

Notas sobre la digitalización:

- Se ha eliminado del índice la numeración original, manteniéndose solo la referida a secciones.
- Se han eliminado el Índice de nombres y el Índice de materias.
- Hay algunos caracteres griegos que podrían no aparecer correctamente de no estar presente la tipografía asignada -Symbol de Macintosh-.

RHU (20/01/04)

Fundamentos de Filosofía

José Ferrater Mora

José Ferrater Mora

Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1985

Calle Milán, 38; Tel. 200 00 45

ISBN: 84-206-2412-8

Depósito legal: M. 37.028-1984

Impreso en Closas-Orcoyen, S. L. Polígono Igarsa

Paracuellos del Jarama (Madrid)

Printed in Spain

INDICE

NOTA INICIAL

I. SOBRE EL DAR POR SUPUESTO

1. Mi anfitrión, el mundo 2. Idealismo, escepticismo, realismo crítico.

II. EL CONOCER Y EL CONOCIMIENTO

1. El conocer. 2. El conocimiento. 3. Las representaciones. 4. Verdad y realidad. 5. Interpretación y decisión. 6. Comprender y situar.

III. EXAMEN DE TERMINOS

1. «La realidad» y «el ser». 2. «Ser real» y «real». 3. «Hay x.».

IV. LOS CONTEXTOS

1. Ontología y semántica. 2. Marco y contenido. 3. Modos de referencia. 4. Pauta formal y pauta material.

V. LO QUE HAY

1. El compromiso ontológico.
2. El criterio lógico.
3. El criterio lingüístico.
4. El criterio categorial.

VI. LA ESTRUCTURA DE LO QUE HAY

1. El «discurso» ontológico.
2. «Todo», «nada» y «algo».
3. Unidad y pluralidad.
4. La noción de grupo.
5. Continuidad y discontinuidad.
6. El espacio y el tiempo.

VII. LOS GRUPOS ONTOLOGICOS

1. Grupos y niveles.
2. Descripción de grupos.
3. Lo concreto y lo abstracto.
4. Las ficciones.
5. Los universales.
6. Entidades abstractas.

VIII. LO QUE HAY COMO «SER»

1. Las disposiciones ontológicas.
2. Substrato y particulares.
3. Predicados, propiedades y atributos.

IX. LO QUE HAY COMO «SENTIDO»

1. La disposición «sentido».
2. El sentido como «intención».
3. El sentido como nexos.
4. El «ser» y el «sentido».
5. El modo adverbial 'nada'.

X. LOS RASGOS ESTRUCTURALES DE LO QUE HAY

1. La noción de rasgo estructural.
2. La presencia.
3. La confluencia.
4. La in-trascendencia.

BIBLIOGRAFIA

Para Priscila,
veinticinco años después

NOTA INICIAL

La base de este libro es una obra mía titulada *El ser y el sentido*, publicada en 1967 y tiempo ha agotada.

Aunque bastantes de las ideas directrices de esa obra persisten en la presente, las expongo ahora en una forma más eficaz y directa. He introducido asimismo una dosis considerable de materiales nuevos por lo que este libro merece, y lleva, otro título. El de *Fundamentos de la filosofía* tiene la ventaja de ser muy simple y de anunciar precisamente de qué se trata: de los cimientos de un pensamiento filosófico.

Para facilitar la lectura, no he puesto notas a pie de página. En el cuerpo del libro se mencionan los nombres de los autores citados o discutidos.

Los datos bibliográficos correspondientes constan al final del volumen. He agregado un «Índice de nombres» y un «Índice de materias».

J. M. F.

Capítulo I SOBRE EL DAR POR SUPUESTO

1. Mi anfitrión, el mundo

Ser Filósofo, se ha dicho a veces, consiste en no dar nada por supuesto. Todos los seres humanos, incluidos los filósofos, habitan el mismo mundo -un mundo que alberga estrellas, montañas, árboles, palomas-, pero los filósofos, o cuando menos algunos de ellos, se empeñan en preguntar si tal mundo «realmente existe», y caso de existir qué, o quién, nos lo garantiza. Los órganos de los sentidos no son siempre de fiar. Tampoco lo son los vecinos, ni las autoridades más respetables. Puesto que ni la razón ni la imaginación nos sacan de apuros, se ha apelado en ocasiones a Dios como garantía de toda existencia. Pero si no hay que dar nada por supuesto, cabe preguntar por qué se da por supuesto nada menos que el Alfa y el Omega.

Se alegrará que Dios es un caso excepcional en virtud de que su existencia es necesaria. Pero el alegato es debatible, y como todo lo que no cabe demostrar sin lugar a dudas, no se puede dar por supuesto lo que presupone.

Los filósofos no suelen arredrarse ante estas dificultades. Una posible reacción a ellas es la siguiente: supuesto que no haya que dar nada por supuesto, ¿no damos por supuesto justa y precisamente que no hay que dar nada por supuesto? Pero, ¿qué ocurre cuando así se discurre? Por lo pronto, que lo discurre alguien, o algo, pero aun si no hay nadie, ni nada, que tal haga, sigue habiendo un discurrir, o un pensar. Algo permanece, pues, en medio del universal naufragio existencial. Mientras tenía lugar la pregunta acerca de si había realmente estrellas, montañas, árboles o palomas, se estaba pensando en ellos. Esas dudosas entidades pueden no existir realmente, pero existen como pensamientos. Por fin parece haberse topado con algo fiable: el pensar.

Lo malo es que el pensar -caso que sepamos en qué consiste- lleva de un pensamiento a otro, pero ahí se queda. Las estrellas y las montañas siguen siendo «algo» acerca de lo cual cabe preguntar si «realmente existe». De la montaña pensada a la real no hay sólo un gran trecho: hay un abismo, al parecer infranqueable. Por más que le demos vueltas a la montaña pensando en ella, no podremos todavía asegurar que existe. Al no dar nada por supuesto, habremos salvado el pensar -o, en todo caso, una «actitud intencional»-, pero eso es todo. Imaginamos por un momento que el pensar podría servir de punto de partida, y descubrimos que si lo es, se asemeja sospechosamente a uno de llegada. El mundo

sigue sin aparecer por ninguna parte. Para llegar a él hay que retrotraerse al momento en que se había empezado por no dar nada por supuesto y advertir que se estaba ya *in medias res* -que las res, las cosas, «la realidad» es donde está todo, incluyendo el pensar.

Tantas lucubraciones en vano. No valía la pena dárselas de filósofo para arribar al mismo punto donde todos, filósofos o no, estamos. Todos estamos en un mundo que alberga muchas cosas -estrellas, montañas, árboles, palomas, y nosotros mismos-. No necesitamos ni siquiera una garantía de que el mundo existe. Más que escapárenos de las manos, en el curso de excogitaciones filosóficas, el mundo nos acosa, persigue, y hasta agobia. 'El mundo' (o 'la realidad') es, desde luego, un nombre incoloro para referirse a una malla tupida y compleja de «cosas» de toda clase y condición. Hasta ahora me he limitado a dar ejemplos de «cosas naturales» -que son las «cosas básicas», sin las cuales ninguna otra realidad existiría-. Pero hay otras «cosas», u otros aspectos del mundo, que se han desarrollado a partir de las realidades naturales y que no son «naturales» en sentido estricto. Estoy tecleando sobre un tablero que envía señales electrónicas codificadas a un procesador central; de éste pasarán a un disco flexible, el cual oportunamente los transmitirá en forma de letras al papel, donde se leerá: «Estoy tecleando sobre un tablero ... ». Tablero, procesador central, disco flexible, hoja de papel, etc., son productos elaborados -inventados y producidos- por seres humanos, que se han valido al efecto de aparatos, ellos mismos fabricados. Todo ha sido acarreado hasta mi lugar de residencia por otros seres humanos que se han servido de vehículos rodantes o volantes, los cuales no crecen en los árboles ni son resultado de aluviones. La mayor parte de estas y otras cosas similares han sido expedidas en tiendas o en centros de distribución establecidos en poblaciones donde hay casas, aceras, semáforos. Sobre el tablero formo, y sobre el papel aparecen inscritas, palabras que han sido forjadas por generaciones de hablantes y escritores dentro del marco de un sistema de reglas y de un vocabulario que constituyen un lenguaje. A los artefactos materiales producidos se unen los signos y a éstos los significados. Todo eso son «artefactos» o productos «artificiales», y hasta a veces «artificiosos», que no se hallan desligados de lo que hemos llamado, para abreviar, «la Naturaleza», pero que no solemos calificar de «Naturaleza», sino de «cultura». Cuando digo que los seres humanos viven en un mundo -realidades en medio de realidades- estoy hablando tanto de objetos naturales como de productos culturales. En rigor, decir, o escribir, que los seres humanos viven en un mundo real presupone la existencia de un universo cultural del que forman parte el lenguaje y las ideas por él expresadas o expresables.

