J. Hornsby, R. Foley, E. Zemach y otros más

— Andrew Gombay, «What You Don't Know Doesn't Hurt You», *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 78 (1978-9), pp. 239ss. Es una interesante discusión de las tesis de Thomas Nagel sobre si el desconocer la propia muerte es o no bueno para uno.

— D.D. Klemke (ed.), *The Meaning of Life*. Oxford U.P., 1981. Una bonita colección de ensayos —que recoge algunos clásicos valiosos escritos por Tolstoy, Niebuhr, Bertrand Russell, Albert Camus etc.—, donde se destacan colaboraciones, de coloración antiteísta, de Kurt Baier («The Meaning of Life»), Paul Edwards, Thomas Nagel, Kai Nielsen, R.M. Hare y otros. No se

perfila en esta antología nada que quepa propiamente considerar un "sentido" de la vida humana *a través de* sucesivas generaciones —un sentido de la historia— como el propuesto en este libro; la inclinación general de la antología es antiteísta —frente al teísmo muy consecuente que va a venir propuesto en el cap. 6º del presente libro, y que constituye una tesis central de la ontofántica.

— Derek Parfit, *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford U.P., 1984. (La reimpresión de 1985 aporta algunas correcciones *de fondo*.) Convertida ya en un clásico de la filosofía de la mente, esta voluminosa obra de Parfit es en cierto modo una colección de ensayos que acaso no logre del todo una unidad sistemática. Sin embargo, es tan diestro y elegante el manejo en el libro de una excelente técnica argumentativa, tan atinadas muchas de las consideraciones, tan hondo el tratamiento de muchos problemas cruciales de la filosofía de la mente, que aun quienes más discrepan de algunas de las tesis del autor (aunque yo confieso estar quizá, en conjunto, más de acuerdo que en desacuerdo con Parfit acerca de la mayoría de los problemas que aborda) han de admitir que este libro constituye un magnífico aporte al debate actual sobre esos problemas. Aunque la ontofántica no es una filosofía individualista, lo es seguramente más que el enfoque de Parfit en lo tocante a la importancia de la identidad personal.

— David Pears, *Questions in the Philosophy of Mind*. Londres: Duckworth, 1975. Es una recopilación de ensayos —los más de ellos escritos años antes de venir compilados en este libro— de la pluma de un destacado filósofo británico, acerca de temas como la relación entre el predecir y el escoger (¿puede uno prever sus propias decisiones?), la naturaleza de la deliberación, las paradojas del autoengaño, la relación entre el deseo y la acción y diversos temas sobre la filosofía de la mente de Hume, la de Russell y la de Wittgenstein. Posiblemente sea un vicio más de forma o exposición que de fondo, pero acaso quepa lamentar que en algunos argumentos del libro parezcan asomar reminiscencias de lo que quizá haya constituido una debilidad del pensamiento contemporáneo inglés en décadas recientes: cierto enfeudamiento a la «filosofía "ingüística" oxoniana —procedente de Moore y el último Wittgenstein— concediendo un peso tal vez excesivo a consideraciones sobre cómo "analizar" lo que comúnmente "se" dice.

— Karl Popper, *The Poverty of Historicism*. Londres: Ark Paperbacks, 1987. (La 1ª edición es de 1943-44; la 2ª, de 1957.) Conviene, para emitir una apreciación sobre este opúsculo, tener en cuenta el conjunto de la obra popperiana, y el

entrelazamiento entre sus pareceres en los campos de la epistemología, la filosofía de la lógica, la ética y la filosofía social. Ello ofrece un cúmulo no exento de cierto grado de cohesión —pese a sus inconsecuencias— que cabe caracterizar como: un escepticismo epistemológicamente proclive a cierto nihilismo; una marcada tendencia antirracionalista; un acusado y muy radical individualismo; un no mitigado indeterminismo, dualismo psico-somático, y librearbitrismo; un conservadurismo teórico y práctico; y una confesada fobia hacia cualquier filosofía holista, en el terreno que sea. Así que quizá ningún filósofo reúne en su pensamiento tanto como Popper el proponer tesis opuestas a las de la ontofántica. Mas también por ello quizá ninguno hay con quien sea en mayor medida que con Popper pertinente la discusión desde el punto de vista del presente libro.

— David-Hillel Ruben, *The Metaphysics of the Social World*. Londres: Routledge, 1985. Ruben es un autor claro y tajante en sus posiciones, aunque casi parece como que quisiera dar una impresión de estar menos comprometido de lo que está con un planteamiento muy firme, que aboga por la existencia de entidades y de determinaciones sociales, irreducibles unas y otras, respectivamente, a individuos y a determinaciones de individuos. Constituye este libro la mejor crítica disponible del individualismo, tanto ontológico como metodológico. Su crítica es muy acertada y convincente, mas comporta una debilidad mayor, a saber: no toma en consideración la posibilidad de brindar un tratamiento de los entes sociales —las colectividades— que sea "extensionalista" en sentido lato (como lo es el aquí brindado), concibiendo para ello a los cúmulos o conjuntos en el marco de una metafísica con grados y aspectos de realidad. Tampoco articula Ruben su concepción con la utilísima noción de superveniencia. Y resulta excesiva la separación que postula entre reducción ontológica y reducción metodológica.

— John Thorp, *Free Will: A Defence Against Neurophysiological Determinism*. Londres: Routledge, 1980. Constituye uno de los alegatos más fuertes y mejor trabados en contra de cualquier versión del determinismo, incluidas versiones similares o próximas a algunos componentes del determinismo propuesto en este libro. Thorp es consciente de lo intrincado del problema y no elude algunas de las dificultades del librearbitrismo, aunque dudo mucho que consiga ofrecer respuestas adecuadas. Aunque Thorp discute tesis deterministas e incompatibilistas como las de Leibniz y varios autores contemporáneos, lamentablemente no entra a debatir los aportes de Lehrer, Hospers, Frankfurt y otros filósofos de línea analítica.

— W.H. Walsh, *An Introduction to the Philosophy of History*. Londres: Hutchinson, 1984 (reimpr. de la 3ª ed., 1967). Es una introducción a la filosofía de la historia bien escrita, con equilibrio y lucidez. Sin embargo está desgraciadamente tan obsesionado el autor por el problema meramente epistemológico de la naturaleza del saber historiográfico que el libro más constituye una introducción a la filosofía de la historiografía que a la de la historia. El filosofar "especulativo" acerca de la historia —de la índole del propuesto en varios acápites del presente capítulo— lo ve Walsh casi exclusivamente en términos de relatar algunos pasados intentos de esa índole, cuyo fracaso y cuyo estar ya rebasados seguramente le parecen patentes. Aunque Walsh no procede del filosofar analítico ni milita en él —sino que está casi más bien alineado en la tradición idealista de Bradley—, precisamente por ello quizá experimente cierto complejo de "inferioridad" ante la analítica que lo lleva a cortar todas las alas metafísicas y, así, a centrarse mucho en lo epistemológico.

— Bernard Williams, *Problems of the Self*. Cambridge U.P., 1973. Es una recopilación de ensayos escritos por el autor entre 1956 y 1972. Se abordan temas como los de si las personas son cuerpos, la naturaleza de la identidad y la individuación personales, el valor o sinvalor de la inmortalidad, la relación entre creencias y decisiones, la idea de la igualdad, el egoísmo y el altruísmo. Cierto es que el libro constituye, por ello, un fajo de tratamientos puntuales más que un enfoque sistemático de cuestiones de filosofía de la mente; pero, subyacente, está siempre el punto de vista de B. Williams, que confiere una unidad al libro por debajo de su estructura un poco a salto de mata. Sin embargo, con lo agudo que se muestra en sus razonamientos y con lo equilibrado y razonable que se afana por ser, Williams sufre una falta de firmes y consecuentemente abrazados principios orientadores o dilucidantes; su pensamiento es ecléctico; su inclinación es hacia una visión relativista (afín a algunas tesis de Swinburne que se citarán en la bibliografía del cap. 6º del presente libro).

— Edgar Wilson, *The Mental as Physical*. Londres: Routledge & K.P., 1979. Un grueso y sólido libro que constituye un imponente alegato a favor del monismo psico-somático. Quizá, empero, conlleve una inconsecuencia y constituya un talón de Aquiles de su planteamiento el enfoque *biperspectivista* del autor —a cuyo tenor, aunque no hay entidades irreduciblemente no-físicas, sí hay un modo no físico de darse fenomenológicamente en la introspección. Es acaso un poco desequilibrada su discusión de los enfoques compatibilistas —el autor aboga por un determinismo duro, y desestima el recurso a nociones como la aquí brindada

de libre voluntariedad. Pero sus argumentos al respecto son muy valiosos. Y —aunque a mi juicio equivocada en ese punto— su posición, en general, es encomiable por oponerse a concepciones retrógradas en la temática de la justicia penal.

* * *

El autor de este libro consagró en el pasado algún escrito inédito a problemas afines a algunos de los abordados en el presente capítulo. Acerca de uno de esos problemas (el del libre albedrío) está en vías de publicación el artículo «Dios y la libertad humana en el pensamiento de Miró Quesada», ap. *Razón y libertad: la filosofía de Francisco Miró Quesada*, ed. por David Sobrevilla & Domingo García Belaúnde, Universidad de Lima, 1990 (en prensa). (Ese artículo contiene también una amplia bibliografía sobre el tema.) También en mi libro *La coincidencia de los opuestos en Dios* (cf. infra, bibliografía del cap. 6º) se encuentran amplias discusiones sobre problemas como los del libre albedrío y la naturaleza de la acción; vide ibid. referencias bibliográficas sobre tales cuestiones.

Capítulo 6º

LA DEIDAD

Acápite 0º.— ¿A qué viene hablar de Dios en filosofía

Desde la Antigüedad se han ocupado los filósofos de qué sea la deidad, de si hay un ente que tenga esa determinación, o varios, o ninguno. Pero ¿por qué?

¿No concierne ese racimo de problemas a una disciplina extrafilosófica, a un saber particular —que no general— acerca de un género de entidades que puede que haya o puede que no, pero que en cualquier caso sería un género junto a otros o como otros? Claro, frente a eso cabe alegar que los entes con deidad, de haberlos, no constituirían un género más, entre otros, con el mismo título. ¿Por qué no? Sí, serían más perfectos, más potentes, más duraderos acaso, más felices, lo que se quiera, pero constituirían un género de entes, como las rocas, las avispas, los ornitorrincos o los humanos. Que haya un solo ente o varios dentro de un género es otro asunto.

Lo que hace que sea incorrecta esa línea de razonamiento es que los dioses guardarían una relación privilegiada con el ser. Los dioses serían privilegiados o primarios dispensadores de ser, e.d. creadores. Desde luego la creación no siempre se ha entendido como en la tradición de la teología cristiana de los últimos 18 siglos, aproximadamente. El *Génesis* mezcla varias concepciones diversas al respecto, pero ninguna es la de la *creatio ex nihilo*. Y los griegos no tenían una noción que podamos asimilar a la de creación en este último sentido. Sin embargo, todos los pueblos que han tenido creencia en seres divinos (que son seguramente todos como no sea en tiempos muy recientes —salvando el muy problemático testimonio de Heródoto y algún otro a favor de la existencia, excepcional, de pueblos sin religión) han visto a sus dioses como donadores de ser en una escala,

en un grado y de una manera incomparablemente superiores a los que puedan corresponderles a cualesquiera otros entes.

De tales concepciones es un fruto o un desarrollo tardío la idea filosófica y, más tarde, teológica de un ente que sea dador de ser a todo ente, incluso a sí mismo —o, al menos, que cumpla respecto a sí mismo una tarea que, sin ser donación, sí sea, en un sentido apropiado, similar o del mismo efecto.

No es, pues, menester buscar muy lejos para encontrar el motivo de interés filosófico por lo divino. Estriba éste en que Dios, o los dioses, serían [los] dispensadores de ser por excelencia. Siendo una relación básica y general entre el ser y los entes ésa de *venir dado a… por---* que guardaría el ser con un ente cualquiera (o, al menos, con uno de una amplísima gama) y con [un] dios, tomados en ese orden, es obvio que el esclarecimiento de qué sea eso de ser dios, y de si hay algo que tenga o pueda tener tal determinación o cualidad, forma parte de la dilucidación de esa relación.

De ahí que —aunque adoptar tal posición no escape a toda controversia—, parezca conveniente, al iniciar nuestra exploración presente en teología filosófica, el concebir la deidad como cualidad de donación de ser que se efectúe en un radio amplísimo y de una manera relevante, que contribuya al ser de los receptores como no contribuyen al mismo las donaciones de ser usuales, e.d. las causaciones corrientes. En qué estribe esa manera es algo sobre lo que nos será dado emitir una conjetura.

Ahora bien, ¿por dónde empezar? Si empezamos por una definición de 'dios', como nombre común, que sea suficientemente débil como para ser aplicable a entes que han venido adorados por diversos pueblos, corremos el riesgo de que la discusión sea poco fructífera, y no resulte fácil ofrecer argumentos ni a favor ni en contra de la existencia de dioses. Si, ya de entrada, volcamos demasiado en la definición de 'Dios', entonces, sí, facilitamos la discusión o quizá sobre todo las pruebas de inexistencia, pero pagando el precio de excluir alternativas.

Como vía media, propongo esta cuasidefinición. Un cúmulo de entes es la deidad si, y sólo si, tiene estas tres características: (1ª) ese cúmulo necesariamente tiene miembros (necesariamente existe al menos un dios); (2ª) necesariamente todo ente que no pertenezca a ese cúmulo en absoluto es causado por entes que sí pertenecen a él (sea por todos o varios conjuntamente, sea por alguno en particular); (3ª) un miembro del cúmulo no puede en absoluto ser causado por algo que no pertenezca en absoluto al cúmulo.

Acápite 1º.— **¿Hay dioses?**

Nos planteamos la cuestión de si hay al menos un dios (la formulación 'Hay dioses' es una manera abreviada de decir eso: el plural morfológico no conlleva, con el cuantificador existencial 'hay', ninguna indicación de pluralidad semántica; igual que quien crea que hay personas de buen corazón llevaría razón con tal de que hubiera una).

Voy a recapitular varios argumentos a favor y en contra. Pero modificados para ceñirse a nuestra definición, bastante débil, de *ser dios*.

Argumento ontológico. Supongamos que de hecho no existe ningún dios en absoluto, pero que sí sea posible que exista uno. Comparemos entonces las dos determinaciones: la de ser dios (la deidad) y la de poder ser dios. Según un principio de lógica modal común aunque no unánimemente aceptado, si puede haber entes así o asá, hay entes que pueden ser así o asá: principio de Barcan —PB para abreviar. Básase en esta consideración: supongamos que puede haber entes así o asá pero que ningún ente existente puede ser, él, así o asá en absoluto; entonces la posibilidad de que hubiera entes así o asá sería flotante, no estribando en la posibilidad de ente alguno de ser así o asá; mas no hay posibilidades flotantes, sino que toda posibilidad ha de radicar en algo real, en características o determinaciones de cosas reales; ergo es verdadero PB. Pero entonces, si puede haber algún dios, hay algo que puede ser dios. Luego la segunda determinación de las dos comparadas sí tiene miembros (uno al menos). Supongamos un miembro de la misma, e.d. del cúmulo de entes que pueden ser dioses. Puede tener la conyunción de las tres características enumeradas. Pero esa conyunción es expresable por una fórmula que comienza por 'necesariamente:' (ya que 'no puede' equivale a 'necesariamente no', y «necesariamente p y necesariamente q» equivale a «necesariamente: p-y-q»). Mas poder ser un ente tal que necesariamente ese ente es así o asá es lo mismo que ser necesariamente así o asá. (Ello por el principio —común aunque no unánimemente aceptado— de que lo que puede ser necesario es necesario, o —dicho de otro modo—, que lo posible es necesariamente posible: no cabe que algo sea sólo contingentemente posible, pero que hubiera podido ser imposible). Luego, si algo puede ser un dios, algo es un dios. Por ende, queda rechazada la hipótesis de que no exista ningún dios pero sí pueda existir: si puede existir alguno es que alguno existe.