Me he limitado a sacar a relucir objetos, naturales y culturales, que saltan, por así decirlo, a la vista. Pero la malla de «cosas» que llamamos «el mundo» es mucho más tupida y compleja de lo que sugieren nuestra percepción y experiencia comunes. Hay realidades que, como las galaxias distantes y las fuentes de radiación cuasi-estelares, sólo se captan por medio de potentes instrumentos. Muchas finas texturas aparecen sólo bajo el foco de afinados microscopios. Ciertos elementos se patentizan únicamente por sus huellas. Podemos hablar inclusive de entidades inferidas sin que el ser tales las confine a una región especial del mundo. Productos manufacturados, como el papel en el que están impresas estas líneas, se hallan presentes al lector. No lo está del mismo modo el sistema económico que ha hecho posible su producción, distribución, venta y consumo, porque un sistema económico no es una cosa, ni

siquiera un conjunto de cosas, sino una serie de normas, acuerdos, hábitos y tradiciones. Ello no impide que los sistemas económicos formen parte del mundo siempre que no se conciban como independientes de los objetos materiales de que se ocupan.

Muchas cosas, incluyendo no pocas que no son, estrictamente hablando, «cosas» amueblan, para emplear la expresión de Locke, el mundo. Mi vecino me divierte o me amarga la vida; cuando termine este libro, enviaré el texto a mi editor, y cuando se publique me enfrentaré con un público parte del cual conozco por mantener con él relaciones personales o profesionales, mas parte del cual no conozco ni posiblemente conoceré jamás. El mundo o, en todo caso, el mundo en que vivimos «contiene» asimismo personas, sentimientos y relaciones humanas. Mi vinculación con tal mundo, o con lo que de él pueda quedar sin mí -pues soy asimismo parte de él- no se limita a actos de percepción, de inferencia y, en general, de conocimiento; estoy asimismo en el mundo en tanto que me preocupo por él (o por ciertas porciones o aspectos del mismo), o me tiene sin cuidado, o me comprometo a aceptar algunos de sus rasgos, o me dispongo a rechazarlos. Estar en la realidad es también -algunos opinan que sobre todo- tratar con ella. Las acciones que se ejecutan en el contacto con el mundo forman asimismo parte de él.

¿Y no hay que tener también en cuenta la posibilidad de columbrar cosas, o aspectos de cosas, en muy distintos modos y maneras? Inclusive los objetos más mostrencos pueden brindar perspectivas múltiples. El mundo parece estar preñado de posibilidades. El pintor no se limita a ver un color, vislumbra lo que podría dar de sí en la tela. A las sensaciones comunes se sobreponen, o sotoponen, otras menos sólidas. A lo real cabe agregar no sólo lo actual, sino también lo posible, y lo imaginado; este último existe por lo menos en la medida en que constituye un proceso mental -o neural-. Mi anfitrión, el mundo, se caracteriza por su generosa abundancia.

2. Idealismo, escepticismo, realismo crítico

En vez de no dar nada por supuesto, se darán aquí por supuestas muchas cosas -lo que significa, para empezar, contar, y habérselas, con ellas. De este modo parece adoptarse una actitud ingenua, incompatible con las cautelas a que los filósofos nos tienen acostumbrados.

En vista de que no parece poder conocerse nada con entera certidumbre, muchos filósofos han abrazado una de las dos posiciones siguientes: (1) El idealismo, en la medida en que incluye un escepticismo metódico, o metodológico, destinado a dar con alguna verdad absolutamente indudable que sirva de inmovible cimiento a cualesquiera otras posibles verdades; (2) El escepticismo respecto a la posibilidad de conocer ninguna cosa o, en general, de conocer el mundo, incluyendo la posibilidad de saber a ciencia cierta si existe o no.

La posición que adoptaré -que cabe llamar (3) «realismo crítico», unido a un «realismo semántico»- implica el rechazo de (1) y (2). Apuntaré algunas razones para este rechazo.

1. El idealismo de que aquí me ocupo es primariamente el idealismo epistemológico -a veces, aunque no necesariamente, unido al metafísico-. Según el mismo, existir o, como a menudo se ha dicho, «ser real» (y en ocasiones

simplemente «ser») aparece ante todo como ser pensado, o pensable. Tanto si x existe como si no, se supone que es primariamente objeto del pensar -o, en general, de un acto intencional-. En el primer caso, x es pensado como existente y en el segundo es pensado como no existente. Pero inclusive si se piensa que x existe cuando no existe o que x no existe cuando existe, estas falsedades son juzgadas asimismo como objetos del pensar. Y puesto que se equipara normalmente 'Pensar' con 'tener en la conciencia' (o 'ser enfocado por la conciencia'); y 'ser pensado' con 'ser contenido de la conciencia', la noción de «conciencia» ocupa en la posición que describo un lugar prominente. Desde el punto de vista epistemológico cuando menos, cabe decir que «la conciencia precede [lógicamente] a la existencia».

¿De qué conciencia se trata? No, por descontado, de una conciencia empírica -o del estado neural llamado «ser consciente de»-, sino de alguna otra especie de «conciencia». En las varias formas posibles de ésta se han destacado dos: (a) la trascendental y (b) la puramente intencional.

(a) La conciencia trascendental puede entenderse, a su vez, en dos sentidos: «débil» y «fuerte». Repudiaré, en último término, ambos, pero por razones diferentes.

El sentido débil de 'trascendental' se manifiesta cuando se acepta como válido, o «aplicable», el enunciado -que es más bien una regla-: «lo que hay está presente, o puede estar presente, a la conciencia sigue fielmente todas las proposiciones sobre realidades». Se trata entonces del «Yo pienso» que, según Kant, acompaña a todas nuestras representaciones. Se afirma, así, que cualquier conocimiento de cualquier entidad o grupo de entidades, está subsumido en la actividad llamada «conocimiento en general».

Si con ello sólo se quiere decir que «la conciencia trascendental» no conoce propiamente nada y se limita a poner de relieve que todo conocimiento digno de este nombre no es el paso tanteante de una proposición a otra sin más «generalidad» que la muy hipotética -y seguramente infértil- engendrada por la mera yuxtaposición de proposiciones, no hay inconveniente en admitirlo. Tampoco hay inconveniente en admitir el sentido débil de trascendental` si éste consiste en destacar lo que cabría llamar «condicionamientos epistemológicos» normalmente revelados en la influencia que ejercen los conceptos y en particular las construcciones teóricas sobre lo que cabe entender por «hechos».

Pero entonces el sentido débil de 'trascendental' lo es tanto que la propia voz 'trascendental' y, a fortiori, el término 'conciencia' sobran. Es mejor, pues, poner en cuarentena la noción de «conciencia trascendental».

Tanto más cabe rechazar el sentido fuerte de 'trascendental'. Según el mismo, la conciencia no se limita a constituir la realidad ---«lo dado» y específicamente «lo dado a la sensación»-- como objeto de conocimiento -y no digamos a servir únicamente de abreviatura para poner de relieve el antes mencionado «condicionamiento epistemológico» (o «conceptual», o «teórico»). Aspira más bien a constituir la realidad como tal realidad. Con ello se llega a identificar el «pensar» con el «construir». La consecuencia es que la titulada «conciencia trascendental», lejos de ser un compañero de viaje se convierte en el guía: no sólo se empieza con «el ser como conciencia», sino que del principio al fin se marcha bajo la inspiración de «la conciencia como ser». Al convertirse tal conciencia, además, en una constante actividad constructiva y, por así

decirlo, imperativa, se transfieren al mundo real las características que se suponen constituir el mundo moral. Esto hace que los idealistas extremados hayan reducido, a la postre, la «realidad» a la «actividad» y ésta a la «acción moral» (o considerada tal). Ésta no fue la intención de Kant, que, además de hablar de «la ley moral en mí», habló del «cielo estrellado sobre mi cabeza». Pero fue la intención de quienes liquidaron toda tensión entre lo moral y lo físico, lo notiménico y lo fenoménico y, quemando rápidamente las etapas, impusieron las que entendieron como «puras leyes morales» equiparadas con la incesante actividad de un Yo, sobre todas las demás leyes, incluyendo las naturales. Pero con esto nos hallamos ya fuera del ámbito del conocimiento posible. En suma, para seguir manteniendo el sentido fuerte de 'conciencia trascendental' hay que admitir que la realidad no es primariamente lo que es, sino lo que debe ser.

(b) Las dificultades que ofrece la noción de conciencia, especialmente cuando es entendida, al modo de muchos fenomenólogos, como conciencia intencional, son distintas.

La intencionalidad de que se habla no es, en efecto, la de los actos mentales, o la de las actitudes proposicionales. De acuerdo con el método fenomenológico, tales actos y actividades son «suspendidos» o «puestos entre paréntesis». Lo que «queda» como «residuo» tras estas operaciones es la conciencia, ya sea como un puro haz de intenciones o bien como un «núcleo» en el cual se hace residir toda posible intencionalidad.

De buenas a primeras, las perspectivas abiertas parecen alentadoras. La conciencia intencional «fenomenológica» no sustrae nada de la realidad. Tampoco le agrega nada. Es pura «apertura» a lo que se da, sin pretender alterarlo o siquiera organizarlo. Al dejar a la realidad ser lo que es, la conciencia intencional de referencia deja de ser «espectacular», y no digamos «especular» o «especulativa». Cede toda «espectacularidad» a la realidad, la cual se convierte en una serie de las llamadas «presentaciones» -«aspectos o «espectáculos». No parece, así, que haya mucho que alegar contra una idea de conciencia hasta tal extremo transparente que, no permitiendo nada entre ella y las cosas, se superpone punto por punto a éstas. En tal caso no empezamos con nada, y no empezamos tampoco con lo que hay: nos limitamos a dejar que lo haya.

Pero entonces no veo por qué apelar a ninguna «conciencia» como «punto de partida» -como el «residuo» que queda tras haber eliminado todos los otros, supuestamente dudosos, puntos de partida. Si la conciencia es absolutamente pura, no desempeñará ningún papel y no cabrá decir de ella que constituye el fundamento de un «saber eidético» absoluto. Y si no es completamente pura, no tendrá más remedio que convertirse o en real o en trascendental. Lo primero es, dentro de la concepción filosófica a que aquí aludo, inconcebible, pues si es real será objeto de posible intención y no un acto intencional puro, o sede de puros actos intencionales. Lo segundo es factible, pero a cambio de modificar sustancialmente la idea de intencionalidad. Resulta, pues, que la noción de pura conciencia intencional se halla en una situación precaria. No es un *primum*, ni siquiera un *primum inter pares*: es sólo un modo de poner de relieve que todo acto «se encamina hacia algo» o «es acerca de algo» -que todo pensar es pensar algo, o pensar en algo; todo querer es querer algo, etc.- y que todo aquello a que el acto apunta es objeto del acto. Pero así se desemboca en la inocua idea de que hay una correlación «sujeto-objeto» -idea inobjetable, pero sólo porque es poco, o nada, informativa.

Una cosa, aceptable, es que los actos mentales -equiparados, si se quiere, con «actos de conciencia»- sean intencionales, en el sentido de apuntar hacia un contenido. Otra cosa, muy dudosa, es que haya una intencionalidad -equiparada a «la conciencia»- que constituya el fundamento de un saber absoluto frente al saber relativo propio de toda conciencia empírica. O bien tal saber lo será de un objeto igualmente absoluto, en cuyo caso éste será inmanente a la conciencia; o bien el pretendido saber absoluto tendrá que justificarse frente a la realidad y no sólo frente a sus propios contenidos. Lo primero es consecuente, pero con ello estamos ya lejos de la conciencia como haz de actos intencionales. Lo segundo sería tentador si, y sólo si, fuera realmente justificable. Pero no lo es a menos de ejecutarse una operación que la conciencia en cuestión no puede, por su propia naturaleza, llevar a cabo: instalarse en la realidad como una parte de ella. Si se entiende lo que hay no como posible objeto de puros actos intencionales, sino simplemente como lo que existe, el mundo, etc., la intencionalidad aparecerá como la correlación entre el acto cognoscente y lo conocido. Esta correlación será sólo un modo general de entender las complejas operaciones llamadas «nombrar», «designar», «denotar», «referirse a», «ser verdadero de» etc., etc., de modo que si se sigue conservando la noción de intencionalidad habrá que convenir en que puede adoptar muchas formas. Y convenir, por añadidura, en que la variedad de estas formas refleja la variedad de las realidades «intendidas».

Así, pues, la noción de intencionalidad y, a fortiori, la de conciencia intencional tienen sentido sólo dentro de la realidad, o de «lo que hay», o del mundo, y específicamente dentro de los modos concretos como los sujetos cognoscentes reales -los organismos biológicos con capacidad cerebral suficiente- llevan a cabo actos intencionales. Todo esto es más de lo que la idea de pura conciencia intencional conlleva, y menos de lo que la noción de conciencia fenomenológica trascendental pretende.

2. Los argumentos escépticos sobre la posibilidad o, mejor dicho, imposibilidad de alcanzar ningún conocimiento o saber (términos que usaré desde ahora, para simplificar las cosas, como equivalentes) parecen irrefutables. Por lo pronto, no hay ninguna garantía absoluta de que sepamos lo que afirmamos saber, y ello no sólo con respecto a tales o cuales entidades particulares, sino también, y especialmente, con respecto al mundo en general, incluyendo su existencia. Podemos pretender saber que el mundo existe, pero nada nos garantiza de un modo plenamente convincente su existencia. Luego, si alguien aventura que sé algo, siempre cabrá responderle con el perpetuo interrogante de Montaigne: «Que sais-je?».

El escepticismo radical del tipo indicado suele refutarse mediante el argumento según el cual proclamar que no se puede saber nada con entera certidumbre es proclamar que se sabe algo, esto es, que no se puede saber nada con entera certidumbre; y, en general, que proclamar que no se sabe nada es proclamar que se sabe algo, a saber, que se sabe que no se sabe nada. Al tradicional *Quod nihil scitur*, o «Que nada se sabe», de Francisco Sánchez, se ha opuesto a menudo un «Sé que no se sabe nada».

Por desgracia, este tipo de refutación no va muy lejos por dos razones: una, que si el saber que no se puede saber nada con entera certidumbre es saber algo, lo que con ello se sabe es tan poco que es prácticamente nada, y

es siempre lo mismo; la otra, que en puridad no se trata de un saber, sino de una regla concerniente al saber, que resulta ser el no saber nada.

La vía más adecuada para desembarazarse de la posición escéptica consiste en destacar dos puntos: primero, la concepción -inadecuada- que el escéptico propone del conocimiento, o saber; segundo, el reconocimiento de la parte de razón que le asiste en su actitud epistemológica cautelosa.

El escéptico mantiene, más o menos subrepticamente, una idea, o mejor un ideal, inapropiado de saber o conocimiento: o se conoce algo con absoluta certidumbre o no se conoce en absoluto. Pero no hay razón para admitir que 'conocer' y 'conocer absolutamente' (o 'conocer con plenaria certidumbre') sean expresiones sinónimas. Cabe conocer (o saber) más o menos, hasta cierto punto, con tal o cual grado de certidumbre, etc. No se descarta simplemente una teoría porque se presume que algún día sufrirá cambios o inclusive será descartada. De haberse procedido de este modo no habría habido historia ni desenvolvimiento de las ciencias. Además, ocurre a veces que la mayor certidumbre de un conocimiento se halla en razón inversa a la cantidad de información que proporciona. Conocer con entera («absoluta») certidumbre puede ser equivalente a poseer una cantidad de información muy escasa.

Con ello los argumentos escépticos pierden gran parte de su peso. Desde el instante en que se renuncia al ideal de un saber absoluto, no es menester ya renunciar a todo el saber; basta con renunciar a toda fundación absoluta del saber. Éste se hace «relativo» en el sentido de convertirse en falible y rectificable.

Algunos escépticos han reconocido esta condición del saber y más bien que de imposibilidad de conocimiento han hablado de falibilidad. Ésta puede ser mayor o menor, lo cual equivale a presuponer grados de probabilidad, o de certidumbre. Es cierto que si hay tales grados se hallarán entre un mínimo, que podría ser cero, y un máximo, que podría ser infinito, pero ni el cero ni el infinito necesitan (o siquiera pueden) ser ejemplificados; son más bien casos límites entre los cuales oscila el conocimiento efectivo.

Este último tipo de «escepticismo» es tan moderado que apenas merece este nombre. Consiste fundamentalmente en adoptar una actitud en muchos respectos similar a la que reseñaré acto seguido.