Si no hay dioses en absoluto, no puede haberlos en absoluto. Ahora bien, ¿por qué no? Si es del todo imposible que haya entes con ciertas características es que necesariamente hay entes con otras características que son totalmente incompatibles con la existencia de los primeros. Luego, por la hipótesis de que no hay dioses, concluimos que necesariamente hay algo con características que excluyen que haya dioses. O sea: necesariamente hay entes pertenecientes a un cúmulo, c, tal que el que ese cúmulo tenga miembros necesariamente conlleva que sea enteramente vacía la deidad —que no haya dioses en absoluto. Para que c no

sea en absoluto lo mismo que la deidad es menester que: o no cumpla la condición (2ª) definitoria de la deidad, pero sí la (3ª); o bien no cumpla la (3ª), pero sí la segunda, o no se cumplan ni la (2ª) ni la (3ª), pues cumple la (1ª); o sea: o bien puede haber entes que en absoluto pertenezcan a c sin ser causados en absoluto por miembros de c y sin que miembro alguno de c pueda en absoluto ser causado por entes que no sean miembros de c en absoluto; o bien, al revés, puede haber miembros de c causados por otros que no pertenezcan en absoluto a c aunque todo no miembro de c tenga que ser causado por miembros de c; o bien fallan a la vez las condiciones (2ª) y (3ª). Si se cumple lo primero, entonces (por PB) hay miembros de un cúmulo, c' (≠c), tal que sus miembros pueden no ser causados en absoluto por miembros de c; pero tomemos la unión de c y c': será un cúmulo que cumplirá las tres condiciones, e.d. que será la deidad. Veamos la segunda alternativa, que algún miembro de c pueda ser causado por entes que no sean miembros de c en absoluto. Tomemos ahora la unión entre c y el cúmulo de entes que pueden causar la existencia de miembros de c (que hay entes que pueden serlo se deduce, por PB, de que pueda haber miembros que lo sean). Esta unión será un cúmulo que cumpla las tres condiciones definitorias de la deidad. ¿Y la tercera alternativa, a saber: que c no cumpla ni la condición (2ª) ni la (3ª)? De ser verdadera, puede haber no miembros de c no causados en absoluto por miembros de c y miembros de c causados por no miembros; luego hay entes que son miembros de c y otros que son miembros de un cúmulo c' tal que los primeros pueden ser causados por los segundos, pero los segundos pueden no ser causados en absoluto por los primeros; la unión de c con c', sin embargo, sí cumplirá las tres condiciones de la deidad; luego, de ser verdadera esta alternativa, también habrá dioses: los miembros de la unión de c con c'.

Por ende, no existe posibilidad alguna de que la deidad no tenga miembros. Es, pues, falsa, necesariamente falsa (*imposible*), la hipótesis de que no haya dioses en absoluto. Por ende, hay algún dios.

Argumento cosmológico. Todo lo que existe tiene alguna causa. Existe algo. Luego hay un cúmulo, c, de cosas que tienen causas. Supongamos que no hay dioses en absoluto. Entonces c no es, en absoluto, la deidad ni hay en absoluto ningún otro cúmulo d que sea la deidad y tenga miembros. Pero tomemos ahora la relación r, que es el ancestral de la relación de ser causado, o sea aquella relación que guarda una cosa con otra si: o son idénticas, o la primera es causada por la segunda, o por algo causado por la segunda, o por algo causado por algo causado por la segunda, etc. Sea c' el cúmulo de todas las cosas con las cuales pueden guardar r unos u otros miembros de c. Es palmario que c' cumple las condiciones (1ª) y (3ª) definitorias de la deidad; pero a lo mejor no la (2ª); tomemos ahora c" que será el cúmulo de no miembros de c' tal que, si algo no pertenece en absoluto ni a c' ni a c", necesariamente entonces es causado o por miembros de c' o por miembros de c"; la unión de c' con c" será la deidad. Luego hay dioses.

Argumento climacológico (por los grados). Si hay dioses y también seres que no son [en absoluto] dioses, los primeros están causalmente por encima de los segundos. Definamos esa relación, R, de *estar causalmente por encima* como sigue. Dados dos cúmulos, c, c', c guarda con c' la relación R si no hay en absoluto miembro de c' que pueda causar a un miembro de c pero necesariamente cada miembro de c' es causado por algún miembro de c. Si no hay dioses en absoluto, entonces la escala de cúmulos relacionados por R será una escala sin elemento maximal; o sea: o bien R no unirá a ningún cúmulo con otro, o, si sí, entonces con un cúmulo c^1 guardará c^2 la relación R, pero con c^2 la guardaría c^3, y con c^3 otro cúmulo c^4, y con c^4 otro, c^5, etc. Pero tomemos la unión de todos ellos. Esa unión satisfará las condiciones (1^a) y (3^a) definitorias de la deidad. Fácilmente es extensible hasta que resulte un cúmulo que también cumpla la condición (2^a). Luego hay dioses.

Argumento por las posibilidades. Es una variante del cosmológico, sólo que requiere una premisa menos fuerte que la de que existe algo, a saber: la de que es posible que exista algo. Por lo demás, el *neruus probandi* es el mismo, con un uso adicional del principio de Barcan PB.

Argumento agatológico. Es bueno que haya dioses. Lo que es bueno que suceda puede suceder. Luego puede haber dioses. Pero entonces hay (por PB) entes que pueden ser dioses. Mas ya vimos (en la exposición del argumento ontológico) que, si un ente puede ser dios, es dios. Luego hay dioses. La primera premisa se prueba así: un mundo con dioses es mejor, porque en él hay un orden en la dispensación de ser, que es la relación R evocada en el argumento climacológico; pero un mundo así ordenado es más elegante que otro sin ese orden; y es bueno que el mundo sea elegante. La premisa segunda, la de que todo lo bueno es posible, no carece de detractores, pero es casi universalmente admitida. Lo totalmente imposible no puede ser bueno en absoluto. Porque, si es totalmente imposible, encierra un absurdo; y lo absurdo, si fuera algo, no sería bueno en absoluto, sino malo, pésimo. Porque lo absurdo implica cualquier cosa; luego, de ser bueno lo absurdo, todo sería bueno.

Argumento por la optimalidad del mundo. Dadas dos teorías igualmente compatibles ambas con la evidencia disponible, es falsa la que nos presente al mundo como peor de como nos lo presente la otra. Son igualmente compatibles (¡supongámoslo!) con la evidencia disponible tanto la tesis de que hay dioses como su supernegación. Esta última —o una teoría que la contenga— nos presenta al mundo peor de como lo hace [una teoría que contenga a] la postulación de dioses. Luego es falso que no haya dioses en absoluto. Por consiguiente, hay dioses.

Argumento por las verdades necesarias. (Premisa 1^a): Hay entes necesarios, e.d. necesariamente existentes. (Premisa 2^a): Un ente necesariamente existente no puede ser causado por uno que no lo sea en absoluto. (Premisa 3^a): si un ente contingente existe, es causado por un ente necesario. Luego hay dioses.

Pruébase (Premisa 1ª) así: ciertas verdades, las de la lógica o la matemática, son necesarias. Pero el que sea verdadero que p es que existe el hecho [o estado de cosas] de que p. Luego hay hechos que son necesarios, e.d. hay hechos que necesariamente existen.

Más difícil de probar es la (Premisa 2ª). Quizá quepa sentarla como un postulado. En todo caso encerraría dificultades la hipótesis de un ente necesario causado por entes contingentes: dependería para existir de la contingencia de la existencia de esos entes; y, entonces, no sería ya necesario.

Tampoco es fácil de probar la (Premisa 3ª). También aquí se trata de un postulado. Pero no gratuito. Se ve su plausibilidad como sigue. Cuando un ente, e, causa a otro, e', hay una donación de ser de e a e'; o sea: hay un relacionarse e con e' por esa relación de donación de ser; pero eso —por el análisis de las relaciones del cap. 1º— significa que e' está perteneciendo al hecho de que e posea esa relación; esto último, el que e sea donador de ser, es una relación entre el ser y e, la relación de *ser donado por*. Toda causación involucra ese hecho de que el ser sea donado por la causa. Pero eso a su vez es que la causa tenga como determinación suya el hecho de que el ser mismo es donado; o sea: que la causa *es existida* por el ser donado el ser. Toda causación involucra indirectamente ese ser donado [d]el ser. Siendo ello así, parece natural conjeturar que toda causación es, a la vez, una concausación por el propio ser en esa donación. Porque es simplemente conjeturar que aquello cuyo ser donado esté involucrado en *toda* causación se done a sí mismo en ella, concurriendo a la donación, coadyuvando a ella. Ahora bien, el ser es necesario, pues es una verdad de lógica —de teoría de conjuntos— que existe el ser. En todo caso, los puntos débiles de esta argumentación pueden reforzarse de nuevo aduciendo el principio de optimalidad epistémica del mundo real. Un mundo así es mejor, mejor ordenado, más elegante, que uno que careciera por completo de tales rasgos.

Acápite 2º.— **La escala de grados de ser y lo superlativamente real**

Una de las dos definiciones de 'Dios' en las escuelas tradicionales era la de lo máximamente real, o aquello que es necesariamente máximamente real. ¿Hay algo que sea Dios, en ese sentido?

El argumento climacológico, en una de sus versiones —diversa de la considerada en el acápite anterior— dice que sí porque, si no, la escala de realidad o existencia sería divergente, en vez de convergente, e.d. para todo ente habría otro más real, pero sin límite. Naturalmente toda esa discusión presupone que hay grados de realidad (cosa que, inconsecuentemente, reconocen los aristotélicos, aunque deberían rechazarlo, desde su punto de vista).

Sin embargo, pruébase fácilmente que esa escala no puede ser divergente. En efecto, es una verdad no ya de teoría de conjuntos, sino del propio cálculo cuantificacional de primer orden clásico que hay algo. En una teoría de conjuntos en que se introduzca una constante que signifique la existencia se demostrará: Hay algo tal que ese algo existe. Ahora bien, esa verdad viene *implicada* por cualquier verdad expresable como «x existe», para cualquier x; lo cual quiere decir que el que haya algo existente es, necesariamente, por lo menos igual de verdadero (o sea: existente) que un hecho cualquiera consistente en que exista esto, o aquello, o lo de más allá. Por consiguiente, ese hecho, el de que hay algo, o hay algo existente, es aquello que es tan verdadero o más que cualquier otra cosa, pues cada cosa es lo mismo que el hecho de su existencia (y, por ende, lo mismo que la existencia de ese hecho, etc.). Como —según se sostuvo en el cap. 1º.— no hay dos cosas diversas que sean en todos los aspectos tan existentes la una como la otra (principio de identidad existencial), resulta que hay un solo ente que es, en todos los aspectos, tan existente como cualquier otro o más; un solo ente que es, dado *cualquier* otro ente, en algún aspecto más real que este último. (Lo cual no significa que sea en algún aspecto más real que todos los demás entes, eso no; sino que todos los demás entes son menos existentes en algún aspecto que él.)

Por consiguiente, existe Dios en ese sentido del único ente máximamente real. Pero, ¿es un dios —en el sentido considerado en el acápite precedente?

En el último argumento del acápite 1º se propuso como probable la tesis de que el ser sea un dios. Pues bien, voy a tratar de demostrar que lo máximamente real es el ser.

Empiezo sentando este postulado, el postulado de grados de existencia, PGE para abreviar: *caeteris paribus* es tanto más real un cúmulo cuanto más verdad sea que algo es miembro suyo. Este principio no se aplica sin restricciones, y de ahí esa cláusula restrictiva, tan socorrida, del *caeteris paribus*. Pero en los casos normales es obvio que vale. Es más existente el teatro que la novela donde, y cuando, es más verdad que hay obras de teatro que no que hay novelas. Como la Realidad misma es un aspecto de lo real —el aspecto que subsume o engloba a todos los aspectos— eso es así en la Realidad. De donde se deduce que, salvo que se descubra una razón en contra (y entonces las cosas no serían iguales), una determinación es más real que la realidad sólo si es menos cierto que existe algo que no que alguna cosa tenga esa determinación. Pero nada es más verdadero que el que existe algo, según lo hemos visto. Luego, salvo alguna razón en contra, nada es más real que la existencia misma. Luego la existencia es en todos los aspectos al menos tan real como cualquier otra determinación dada (de nuevo: salvo que se encuentre una razón en contra, que desmienta la cláusula de salvaguardia de *caeteris paribus*). Pero, por el principio de identidad existencial que vino defendido en el cap. 1º, no puede haber dos entes diversos que sean en todos los aspectos tan reales el uno como el otro. Luego, puesto que en ningún aspecto hay cosa alguna más real que la existencia, o sea puesto que la existencia es en todos los aspectos igual de real

que cualquier otra cosa o más, si algo es a la vez, en todos los aspectos, igual de real que la existencia por lo menos, ese algo es la propia existencia. Como no parece verosímil que haya alguna razón en contra, algún motivo por el que, en el caso que nos ocupa, venga infringida la cláusula de salvaguardia, cabe concluir que la existencia es lo único máximamente real, e.d. lo único que es, en todos los aspectos, totalmente real.

La existencia, el ser, la realidad, el mundo, todo es lo mismo. Es la determinación de existir. Es el cúmulo al que pertenece algo sólo en toda la medida en que existe. Es aquella determinación tal que el que algo la tenga es lo mismo que ese algo en cuestión. Es el aspecto que engloba a todos los aspectos. Es la relación de abarcamiento (o sea: la relación que guarda un ente, x, con otro, z, en la medida en que x abarque a z; porque —¡recuérdese del cap. 1º!— el que x abarque a z es que pase ser de x a z; y eso es que guarde x con z la relación de *existirlo*). Es, pues, el gozne o nexo entre las cosas, la relación fundamental. Y ahora acabamos de ver que es lo máximamente real, lo [único] superlativamente real, lo [único] absolutamente existente.

Ese ente, el Ser, es, pues, Dios (en la definición climacológica). Y —según la conjetura fundada del acápite anterior— es un dios, en la definición de 'deidad' allí propuesta. El problema es el de si hay más dioses.

Acápite 3º.— **¿Hay varios dioses?**

Dos hipótesis pueden emitirse con plausibilidad: 1ª, que hay varios dioses; 2ª, que hay uno solo, Dios (= el Ser). La hipótesis atea de que no hay dioses ya ha quedado refutada. Quizá en el sentido que hemos dado a 'dios' o a 'deidad' nadie haya rechazado nunca la existencia de dioses, o de algo que tenga deidad, salvo quienes rechazan el principio de causalidad y piensan que algunas cosas carecen de causa. Pero una doctrina como el llamado ateísmo marxista podría aceptar todo eso con tal, por lo menos, de identificar a la deidad con el cúmulo de todos los entes.

Antes de discutir si hay un dios o varios, conviene plantear una cuestión previa, precisamente a propósito de la idea que se acaba de sugerir. ¿Es la deidad un cúmulo que abarque a todas las cosas o sólo a algunas?

Si la deidad lo abarca todo, entonces el que haya dioses estriba sencillamente en que necesariamente existe algo y se cumple el principio de causalidad. El cúmulo de los dioses estará causalmente por encima de cualquier cúmulo disjunto respecto de él por la razón de que no habrá ningún cúmulo disjunto respecto de la deidad.

Un caso así sería uno en que el buen orden se consiguiera sólo por aplicación banal o degenerada. Estrictamente hablando, no habría en el mundo, de suceder

eso, un orden de prelación entre cúmulos como el de *estar causalmente por encima* que se examinó en el acápite 1º. Hasta el mundo más enmarañado y desordenado cumpliría entonces la condición de que en él hubiera deidad.

Para que sea falso que la deidad abarca a todas las cosas, es menester que haya alguna asimetría en la relación de causación. Y parece muy verosímil que alguna hay. No que sea en general asimétrica la causación según quisieron los aristotélicos y todavía hoy lo quieren muchos, eso no. Pero sí hay alguna asimetría. Cúmulos de cosas tales que ningún miembro del uno pueda ser causado por miembros del otro, pero en cambio miembros de ese otro sí puedan ser causados por miembros del primero o incluso tengan que serlo. Hace falta que haya efectos que, aunque provoquen de rebote el ser de algunas de sus causas, no extiendan ese impacto a todas sus causas, sino que haya alguna causa que no sea a su vez efecto de tales efectos. (Aunque entre los dioses podría haber causación mutua —si hubiera varios.)

A fin de precisar el problema conviene rectificar ahora la definición del final del acápite 0º. En vez de decir que la deidad es cualquier cúmulo con esas tres características, habrá que decir que es el más pequeño cúmulo con ellas, o sea: uno que esté incluido en cualquier cúmulo con esas tres condiciones.

Ahora bien, de que exista algún cúmulo con las tres condiciones no se sigue, sin más, que haya uno que sea el más pequeño con tales condiciones, o uno que esté incluido en cualquier cúmulo con las tres condiciones. Puede concebirse que para cada cúmulo así hay otro en él incluido que también cumple las tres condiciones.

Sin embargo, de momento bástenos averiguar si un cúmulo que abarque a todo es el más pequeño cúmulo con esas tres condiciones. Y creo que está claro que la respuesta es negativa. Hay muchas cosas, muchas determinaciones, que no causan de rebote la existencia de sus causas y que no ejercen ninguna acción causal particularmente amplia.

Por consiguiente lo más plausible parece que la deidad no sea un cúmulo universal. De nuevo el principio de optimalidad epistémica del mundo nos viene a socorrer, si menester fuera, en este punto: un mundo con un orden causal, con cierta asimetría causal, es mejor, más armónico, más elegante. Ergo.

Supongamos ahora que para cada cúmulo con las tres condiciones hay otro en él incluido que también las cumple. Entonces no habrá dioses —en el nuevo sentido—, pues no habrá miembros de un cúmulo con las tres condiciones que sea el más pequeño de cuantos las cumplan. Un mundo así tendría orden, y elegancia, pero muy imperfectas. Es más elegante un mundo con un elemento máximo de esa escala. (También podría imaginarse un mundo con varios elementos no máximos sino maximales: para cada cúmulo con esas características habría uno con ellas que sería más pequeño que los cúmulos con las mismas que lo incluyeran propiamente a él, pero habiendo dos o más de tales elementos maximales, dos cúmulos disjuntos

entre sí. Pero dejo esta hipótesis, que también infringiría el postulado de optimalidad epistémica del mundo.)