3. Esta actitud puede rotularse «realismo crítico» -antes distinguido del «realismo ingenuo»- que, como sugerí, va acompañado de un «realismo semántico». No pueden darse argumentos definitivos en favor de la misma. No puede considerarse, en consecuencia, como «la tesis verdadera», porque ello estaría en contradicción con sus propios postulados.

Esta actitud comporta aceptar las críticas de Wilfrid Sellars y varios otros autores al «mito de lo dado» en tanto que «lo puramente dado». Pero el que no haya «lo puramente dado» no quiere decir que haya únicamente «lo puesto» y menos aún «lo puramente puesto». Si se quiere, el que no haya «datos últimos» no quiere decir que haya únicamente «textos», sólo cotejables con otros «textos». Si es cierto que los titulados «hechos» se hallan, como se ha dicho tan a menudo, «cargados de teoría», ello no afecta a los «hechos mismos», que no están cargados de nada, sino únicamente a los enunciados sobre ellos. Lo que se llama «lo puesto» -como en general, las doctrinas o teorías-, son productos

culturales, que se originan en el curso de procesos bio-sociales. Por consiguiente, es dentro de un proceso biosocial e histórico -y especialmente en la trama que forman los resultados «objetivados» de tal proceso- que los hechos están «cargados de teoría». Curiosamente, la carga teórica de los hechos es, a su vez, un hecho con el que hay que contar, y que ocasionalmente hay que descontar.

El realismo crítico y semántico aquí propuesto es consecuencia de dos posiciones.

Una de ellas es metodológica. Se trata del método integracionista que la obra *El ser y la muerte* y buena parte de la presente ejemplifican. Según el mismo, ciertas nociones son usables dentro de una línea en cada uno de cuyos extremos funcionan conceptos-límites. Para el problema que nos ha ocupado en esta sección se ha operado dentro de dos conceptos límites tradicionales: los de «lo puramente dado» y «lo puramente puesto» entendidos en sus sentidos exclusivamente epistemológicos. La tesis de la primacía de lo puramente dado, o de los pretendidos «puros hechos» o «hechos últimos», desemboca en el realismo ingenuo. La tesis de la primacía de lo puramente puesto desemboca en el idealismo. Es comprensible que cuando dichos realismos e idealismos se atenúan o moderan se aproximen a la posición aquí defendida. Ello hace posible no sólo abrazar el realismo crítico, sino también ciertas formas del llamado, no siempre muy adecuadamente, «idealismo conceptual» (N. Rescher). En efecto, este último no es más que la expresión de la idea de que todo conocimiento se vale de construcciones conceptuales.

La otra posición consiste en la renuncia a adoptar un «punto de partida». Es cierto que el realismo crítico y semántico parece ser un punto de partida, y específicamente uno de índole epistemológica. En efecto, este realismo constituye uno de los modos de evitar tanto una teoría ingenuamente fotográfica del conocimiento, o sea un puro representacionismo como cualquier género de idealismo, sea en la forma tradicional del constructivismo postkantiano sea en las versiones más modernas del pragmatismo o del textualismo. Ello es cierto sobre todo en el realismo en cuanto realismo semántico por cuanto se admite la posibilidad de describir y explicar las cosas mediante marcos conceptuales. Las descripciones y explicaciones resultantes tienen, por descontado, que alcanzar el mayor «éxito» posible, y en este sentido son pragmáticas. Pero no hay razón para pensar que el «éxito» consiste únicamente en la utilidad o satisfacción que brindan en quienes las producen. El «éxito» en las descripciones y explicaciones se mide con varios raseros: la predicción regular de hechos, el establecimiento de relaciones entre estados de cosas que parecían aislados entre sí, el descubrimiento de nuevos enlaces causales repetidamente comprobables, etc. Nada de esto, sin embargo, sería posible de no poderse corregir las descripciones y las explicaciones mediante confrontación, en algún momento u otro, con los estados de cosas que se trate de describir y explicar. Sin embargo, esto no es, propiamente hablando, un punto de partida, sino una exigencia metodológica. Punto de partida no hay ninguno si por él se entiende algún principio, o conjunto de principios, que hayan de servir de fundamento, o de supuesta base inmovible, de todas y cualesquiera proposiciones admitidas como verdaderas. «Lo que hay» no es un punto de partida, en tanto que principio o supuesto, porque los principios y los supuestos aspiran a ser conocimientos oportunamente justificados o declarados injustificables. En otros términos, «partir de lo que hay» -si se quiere usar esta discutible expresión- no es sentar, proposicionalmente o no, lo que hay y proceder en

consecuencia, derivando de ello ulteriores proposiciones. Lo que hay es primario no en tanto que principio de ninguna cosa, o de ningún acto o enunciado, sino pura y simplemente en cuanto que toda cosa, acto o enunciado pertenecen a lo que hay.

Si todo esto encaja con lo que se ha venido llamando «antifundacionismo» -la idea de que no es necesario, ni acaso posible, partir de fundamentos, o tratar de fundamentar el conocimiento en bases últimas y radicales-, entonces no hay reparo en suscribir este «ismo» en boga. Sospecho, no obstante, que quienes han abogado en favor de esta posición lo han hecho con intenciones muy distintas de las que aquí abrigo. Lo más probable es que el nombre «antifundacionismo» rotule mercancías que nuestras aduanas filosóficas procederían inmediatamente a confiscar.

Capítulo 11 EL CONOCER Y EL CONOCIMIENTO

1. El conocer

En lo que tradicionalmente se llama «conocimiento» pueden distinguirse dos aspectos: el acto de conocer y el contenido de este acto, es decir, lo que se conoce, por lo común expresado proposicionalmente. Cabe poner de relieve esta distinción, y evitar así algunas confusiones, recurriendo a los nombres 'conoce' y 'conocimiento' respectivamente. Ambos forman parte del mundo, o de «lo que hay» -el conocer, en la medida en que es un acto, o serie de actos, llevados a cabo por algún agente; y el conocimiento, en tanto que es lo que luego se considerará como una objetivación, o serie de objetivaciones, es decir, como un objeto cultural. Pero conviene tratarlos aparte en virtud de las funciones especiales que ejercen; al fin y al cabo, puesto que nos interesa «lo que hay» ha de interesarnos asimismo si, y cómo, se puede conocer.

Empecemos por el conocer y consideremos el ejemplo más accesible de realidad cognoscente -el sujeto humano. Lo que éste «hace» es, por lo pronto, vivir, que primariamente consiste en «estar en el mundo».

El sujeto humano está en el mundo de diversos modos: ocupando un espacio, o sucesivamente varios espacios; persistiendo en el tiempo como «el mismo» sujeto; siendo parte de un conjunto y, sobre todo, funcionando como un elemento activo del mismo: adaptándose a un medio hostil, o favorable, o indiferente; percibiendo objetos y sus cualidades, manipulándolos, transformándolos; relacionándose con otros sujetos de muchas maneras, personal, interpersonal y socialmente; en suma, haciendo toda clase de cosas: mandando, protestando, rogando, deliberando, creyendo, pensando, dibujando, etc., etc. De todos estos, y otros muy diversos modos, de comportarse el sujeto humano, uno es el que se llama «conocer», o «tratar de conocer».

Destacar una operación, o un conjunto de operaciones, humanas no implica suponer que se ejecuten aisladamente. Conocer no es una excepción. No constituye una operación netamente desgajada de otras. Para empezar, el acto de conocer tiene lugar en condiciones concretas: presupone sujetos reales -sea de «carne y hueso», sea de cualesquiera otros «materiales» organizados en forma

apropiada- en situaciones reales. En el caso de los seres humanos, estas situaciones implican el estar en un mundo natural, con todas las compulsiones biológicas del caso, y el vivir con otros semejantes dentro de estructuras sociales, marcos culturales y niveles históricos. Se ha hablado a este respecto del carácter «situacional» del conocer.

Esta concepción del conocer se parece en varios puntos -salvo en lo que toca al reconocimiento de las aludidas compulsiones naturales o biológicas- a la aportada por algunos filósofos que han tratado de «superar» tanto el idealismo como el realismo, disolviendo de paso el llamado «problema del mundo externo», que se convierte entonces en un pseudoproblema. Pero aunque haya cierto parecido entre ambas concepciones, hay asimismo diferencias apreciables.

Según los filósofos de referencia, 'mundo' no designa un complejo de realidades, o cosas, frente al cual se yergue un sujeto cognoscente. No es, pues, un conjunto de cosas, o de realidades, dentro del cual se halle una entidad más o menos privilegiada cuya función primaria sea representarlo y reflejarlo, esto es, conocerlo. 'Mundo', en suma, no designa ni un objeto contrapuesto al sujeto ni algo que contenga, por así decirlo, sujetos; es más bien una dimensión de una realidad pretendidamente más básica llamada de varios modos -Dasein (Heidegger), «mi vida», «mi vivir», «nuestra vida» (Ortega y Gasset), el «Para-sí» (Sartre)- y entendida primariamente como un «estar», normalmente, aunque no necesariamente, ejemplificado por el «estar humano». No hay, pues, mundo externo (objeto) en contraste, y a la vez en relación con, un mundo interno (sujeto). El mundo no está en el sujeto, pero no está tampoco fuera de él: sujeto, vida humana, existencia, «conciencia», etc., son, al igual que el «mundo», aspectos o dimensiones de una situación primaria y supuestamente más «radical».

Estas ideas chocan con varias dificultades. Para empezar, al suponerse que el «estar» de que se habla es un «estar en el mundo», se incluye ya el mundo en semejante «estar». La cuestión no se resuelve con un artificio lingüístico, o con lo que se quiere dar a entender con él cuando se distribuyen a profusión guiones del tipo de los inscritos en la expresión 'estar-en-el-mundo'. Pero supongamos que los guiones, o lo que tratan de dar a entender, despejen la cuestión o que, en todo caso, la noción de «estar-en-el-mundo» sea realmente básica, de modo que no quepa empezar con nada previo a ella. Los obstáculos que de este modo se vencen desembocan inmediatamente en varios callejones sin salida.

Si se mantiene, por ejemplo, que el susodicho «estar-en-el-mundo» no es un hecho, por básico y radical que se imagine, y no es, por tanto, comprobable o falsable -ya que todos los hechos, y sus correspondientes comprobaciones y falsaciones aparecen dentro del horizonte del «estar-en-el-mundo»- nos encontraremos ante una de esas doctrinas que no hay modo de refutar porque inclusive su refutación presupone, o inclusive es exhibida como prueba de, su verdad: para rechazar la doctrina lo primero que hay que hacer es abrazarla. Esta característica basta para hacer sospechosa toda doctrina de esta índole.

Si se mantiene congruentemente que el «estar-en-el-mundo» no es, propiamente hablando, una realidad, sino algo así como «el horizonte (marco) de todas las realidades», será legítimo preguntar en qué consiste semejante «horizonte (o marco)». Si no es una realidad, lo más razonable será abstenerse

de hablar de ella. Si lo es, será parte de «lo que hay». Es, por lo demás, lo que ocurre. Aunque el horizonte de referencia fuese entendido como la condición que hace posible hablar de todas las realidades, esta condición no estaría fuera de ellas.

Las nociones del Dasein, del «estar-en-el-mundo», o de «la vida humana» en cuanto «realidad radical» en la cual todas las demás realidades se hallan «radicadas», etc., tienen el mérito de no ser meras reformulaciones más o menos sutiles de una posición idealista y dos méritos suplementarios: el de no caer en la trampa de un realismo ingenuo y el de poner de relieve que el llamado «sujeto» no es una pura actividad cognoscente, ya que el conocer es una de las formas del trato con el mundo. Por desgracia, ninguna de ellas logra engranar con explicaciones concretas del proceso de conocimiento -por ejemplo, y eminentemente, de las explicaciones proporcionadas por el de conocimiento científico-. No se trata de que no permitan dar cuenta cabal de la naturaleza de tales explicaciones -esto no lo hace probablemente ninguna teoría epistemológica-, sino simplemente de que no son congruentes con ellas.

Al sostener que el «estar-en-el-mundo», el «vivir humano», etc., forman parte de «lo que hay» no sugiero, sin embargo, que haya que partir de lo que hay, o del mundo, como bases a la vez epistemológicas y ontológicas. Como se vio (1, 2), lo que hay, o el mundo, no es algo de que se parta; es simplemente aquello dentro de lo cual pueden tener lugar cualesquiera puntos de partida. Con ello se vuelve a rechazar la propia idea de punto de partida y la noción de «fundamento radical» de un tipo de realidad en otra.

Que el conocer sea un proceso real, pocos filósofos lo han puesto en duda. Aun los más propensos a subrayar el carácter «puramente intelectual» del conocimiento tienen que reconocer que las operaciones intelectuales son ejecutadas por seres cognoscentes efectivos. Por mucho que se insista en que -en términos tradicionales- la conciencia determina la realidad «en cuanto objeto de conocimiento» o -en términos más modernos- que «los hechos están cargados de teoría» o que la estructura del conocimiento no es «real», sino conceptual, lingüística, categorial, «trascendental», etc., resulta difícil negar que esta estructura se halla siempre organizada dentro de determinadas y muy concretas «situaciones cognoscitivas». El conocer es, por consiguiente, un proceso real.

2. El conocimiento

El problema es si, además de ser real el conocer, lo es asimismo el resultado de los actos y procesos cognoscitivos, esto es, lo que se ha llamado «conocimiento».

Me inclino por la afirmativa, y no porque algo real apodado «conocimiento» se agregue a algo real titulado «conocer», sino porque presupongo que hay una continuidad entre el conocer y el conocimiento. En este sentido, el proceso del conocimiento es comparable al de la visión. Ésta se hace posible mediante (entre otros factores) la operación del nervio óptico. Y éste es, como los mecanismos mediante los cuales se conoce, a la vez condición y causa de la visión. Pero al mismo tiempo no hay diferencia entre la operación del nervio y el resultado de la misma; como diría Aristóteles, ver y haber visto son una y la misma cosa. Hay, por supuesto, diferencias entre la percepción visual y el conocimiento; en este último se «objetivan» los resultados en proposiciones por medio de las cuales se aspira a describir o explicar algo con independencia

(siquiera relativa) de la utilidad o perjuicio, placer o sinsabor que ello pueda proporcionar. Pero estas proposiciones expresan lo que se conoce en el acto del conocer, de modo que conocer y conocimiento están ligados.

Se ha dicho a veces que la diferencia entre el conocer y el conocimiento es equiparable o paralela a la existente entre la subjetividad y la objetividad; que mientras el conocer es, o puede ser, relativo -al sujeto y a la situación cognoscitiva-, el conocimiento no lo es, o aspira a no serlo; que sean cuales fueren los motivos que desencadenen los actos del conocer, el conocimiento tiene que hacer caso omiso de ellos y atenerse a «las cosas tal como son». Con ello se ha separado netamente el conocimiento del conocer; sólo el primero puede alcanzar la objetividad debida.

Esta separación se funda en una idea de objetividad que en modo alguno se cae de suyo. Por lo pronto, no es lícito identificar sin más la subjetividad con una serie de estados «puramente internos» (tampoco lo es, como a veces se ha propuesto, corriéndose entonces al otro extremo, mantener que no hay realmente posibilidad de objetividad, sino sólo de una «subjetividad profunda» o de un conocimiento que es siempre «conocimiento personal»), (R. Poole, M. Polányi). Identificar la subjetividad con «estados puramente internos» equivale a equipararla con una especie de «actitud personal» a merced de los «humores» del sujeto. Pero la propia «actitud personal» puede entenderse de otro modo: por ejemplo, como el aspecto que ofrece una afirmación cuando la persona que la mantiene se compromete no sólo a aceptar un enunciado como verdadero, sino también a someterlo a escrutinio para ver si puede mostrarse que es falso. En este caso, lo que haya de «personal» en la afirmación se subordina a la verdad (asumida) del enunciado. En este sentido, el componente «personal» indicado, y a fortiori la llamada «subjetividad», no se oponen necesariamente a la objetividad. El conocimiento queda así integrado en la situación cognoscitiva.

Por otro lado, aun si se identifica la subjetividad con una serie de «estados internos», es debatible que éstos sean siempre relativos: todo depende de que haya o no coincidencia entre el «estado subjetivo» y la «situación objetiva». En todo caso, lo que llamé antes «situación cognoscitiva» no se reduce sólo a una serie de «circunstancias» (aun si éstas son un ingrediente fundamental en tal «situación») ni tampoco a una serie de estados subjetivos cambiantes con las alteraciones mentales (bioneurales) del sujeto (aun si tales «estados» forman asimismo parte de la «situación» de referencia). Incluye otros elementos, entre ellos la expresión de creencias, opiniones, etc., que, cuando se trata de procesos cognoscitivos se manifiestan mediante expresiones de la forma «Creo que p» «Opino que p», donde 'p' simboliza un enunciado cuya (posible) verdad se declara. Así, pues, en la propia situación cognoscitiva, manifestada «subjetivamente» y «personalmente» se encuentran algunas de las raíces de la objetividad.