Así pues, hay un cúmulo de dioses que es el más pequeño cúmulo con las tres características consabidas y que no es un cúmulo universal, e.d. que no lo abarca a todo. Y ahora ya sí: ¿cuántos miembros tiene?

No conozco ningún argumento contundente a favor de que tenga varios. Mayor parece la fuerza persuasiva de algunos argumentos a favor de que tenga un solo miembro. Quizá quepa invocar de nuevo el principio de optimalidad epistémica del mundo, aunque no veo yo tan a simple vista por qué es más elegante un mundo con un solo ente que pertenezca al más pequeño cúmulo con las tres características que un mundo en el que haya dos, tres o una infinidad de tales entes. P.ej. dos causándose mutuamente. O tres tales que cada uno de ellos es conjuntamente causado por los otros y los tres juntos causan todo lo demás. (Esto constituiría una manera de articular la doctrina de la Trinidad cristiana, pero más en su versión latina que en su versión ortodoxo-bizantina, pues incorpora un implícito 'filioque'.)

Sí, cabría invocar el machete de Occam. Pero es un machete demasiado cortón, y con él se podaría tanto que el mundo saldría perdiendo, reducido a la triste "elegancia" de los desiertos. No, no es verdad que no se deban multiplicar los entes más allá de *lo necesario* (de lo estrictamente imprescindible), sino sólo más allá de lo *conveniente*, o sea: no han de postularse entidades tales que el postularlas no haga mejor la teoría. No hay razón para postular una tesis con 1.500 tipos de partículas elementales si se puede dar cuenta de los fenómenos igual de bien con menos. Aquí igual. Si postular varios dioses diera buenos resultados, si mejorara nuestra imagen del mundo, si hiciera más elegantes nuestras explicaciones, si por lo menos viniera a satisfacer una necesidad estética o vivencial o lo que fuera, ¡estupendo!

Así pensaron los estoicos y los neoplatónicos de la escuela ateniense, de quienes se vengaría Justiniano arrojándolos al exilio y clausurando la escuela. Para ellos el monoteísmo era un empobrecimiento. Cierto que todos los dioses eran aspectos o caras o avatares o facetas de un único ser divino; pero su diversidad quedaba igualmente garantizada y era garantía, a su vez, de la pluralidad de cultos, advocaciones y adoraciones.

Mucho cabría decir a favor del politeísmo. Al fin y al cabo, éste parece una religión *más* natural que el monoteísmo, que es un invento posterior, quizá artificial, que se ha impuesto tras desalojar en dura lucha a religiones anteriores —aparte de que quedan hoy amplísimas pervivencias de politeísmo en este planeta.

Por otro lado, no siempre está clara la frontera entre postular muchos dioses y muchas "facetas", o algo así, de un único dios. ¿Hay politeísmo en el vishnuísmo, en el sivaísmo, en el mazdeísmo, etc.?

Quizá, como el ser (= el mundo) es un dios, los demás dioses, si los hay, sean sus aspectos, e.d. precisamente los aspectos de lo real; como, en cada aspecto, o "mundo-posible", es hegemónica una cierta determinación, la adoración de ese aspecto iría asociada con el interés por esa determinación. De ahí los dioses de la danza, del robo, de la guarda de los bienes poseídos, de la siembra, del cierre de la puerta, del reavivamiento de las ascuas. Esa plétora de dioses en religiones populares sobre todo.

Todo eso es verosímil. Pero al autor de este trabajo le parece más plausible, sin embargo, que la deidad sea un cúmulo unitario, con un solo miembro. Aunque haya infinidad de entes —incluidos probablemente esos aspectos de lo real— que estén asociados tan estrechamente al único dios que compartan unas cuantas de sus más salientes determinaciones y a los que cabe denominar *atributos* de Dios. (En una acepción restringida: no todo lo que se le atribuye con verdad será un atributo suyo, en ese sentido.)

¿Qué diferencia hay? La siguiente. Si hay varios dioses, entonces la causación de otras cosas por los dioses ha de ser adjudicada, separada o colectivamente, a ellos. Si sólo hay uno, no es así, aunque ese único dios tenga una corte, acaso infinita, de entidades tan *suyas* en un sentido fuerte, tan *como* él —también en un sentido fuerte— que compartan muchas de sus peculiaridades y puedan ser, quizá hiperbólicamente, miradas como dioses, o por lo menos como entes divinos. La clave de la diferencia está en la causación. Y, si bien quien esto escribe no desea pronunciarse tajantemente al respecto, no queriendo comprometerse totalmente ni a favor del monoteísmo ni tampoco a favor de un infinito politeísmo, su inclinación es hacia el primero. Por cuatro razones.

Primera, porque los ulteriores argumentos a favor de la posesión por esos entes de una serie de características adicionales resultan quizá más fáciles en el presupuesto de que sólo hay uno —pues, entonces, ya sabemos que es el Ser, e.d. lo absolutamente real. Conque, de esa manera, el cosmorama resulta más elegante y satisfactorio. (Alguno de los argumentos no puede aplicarse más que al Ser, pues, p.ej., sólo él es absolutamente necesario, ya que sólo él es absolutamente existente.)

Segundo, porque en cualquier caso es imposible poner a los varios o muchos dioses en un pie de igualdad: el Ser, lo único absolutamente real, estará, con respecto a cualquier otro, [algo] por encima, al menos relativamente (e.d. al menos en algún aspecto), pues es, en todos los aspectos, tan real como cualquier otro y siempre, con respecto a cada uno de los demás entes, es, en algún aspecto, más real que él.

Tercero, porque no se ven claras ventajas de la postulación de varios dioses, no se ven mejoras en nuestro cosmorama obtenibles *sólo* con esa postulación.

Y cuarto, por una razón de inexistencia de números privilegiados. Si el número es finito, ¿por qué par, o por qué non? Si es infinito, ¿por qué aleph-sub-0,

o por qué otro (si es que hay muchos, según se suele afirmar, aunque eso no sea incontrovertible, ni mucho menos)? Desde luego, si hay Atributos del único dios, plantéase también ese problema de cardinalidad, pero ya no afecta tanto al meollo mismo de nuestra ontología. (De todos modos, considero que esta cuarta razón no es de mucha monta. Nunca me inclinaría sólo en virtud de ella a favor de la alternativa unitaria; porque es posible pensar que, si hay cardinales transfinitos, un cardinal inaccesible sí sería un número privilegiado; pero desgraciadamente no puedo explayarme aquí en la noción de cardinal inaccesible.)

Acápite 4º.— **Aquello mayor que lo cual no cabe concebir nada**

¿Existe algún ente tal que no quepa concebir otro mayor? ¿Mayor —se dirá— en qué sentido? Un ente, x, es *mayor* (en este sentido) que otro, z, si sería epistémicamente mejor el mundo, más satisfactorio, conteniendo x pero no z que viceversa. (Digo 'epistémicamente' porque aquí no se trata de un condicional subjuntivo alético, sino de uno epistémico; o sea: no se trata de qué pasaría si se cumpliera tal condición —porque, en ese sentido, no cabe decir nada interesante cuando la condición es [absolutamente] imposible, dado que *e prorsus impossibile sequitur quiduis*—; trátase, antes bien, de cómo sería mejor nuestra imagen del mundo, o —más exactamente— de cómo se nos aparecería mejor el mundo: si, según nos lo mostrara una teoría que postulara x mas no z, o al revés.) Pues bien, hay en efecto algo así: el propio mundo. Si a éste se le quitara (*per impossibile*) algo de lo que contiene, pero no él mismo, quedaría acaso maltrecho, desmochado, empobrecido; pero, si se le quitara a sí mismo, nada quedaría.

El mundo es el Ser, que es Dios, que es un dios —el único dios, si aceptamos mi sugerencia del final del acápite anterior. El mundo es, pues, aquello tal que nada mayor puede pensarse.

Ahora bien, si algo es tal que nada mayor puede pensarse, ese algo tiene toda característica tal que es mejor para ese algo tenerla que no tenerla. Porque si sucede que sería mejor tenerla, pero de hecho no la tiene en absoluto, entonces cabe pensar a otro ente: uno igual sólo que con esa característica. Ahora bien, si el mundo contuviera a éste y no al primero, sería mejor. Sin embargo, falla el argumento en un punto, a saber: eso se aplica a cualquier algo que no sea el propio mundo, pues éste, por deficiente, imperfecto o malo que sea, es siempre tal que —en el sentido más arriba expuesto— nada mayor puede pensarse.

Sin embargo, por el principio de optimalidad epistémica del mundo —que hemos de invocar aquí una vez más— cabe demostrar que aquello mayor que lo cual nada puede pensarse tiene todas las características que es mejor que tenga que no que no tenga. Alternativamente, podríamos haber definido a *id quo maius cogitari nequit* (aquello mayor que lo cual nada puede pensarse) como el ente que

posea todas las características tales que es mejor el mundo si, *caeteris paribus*, él las posee que si no las posee; y luego, por el principio de la optimalidad epistémica del mundo, se demostraría que el mundo es *id quo maius cogitari nequit*. Los dos procedimientos resultan equivalentes.

¿Es un dios *id quo maius cogitari nequit*? Si —según hemos visto— es el mundo, y el mundo es el Ser, entonces huelga que nos lo preguntemos, tras lo ya ganado en los dos acápites precedentes. Así y todo, preguntémonoslo, tratando de demostrarlo por otro camino. ¿Es mejor para el mundo tener deidad?

Está claro que sí. Imaginemos de dos maneras al mundo. Una, en la cual es un dios, e.d. pertenece a un cúmulo restringido con las tres características indicadas al final del acápite 0º. Otra, en la cual no sucede así [en absoluto]. Pues bien, la primera manera de ver las cosas es mejor, más satisfactoria; preséntanos al mundo como más cohesionado, como teniendo un centro causal en el que está el propio mundo. Y quizá todavía más si el mundo es el único dios: entonces es lo más plenamente que quepa foco unificador de sí mismo y de todo cuanto abarca.

¿Qué otras características habrá de tener entonces el mundo, e.d. Dios, e.d. aquello que es tan grande que nada mayor cabe pensar? La tradición del pensamiento teológico ha ido enhebrando ahí esta retahila: es un ser necesariamente: personal y libre; incorpóreo; absoluto; eterno; ubicuo; infinitamente bueno, sabio y justo; todopoderoso; providente; que premia a los buenos y castiga a los malos; principio y fin de todas las cosas.

No entra ni en los límites ni en los propósitos del presente libro el someter todo eso a examen crítico —en gran medida ya lo hice en un libro anterior.

Por otra parte, frente a esa lista de la teología tradicional —que es, sobre todo, una depurada y alambicada versión del teísmo popular, pasada por los cedazos o harneros del aristotelismo y, por ende, deudora siempre, en mayor o menor grado, de la idea peripatética de dios como acto puro, pensamiento del pensamiento, aislado de los demás entes y abismado en su soledad autosuficiente—, cabe recalcar que existen muchas otras cualidades que han atribuido a Dios, o a los dioses, los pueblos que han creído en ellos. Dentro de las religiones monoteístas se han atribuido a Dios cualidades corpóreas y anímicas muy variadas; el cristianismo le atribuye incluso —por la Encarnación— las de ser engendrado, gestado y parido, crecer, aprender, sufrir, ser pobre, morir. Pero no es la única religión que atribuye cualidades de ésas a un dios, sino que, al revés, eso es de lo más corriente (piénsese en Osiris, en Atis, en Vishnú, en Quetzalcoatl etc.). Quizá más interesante —y, desde luego, más bello— que el teísmo de los teólogos del Concilio de Trento es el teísmo popular, el de las múltiples devociones e imágenes, en las que se plasma una más pletóricamente atractiva visión del mundo.

Nuestro hilo conductor es siempre el mismo. Cuando estemos ante un dilema acerca de si concebir al mundo de una manera o de otra, concibámoslo —en

aplicación del postulado de optimalidad epistémica del propio mundo— de la manera que resulte más satisfactoria. Y es muy probable que obtengamos resultados parecidos a ésos de la teología tradicional. Pero con muchas modificaciones y matizaciones. Porque esa imagen, tal cual, es fácilmente demostrable que es incoherente. Y muchas vías alternativas son posibles para hacerla coherente, matizando, truncando, rectificando aquí, allá y acullá. Sólo que las más veces lo que queda no es reconocible como aquello a lo que llama 'Dios' esa teología tradicional.

Acápite 5º.— **Propiedades y determinaciones**

Hemos venido hablando de *características* (o *cualidades*). Ahora bien, una característica es una determinación, un rasgo, una cualidad: la de ser así o asá; y —por el capítulo 1º.— sabemos que es lo mismo que un cúmulo de cosas: aquel que abarca a cada una de ellas en la medida en que ésta tiene tal característica; siendo lo mismo el que la cosa tenga la característica que el que venga abarcada por el cúmulo.

Ahora bien, por razones que no nos fue dado examinar en el cap. 1º (y que tienen que ver con la construcción de una teoría axiomática de cúmulos o conjuntos), sabe introducir un distingo entre determinaciones en general y *propiedades* en particular. Una propiedad sería como una determinación, sólo que con una serie de restricciones o matizaciones. Más exactamente, una propiedad sería una determinación sólo que su principio de separación sería más restringido o matizado. ¡Expliquémonos!

Una determinación es la de ser así o asá (un «así o asá» que varía según de qué determinaciones se trate). El *principio de separación* [ingenuo] —PS para abreviar— sería éste: la determinación de ser así o asá abarca a un ente o entoide, sea el que fuere, en la medida en que éste sea así o asá. Pues bien, según está ampliamente probado, no es verdadero en esa versión ingenua PS, pues acarrearía la incoherencia de la teoría. Sin embargo, según lo he mostrado en trabajos técnicos sobre esas cuestiones, cabe acercarse asintóticamente al PS ingenuo con una serie infinita de aproximaciones al mismo, con principios plurales de separación que vayan tendiendo a recuperar lo más posible de él. Así en general las determinaciones tienden a ceñirse a un PS tan próximo al ingenuo como sea posible.

Pero puede que haya determinaciones que se comporten de un modo peculiar a este respecto, en el sentido siguiente: puede que una determinación sea igual que otra en lo tocante al PS sólo con respecto a una gama amplia de entes o entoides, mas no con respecto a cualesquiera entes. P.ej., puede que haya una determinación que sea igual que la de ser-inexistente únicamente con respecto a entoides que sean totalmente inexistentes en algún aspecto pero no con respecto a los demás.

Por esa vía puede pergeñarse la hipótesis de la existencia de propiedades donde una *propiedad* sería una determinación que cumpliría varias condiciones adicionales. A tenor de las mismas la propiedad de ser tal o cual no sería la determinación de ser tal o cual, sino la determinación de ser un entoide tal o cual o bien ser un ente realmente real así o asá —donde «así o asá» estaría de algún modo en función de ser tal-o-cual pero no sería lo mismo.

No voy a explayarme ni en los motivos ni en la articulación de la teoría. El hacerlo permitiría mostrar que lo que voy ahora a decir acerca de la diferencia entre propiedades y determinaciones de Dios no constituye un mero expediente *ad hoc*, aunque tenga su grado de adhocidad. Voy a ponerme en lo peor: que no exista ningún motivo para postular tales propiedades sino sólo el de entender mejor a Dios. Y, por ende, voy a simplificar esta concepción de las propiedades, quitándole lo que debe a motivaciones de otra índole.

Pues bien, la idea que a este respecto deseo ahora proponer es ésta. Tomemos una determinación cualquiera, d, la de ser así o asá. Concibamos ahora la de ser un ente que, no siendo en absoluto Dios ni un atributo de Dios, es así o asá, o bien, siendo Dios o un atributo de Dios, es tal que p; donde p variará según qué sea en concreto d. Pues bien, algunas predicaciones con respecto a Dios son de propiedades, no de determinaciones. No me refiero a esos rasgos tan específicos como omnipotencia, omnisciencia, ubicuidad y otros así que requieren definiciones técnicas y difícilmente pueden entenderse sino como las respectivas determinaciones de cumplir esas definiciones. Me refiero a lo que se dice de que Dios tiene todas las perfecciones, y particularmente las cualidades anímicas con las que nos lo representamos y que dan pie a la acusación de antropomorfismo. ¿Es Dios amante, inteligente, feliz, viviente, etc.? ¿Tiene todo eso con exclusión de otras cualidades que también son buenas como la de jugar al ajedrez, estudiar historia, cantar hermosas canciones, componer poesías? Sin duda los autores del Pentateuco, y del Corán, concebían a Dios como más viviente que como un tanto sosamente lo verá la teología posterior impregnada de aristotelismo. También el Credo niceno-constantinopolitano, al decirnos que Jesucristo está sentado a la diestra de Dios padre. Los teólogos nos dicen que Dios no se conmueve, ni tiene diestra, ni respira, ni calcula, ni aprende, ni experimenta nada, ni padece. Y, si bien muchas corrientes cristianas —de los llamados sabelianos o patripasianos del siglo II, con diversas modalidades, a los monofisitas de los siglos V en adelante— han sostenido la idea de que Dios mismo padece en la Cruz (una idea que también un sector de la teología bizantina ha mantenido con reservas), los teólogos han salido al paso con un distingo aristotélico, un "en cuanto": sí, una persona que es divina sufre, pero no en cuanto [a su naturaleza] divina sino en cuanto a su naturaleza humana. Mas, ¿puede Dios, o una persona divina, tener dos naturalezas, ser Dios y hombre? ¿Puede ser personal?