Por su lado, la propia «objetividad» asume diversas formas y opera en distintos niveles. No hay posiblemente una «objetividad pura» -que sería algo así como una idea platónica o, mejor dicho, la supuesta completa aprehensión intuitiva de tal idea-, pero no hay posiblemente tampoco una objetividad hasta tal punto «impura» que esfume por completo cualquier diferencia entre ella y la llamada «subjetividad». No hay tampoco seguramente un completo «nivel público» del conocimiento, que fuerce a la aceptación por todo el mundo en todas las circunstancias de tales o cuales proposiciones o teorías, pero no hay tampoco un conocimiento absoluta y completamente privado. Las diversas formas y variados

niveles del conocimiento operan en las anchas zonas intermedias entre la «objetividad pura» y la «pura subjetividad», así como entre lo «completamente público» y lo «enteramente privado». El que un determinado conocimiento, o supuesto tal, exhiba tal o cual forma o se halle en tal o cual nivel depende de varios factores, entre ellos el tipo de realidad que se aspire a conocer o el nivel alcanzado por una ciencia.

En todo caso, ciertos conocimientos son más amplios, o más universales, que otros, y hasta, si se quiere, más «puros» que otros en determinados respectos, pero no necesariamente en todos. En un sentido, el conocimiento físico es más universal que el antropológico, pero en otro sentido éste exhibe un tipo de universalidad de que aquél carece. El mundo físico incluye los seres humanos, pero los seres humanos conocen el mundo físico. Ciertos conocimientos requieren cuantiosas dosis de experiencia mientras que otros se apoyan en la experiencia sólo en ciertas zonas fronterizas. Todo «cuerpo de conocimiento» (por ejemplo, el de una ciencia e inclusive el de una determinada rama de una ciencia) es una intrincada amalgama que sólo por razón de claridad, o de comodidad, se procede a descomponer en elementos constitutivos. Sucede al respecto algo similar a lo que ocurre en la epistemología kantiana: el que se puedan examinar separada, o sucesivamente, las sensaciones, las percepciones, los conceptos, etc., no presupone que estos «elementos» estén montados unos sobre otros; todos ellos constituyen un bloque, luego epistemológicamente analizable o «descomponible». El conocimiento revela facetas más bien que «capas».

Se examinará acto seguido un grupo de estas facetas, especialmente interesantes desde el punto de vista epistemológico. Puesto que todo conocimiento será considerado bajo el aspecto de su «representatividad», tales facetas aparecerán como otras tantas dimensiones de ésta. Para simplificar, las llamaré simplemente «representaciones».

3. Las representaciones

Entre algunos filósofos está en boga atacar y, a la postre, descartar por entero la idea de «representación». No es menester plegarse a esta moda por dos razones. Una, que cuando se alcanza el paroxismo en los ataques antirepresentacionistas se cae en una nueva forma de idealismo, que he rechazado en 1, 2. La otra, que ninguna forma de antirepresentacionismo puede prescindir de los problemas que suscita el tipo o grado de referencialidad de ciertos enunciados en las ciencias. Aun si la filosofía fuese - «meramente» o no- un «modo de escribir» o un «género literario», sus cultivadores no tendrían más remedio que confrontar tarde o temprano los problemas indicados. El vocabulario de la filosofía puede no ser referencial -o ser, según se apuntará (IV, 4), transreferencial-, pero esto no le lleva necesariamente a desentenderse de las cuestiones concernientes a la referencia y a fortiori la representación.

Entiendo por 'representar (algo)' el presentar (o presentarse) algo de nuevo -sea o no, como Derrida y otros insisten, «diferidamente»- en tanto que objeto de conocimiento. En este sentido cabe considerar como representaciones numerosas experiencias de realidades, así como diagramas, modelos, nociones, descripciones, teorías, etc. Por lo pronto, cabe preguntar si las tituladas «experiencias de realidades» -como el «conocimiento directo» de una cosa o de un estado de cosas no será tan distinto de las otras representaciones que apenas

merezca este nombre. La pregunta es legítima especialmente en tanto que en muchos casos las «experiencias» en cuestión no tienen carácter, o alcance, cognoscitivo salvo en una acepción muy amplia de este vocablo. Con el fin de poder adscribirles dicho carácter o alcance es menester que desemboquen en ciertos actos, tales como reconocer, identificar, diferenciar, comparar, etc. Pero como aquí me interesan justamente las experiencias que sirven de base, o punto de partida, para dichos actos, las incluiré dentro de las representaciones en general.

Examinemos ahora cómo se van constituyendo esas experiencias en estructuras cognoscitivas.

Por un lado, la experiencia puede «solidificarse», por así decirlo, en modos de comportamiento. Consideremos la percepción -tomada aquí como «experiencia»- de un lago. El que se perciba algo como «un lago» indica que se ha adoptado un modo de comportamiento dentro del cual resulta posible reconocer o identificar lagos y distinguirlos de otras masas de agua que no lo son. Estimo que este modo de comportamiento es una forma de representación por cuanto constituye un saber a qué atenerse respecto a un determinado tipo de cosas. Los propios modos de comportamiento pueden convertirse, a su vez, en objetos de conocimiento y dar origen a enunciados, descriptivos o explicativos, pero entonces ya se está en otro nivel, o forma, de representación.

Por otro lado, las experiencias se manifiestan en el cumplimiento de determinadas reglas o normas para conseguir tales o cuales resultados. Consideremos una puerta cerrada. Se trata de conocer (saber) cómo puede abrirse. Cabe hacerlo de varios modos: empujándola, usando una llave apropiada, atravesando la zona donde un dispositivo electrónico permite que la puerta se abra automáticamente, etc. En todos estos casos se llega a saber también a qué atenerse respecto a la puerta y en todos ellos se manifiestan asimismo determinados modos de comportamiento. Pero aquí, además, cabe obedecer ciertas normas, las cuales desempeñan una función cognoscitiva y son, en este sentido, representaciones.

Tenemos, por lo pronto, dos modos de conocimiento: el «conocer algo» («conocer x) y el «conocer (saber) cómo» hay que proceder en tales o cuales circunstancias. Agreguemos un tercer modo: el «conocimiento (o saber) acerca de algo» (conocer [o saber] que p). Es el que se manifiesta normalmente por medio de enunciados -proposiciones simples o complejas, descripciones (no confinadas a «frases descriptivas»), narraciones, explicaciones, etc.

El «conocimiento de» y el «saber cómo» pueden considerarse juntamente bajo la muy amplia noción de «experiencia». El «conocimiento acerca de» (o el «saber que») puede estudiarse bajo la no menos amplia noción de «enunciados».

1. La experiencia -o «experiencias»- a que me refiero tienen en común el no ser «puros estados subjetivos». Desde el punto de vista cognoscitivo, las experiencias se constituyen con vistas a obtener información acerca de algo. En muchos casos consisten en «reacciones» a situaciones. Una vez el sujeto ha sido afectado -o «estimulado»-, reobra sobre la situación, prestando atención a tales o cuales aspectos de la misma. En todo caso, las experiencias de que hablo no consisten únicamente en meros «reflejos pasivos» -caso que los haya entre los organismos vivientes-. Esto es lo que hace que el conocimiento esté a menudo

ligado a la «acción», y hasta que pueda ser considerado como una especie de «acción sobre el mundo».

El vocablo 'experiencia' designa casi siempre una pluralidad de actos y reacciones. Lo que suele llamarse «una experiencia» es normalmente una compleja estructura compuesta de muy diversas «experiencias» -que pueden modificarse o desplazarse y un contorno o periferia. Consideremos un ejemplo aparentemente simple de experiencia: la percepción de un objeto físicamente presente. Lo experimentado es una cosa directamente vista (u oída, etc.), rodeada de objetos no aprehendidos directa e inmediatamente, pero constituyendo el «contorno» o «periferia» de la percepción. La hoja blanca con caracteres negros impresos que el lector recorre ahora con sus ojos es, por lo pronto, una superficie blanca con signos negros. Pero esto no es lo que únicamente ve, y experimenta, el lector. Ve, y experimenta, palabras que tienen tal o cual significado, que van a ser continuadas por otras palabras inscritas en análogas hojas blancas constituyendo algo también directamente experimentado: un libro. La página de referencia es, así, experimentada como un objeto, centro de atención, rodeada de otros «objetos» que lo «soportan». Es, además, experimentada de varios otros modos: como un objeto similar a otros vistos anteriormente y, cuando menos numéricamente, distinto de ellos; como recuerdo de otras hojas similares en las cuales hay otras palabras, o algunas de las mismas palabras dentro de un contexto distinto, etc. Si tal es la complejidad de una experiencia relativamente simple, puede imaginarse fácilmente hasta qué punto la complejidad aumenta en situaciones en que muchas experiencias se agrupan constituyendo una aparentemente sola y única respuesta a una situación.

En la medida en que las experiencias se incorporan principalmente a «estados subjetivos», su componente representativo es mínimo -aunque jamás nulo. En tanto que pueden ser consideradas como un modo de habérselas con el mundo con vistas a adquirir, filtrar (o «procesar») información oportunamente expresable mediante símbolos, su componente representativo es máximo o, en todo caso, considerable. No todas las experiencias representativas son necesariamente perceptivas, pero es razonable pensar que más o menos representativas.

Se admite usualmente que las experiencias, y específicamente las de índole perceptiva, pueden ser «ilusorias», «erradas», «falsas», etc. Pero esto no equivale a eliminar por completo su carácter representativo. Por lo demás, el que una representación sea «parcial» no la hace necesariamente «engañosa» o «ilusoria». Cuando se habla de «los engaños» o de «las ilusiones» de la percepción, se olvida que en numerosos casos se trata de la percepción de una cosa en distintas perspectivas, enfoques, medios, etc. Si se dispone una moneda de suerte que forme a cierta distancia un ángulo de cuarenta y cinco grados en relación con nuestro ojo, no parecerá redonda, sino aproximadamente ovalada. ¿Será, pues, la forma ovalada un engaño? No necesariamente. Esta forma no descansa en una percepción errada, sino en una propiedad que tiene el ojo de ver la moneda como ovalada cuando se dan ciertas condiciones, las cuales no son función únicamente de la fisiología de la visión, sino también de la situación de la moneda en la perspectiva espacial. Estas condiciones no son, pues, «meramente subjetivas». No es que la moneda aparezca ora redonda, ora aproximadamente ovalada, sin otra razón que «el capricho de la percepción». Se puede alegar que «la moneda misma» no es ovalada, sino redonda: cuando se le toman las medidas se averigua que hay prácticamente siempre la misma distancia entre el centro y cualesquiera puntos en la periferia. Pero el que «la moneda misma» revele su redondez al tomársele las medidas no impide que sea propio de

ella aparecer como aproximadamente ovalada a cierta distancia y dentro de cierta perspectiva. Lo extraordinario sería que desde cualquier distancia y perspectiva se viera siempre redonda. La distancia y perspectiva desde la cual la moneda aparece como ovalada hace que su forma sea tal en tanto que se ocultan a la percepción visual ciertas partes de ella que contribuían a que se viera como redonda. Cosa muy distinta sería contentarse con una sola perspectiva visual y declarar que es «la única verdadera». Sostener la representabilidad de la experiencia llamada «percepción visual» no es mantener que para cada objeto hay una sola perspectiva visual posible o verdadera.

Algo parecido sucede cuando se considera la imagen de un objeto -por ejemplo, el propio cuerpo- en un espejo no plano. La imagen del cuerpo «en» el espejo aparece como una «deformación». ¿Es ésta meramente ilusoria? No necesariamente: es justa y precisamente la imagen que tiene que darse a la percepción visual humana en virtud de las características del espejo, la distancia entre él y el cuerpo, etc. Mientras no se modifiquen estas condiciones, la imagen que se verá en el espejo será la misma, esto es, exhibirá idéntica «deformación». La ilusión consistiría más bien en ver un cuerpo «normal» en un espejo no plano. No cabe decir, pues, ni que la imagen resultante sea una deformación de la percepción ni que el cuerpo vaya cambiando de forma. No se habla aquí del cuerpo, sino de tales o cuales formas visuales en tales o cuales condiciones.

Generalizando, puede concluirse que la experiencia es un proceso (bioneural) real que, cuando tiende al conocimiento, es capaz de engendrar «representaciones». Estas no son, sin embargo, duplicaciones de las realidades. No hay nada -«especies inteligibles», «datos sensibles», etc.- entre el acto de conocer y lo conocido. Las representaciones son modos como se organizan los actos cognoscitivos. 'Representación' equivale aproximadamente a 'información'. Ésta se incorpora en modos de actuar, reglas, etc. y, a la postre, en «enunciados».

2. El problema que plantean los enunciados es en ciertos respectos menos engorroso que el suscitado por las experiencias. Aunque están trabados con éstas y no son, en todo caso, independientes de situaciones cognoscitivas, los enunciados y, en general, todo sistema simbólico capaz de almacenar información se hallan más precisamente «recortados». En otros respectos, sin embargo, las cuestiones suscitadas por los enunciados son más arduas. En primer lugar, llamamos «enunciados» a muy diversas formas de expresión, desde las referencias directas (incluyendo las puramente ostensivas) a un objeto particular hasta las redes conceptuales que constituyen, o, según algunos, sirven de marcos para las teorías. En segundo lugar, los modos de representación de los enunciados son distintos de los de las «experiencias».

Simplificaré la cuestión haciendo caso omiso de los problemas aludidos y ateniéndome casi exclusivamente al rasgo que estimo común a todos los enunciados: el representar en la forma «acerca de».

El que los «enunciados» tengan primariamente la citada forma no les impide albergar elementos cuyo modo de representación es el «de». Tal sucede con las que llamaré «naciones». La noción «caballo» representa, a su modo, los caballos en tanto que es una noción de éstos. Cualquier especificación de esta noción sigue poseyendo la forma «de». Por ejemplo, se puede cualificar la noción «caballo», y hasta, como Kant proponía, aunque con propósito distinto,

«esquematzarla», representándola en la imaginación, sea mediante un dibujo o bien por medio de una regla de formación del correspondiente concepto. En todo caso, la noción de «caballo» lo es de los caballos -sin que sea menester ahora discutir si lo es o no de la clase de los mismos.

Aunque los «enunciados» exhiben diversas formas, éstas se hallan confinadas dentro de ciertos límites. Por lo pronto, un enunciado no identifica lo que enuncia. Tampoco lo muestra o exhibe. No está en relación isomórfica con su objeto. Los enunciados permiten circunscribir aquello de que tratan: lo ponen de relieve, lo describen, definen, explican; señalan lo que es, cómo es, de qué modo se comporta; formulan leyes relativas a su comportamiento, etc. A tales efectos se valen de observaciones, inferencias, deducciones, confirmaciones, falsaciones, conjeturas, etc. -que a su vez, son enunciados o series de enunciados.

Al igual que sucede con lo que llamé «experiencias» (con propósito cognoscitivo), no hay nada intermedio entre los enunciados y sus objetos. Por otro lado, los enunciados no son tampoco reproducciones, a otra escala, o en diferente registro, de los objetos. ¿Qué tipo de «relación» hay, pues, entre los enunciados y lo que enuncian?

Es una relación que puede ser llamada (echando mano de un feo neologismo) «concernimiento», como acción y efecto de «concernir a» -aproximadamente equivalente a «atañer», «tocar a», etc. Pero 'concernimiento' es sólo un nombre que resume varios tipos posibles de relaciones. Éstas son fundamentalmente las siguientes: el «significar», el «referirse a» y -relación a menudo equiparada a la última mencionada- el «ser verdadero de».

Ninguna de estas relaciones por sí misma agota la función resumida con el nombre de «concernimiento». Ésta tiene una considerable latitud, aunque, por otro lado, opera sólo dentro del contexto de expresiones estrictamente «indicativas» o «declarativas». Dentro, y sólo dentro de este contexto, 'significar' es un modo de poner de manifiesto que un enunciado apunta a aquello de que trata; así, significar que algunos lirios son blancos es meramente poner de manifiesto que algunos lirios son blancos. 'Referirse a' es un modo de hacer constar que algunos lirios son blancos. Cuando efectivamente es así, el enunciado correspondiente es juzgado verdadero.

La relación llamada, para abreviar, «concernimiento», y sus varias formas -significaciones, designaciones, denotaciones, referencias, verdades, etc.- no posee una existencia propia aparte de los términos relacionados. No hay nada que pueda ser calificado de «designación», «denotación», «referencia», «verdad» y así sucesivamente; la relación se agota en sus *relata*.