Creo que como mejor se resuelven las dificultades que rodean a tales atribuciones y muchas otras es pensando que lo que se está ahí atribuyendo a Dios

es, no la determinación de ser así o asá —humano, personal, sufridor, feliz, etc.— sino la propiedad de serlo. Y —para simplificar— admitamos que la propiedad de ser así y la determinación de ser así coincidan con respecto a entes que no sean ni Dios ni sus Atributos; pero difieren con respecto a ellos.

Si ello es verdad, entonces cabe emitir esta hipótesis importante. Dios posee una propiedad en la medida en que la propiedad existe. Sabemos que un ente es abarcado por Dios (= por el Ser) en la medida en que existe tal ente. Lo que ahora propongo es que, si ese ente es una propiedad, ella abarca a Dios en la misma medida en que es abarcada por Dios. (Y otro tanto propondré con respecto a los atributos de Dios: cada uno de ellos a, abarca a la propiedad de ser así o asá en la medida en que ésta, a su vez, abarque a ese atributo).

¿Por qué? Porque eso hace que la pertenencia de Dios a cada propiedad se guíe por un principio plausible, cual es el de pertenecer a una propiedad —venir abarcado por ella— en la medida en que ésta exista, o sea: en proporción exacta a su grado de ser.

Supongamos que eso sea así. Entonces puede haber una convergencia de opuestos en Dios. Dos propiedades opuestas pueden ser ambas existentes en medidas elevadas; y, por ende, ser ambas poseídas en esas medidas por Dios. Digamos que son opuestas dos propiedades si todo ente que no sea divino (que no sea en absoluto ni Dios ni un Atributo suyo) es tal que posee la una sólo en la medida en que no posea la otra. Siendo, como son, las propiedades sombras de las determinaciones (aunque ellas mismas son determinaciones, pero no son las determinaciones de la misma denominación, o del mismo "apellido"), diremos que son opuestas dos propiedades si son opuestas las dos determinaciones a las que respectivamente correspondan. La propiedad de quietud es opuesta a la de moverse porque, y en tanto en cuanto lo son sendas determinaciones.

Pero es obvio que, según el principio de que *caeteris paribus* tanto más existe una determinación (y por ende una propiedad) cuanto más abarque a algo, es obvio que tanto la quietud como el movimiento, y las dos propiedades correspondientes de igual denominación, existirán en medidas elevadas. Dios las poseerá ambas en esas medidas elevadas.

En cambio, ni Dios ni nadie puede tener la determinación de quietud más que en tanto en cuanto no tenga la de movimiento. El paso a las propiedades es lo que posibilita que en él converjan esos y muchos otros opuestos o contrarios. Convergencia que consiste en la simultánea posesión en medidas elevadas, o sea en medidas tales que la una es mayor que la inversa de la otra. (Con respecto a las determinaciones no sucede así en absoluto. Dios no posee una determinación opuesta a otra más que en tanto en cuanto —o sea: más que en la medida en que— no posee a la segunda; la medida en que posee la primera no puede ser, pues, superior a la inversa de la medida en que posea la segunda. Con las propiedades no vale ya esa restricción.)

Se resuelven con ese medio muchas dificultades de la teología tradicional. Sí, Dios tiene todas las perfecciones, todas las calidades, y en altos grados; pero hablamos de propiedades. Sí, como lo dice el Génesis, pasea al fresco de la tarde, y adivina, y se interroga, y tiene manos, semblante y cuerpo. Dios cavila, reflexiona, razona, filosofa. Dios llora y sufre y muere, pero vive siempre. Dios tiene todas las propiedades, cada una en toda la medida en que sea una propiedad existente. Así, realiza una plenitud de realidad que no es dado realizar a ningún ente finito o creado. (Luego definiré estas nociones.)

Acápite 6º.— ¿Son las propiedades de Dios meros simulacros? La transcendencia lógica

Consideremos esta objeción: 'O sea, la propiedad de ser así o asá es una determinación, d, tal que, para todos los entes finitos, es igual que la determinación de ser así o asá, pero para Dios es diferente, es la determinación de que exista d —y para los atributos de Dios sería otra cosa quizá. Pero eso no es sino que tal propiedad es definible como el cúmulo de miembros de una determinación d tal que, para todo ente, x, o bien, siendo x finito, x es así o asá, o bien, siendo x=Dios, existe d —con otra cláusula disyuntiva más, acaso, para los Atributos de Dios. Pero lo mismo podemos hacer para cualquier ente, en vez de Dios. Tómeseme a mí, Íñigo Íñiguez: póngase mi nombre ahí en vez de «Dios», y, en vez de «entes finitos», póngase «entes ∔ Íñigo Íñiguez». Resultado: en esa acepción de «propiedad», yo, y no Dios, sería quien encarnaría una convergencia de opuestos, y tendría montones de propiedades que, sin embargo, no corresponden en absoluto a los rasgos que de hecho poseo efectivamente'.

El objetor, Íñigo, ve en nuestra propuesta un mero truco verbal o terminológico. Pero no lo es. La razón es ésta: si existen *propiedades* en el sentido definido en el acápite anterior, entonces rige para ellas un principio de reversibilidad que reza así: la propiedad de ser así o asá es un ente e que abarca a un ente cualquiera, x, o bien en la medida en que, siendo x finito, x tiene la determinación de ser así o asá, o bien en la medida en que, siendo x infinito (= Dios o uno de sus Atributos), x abarca a e. En cambio, Íñiguez no propone nada similar para su definición alternativa de 'propiedad', evidentemente.

Además, cabe postular un principio particularmente fuerte de extensionalidad para las propiedades: dos propiedades que abarquen por igual a entes finitos (en todos los aspectos en la misma medida la una que la otra) son una sola y misma propiedad. Así, supongamos dos determinaciones que sean iguales en su abarcar entes finitos; a esas dos determinaciones corresponderá una sola y misma propiedad. Con ello se puede articular un cálculo de propiedades. Pero no es eso un mero expediente *ad hoc*, sino que se basa en la idea de que las propiedades son para Dios y sus Atributos como trasuntos de las determinaciones

mediante la posesión de los cuales Dios se ofrece como modelo a las cosas, sólo parcialmente imitable (y siempre truncando, pues en los entes finitos no hay esa convergencia de propiedades opuestas), disfrutando a la vez un comulgar con las vicisitudes, los percances y las peculiaridades de cada uno de los seres finitos. Dios tendrá en un grado más o menos alto la propiedad de ser idéntico a Pedro, la de ser idéntico a Juan, etc., y eso constituye en cada caso una comunidad especial de él con cada uno de ésos. Con respecto a Pedro la propiedad de ser Pedro y la determinación de serlo se comportan igual. Dios no posee en absoluto la última, porque no es Pedro. Pero, poseyendo la primera en la medida en que exista, tiene un especial vínculo de identidad con Pedro. Y así con los demás. (Que quizá es una señal del perfeccionamiento o mejoramiento de un ente cuán alto sea el grado en que Dios tenga la propiedad de ser idéntico a ese ente.)

Además, hay entre Dios y los entes finitos un género de frontera natural que no se da entre el Sr. Íñiguez y otros entes. Dios tiene existencia absoluta. Los entes finitos son entes que, al menos en algún aspecto, existen sólo en medida finita, e.d. infinitamente distante de una medida plena: por más que se multiplique su grado de existencia por un número finito cualquiera, no se llegará (en esos aspectos) ni a la existencia total o plena ni siquiera a otra próxima o contigua a ésta. Eso hace que tenga interés una teoría sobre *propiedades* en el sentido aquí propuesto —que son, sí, peculiaridades de Dios y sus atributos (al menos mientras no se aduzcan otros motivos para postularlas)—, mientras que no lo sería una teoría sobre "propiedades" iñiguiales, por llamarla de algún modo.

La postulación de propiedades en nuestro sentido contribuye a esbozar un cosmorama cohesionado y elegante, y a realzar el papel de Dios como clave de bóveda del mismo. Ocuparse de "propiedades" iñiguiales serviría sólo o a atenuar quizá el hastío del Sr. Íñiguez o a halagar su vanidad o a no mucho más. No porque no existan, que sí existen, claro, sino porque no ofrecen particular interés, ni cabe sentar para ellas postulados como ese principio fuerte de extensionalidad o como el principio de reversión. Cómo, cuándo o en qué medida tenga Íñigo una "propiedad" iñiguial es algo que no nos dice gran cosa interesante sobre Íñigo. Mas hemos visto que sí nos dice algo interesante sobre Dios el saber cómo, cuándo o en qué medida posea él una propiedad en nuestro sentido.

Precisamente en tener *propiedades* en ese sentido y de esa manera estriba lo que cabe llamar la *transcendencia lógica* de Dios y sus Atributos: en que la medida en que Dios o uno de sus Atributos posee una propiedad no viene determinada por la medida en que posea la determinación correspondiente a esa propiedad ni, por tanto, se identifica con ella. Claro que, si definimos 'propiedad' como 'propiedad iñiguial', sólo Íñigo será lógicamente transcendente, y no Dios. Pero ya hemos visto que las "propiedades" iñiguiales no ofrecen relieve ni interés ontológico, porque no poseen ninguna peculiaridad metafísica como el principio de reversión.

Esa transcendencia lógica puede también llamarse *perantiomaticidad*: un estar allende las contraposiciones, allende (para ser más exactos) las incompatibilidades entre grados de posesión de sendas propiedades a que, en cambio, estamos sujetos o constreñidos los entes finitos. La perantiomaticidad es un privilegio de entes infinitos, algo que dimana de esa misma infinitud de su existencia, y que les permite escapar a ciertos acotamientos, o confinamientos que no podemos soslayar los entes finitos.

Acápite 7º.— **Entes finitos y entes infinitos. La creación**

Ya he venido anticipando en el acápite anterior una demarcación importante entre dos géneros de entes: los finitos y los infinitos.

Por lo que vimos en el cap. 1º, no hay dos entes diversos que, en todos los aspectos, tengan tanta existencia el uno como el otro, sino que, antes bien, dados dos entes cualesquiera, uno de ellos es relativamente más real que el otro —aunque a su vez éste pueda ser, también, relativamente más real que el primero.

Por ello sólo puede haber un único ente que sea totalmente real en todos los aspectos. Y, según la conjetura propuesta en este capítulo, ese ente es el Ser, e.d. el mundo, e.d. Dios, que es un dios, o el único dios. Cualquier otro ente es, al menos relativamente, menos existente que él.

Ahora bien, la distancia entre dos grados de verdad o existencia puede ser finita o infinita. Finita es cuando hay un número entero finito tal que, multiplicando al grado más bajo por ese número, obtiénese un grado igual o mayor que el grado más alto de los dos dados. Infinita es en caso contrario. Podemos representarnos así la estructura de los grados [escalares] de ser (e.d. de verdad). Entre cero y el infinito, ambos inclusive, tomamos todos los números reales como grados, pero, además, añadimos, para cada número real, r, entre 0 y ∞, dos grados más: uno que sea r+α y otro r-α, donde α es un infinitésimo; y también añadimos 0+α y ∞-α. (No postulamos ∞+α ni 0-α por razones obvias: estarían más allá de los límites extremos.) 0 es aquí una ficción, pues aquello a lo que en un aspecto corresponda como grado 0 es, en ese aspecto, totalmente inexistente. También podríamos, alternativamente, postular muchos infinitésimos en vez de uno solo, pero es dudoso que eso ofreciera ventajas. Luego el contenido veritativo o existencial de una cosa (e.d. de un hecho, pues cada cosa es el hecho de que existe) será una secuencia infinita de esos grados escalares; y el contenido veritativo de un hecho con relación a un aspecto será una subsecuencia de esa secuencia (cada aspecto selecciona ciertos componentes como los suyos, los que a él corresponden). Cierto que todo esto es un modelo, una representación, y en esa medida una metáfora. Pero ya sabemos (por el cap. 3º) que es difusa la frontera entre expresión literal y metafórica. Sucediendo las cosas *como* en ese modelo —en un sentido

fuerte, aunque sólo limitadamente, de 'como'—, el modelo ya de algún modo nos revela la estructura misma de lo real.

Pues bien, es obvio que, en ese modelo, ∞ y ∞-α son los únicos grados infinitos, mientras que todos los demás son finitos. En ese modelo α es el único grado [escalar] infinitesimal, al paso que los demás son [infinitamente] suprainfinitesimales. Pero α no se distingue de ½ o de $9^{9!}$ en lo tocante a la finitud: todos ellos están a la misma distancia no ya de ∞ sino también de ∞-α, o sea: a una distancia infinita.

Según ese modelo, a dos entes diversos corresponderán contenidos veritativos diferentes, o sea: secuencias diversas de grados escalares. Sólo Dios (= el mundo) tiene como contenido veritativo uno formado uniformemente por ∞. Pero, de entre los demás entes, hay que distinguir. Unos están, en algún aspecto, a infinita distancia por debajo de Dios, porque sus contenidos veritativos tienen componentes finitos (componentes que pueden ser $99^{999!}$, o que pueden ser α: para el caso es igual). Otros, por el contrario, son tales que en ningún aspecto es más que infinitesimal su inferioridad entitativa respecto a Dios; y, por lo tanto, esa distancia es siempre finita, nunca infinita. A estos entes los llamamos *entes infinitos*; a los otros, *entes finitos*.

Raro sería que se compartan igual unos y otros en lo tocante a sus relaciones más generales con las cosas, con las propiedades. Lo más natural parece conjeturar —según lo he hecho en el acápite precedente— que hay una profunda disimilitud entre unos y otros. Los entes infinitos son, quizá todos ellos, aspectos de la Realidad. Lo cual quiere decir que, para todo ente o entoide, e, y para todo ente infinito, i, el que i abarque a e tendrá un contenido veritativo que será una subsecuencia del del propio e. Con otras palabras, para cada ente infinito, i, habrá ciertos aspectos de lo real tales que el que en esos aspectos exista e (siendo e un ent[oid]e cualquiera) será lo mismo que el que i abarque a e. Naturalmente esta identificación de los entes infinitos con aspectos de lo real no viene requerida por el cuerpo principal de nuestras tesis sobre los mundos posibles o aspectos de Realidad. Podría también conjeturarse que ciertos aspectos de lo real sean meros entoides, y, a mayor abundamiento ent[oid]es finitos. Sin embargo, no parece implausible la conjetura que estoy ahora considerando —y que propuse, en términos menos dubitativos, en el pasado. Es la de que los entes infinitos, los que están infinitamente cercanos al Ser, a la Realidad misma, constituyen sus diversas facetas, sus aspectos, siendo cada aspecto *lo real relativizado a* cierto ángulo (objetivo), cierto prisma, cierta perspectiva, estando todas esas perspectivas subsumidas o englobadas en la Realidad, o sea en Dios.

Sea o no correcta la equiparación de los entes infinitos con los aspectos de lo real, otra tesis plausible (pero independiente en principio de la anterior, aunque sin duda cada una coadyuva, en cierto modo, a hacer verosímil la otra) es que los entes infinitos son Atributos de la Realidad, en el sentido de que cumplen la

condición de reversión, estipulada en el acápite precedente, con respecto a las propiedades: para cualquier propiedad, x, y cualquier ente infinito, i, el que i abarque a x es lo mismo que el que x abarque a i. Si, además, los aspectos de lo real son entes infinitos, el que en un aspecto, e, exista una propiedad, x —e.d. el que e abarque a x— será lo mismo que el que, recíprocamente, x abarque a e. Pero recuérdese que para las propiedades el principio de separación no se aplica a los entes infinitos. De modo que, aunque x sea la propieaad de ser así o asá, e podrá venir abarcado por x en una medida elevada sin que por ello x tenga en esa medida, ni quizá en ninguna medida, la *determinación* de ser así o asá.

Llego ahora a la propuesta de una de las tesis centrales del presente capítulo, el principio de causación divina: cada ente es causado por Dios (= por la Realidad) en la medida en que ese ente existe. Por consiguiente, es lo mismo un ent[oid]e, sea el que fuere, que el que el mismo sea causado por Dios. Llamo *creación*, o más exactamente relación de *ser creado por*, a la relación que existe entre un ente *finito*, e, y otro ente, d, cuando se cumplen estas condiciones: d causa a e en la medida en que existe e; d causa a cada causa de e en la medida en que existe esa causa; d causa a cada causa de cada causa de e en la medida en que existe la misma; y así sucesivamente; y, además, para cada una de tales causas, c, y cada uno de sus efectos, f, d causa que c cause a f en la medida en que c causa a f. Es obvio que, si es verdadera la tesis recién sentada de que Dios causa a cada ente en la medida en que existe, entonces, por esa definición, Dios es creador de todo lo finito. No se sigue, empero, que sea el único creador, salvo si añadimos la tesis monoteísta de que Dios (e.d. la Realidad) es el único dios.

Y ¿por qué no es creador Dios de los entes infinitos? ¿Meramente por estipulación definicional? Porque, si Dios causa a cada ente en la medida en que este existe, si la existencia del ente es lo mismo que su venir causado por Dios, entonces Dios es también causante de la existencia de los entes infinitos —es más: es causante de su propia existencia, pese a la proclamación de los aristotélicos de que es absurda la noción de una *causa sui*. Pues bien, quizá, en efecto, el asunto es una baladí cuestión terminológica: ese vocablo de 'creación' invoca una subordinación óntica infinita, cual se da entre un ent[oid]e finito y Dios, mientras que no hay razón para calificar de la misma manera a la relación entre Dios y un ente infinito, sea él mismo o sea otro, mas en cualquier caso uno que en ningún aspecto esté más que infinitesimalmente por debajo de él en grado de existencia; y, según nuestra hipótesis de más arriba, siempre un ente que será un aspecto del propio Dios y un Atributo suyo. O, si se quiere, para hacer esto más perspicuo, añádase en la definición de *creación* a las condiciones enumeradas que se refieren a la dependencia causal esta otra: una infinita inferioridad existencial, al menos en algún aspecto.

Nótese que, según la tesis que estoy proponiendo, Dios es también causante de todas las verdades necesarias, y de muchas de ellas creador. Este aserto sorprenderá o irritará a muchos, acostumbrados a pensar que los entes necesarios,

las verdades necesarias, por ser eternas carecen de causa. Pero ello constituye un prejuicio, debido sin duda a este otro prejuicio subyacente: que la causa precede en el tiempo al efecto. Mas algunos teóricos de la física actual niegan incluso que en los hechos que ellos estudian tenga que anteceder temporalmente la causa, sosteniendo que puede ser no ya simultánea sino hasta posterior al efecto. Aunque la relación de causación, que tan central papel juega en el presente capítulo, no ha podido venir analizada en el presente libro (pues tales son las dificultades que plantea, que su examen ha parecido merecer dejarse para un estudio monográfico posterior), en todo caso el meollo de la causación es una donación de existencia (aunque sea, como seguramente es, contradictoria esa donación de existencia: ¡hay tantas cosas contradictorias en el mundo!). Y no se ve imposibilidad en que el Ser *se done* a las verdades necesarias, como la existencia del número π o el ser $\pi > 3$ o la corrección de la regla de *modus ponens* o el que cada número entero tenga un solo sucesor etc.

Y ¿qué consideración cabe esgrimir a favor de ese racimo de tesis (básicamente tres) sentadas en este capítulo como postuladas o al menos brindadas a título de hipótesis plausibles? Sencillamente, la consideración fundamental del presente capítulo, que hemos heredado del final del cap. 2º: que, siendo, como es, el mundo epistémicamente óptimo, hasta que se demuestre que esas tesis son —injertadas en el cuerpo del presente sistema filosófico y en el más amplio cuerpo de nuestras creencias— incompatibles con la evidencia disponible, resulta preferible tenerlas por verdaderas, ya que, evidentemente, el mundo aparece mejor (más satisfactorio, más elegante, mejor ordenado) con la verdad de las mismas, y peor sin ella. Y ya sabemos que el mundo tiene cualquier determinación tal que sea mejor que la tenga que no que no la tenga, pues es aquello mayor que lo cual no cabe pensar nada.

Acápite 8º.— **¿Panteísmo?**

La identificación del mundo —o sea la Realidad— con Dios habrá hecho ponérsele a más de uno los pelos de punta: ¿no es eso puro panteísmo?

Ni puro ni impuro. Desde luego cada uno es muy dueño de llamar a las cosas como guste. Pero en principio hay que atender a usar las palabras con un mínimo de ajuste a sus acepciones previas a las propias estipulaciones terminológicas por las que uno opte.

Es bien sabido cuál es la etimología de 'panteísmo'. El adjetivo griego neutro παν significa lo que en latín cabe decir o bien con *totum* (*entero*, *completo*), o bien con *omne* (todos, cada uno). Pero ese adjetivo sustantivado, τὸ πᾶν, significa: el todo, la totalidad de las cosas, el universo. Tomando a πᾶν en su acepción distributiva —aquella en la que corresponde a 'omne'—, panteísmo sería la creencia de que todo ente es un dios. No sé si ha habido alguien que haya creído eso, pero,

en cualquier caso, y aun sin disponer de argumentos contundentes en contra de esa tesis, he tratado de refutarla en el acápite 3º del presente capítulo, aduciendo el postulado de la optimalidad epistémica del mundo.

Entonces, si el presente enfoque ha de ser motejado de panteísta, será tomando πᾶν en su acepción no distributiva, en la de *totum*. ¿No sostiene el presente enfoque que Dios es el mundo? Entonces —se alegará—, si es el mundo, es el universo, o sea: el Todo, del que los demás entes seríamos partes.

Pero no, no es así. El mundo no es lo mismo que el universo, o el cosmos. El universo sería aquella entidad de la cual todos los entes singulares (cuerpos) fueran partes; o algo así; o quizá el lugar más grande. Es muy interesante investigar si existe el universo, qué sea y cómo se relacione con otros entes; si —en caso de existir— es un ente finito o infinito, o un mero entoide. Pero nada de todo eso tiene que ocuparnos aquí, por la sencilla razón de que el mundo no es el universo. Un mundo es un aspecto de la Realidad y *el* mundo [real] es la Realidad misma en su conjunto, el aspecto que subsume en sí a todos los aspectos. Un mundo es un cúmulo de cosas que cumple ciertas condiciones que ya vinieron consideradas en el cap. 1º. El mundo es el cúmulo al que, en todos los aspectos, pertenece una cosa en la medida en que ésta existe.

Y ¿qué diferencia hay? Pues que la relación *de parte a todo* es transitiva: en la medida en que x es parte de u, y en que u es parte de z, x es también parte de z. No así la relación de pertenencia a un cúmulo. Los miembros de un cúmulo perteneciente a otro cúmulo pueden no pertenecer a éste, o pertenecerle menos. En el caso incluso del mundo, si bien abarca a todo ente o entoide en tanto (en cuanto exista), puede abarcar más a un cúmulo que a alguno de sus miembros, por más miembro que sea del cúmulo. Así, como todas las probabilidades indican que un ser humano es más real que su brazo izquierdo, por mucho que ese brazo sea abarcado por dicho ser humano (porque un ser humano es un cuerpo, y un cuerpo es el cúmulo de sus partes —o sea, un ente tal que abarca sólo a todo lo que es una parte suya, y en tanto en cuanto lo sea), el brazo estará menos abarcado por el mundo que el ser humano en cuestión.

Con muchas reservas puede calificarse de panteísta al sistema filosófico de Spinoza. Reservas, porque los entes finitos no son para el gran filósofo holandés partes de Dios, sino partes de modos infinitos de ciertos atributos de Dios. Y aunque esa doctrina plantea dificultades insalvables (sobre todo por lo que hace a la relación entre Dios y sus atributos, concebida tan pronto como identidad, tan pronto como conllevando una diferencia real), en todo caso ese término de 'panteísmo', aunque sometido a un estirón semántico un poco abusivo, sería quizá aplicable a una concepción así. Pero no a la colección de tesis aquí sustentadas o brindadas a título de hipótesis plausibles.

Sin embargo, algunos adeptos de una concepción de Dios más acorde con la tradición teológica (¡aristotélica!) alegarán que, en cualquier caso, sea panteísta o

no, la concepción aquí brindada no nos puede ofrecer un dios personal ni, menos, espiritual, pues un cúmulo de cosas, un cúmulo de todas las cosas, no puede ser una persona ni un espíritu; no puede querer, amar, planear, salvar, ni ser objeto de adoración y devoción.

Lo de espiritual lo concedo porque no tengo ni idea de en qué consistiría eso de ser un espíritu —salvo que es como ser una persona pero sin cuerpo; y sobre la incorporeidad de Dios diré algo más abajo. Lo demás lo niego en redondo. Cada ser personal es un cúmulo. Un animal es un cuerpo y, por ende, el cúmulo de sus partes; ahora bien, una persona humana es un animal; luego una persona humana es un cúmulo. ¿Qué argumento hay en contra de que el cúmulo de todas las cosas que abarca a cada una en la medida en que ésta exista posea o bien las determinaciones o, por lo menos, en alto grado las propiedades de pensar, querer, y cualesquiera otras que sean peculiares de las personas?

Según la tesis propuesta un par de acápites más atrás, Dios posee cada propiedad en la medida en que ésta existe. Posee la propiedad de pensar en la medida en que existe esa propiedad. Y es una medida elevada, sin duda. Igualmente la de querer. Y todas las demás que sean patrimonio de las personas. En lo tocante a las determinaciones correspondientes, podemos (sobre la base del postulado de optimalidad epistémica del mundo) predicar de Dios cualquier determinación tal que tengamos para nosotros que es mejor que la tenga que no que no la tenga. Sin embargo, aquí surge una perplejidad, porque separadamente puede ser mejor que Dios tenga una determinación d, pero también mejor que tenga otra d', aunque resulte que sólo en tanto en cuanto *no* tenga d pueda tener d'. En casos así, o bien hay cómo comparar y calibrar las ventajas ontológicas y epistemológicas de cada una de las dos predicaciones, o, si no, no tenemos cómo escoger. Nada tiene eso de extraño: el postulado de optimalidad epistémica del mundo nos da muchas pautas y es un excelente criterio, pero naturalmente es incompleto: deja sin zanjar muchísimas cuestiones y sin resolver muchísimas dudas. No constituye ni fundamenta ningún algoritmo, ningún procedimiento mecánico de decisión para resolver todos los problemas, ni siquiera en este ámbito de las cuestiones más generales.

Para cerrar ya este acápite, una última objeción al planteamiento que estoy proponiendo. Se objetará que, aunque no sea panteísta en sentido estricto, sí asevera una relación entre Dios y las criaturas que es necesaria, en vez de ser una creación libre como la de que [dizque] aseveraría el teísmo.

Pero —respondo— todo depende de qué se entiende por 'libre'. Si *libre* es exenta de toda necesidad, o sea enteramente contingente, y además del todo incausada —o sea, hecha con libre albedrío—, entonces ni Dios ni nadie obra ni actúa ni causa libremente. Todo ente es en alguna medida no-contingente, porque hasta un mero entoide es tal que es absolutamente necesario que ese entoide sea por lo menos relativamente existente. Y, por ende, ninguna causación divina puede

ser absolutamente contingente; pues cada causación de algo por él es ese algo. Ni puede ser enteramente incausada, pues eso iría en contra del principio de causalidad. Puesto que la causación por Dios de un ent[oid]e, e, es lo mismo que e, esa causación tiene como causas las causas de [que exista] e. El que Dios cause la guerra de sucesión de España viene causado por, entre otras cosas, las ambiciones de la corte de Versalles —o, lo que es lo mismo, por el hecho de que Dios causa esas ambiciones. Y así sucesivamente.

Lo que pasa es que el objetor se aferra a una idea de Dios como aquella que combatieron Leibniz y Einstein, éste con su célebre adagio de que Dios no juega a los dados, aquél al sostener que cada opción divina tiene una razón suficiente y no se hace al buen tuntún ni como [aparentemente se hace] cuando se echa algo a suertes, sin porqué, arbitrariamente. (Eso no quita para que haya dificultades —o, más bien, inconsecuencias— en la concepción de Leibniz al respecto; inconsecuencias de las cuales está exento el enfoque propuesto en estas páginas.)

Dios no es más Dios actuando arbitrariamente, decidiendo sin ton ni son, tomando esta decisión lo mismo que podría tomar aquella o la de más allá, meramente porque le dé la gana (¿quién? ¿la gana da la decisión?). A unos cuantos, sobre todo a los imbuidos de aristotelismo, podrá gustarles ese "Dios" antojadizo, que, por una ventolera, por un pronto inexplicado, incausado, absolutamente contingente, decide crear un universo y poner en él esto o lo otro, lo mismo que hubiera podido decidir no crear ninguno o crear otro. Pero es seguro que con un "Dios" así el mundo no sería mejor, sino peor. No tendría más inteligibilidad, ni en él se explicarían mejor las cosas. Sería un mundo opaco, un mundo de chiripa, irracional. Si las decisiones de Dios no se explican, no tienen causas, si es igual que Dios las tome o no, o que tome otras, entonces ¿para qué postular a Dios? Hágase economía, prescíndase de esa superflua postulación y quédese uno con la peregrina idea de muchos físicos de que hace unos 15.000 millones de años el universo, así porque sí, irrumpió en el ser, sin más, sin causa ni porqué. (El futuro dirá cuán poco plausible es esa teoría física por más que hoy encandile a muchos investigadores de ese campo. El universo no es tan vulgar y ramplón, tan poca cosa, como lo presentan esas teorías.)

Acápite 9º.— **¿Es incorpóreo Dios?**

Al decir que un ente es corpóreo podemos entender cuatro cosas por lo menos: que es un cuerpo; que tiene [un] cuerpo, o cuerpos; que tiene la propiedad de ser un cuerpo; o que tiene la de tener un cuerpo, o cuerpos. Y similarmente para la de ser incorpóreo (o, más exactamente: para ésta más, por la pluralidad de alcances posibles de la negación).

Aunque en el capítulo precedente sostuve que un ser humano, o cualquier otro animal, no sólo "tiene" un cuerpo sino que es un cuerpo —y tiene cuerpo sólo

en un sentido de 'tener' en que se tiene uno a sí mismo—, desde otros enfoques podría no aceptarse eso. Muchos filósofos han sostenido que el hombre es un complejo anímico-corpóreo que tiene a sus dos componentes, alma y cuerpo. Otros han dicho que es un alma que tiene su cuerpo pero puede cambiar de cuerpo.

Si alguien defiende la existencia de un dios o varios dioses corpóreos, ¿qué está defendiendo? El Pentateuco y el Corán claramente conciben a Dios como corpóreo y le atribuyen movimientos y órganos corporales, manos, pelo, barba, cara, andar, sentarse, etc. El cristianismo, en la versión del Concilio de Efeso —o sea: la versión antinestoriana, aquella que rechaza la idea de la escuela antioquena, influida por la lógica y la ontología aristotélicas, de una dualidad de personas en Jesucristo— también asevera la existencia de una persona divina con cuerpo, un cuerpo precario, sufriente, que es sometido a tortura y a muerte, aunque luego resucite, sin perder por ello las llagas. También muchos politeísmos claramente han concebido a [algunos o muchos de] sus dioses como cuerpos o, al menos, como teniendo sendos cuerpos. Por consiguiente, la idea de un dios corpóreo es extendidísima. Más bien es excepcional —quizá sólo el producto un tanto artificial de círculos restringidos de pensadores influidos por ciertas corrientes filosóficas— el concebir a Dios o a los dioses como entes de todo punto incorpóreos.

Una de las razones que han llevado a los teólogos a concebir a Dios, o a los dioses, como incorpóreos es la idea de que Dios es espíritu. Mas nunca se ha brindado una dilucidación de qué sea lo espiritual. Desde luego la palabra es usada en muchos contextos en los que la entendemos. Pero el problema está en si cabe erigir lo espiritual en un género ontológico irreducible. Cabe entender qué sea el espíritu en la filosofía de Hegel o en la de Dilthey o en la de N. Hartmann. Sin embargo, es difícil, sin comprometerse con fortísimos supuestos de esos sistemas, el ofrecer una idea clara de qué sea espíritu.

En última instancia el espíritu sería algo como la materia sin ser materia. Algo "de" lo cual estarían hechas ciertas "sustancias" pero sin ser un algo como lo es la materia. Quizá esta presentación mía es excesivamente poco caritativa, habiendo maneras menos burlonas de describir la "noción" de "espíritu". Mas, en todo caso, quédese tal tarea para quienes deseen hacernos creer que existe algo que sea el espíritu, o lo espiritual. Nuestros hallazgos filosóficos no han menester de tal noción, ni siquiera de la de materia, ni de la de sustancia. Probablemente son nociones que pertenecen a planteamientos ya superados y de las cuales no tendrá que volver a echar mano la filosofía.

Más convincente como argumento contra la corporeidad de Dios o de los dioses es que un dios corpóreo estaría limitado, sería finito; evidentemente —se alega— no podría ser ubicuo. Porque, si su cuerpo está en tal lugar determinado, no está en otros. Y, si es verdad que un ente actúa donde está, un ente corpóreo, que no podrá ser ubicuo, no tendrá posibilidad de actuar más que en una zona restringida, en un lugar particular. Además, un ser corpóreo tiene un conocimiento

limitado, porque todo su acervo de creencias está condicionado en cierto modo por la información que le llega a través de sus sentidos. En resumen un ente corpóreo no puede ser ni omnisciente ni omnipotente, ni ubicuo; ni puede tener un poder causal de la amplitud que se predica de Dios o incluso de los dioses.

Y ¿cómo se sabe que un ente corpóreo no es ubicuo? Se argumenta así: un cuerpo tiene un contorno o límite; será un contorno difuso, pero contorno, confín, ha de tener. El cuerpo ocupa el lugar que está a un lado del confín, o sea: aquel lugar del que son partes todos los lugares que están a un lado de ese confín; pero no ocupa ningún lugar que esté al otro lado.

¿Cabe una replicación —una ubicación múltiple? Muchos lo niegan. Pero, aun admitiéndolo, cabría decir que un cuerpo es un ente e tal que, para cada uno de sus confines, f, ocupa el lugar del que son porciones los lugares que se encuentran en el interior de f, pero no ocupa ningún lugar que no se halle dentro de ninguno de tales confines. Además —se añadirá—, si un ente es corpóreo, si "tiene" cuerpo[s], su[s] cuerpo[s] está[n] dentro de sus confines y no fuera. Sin eso el cuerpo carecería de perfil o figura y también de tamaño. Y no se entiende bien cómo pueda un cuerpo carecer de esas determinaciones.

Sea correcto o no ese argumento, no se aplica sino a las determinaciones de ser un cuerpo, o de tener un cuerpo o cuerpos. No se aplica, en cambio, a las respectivas *propiedades* cuando éstas son poseídas por un ente divino, e.d. por Dios o alguno de sus atributos. Porque, en general, de que la propiedad g esté inducida en la propiedad g' —o sea, de que la propiedad g sea lo mismo que la propiedad de tener, a la vez, g y g'— no se sigue que, en la medida en que un ente *cualquiera* —aunque sea divino— tenga g, tendrá también g'. Eso no se sigue más que con respecto a entes finitos, e.d. a entes a los que se aplica el principio de separación con respecto a las propiedades: el principio de que un ente tiene la propiedad de ser así o asá en la medida en que es así o asá; y, por ende, tiene la propiedad g —que es la de tener g y tener g'— sólo en tanto en cuanto tenga g y tenga g'. Pero ya sabemos que eso no vale para los entes infinitos, o sea: para los entes divinos. Dios puede tener la propiedad g —que sería lo mismo que tener la propiedad de tener g y tener g'— aun teniendo g' en una medida mucho menor; sin embargo, por el principio fuerte de extensionalidad de las propiedades, si todo ente finito es tal que tiene g sólo en tanto en cuanto tiene también g', necesariamente entonces *g = la propiedad de tener g y de tener g'*. Además, Dios puede tener la propiedad g, aunque ésta sea la de ser un ente tal que se cumple cierta condición p, aunque no se cumpla en absoluto la condición p.

Aparte de eso, podemos concebir cuerpos que no se atengan a los constreñimientos usuales. Un cuerpo es un cúmulo difuso de partes, unas de ellas más pertenecientes a él, y otras menos. El grado depende de varios factores: centralidad frente a perifericidad, interioridad frente a exterioridad, esencialidad o indispensabilidad frente a accidentalidad o dispensabilidad; todo lo cual se da por

grados. Podemos concebir cuerpos con diversos centros, cuerpos en los que uno de esos factores, o varios de ellos, no se den de manera uniformemente decreciente, sino que su función se exprese en curvas sinuosas, p.ej., de tal manera que, más que un perfil o un tamaño único, tendrían diversos perfiles y tamaños en diversos grados, o quizá en el mismo grado. Claro que algunas ideas topológicas habrían de cambiarse, pero ya sabemos que la topología se halla en plena mutación y experimenta revolucionarias innovaciones.

Por otro lado, si un ente puede tener un cuerpo sin ser un cuerpo, entonces las limitaciones de su cuerpo no son limitaciones suyas. Puede ser ubicuo sin que su cuerpo sea ubicuo.

Pero, ¿en qué sentido puede un ente tener cuerpo[s] sin ser un cuerpo? Sin duda cabe pergeñar alguna dilucidación de eso; cabe incluso articular una definición en virtud de la cual un ente corporal pueda tener varios cuerpos, compartiendo una amplia gama de las determinaciones de esos cuerpos suyos (una especie de unión hipostática). Pero también hay cómo entender una unión hipostática entre un cuerpo, c, y un ente no corporal, e: tómense ambos por separado; establécese un orden de prelación entre las determinaciones; entonces el ente resultante de unión hipostática entre c y e, E, tiene toda determinación poseída por uno u otro de esos dos entes, c y e, salvo cuando se trate de una determinación d incompatible con una determinación d' con prelación sobre d y tal que d' es tenida por c o por e; y, si d' y d son incompatibles, y ninguna tiene prelación sobre la otra, pero una de ellas es tenida por c y la otra por e, entonces E poseerá aquella de esas dos determinaciones que sea tenida por e en vez de la otra. Finalmente podemos ir más lejos, identificar e con E, diciendo, no que ese ente, E, posee sólo algunas de las determinaciones de e, sino que posee sólo algunas de las determinaciones putativas de e (o sea: el orden de prelación sería entre determinaciones putativas). Así pues, E tendría a c como su cuerpo, pues poseería toda determinación d de c salvo cuando fuera incompatible con otra determinación d' de E; pero para tal incompatibilidad (o sea para que E tuviera efectivamente una determinación d' incompatible con alguna determinación d de c) sería menester que, cuando se juzgara a e como un ente que no estuviera ligado de esa manera a c, y, al juzgarlo así, pareciera E tener d', se diera el caso de tener d' prelación sobre d. En el caso de que se cumplieran esos constreñimientos, diríamos que c es *de* E, o es un cuerpo de E, *tenido* por E.

De esa panoplia de instrumentos conceptuales, me parece más simple y convincente el recurso a la noción de *propiedades*. Un dios puede tener propiedades corporales —e.d. propiedades que normalmente son tenidas sólo por cuerpos— sin ser un cuerpo. Incluyendo propiedades consistentes en tener órganos corpóreos, mano, cara, pies, etc., así como sendos movimientos.

Un dios —o Dios, si es, como yo me inclino a creer, el único dios— puede perfectamente tener propiedades como las que predican de él las religiones que lo

adoran sin por ello ser un cuerpo. De ahí que no sea una objeción válida contra el llamado antropomorfismo el hecho de que tener creencias, adoptar decisiones, acordarse, anticipar acontecimientos futuros, nombrar, ordenar, apiadarse, etc, son estados mentales y que los estados mentales sobrevienen sobre movimientos corporales, en particular neuronales, por lo cual sólo un cuerpo podría tener tales estados. Olvida el razonamiento un punto importante: un ente infinito o divino, por ser lógicamente transcendente (perantiomático), puede tener una propiedad sin tener otra en la que esté incluida la primera, o sea, aun sin tener en igual o superior medida otra cuya posesión venga normalmente implicada por la posesión de la primera; puede poseerla pero a lo mejor en un grado inferior.

Dios puede tener, y de hecho ha de tener, todas las propiedades, pero unas más que otras, teniendo cada una en el grado en que sea existente tal propiedad, lo cual en muchos casos depende de cuán verdad sea que algo posee esa propiedad. Pero de que Dios tenga una propiedad no se sigue que tenga la determinación a la que esa propiedad corresponda, ni por ende que se cumpla, con respecto a Dios, la condición definitoria de tal propiedad. Dios puede, pues, tener las propiedades de que su cerebro esté experimentando tal movimiento neuronal, de que su brazo se esté extendiendo para sostener el cosmos, de que sus pies estén reposando en un escabel luminoso, sin que existan su cerebro, su brazo, sus pies.

Por otro lado, si [también] seguimos el otro sendero —el de articular de la manera expuesta tres párrafos más atrás la noción de qué sería *tener* cuerpo[s]— entonces podríamos perfectamente pensar que sí existe el cuerpo de Dios, o que existen cuerpos de dioses, sin que Dios o los dioses sean cuerpos. Y a la engorrosa interpelación de dónde están esos cuerpos cabría responder que en el cielo. Y a la pregunta de cuán lejos esté eso y otras similares habría muchos modos de responder alternativos. Uno, que es un lugar infinitamente alejado de cualquier lugar accesible por desplazamientos desde donde nosotros estemos. Otro, que es un lugar que no tiene relaciones de lejanía ni de proximidad ni otras de esa índole con ningún lugar accesible por desplazamiento desde estos lugares en que estamos. Y varios más. Sólo por falta de imaginación no se ha articulado un abanico de tales alternativas. Es tarea futura el formularlas, barajarlas y ver si alguna descuella por su mayor plausibilidad, e.d. menor implausibilidad. De ser así, podríamos —incluso más literalmente que como es posible por el rodeo del recurso a las propiedades— reconocer la defendibilidad de los relatos teísticos, como el del credo niceno y muchos otros. En cualquier caso, es resultado de la pereza el no haber emprendido hasta ahora los teólogos una tarea así, sino haber querido apañar un arreglo chapucero con un recurso superabundante a lecturas no literales de los relatos religiosos más la invocación de la enigmática, pero socorrida, noción de "espíritu", como si eso sirviera para resolver el problema de dónde está el cuerpo de Jesús resucitado, p.ej.

(Para no alargar más esta discusión no entro a comentar algunas premisas problemáticas del argumento contra la corporeidad divina, p.ej. que un ente corpóreo sólo actúa en el lugar que está.)

Mi conclusión es que, tenga o no un cuerpo o cuerpos, haya o no un "lugar" espacial que sea el Cielo donde esté ese cuerpo o estén esos cuerpos, Dios en todo caso sí posee propiedades corporales. Si Dios es incorpóreo será sólo en el sentido de que no es un cuerpo, lo cual es obvio, porque es el cúmulo de las cosas existentes —que abarca a cada una en la medida en que existe— y un cúmulo así no puede ser un cuerpo.

Acápite 10º.— **Las pruebas de la inexistencia de Dios**

Es más fácil probar que Dios no existe que probar que existe. Porque en general es más fácil probar que no existe el ente descrito así y asá que no probar que sí existe. Para lo primero basta con demostrar que hay incoherencia en esa descripción.

Ahora bien, la mayoría de las descripciones que se dan de Dios son efectivamente incoherentes. O, más exactamente, revélanse al menos contradictorias. Si toda contradicción revela incoherencia, entonces es incoherente la idea de que exista Dios.

Mas en el marco del presente sistema filosófico, siguiendo las pautas diseñadas en los acápites precedentes de este capítulo, y reconociendo que, por darse grados de verdad o existencia, hay contradicciones verdaderas —verdades mutuamente contradictorias—, es posible refutar esas alegaciones de incoherencia del teísmo. Sobre todo cuando se utiliza además la noción de propiedad y el distingo entre propiedades y determinaciones. Todo ello junto ofrece una panoplia óptima de procedimientos para dilucidar una concepción teísta (sea mono- o politeísta) y rebatir con éxito la acusación de incoherencia.

Pero hay un argumento contra la existencia de Dios que no alega incoherencia de la concepción teísta, sino incompatibilidad entre la misma y verdades empíricamente constatables, como la existencia del mal y, sobre todo, la enorme amplitud del mal en el mundo.

Han intentado los teólogos y filósofos teístas refutar ese argumento aduciendo diversas explicaciones. Unos, la del libre arbitrio, que extienden incluso al mal o al dolor en lo que se llama 'la naturaleza' —sin el hombre—, alegando la intervención de agentes maléficos cuyas malas acciones serían permitidas pero no causadas por Dios. Todo eso es sumamente resquebradizo. Ni cabe libre albedrío; ni es bueno que lo haya —suponiendo que pudiera haberlo—; ni un ente como Dios que causa todo lo real puede dejar de, si existe el mal, causarlo; ni es bueno

permitir el mal; ni lo es crear un cosmos en el que sabe el creador que habrá ese mal.

Otros han alegado que Dios crea un universo con mal en aras del bien que hay o habrá en ese universo; pero de tal manera que no hay en la creación ningún mal que por bien no venga. Sin embargo, el fin nunca justifica plenamente los medios; nunca deja de ser malo el hacer algo malo por muy con vistas a un buen resultado que se haga. Luego, si Dios es infinitamente bueno, omnibenevolente, entonces ningún mal que él cause —y, por ende, ningún mal existente— podrá tener realidad sino, a lo sumo, infinitesimalmente nada más.

Otros, para hacer a Dios omnibenevolente, han restringido su omnisciencia y su omnipotencia. Pero, aparte de que el resultado no será reconocido como el verdadero dios por los creyentes de una religión monoteísta, subsiste la dificultad: omnipotente o no, omnisciente o no, Dios es causante de todo, siéndolo de cada cosa en la medida en que exista la cosa en cuestión; un ser omnibenevolente —e.d. infinitamente benevolente— o más bien omnibeneficiente —infinitamente beneficiente— es uno que hace o causa sólo bienes (como un ser infinitamente bueno es uno todas cuyas acciones son infinitamente buenas). El mal es, pues, incompatible con la existencia de Dios.

A menos —y ésta sí es una solución— que la benevolencia o beneficencia sea una propiedad de Dios, no una determinación. Sí, Dios hará un mal en aras de un bien mayor; eso es sumamente plausible y, desde luego, el autor de estas páginas está convencido de ello. El postulado de optimalidad epistémica del mundo nos lleva a la conclusión de que Dios hace lo mejor posible. En efecto: dadas dos concepciones sobre el mundo igualmente compatibles con la evidencia disponible, una de las cuales diga que el mundo real es menos bueno que un mundo posible (y sabemos que cada mundo posible es un aspecto del mundo real), al paso que la otra diga que no es así, sabemos, por el aludido postulado, que la primera es falsa, mientras que, en esa alternativa, la segunda es mucho más plausible. Ahora bien, dado cualquier mal es siempre conjeturable una explicación de en aras de qué bien mayor ha causado Dios ese mal.

Mas, aun siendo, pues, verdadero este planteamiento leibniziano del problema, por sí solo no constituye solución. Porque un ser infinitamente beneficiente ha de tener en medida infinita la propiedad de no hacer mal. La solución estriba en que, por ser Dios lógicamente transcendente, puede tener en una medida infinita esa propiedad aunque no se cumpla en esa medida la condición definitoria de la misma. Sólo un ente divino puede tener infinitamente la propiedad de beneficencia —e.d. la de hacer bienes y no males—, pues, por el conflicto de valores que vimos en el cap. 4º, muchas de nuestras acciones, quizá todas, por buenas que sean, son empero tales que con o por ellas hacemos también algo malo, a veces bastante malo. Conque es poco existente nuestra posesión de la propiedad —que para nosotros es lo mismo que la correspondiente determinación— de

beneficencia (hacer bienes y no males). Pero, por ser lógicamente transcendente, Dios puede poseer en un grado infinito esa propiedad aunque, igual que nosotros —por el conflicto objetivo entre unos bienes o valores y otros—, también él haya de, para hacer ciertos bienes, hacer determinados males (es más: más males que cualquier ser humano, pues él hace todo lo que nosotros hacemos —hace o causa todas nuestras acciones— y también lo que hacen los demás entes, los no humanos).

Acápite 11º.— **¿Es Dios digno de adoración?**

Teódulo — Valga lo que valga la concepción de Dios propuesta en este libro como planteamiento estrictamente filosófico, en todo caso lo que nos ofrece es un Dios que, sí, se salva —o se escabulle— de cualquier acusación por su transcendencia lógica, y a la vez es creador de todo lo finito, causa de cada ente, de sus causas y de las causas de sus causas etc.; pero que, así y todo, no se aparece como objeto de adoración o devoción. Porque, si es personal, lo es a su modo, sin que tal personalidad excluya su ser algo tan abstracto como la Existencia, la Realidad, el cúmulo de todas las cosas existentes, en tanto en cuanto son existentes. Y porque, si tiene todas las perfecciones y virtudes, tiene también todos los vicios. Los vicios son determinaciones, y a cada determinación corresponde una propiedad homónima, con la misma cláusula descriptiva o definicional; esas propiedades son poseídas por algunos entes; luego existen; y en medida elevada, sin duda, porque es sumamente verdad que una u otra cosa tiene tales vicios. Luego Dios poseerá también en medidas elevadas esas imperfecciones, esos vicios, desde la crueldad hasta la pereza, tan atacada en este libro como si fuera la madre de todos los vicios.

Heuretes — En primer lugar, nada prueba que Dios no posea las virtudes o los valores más que los defectos. Sí, cierto es, hay bien y hay mal; hay crueldad, y hay compasión, dulzura, benevolencia. Todo eso hay. Todas esas propiedades existen. Pero ¿igualmente? No. Dios posee la propiedad de benevolencia en la medida en que existe ésta. Y es tanto más existente cuanto más la posea alguien. La posee Dios infinitamente; por eso es infinitamente existente (lo cual, dicho sea de paso, significa que es un Atributo de Dios). Dios es digno de adoración por esas propiedades que posee infinitamente, o por otras que posee en medidas sumamente elevadas, aunque también ha de poseer otras propiedades —pero en medidas menores— que sean malas. Es adorable Dios porque, convergiendo en él todos los opuestos, convergen empero de tal manera que quedan por encima, muy por encima, el bien y todo lo bueno y loable. Somos indulgentes con nuestros seres queridos, y también con otros, en la medida en que hacemos un balance de sus vidas y vemos qué prevalece, absteniéndonos de condenarlos por faltas que, por graves que sean, no caracterizan su vida, sino frente a las cuales yérguense muchas más, y más decisivas, acciones buenas. ¿Por qué vamos a ser para con Dios tan

cicateros e intransigentes que no le perdonemos sus defectos? ¿No es uno de nuestros seres queridos, él a quien debemos todo, desde nuestra existencia hasta todo lo demás? Y ¿no posee las buenas cualidades o propiedades más que las malas? ¿A qué, pues, tan ingrata censura? ¿Somos, acaso, mejores que él?

Teódulo — El problema no está en si somos mejores que él o no. Aparte de que yo me pregunto si, en cierto sentido, no somos mejores que *ese* dios de la ontofántica. Yo no he causado la muerte en cámaras de gas de nadie, pero el dios de la ontofántica sí. Pero, en fin, dejemos eso. De bastar el que uno sea mejor que otro para que éste adore al primero, entonces casi cualquiera sería digno de adoración por un Hitler o un Pol Pot.

Heuretes — No, no basta el ser menos bueno que otro para que éste último sea digno de adoración por uno. Dios es digno de adoración no por ser mejor que nosotros sino por ser infinitamente bueno, cuando nosotros somos tan sólo finitamente buenos, o sea: estamos infinitamente por debajo de él en cuanto a bondad se refiere —y a casi todo lo demás.

Teódulo — Bien, dejemos eso. Pero, sobre tu anterior parrafada, he de decirte que no puedo aceptar los alegatos tuyos a favor de *tu* dios. Como ése de lo que le debemos. ¿Es que no has leído el libro de Job? Ahí ya se pone al desnudo que eso no vale como teodicea. Le deberemos lo que sea, tendrá las perfecciones que quieras, pero ¿por qué va a ser un ser querido nuestro? Eso hay que demostrarlo. Y hay que demostrarlo probando no sólo que tiene excelentes cualidades, y en la medida infinita que tú dices con ese uso y abuso de tus grados de verdad, sino que, además, carece de defectos, de imperfecciones, de taras o manchas. Que, si no, es una olla podrida donde encontrarás lo mejor pero también lo peor.

Heuretes — Dios es uno de nuestros seres queridos porque a él le debemos todo y porque nos es cercano, cercanísimo: como que está en nosotros y por doquier, y causa nuestras acciones; nuestras penas y alegrías, nuestro ser todo; y porque comparte todas nuestras propiedades, las buenas y también las malas, aunque en diverso grado. En cuanto a eso de que, para ser adorable, habría de estar exento de defectos e imperfecciones, y que eso sería lo importante, es algo difícil de aceptar. ¿Sería adorable un vacío, una nada, carente por completo de mal y de vicio, aunque también desde luego de bien?

Teódulo — No, claro que no. Pero hablamos de un ser inteligente y queriente. Un ser así es adorable no sólo por lo bueno que tenga sino por lo malo que *no* tenga.

Heuretes — Empiezas caracterizándolo por rasgos como inteligencia y voluntad. Pero es que son bienes, tanto el de la inteligencia como el de la voluntad; o al menos perfecciones, determinaciones que, *caeteris paribus*, hacen más reales a los entes que las poseen. Luego, ya de entrada, seleccionas tú mismo a los entes adorables, o al menos susceptibles de venir considerados, en primera instancia,

como objetos de adoración, en función de ciertas calidades que posean. Lo decisivo es eso: qué buenas cualidades, o propiedades, posean y en cuán elevada medida. Sentimos reconocimiento para con nuestros padres por el bien que nos han hecho, no por el mal que no nos hayan hecho, pues a veces también han hecho mal a sus hijos. Hay casos así, ¿no?

Teódulo — Pero no los adoramos. Ni tiene por qué sentir gratitud hacia su padre un hijo al que el padre dé o trate de dar muerte.

Heuretes — Lo niego, o al menos lo pongo en duda. El hijo existe gracias al padre, de modo que mientras viva debe esa vida al padre. Pero en el caso de Dios le debemos todo, desde la existencia. Y se lo debemos a él, un ser infinitamente mejor que nosotros, un ser que posee infinitamente más que cualquiera de nosotros la propiedad de hacer el bien y no el mal.

Teódulo — Vuelves a lo mismo. Y eso son argumentos *ad hominem*. No se trata de cuán mejor que nosotros sea tu dios, ni de cuánto le debamos o dejemos de deberle. Trátase de si es, él, de suyo —al margen de cómo salgamos nosotros parados en la comparación con él— genuinamente merecedor de adoración.

Heuretes — Pero el ser digno de adoración es una propiedad relacional, que posee algo siempre en relación con otras cosas. Dios es digno de adoración porque es digno de adoración por aquellas de sus criaturas que son capaces de adorarlo, a saber: las que poseen inteligencia suficiente para conocer su existencia.

Teódulo — Pero de todos modos tú mismo sostienes que es adorable ante todo por las propiedades que posee en sí mismo, o más exactamente por algunas de ellas, las buenas, así como por cuánto las posee; y ello independientemente de cómo seamos o dejemos de ser nosotros.

Heuretes — No, no independientemente de eso. Es digno de adoración por ser infinitamente bueno, pero eso no es independiente de una infinita superioridad suya con respecto a cualquier criatura, a cualquier ente finito, que será siempre a lo sumo finitamente bueno.

Teódulo — Pero vuelvo a lo que decía al comienzo de esta discusión: que, si dios, *tu* dios, tiene esas perfecciones o cualesquiera otras, es a su modo, sin que el tenerlas él acarree lo que acarrearía tenerlas en esas medidas un ente de los que no son "lógicamente transcendentes", como tú dices.

Heuretes — El tener Dios una propiedad no es tener algo diverso de lo que tiene un ente finito que tenga esa propiedad. Ni es un sentido analógico, ni un uso metafórico o impropio de las palabras. Ni se trata de que Dios tenga esas propiedades "a su modo" si eso significa que en definitiva el *tenerlas* no es la misma relación en el caso de Dios y en el de los entes finitos. No, simplemente lo que sucede es que el tener Dios una propiedad no conlleva implicaciones como las que conlleva el tenerla un ente finito, no porque sea un diverso "tener", o porque la

propiedad sea otra, sino porque no se aplica a Dios el principio de separación de las propiedades.

Teódulo — Que es como decir que Dios la tiene pero a su modo, o sea sin que el tenerla lo comprometa a lo que comprometería a un ser finito.

Heuretes — Si eso es tenerla "a su modo", bien ¡sea! La tiene a su modo. Pero que conste que con ello no se alteran ni las propiedades mismas ni la relación de tener, o *venir abarcado por*. Y el que sea, en ese sentido, "a su modo" como Dios tiene las propiedades se debe a la misma infinitud de Dios, al estar más allá de las delimitaciones, los constreñimientos, las mutuas exclusiones entre propiedades, a que estamos sujetos los entes finitos.

Teódulo — O sea, que consiste en que en Dios el tener una propiedad no excluye el tener también lo más diametralmente opuesto, y hasta, como tú dices, en medidas elevadas en ambos casos. El que Dios tenga tal propiedad no significa lo que significa tenerla para un ser finito.

Heuretes — Si *significar* es acarrear, lo concedo. Si es *consistir en*, lo niego. El que Dios tenga tal propiedad consiste en que se dé una relación de abarcamiento de Dios por esa propiedad. Igualmente, el que un ente finito la tenga consiste en que se dé esa misma relación, la de abarcamiento, del ente finito en cuestión por esa misma propiedad. Lo único que varía es qué conclusiones podemos sacar de ese hecho, de esa relación, en un caso y en el otro.

Teódulo — En el caso de los seres finitos, de que sean buenos podemos sacar la conclusión de que no son malos. En el caso de Dios, no. Tú me dirás si un Dios así merece devoción y amor.

Heuretes — En el caso de los seres finitos podemos decir que, en tanto en cuanto sean buenos, no son malos. Pero, por los conflictos de valores y bienes, un ente finito sólo puede ser bueno a medias. Dios es infinitamente bueno. De que lo sea no podemos concluir cuánto tenga o no tenga la propiedad de maldad. Pero en nuestro caso —no en el de él— es importante saber cuánto deje uno de tener esa propiedad porque, en nuestro caso, el grado en que deje de tenerla será el mismo en que tenga la de bondad. Como en el caso de Dios no sucede así —por la transcendencia lógica suya—, no tiene tanta importancia cuánto no sea malo, sino cuán bueno es.

Teódulo — A mí tu dios me recuerda a los dioses contradictorios del politeísmo, como Dionisio, Jano con sus dos caras, Shiva, y tantos espíritus y duendes benéficos y maléficos que dan vida y muerte.

Heuretes — Y eso da Dios, vida y muerte, ser y no ser, bien y mal. Pero él es Ser absoluto, y tiene y da más ser que no-ser, más vida que muerte, más bien que mal.

Teódulo — Mira, seriamente, ¿tú rezarías a un dios así, como el de la ontofántica?

Heuretes — Claro, ¿por qué no?

Teódulo — ¿Para qué? Ya lo ha predestinado él todo desde la eternidad. ¿Qué le va ni le viene que tú le importunes con tus súplicas?

Heuretes — El ha predestinado también mis súplicas, que son actos mentales de conmiseración o de dolor, de ansiedad, de anhelo. Y —según lo mostré en el cap. 4º de este libro— en la medida en que alguien sufre o padece, merece una compensación. Luego, si llega el cumplimiento de mis plegarias, será un acto, en esa medida, de justicia. Aunque muchas veces hay motivos para que no se haga esa justicia. Igual que en ese lugar vimos cómo la esperanza de resarcimiento era una virtud, que merece, en alguna medida, cumplimiento. Entre anhelar algo y rezar porque se cumpla hay, si acaso, un borde meramente difuso, desvaído.

Teódulo — Ahí tienes tus plegarias, tu dios y tus valores. Un dios amparo del resentimiento de los débiles, estandarte de su afán de revancha, un todopoderoso Azote vengador, infinitamente bueno pero también malo. Tu dios y tus valores son como los que Nietzsche, sin razón, acusa al cristianismo de propugnar.

Heuretes — Sin duda. Mi concepción es como el cristianismo que, con razón, ataca Nietzsche. Digo con razón desde su *ilegítimo* punto de vista, el de los pseudovalores o antivalores de la fuerza, la crueldad y el tumulto vital.

Teódulo — No es eso lo que yo defiendo, pero me parece menos malsano que lo que se perfila en tu concepción.

Heuretes — Que es malsano desde ese punto de vista, o quizá desde el de un aristotelismo desconocedor de la contradictorialidad de lo real. Esta nos abre esos nuevos horizontes y nos posibilita (¡por fin!) reconocer esos valores tan largo tiempo depreciados o denigrados.

Acápite 12º.— **¿Sirve Dios para algo?**

Misoteo — Ahora me toca a mí el turno. Yo estoy con Nietzsche. O ¡bueno! en rechazar a Dios por lo menos. ¿Ha servido de algo a la humanidad esa idea de Dios? ¿Ha hecho más felices a los hombres? A algunos sí, a los sacerdotes, y aun eso sólo en algunos aspectos, como diría nuestro amigo —aunque en este asunto, adversario— Heuretes. Mira, Heuretes, tu dios no sirve para nada. Ni ningún otro tampoco. Quita este capítulo de tu libro y éste saldrá ganando.

Heuretes — Pero, si dices que estás con Nietzsche en eso, entonces no puedes, coherentemente, decir que Dios no sirva para nada en absoluto. Nietzsche reconoce que Dios es plasmación de los ideales miedosos del vulgo, de los esclavos, de

quienes se atemorizan ante la vida con su vertiginosa brutalidad y la ley del más fuerte; dice que Dios, con su atributo de inmutabilidad, es la exaltación del abyecto ideal de seguridad y tranquilidad, del intento de escapar al caótico torrente vital del devenir, al paso que, con su atributo de simplicidad, es el señuelo con el que los impotentes y derrotados quieren liberarse de la turbulenta trama del combate encarnizado de todas las cosas. Dice también que Dios, con sus atributos morales, es el broquel de los afligidos y envidiosos en su despreciable suspirar por un ajuste de cuentas. Dice, en fin, que Dios, equipado con esa doble serie de atributos, es el insurreccional pendón de la chusma gregaria de los mozos de cuerda, de los vencidos e impotentes llorosos que, mediante la carcoma moral de la sensiblería humanitaria e igualitaria, corroen y subvierten el poder de los amos y acaban imponiendo la sociedad mezquinamente feliz del último hombre, que, sin embargo —según Nietzsche— será a la postre derrotado por el poderío avasallador de la fuerza vital del superhombre, la nueva aristocracia carnicera y despiadada.

Misoteo — Con otras palabras, tú interpretas a Nietzsche como Lukács en el tristemente famoso libro *El asalto a la razón*.

Heuretes — Para mí es un merecidamente famoso y excelente libro, obra de uno de los mejores pensadores marxistas. Un libro con el que estoy de acuerdo en casi un 50%. Pero, sea como fuere, un nietzscheano no puede decir, sin incoherencia, que Dios no sirve para nada.

Misoteo — Para nada bueno. Porque incluso en esas buenas causas, tal como tú lo insinúas, de los pobrecitos oprimidos en las que Dios les serviría de bandera insurreccional, si te fijas, y diga Nietzsche lo que dijere, la idea de Dios ha servido, no para tal insurrección, sino para consolación, un opio del pueblo, una promesa quimérica de tarta en el cielo. Y los valores de la religión cristiana, el decir la verdad siempre, el no poder suicidarse, el poner la otra mejilla, ¿no han servido para consolidar el poder de esos amos a los que tú tildas de carniceros, soberbios y todo eso tan altisonante?

Heuretes — Yo estaba parafraseando a tu ídolo Nietzsche. En cualquier caso permíteme este argumento *ad hominem*: si te gusta el ataque de Nietzsche contra el teísmo, entonces está bien el yugo, cuanto más cruel mejor, que sobre los pobres hacen pesar los amos, con su altiva indiferencia ante el dolor de los débiles. Entonces lo malo de la idea de Dios es que fomenta y acaba haciendo triunfar la rebelión de esas masas oprimidas, con detrimento de los valores superiores de la fuerza vital y la dureza. Si eso es así, es falso, de todo punto falso, que para lo que sirva la idea cristiana de Dios sea para mantener y consolidar el poder de esa casta "superior" de los amos y el sometimiento de los oprimidos.

Misoteo — Ambos efectos son malos, en todo caso. Malo es socavar el poder de los "amos" si se hace preconizando valores de humildad etc. y esperanzas de vida mejor en el cielo.

Heuretes — O sea, es bueno derrocar el yugo cuando se hace en nombre de valores como los de los propios amos; cambiar unos amos por otros.

Misoteo — No, cambiar a los amos por no-amos; una situación sin amos; pero en la que valga todo lo bueno en la escala de valores de los amos, el apego a la vida, la fidelidad a la tierra, el arrojo, la virilidad; no la actitud llorosa de compasión y la esperanza en el más allá.

Heuretes — La actitud llorosa de compasión es el poner en primer plano el valor humanitario de conmiseración por los sufrimientos de nuestros semejantes y de otros seres vivos. Es el cimentador de la igualdad, de la solidaridad, de la amabilidad. Esta y la humildad son las actitudes que permiten que no se genere una nueva casta de amos entre los enrolados en la lucha contra la actual opresión, contra el actual desorden establecido (que es, sí, un torbellino, un tumulto, el del mercado libre con su implacable imprevisibilidad, algo que encantaría a Nietzsche, pero que para mí no tiene nada de bello).

Misoteo — Pero, ¿no es más hermosa la vida que la muerte, la alegría mejor que la tristeza, el poder mejor que la impotencia? Vida, alegría, poder: algo siempre imprevisible, caótico, tumultuoso. Algo incompatible con tu dios ordenador y predestinador. Está bien acabar con la explotación de unos con otros, pero para reemplazarla por una situación en que reine también el sano afán de poder, la ambición, el frenesí vital, el advenimiento de lo imprevisible.

Heuretes — O sea, un desorden que reproduzca de nuevo todos los males de lo anterior, el sojuzgamiento de unos por otros, la humillación de unos por otros, la intranquilidad, la zozobra, la angustia de quienes, en esas reyertas, no lleven las de ganar. ¿Vida eso? Sí, la vida precaria de la jungla. Una vida con muerte que es más muerte que vida. ¿Alegría? La de los vencedores, con tristeza y congoja de los vencidos. No, mi ideal es muy otro: es ese "despreciable" —para Nietzsche— de la igualdad, la solidaridad, el afecto y la compasión mutuos, el amor de unos para con otros, el desinterés, la generosidad, la justicia, la compensación por las penalidades. Y, siendo Dios una bandera insurreccional para esa lucha, veo en la creencia en Dios justamente —aunque no hubiera otros motivos para abrazarla— un medio eficaz para minar y atacar esa sociedad en la que tienen vigencia los valores nietzscheanos de la ley del más fuerte y de la indiferencia por el prójimo.

Misoteo — Sí, pero un creyente sólo se propondrá algo en esta vida como un sucedáneo, pues su meta está en el más allá, en el cielo.

Heuretes — Eso es otro asunto. No se sigue de que exista Dios y de que plasme esos valores de la morralla (de esa morralla, de esa morrallita soy yo) que vaya a haber una existencia *post mortem*. Ya toqué de pasada el asunto en el cap. 5º. Pero, aunque exista esa existencia o incluso lo que se dio en llamar 'la vida perdurable', sólo prejuicios sembrados por ciertos intereses pudieron hacer creer que la existencia de tal vida iba en contra de luchar por la justicia en ésta. Y

opresión, desigualdad social, ley del más fuerte, son injusticia. Uno tiene obligación de luchar contra la injusticia no sólo cuando la padecen otros sino cuando la padece uno mismo. Ni tiene por qué acarrear una vida terrena de sufrimientos y renuncias —que es además imposible porque al que así piense esas renuncias le deparan una gran satisfacción, una gran dicha. En todo caso, si la creencia en Dios proporciona consolación y, en esa medida, resignación, he de recalcar que esa resignación no es forzosamente algo malo, reprensible, reaccionario. Resignarse no es incompatible con luchar. Luchar por un noble ideal está muy bien. Pero, si no va acompañado en absoluto por un cierto resignarse al no cumplimiento de ese ideal, el entusiasmo por la lucha degenera en impaciencia, desesperación, abandono del ideal y traición incluso. Mientras que, luchando con cierta resignación ante el desorden existente, se anhela el bien futuro pero a la vez se soporta el mal presente, aunque tratando de destruirlo tan poco paulatinamente como sea posible. Conque ni en eso ni en nada es verdad que tenga ventajas inherentes una posición atea que esté reñida con cualquier resignación. El ateísmo no hace más feliz a la gente, ni más combativos a los oprimidos, ni les da más razones para pelear, ni aporta ninguna justificación mayor o propia al ideal de acabar con la opresión. Además de ofrecer un cosmorama menos bien cohesionado y menos armónico; además de conllevar una ruptura con el patrimonio doxástico de nuestros antepasados durante por lo menos decenas, si no centenares, de miles de años; además de hacer, de ese modo, incomprensible —una pura chiripa— el surgimiento de las actuales teorías, quitándoles toda posible justificación desde los cuerpos de creencias de que proceden; además de todo eso, el ateísmo es —de suyo— reaccionario.

♣ ♣ ♣ ♣ ♣ ♣ ♣

BIBLIOGRAFÍA SUMARIA COMENTADA DEL CAPÍTULO 6º

— Robert M. Adams, *The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology*. Oxford U.P., 1987. Es una agradable colección de ensayos. El autor reconoce tener poca fe en los tratados sistemáticos de teología filosófica, prefiriendo planteamientos fragmentarios y de detalle. Profesa algunas ideas básicas muy en consonancia con varias tesis defendidas en esta obra: el realismo y lo que él llama moderado escepticismo, e.d. que la realidad existe independientemente de que la conozcamos o no, pero que de hecho nuestros argumentos —en lo tocante tanto a Dios como a la mayoría de los problemas filosóficos característicos— no constituyen pruebas contundentes, aunque

gozan de mayor o menor plausibilidad y fuerza persuasiva acumulativa (un argumento viene reforzado por la disponibilidad de otros con la misma conclusión). En otro orden, Adams aboga por una teodicea en la cual un agente puede ser irreprochable sin necesidad de que haga lo mejor; en efecto: Dios, sin que su acción sea por ello censurable, crea un universo peor que otro que pueda crear, pero tal que: o bien (1) los seres vivos en el universo creado no hubieran existido en ese otro universo creable mejor; o bien (2), si existieran, sucede que, aunque algunos de ellos serían más felices en ese universo alternativo, otros lo serían menos; porque, de ser así, sólo podría crear Dios el universo mejor: o bien (1) dejando en la inexistencia a los seres vivos que, en cambio, de venir creado este universo peor, sí gozarán de realidad; o bien (2) causando más penalidad para algunos seres vivos. La conclusión de Adams es ésta: que, con tal de que uno cumpla un mínimo de estipulaciones —muy vagas— para que su acción sea satisfactoria, está bien, haga lo que hiciere, adhiérase a los valores e intereses particulares a los que se adhiera, sin ninguna consideración hacia lo óptimo ni hacia lo universal. Disípase así todo conflicto de valores y también todo relativismo moral, pero al precio de que es posible que sea bueno hacer que p y también lo sea hacer que q, aunque *p* necesariamente implique *no-q [en absoluto]*; con lo cual, o bien es bueno hacer algo aunque sea también bueno no hacerlo [en absoluto] —e.d., ¡aunque sea de todo punto malo el hacerlo!—, o bien algo necesariamente implicado por una acción buena no es, sin embargo, bueno en absoluto. En otro de los ensayos de la colección, propone Adams una teodicea *ad hominem*, mostrando que, siendo nosotros vivos gracias a la orientación seguida en el cosmos y en la historia, sería ilegítimo que protestáramos o que pidiéramos que, de ahora en adelante, se siguiera otra orientación.

— Peter Angeles (ed.), *Critiques of God*. Buffalo (N.Y.): Prometheus, 1976. Es una compilación de escritos a favor del ateísmo o en contra, al menos, de la demostrabilidad de la existencia divina. Contiene unos cuantos buenos ensayos y otros menos buenos. Entre los autores están Russell, E. Nagel, K. Nielsen, K. Baier.

— Anthony Flew & Alasdair MacIntyre (eds), *New Essays in Philosophical Theology*. Nueva York: Macmillan, 1959. (Una de las primeras antologías sobre temas de teología filosófica en la filosofía analítica. Aportó en su momento el contribuir con el rigor argumentativo de la analítica a debates que a menudo habían periclitado o se habían empantanado en las aguas cenagosas del discurso no argumentativo eurocontinental. A. Flew, ateo, ataca en sus trabajos la existencia de Dios, y lo hace desde la posición de un

humanismo liberal e individualista, que lo lleva igualmente a arremeter contra toda forma de igualitarismo y colectivismo. Muy opuesto es en casi todo eso el otro compilador, MacIntyre. De Flew vide también *God and Philosphy*, Londres: Hutchinson, 1966.)

— Peter Geach, *Providence and Evil*, Cambridge U.P., 1977. (Geach es un filósofo católico, a la vez analítico y, en cierto sentido —quizá vocacionalmente— neotomista. Sin embargo, sus intentos en este libro por presentar una doctrina de teología filosófica aceptable desde esa tradición y satisfactoria desde su peculiar enfoque filosófico llévalo a resultados que causarán no poco sobresalto en adeptos de la tradición: p.ej., rechaza la omnipotencia de Dios, y le atribuye sólo un poder mayor que el de cualquier otro agente, con lo cual, literalmente, Dios *le puede* a cualquiera y sólo en ese sentido lo puede todo. Dios no tiene duración eterna en el sentido de supratemporal, y su preconocimiento del futuro no quiere decir que tal futuro se acabe realizando, sino que a lo mejor era en un momento lo que estaba yendo a pasar aunque a la postre venga y quede frustrado. Además, Dios no tiene ninguna obligación de sentir piedad por el hombre, como nosotros no la tenemos de sentir pena o afecto para con seres tan distintos de nosotros como los calamares. Dios es el administrador de una gran lotería. Con todo y con eso, Geach es un pensador vigoroso, original y serio, cuyos argumentos nadie tiene derecho a ignorar o desatender.)

— Charles Hartshorne, *The Logic of Perfection*. La Salle: Open Court, 1962. (Uno de los mejores libros de este destacado filósofo norteamericano, representante de la llamada *process theology*, inspirada en Whitehead. Presentó la primera prueba ontológica, reelaborada con instrumentos de la lógica modal contemporánea. Frente al Dios aristotélico o incluso platónico, Acto Puro, concibe a Dios como Perfección, que conlleva potencialidades, imprevisibilidades —el autor es librearbitrista y bastante bergsoniano.)

— Iosephus Hellín, S.I., *Theologia Naturalis*. Madrid: BAC, 1950. Tomo V de la serie *Cursus philosophicus*. Hellín es el más distinguido representante de la escuela neosuareciana española, y su labor de sistematizador es relevante sobre todo en este campo de la teología filosófica. Aunque es un autor que sabe moverse con cierta autonomía, optando en alguna cuestión por tesis diversas de las "oficiales" de la escuela, en general ésta lo mismo que sus otras obras es casi exclusivamente una compilación de la doctrina imperante en su orden, pero hecha con maestría, erudición y seriedad argumentativa. Por su solidez, su amplitud temática y el rigor de muchos de sus

argumentos, es un tratado descollante y que vale la pena estudiar con ahinco. Pero a la vez hay que tener bien presentes su tono y su intención, que se manifiestan en esta otra frase (§322, p. 285): 'Atheismus moribus est perniciosus: […] Ordo socialis euertitur: si enim cura uitae futurae et iudicis æterni et iusti non est habenda, nulla cura legum est habenda, cum secure uiolari possint, nec reuerentia erga auctoritatem et erga ordinem iam praestabilitum, …'. La creencia en Dios, garantía de la reverencia al "orden" preestablecido.

— John Hick (ed.), *The Existence of God*. Londres: Colier-Macmillan, 1964. Es una excelente recopilación de textos, que va de Platón, S. Anselmo, Descartes, Leibniz y Hume hasta autores analíticos contemporáneos como Braithwaite, A. Flew, A.J. Ayer, Bertrand Russell y J. Wisdom.

— John Hick, *Evil and the God of Love*. Londres: Macmillan, 1977, 2ª ed. Para Hick —quien considera que su empeño filosófico está en la línea que viene de S. Ireneo— Dios está justificado en crear un mundo con mal porque, sin él, estaríamos, sí, en un paraíso hedonista, pero en tal paraíso no habría virtudes como desprendimiento, abnegación, perseverancia, fortaleza, etc., que sólo pueden existir donde haya mal de diversas índoles. Ni siquiera es verdad que el dolor sirva siempre de aviso. La suya es la que se ha llamado «soul-making theodicy». Una crítica de ella es ésta: G. Stanley Kane, «The Failure of Soul-Making Theodicy», *International Journal for Philosophy of Religion* 6/1 (primavera de 1975). (Hick responde en la 2ª ed. de su libro, pp. 376-84.) Aparte de eso, el libro es un dechado de excelente y atractiva escritura y amenidad, en medio de los temas y argumentos más difíciles.

— Anthony Kenny, *The God of the Philosophers*. Oxford: Clarendon, 1979. Kenny analiza con rigor las concepciones de la teología filosófica tradicional —el teísmo filosófico— y concluye, con razón en muchos de sus argumentos, que esa concepción es contradictoria. Por lo cual, si Dios existe, no es el de los filósofos. Sin embargo, le falta considerar una alternativa: la de que haya que enjuiciar todo eso desde una lógica no aristotélica en la que sea racional —en ciertos casos— la contradicción. Ni se le pasa por las mientes.

— J.L. Mackie, *The Miracle of Theism: Arguments for and against the Existence of God*. Oxford: Clarendon, 1982. El punto de vista de Mackie es ateo, pero se ha esforzado en este libro por sopesar con seriedad y rigor los argumentos teísticos. Sin embargo, resulta muy dudoso que Mackie consiga ser tan

imparcial y objetivo como se propone. De hecho exige, para que sea aceptable un argumento a favor de la existencia de Dios, que sólo involucre premisas y reglas de inferencia que nadie en su sano juicio pueda rechazar. De hecho Mackie se mueve en la tradición del empirismo lógico, presuponiendo una rígida dicotomía entre enunciados analíticos y sintéticos, y desconociendo los atractivos del holismo. Aunque menciona una regla de inferencia que concluya la verdad de la mejor explicación, no tiene en cuenta la posibilidad de utilizarla para reforzar y hacer concluyentes los diversos argumentos a favor de la existencia de Dios. Así y todo (y pese a un empachante y anegante apego a Hume) el libro vale la pena.

— George Mavrodes (ed.), *The Rationality of Belief in God*. Englewood-Cliffs: Prentice-Hall, 1969. (Mavrodes es uno de los filósofos analíticos que mejor ha argumentado a favor de la coherencia del teísmo y de la racionalidad de la creencia en Dios. Sin embargo, sus argumentos ofrecen una serie de puntos flacos, por donde los han atacado los adversarios de esos dos puntos de vista.)

— H.J. McCloskey, *God and Evil*. La Haya: Martinus Nijhoff, 1974. (El ataque de McCloskey contra toda teodicea es uno de los mejor organizados y más persuasivos. McCloskey muestra cuánto y cuán erróneamente suele quererse quitar hierro al problema con expedientes que no resisten a la crítica. Su ateísmo, sin embargo, no queda lo bastante apuntalado por sus argumentos, porque le falta considerar la posibilidad de acudir a una lógica alternativa, no aristotélica.)

— Kai Nielsen, *Contemporary Critiques of Religion*. Londres: Macmillan, 1971. Nielsen expone sus meditaciones en el transfondo de una fuerte impregnación de empirismo lógico; desde ese transfondo somete a crítica el aserto de la existencia divina y concluye que carece de valor de verdad —no es ni verdadero ni falso—, aunque tenga sentido. Me parece acertada su crítica de la defensa de la religión desde un relativismo conceptual, especialmente en la corriente wittgensteiniana. Pero, aunque alude a veces al holismo de Quine, lo subsume, un poco acríticamente, en un relativismo así, y ello hace que al final el balance no sea equilibrado. Ni se consideran alternativas viables como un cambio de lógica.

— Nelson Pike, *God and Timelessness*. Londres: Routledge, 1970. Es un estudio hondo y cuidadoso de algunos problemas básicos de la teología filosófica

centrados en el de la intemporalidad de Dios, a propósito del cual, sin embargo, desfilan las principales determinaciones usualmente atribuidas a Dios. Su conclusión es que, si bien la intemporalidad no es incompatible con la omnisciencia, sí lo es con la personalidad y [omni]potencia; y que son erróneos los argumentos invocados a favor de la intemporalidad. Hoy este tema no es tan importante —porque la mayoría de quienes, en este campo filosófico, afirman la existencia de Dios no creen que éste sea intemporal; pero el libro es un buen exponente de este género de estudios en la filosofía analítica.

— Alvin Plantinga & Nicholas Wolterstorff (eds), *Faith and Rationality*. Notre Dame (Indiana): University Press, 1983. Una colección de ensayos que coinciden en el rechazo del fundacionalismo clásico (vide supra, cap. 2º del presente libro). Desgraciadamente, lo que parecen ofrecer a cambio sería una modalidad de cuasi-irracionalismo: creencias básicas sin justificación.

— Alvin Plantinga, *God, Freedom, and Evil*. Nueva York: Harper, 1974. (Plantinga es adepto de una reelaboración de la teodicea librearbitrista que echa mano de una versión filosófica de la tesis calvinista de la depravación humana, a saber: supongamos que para cada estado global de cosas que Dios hubiera podido hacer efectivo suceda que, si Dios lo hubiera hecho, el hombre hubiera actuado mal o carecería de libre arbitrio; entonces Dios no puede crear un mundo con libre arbitrio pero sin mal humano. Esa teodicea ha sido ampliamente discutida por muchos autores, incluyendo a quien esto escribe en su libro citado más abajo. Otro interesante libro de Plantinga sobre estos temas es *God and Other Minds*, Ithaca: Cornell U. P., 1967 —reimpr. 1975.)

— George H. Smith, *Atheism: The Case against God*. Buffalo (N.Y.): Prometheus, 1979. Una diatriba sin concesiones contra la idea de que exista un Dios y en particular contra el cristianismo. Aunque se ufana de su racionalismo, el libro es tan poco ecuánime en sus apreciaciones y concede tan poco espacio a las posibles alegaciones del contrario, que resulta en conjunto una especie de panfleto del librepensamiento. Así y todo, quienes sí crean en la existencia de Dios o en el papel positivo del cristianismo deben leer el libro y meditar con seriedad acerca de sus argumentos.

— Richard Swinburne, *The Coherence of Theism*. Oxford: Clarendon, 1977. (Es la mejor defensa analítica de la coherencia del teísmo, de entre las que se atienen a la lógica clásica —aristotélica. Un libro sólido, sistemático, muy

bien argumentado, escrito con gran competencia y talento. Sin embargo, son a menudo frágiles, enrevesadas e inconvincentes sus soluciones a los problemas de la aparente incoherencia de la noción de omnipotencia, al de la incompatibilidad entre omnibenevolencia y existencia del mal, etc. Aunque, con toda razón, combate el analogismo, acaba hundiéndose en ciertas concesiones a tal posición. Y lo peor es que se ve llevado a renunciar a la tesis de que Dios posee *necesariamente* esas características o determinaciones que le atribuye tradicionalmente el pensamiento teístico, con lo cual aparece Dios como un ser sumamente afectado, en lo más importante, por la contingencia —contingencia *total*, pues Swinburne no distingue grados en lo real. Vide también este otro libro de Swinburne: *The Existence of God*, Oxford: Clarendon, 1979, que es un intento de reelaborar y defender los llamados argumentos *a posteriori* a favor de la existencia de Dios, que —con mucha razón— concibe Swinburne como argumentos inductivos.)

* * *

El autor del presente libro ha escrito anteriormente un tratado de teología filosófica —en el que se expone una doctrina al respecto de la cual el contenido del presente capítulo 6º es una reelaboración y una compendiada y concisa recapitulación— a saber:

La coincidencia de los opuestos en Dios. Quito: Educ (Ediciones de la Universidad Católica), 1981.

«La transcendance de Dieu comme coïncidence des opposés», comunicación presentada al XVIII Congreso Mundial de Filosofía (Brighton, 1988). Aparecerá en las Actas.

«Enfoques paraconsistentes en filosofía de la religión» (aparecerá en una antología, *Materiales de filosofía de la religión*, comp. por José Gómez Caffarena).