Un enunciado no «conciene» a su objeto de una manera simple. Ello ocurriría sólo si cada enunciado describiera, a ser posible isomórficamente, un hecho supuestamente último o un estado de cosas supuestamente irreductible, lo que ésta lejos de ser cierto. Enunciados como «Está lloviendo a cántaros», «Los momentos magnéticos orbitales de los electrones de helio se compensan mutuamente», «La distancia entre el polo Norte de la Tierra y el polo Sur de Júpiter en el instante t es x kilómetros», «Calígula sucedió a Tiberio» son muy distintos y ninguno de ellos es simple y, como a veces se ha pretendido, «directo» -o «referencialmente directo». Son también muy distintos y no son nada simples los supuestos «hechos», «situaciones» o «comportamientos» de que tratan.

Para empezar, es muy posible que ciertos enunciados -tal vez todos- conciernan a su pretendido «objeto» del modo «global» que tocaré acto seguido y de que hablo asimismo en VI, 2. Dicho todo esto, cabe admitir que la tarea de un enunciado es decir algo acerca de algo -inclusive cuando el enunciado es explicativo dice lo que dice acerca de «algo». En este sentido, los enunciados son «representativos», aun cuando «representen» aquello de que hablan por diversas vías y a través de proposiciones, por así decirlo, «intermediarias». Así, enunciados concernientes, por ejemplo, a la distribución media de los «astros» en nuestra galaxia, al comportamiento de cristales líquidos, a la estructura y función de las enzimas, etc., pueden ser considerados como representativos por incluir observaciones, inferencias, transdicciones, deducciones de previos enunciados admitidos como válidos, o probables, o plausibles, y así sucesivamente. Desde este punto de vista, es representativa asimismo una teoría; sólo ocurre entonces que la representación es no sólo más compleja, sino también mucho menos «directa». Con ello se plantea la cuestión de la posibilidad de varios niveles de representatividad enunciativa. En muchas de las representaciones que cabe llamar «complejas» no hay una relación unívoca, o de uno a uno, de hecho a enunciado; la relación es de uno a varios, o a muchos -que habitualmente es de muchos hechos a un enunciado, pero que podría ser, en principio, de muchos enunciados a un hecho-, y de muchos a muchos. En los tres últimos casos tenemos lo que se ha calificado de «representación global» y que cabría calificar asimismo de «estructural».

La doctrina defendida puede contrastarse rápidamente con las de varios filósofos o escuelas. Cuatro son especialmente pertinentes.

Ciertos autores están de acuerdo en que conocer, por lo menos a nivel de enunciado, equivale a representar, pero confían en que ello no comporta dificultades mayores, porque una vez deshechos los nudos lingüísticos más embarazosos puede accederse simple y directamente a las «realidades» de que se trate. Otros autores mantienen que las «realidades» que se aspira a conocer -incluyendo pretendidos «hechos básicos» o «irreductibles»- no son nunca accesibles, o no lo son nunca por completo en forma enunciativa y, en general, en forma teórica. Estos autores se dividen en dos grupos por lo demás antagónicos: el de quienes consideran que debe haber alguna facultad intuitiva especial que accede a las realidades «últimas», más allá, o más acá, de los enunciados; y el de quienes estiman que una teoría que puede tener modelos matemáticos no tiene necesariamente modelos reales, pero ello no justifica postular ninguna facultad especial -que pueda hacer lo que las teorías son incapaces de hacer. Otros autores ponen de relieve que cuanto pueda decirse de las realidades se funda en previas convenciones conceptuales, o lingüísticas, o ambas a un tiempo; cabe admitir, a lo sumo, que ciertos enunciados son (casi siempre sólo aproximadamente) observacionales, pero su explicación se basa en supuestos o postulados en sí mismos inverificables. Finalmente, algunos juzgan que la propia experiencia, cuando menos la declaradamente cognoscitiva, se halla «constituida» por la actividad de la conciencia cognoscente y es, en último término, «construida» por tal conciencia. Estas doctrinas pueden calificarse respectivamente de «realismo ingenuo», «inaccesibilismo» (el cual adopta dos formas: la «intuitivista» y la «moderadamente escéptica»), «convencionalismo» y «constructivismo».

Cada una de estas opiniones tiene, como suele ocurrir con doctrinas epistemológicas de carácter muy general, méritos y fallas, pero algunas opiniones son, a mi entender, más aceptables que otras; creo, por ejemplo, que

una cierta dosis de «inaccesibilismo» del tipo designado como «moderadamente escéptico» es casi inevitable. Es también inevitable el reconocimiento del carácter «convencional» de muchos marcos conceptuales. Sin embargo, una vez se ha hecho justicia a estos aspectos del conocimiento hay que poner de relieve una falla común a todas las doctrinas reseñadas. Consiste en que no prestan atención suficiente a dos condiciones que sólo en apariencia son incompatibles: una, que la representación y las «realidades» que ésta representa, o aspira a representar, se hallan correlacionadas; la otra, que no por ello hay que suponer que se identifican o que una puede reducirse a la otra. El realismo ingenuo suprime prácticamente la correlación en beneficio de una especie de «reproducción fotográfica»; el intuitivismo la descuida. El «convencionalismo», cuando menos en su forma extrema, elimina la correlación a cuenta de la simple manipulabilidad; el construccionismo identifica la realidad representada con su representación. Estimo, en cambio, que no es legítimo suprimir la correlación ni lo es fundarla en uno solo de los términos correlacionados. La representación concierne, o aspira a concernir, efectivamente a aquello que trata de representar, pero los rasgos de la primera no son los de lo segundo. Concepto, teorías, etc., son de algo, pero no son este «algo» -de un modo similar a lo que ocurre con la muy aireada relación (o falta de ella) entre el lenguaje declarativo y lo que éste declara, o entre las significaciones y las «cosas» significadas.

A esta doble condición de correlación real y de diferencia fundamental se debe el que haya modos diversos de representación de las realidades sin que sea forzoso desembocar o en un pluralismo epistemológico completo o en un escepticismo radical. A tal doble condición se debe asimismo que los modos llamados «descripción» y «explicación» no sean necesariamente incompatibles con una dosis, por modesta que sea, de «interpretación».

4. Verdad y realidad

No habría conocimiento de no haber actividad cognoscitiva, pero no lo habría tampoco de no haber algo conocido o cognoscible. En algún sentido, por consiguiente, el conocimiento se funda en la realidad. Congruentemente, las representaciones se fundan en realidades representadas o representables, las cuales son tales en virtud del rasgo estructural que llamaré «presencia» (X, 2). Cabría decir *cum grano salis* que las «realidades» son posibilidades permanentes de representación.

Fundar el conocimiento en la actividad del conocer parece razonable; fundarlo en la realidad que se conoce, o se puede conocer, parece menos plausible. En efecto, se da con ello la impresión de que lo conocido acarrea su propio conocimiento y de que, por tanto, la realidad misma se autorepresenta. Esto sería absurdo, porque supondría admitir que lo que hay se refleja a sí mismo, o «habla» acerca de sí mismo.

El absurdo se desvanece cuando se tiene en cuenta lo siguiente: sostener que el conocimiento (el acto de conocer y sus productos) son función de las cosas conocidas, o cognoscibles, es sólo afirmar que todo conocimiento lo es de algo (o que todo saber es saber acerca de algo). Si aquello de que se habla no existe o si no tiene las propiedades que se le atribuyen, lo enunciado no contiene conocimiento. No hay conocimientos falsos; hay sólo o saberes (que pueden ser, desde luego, parciales, aproximados, etc.) o ignorancias.

La afirmación de la realidad de los conocimientos como conocimientos de realidades permite entender que sea legítimo hablar de conocimiento sólo cuando se han producido las objetivaciones correspondientes. Dicho de otro modo: no hay «representaciones eternas» -o «verdades eternas» y tampoco, por tanto, «ideas eternas»-. Las habría sólo en el caso de que el conocimiento consistiera en una auto-representación de las realidades.

Confinémonos ahora a las representaciones de la forma «acerca de», o enunciados. De haber un mundo de eternos posibles -del cual podría haber emergido, por creación, emanación o como fuera, el llamado «mundo real»- habría asimismo un mundo de representaciones eternas posibles -de las cuales se desprenderían, y se harían oportunamente manifiestas, las correspondientes al mundo real, las que serían asimismo, a su vez, «eternas». Pero aunque no hay inconveniente en admitir que no todas las cosas son actuales, y que las «hay» asimismo posibles, ello no equivale a sancionar la idea de un universo de puros posibles que anteceda, lógica y cronológicamente, un mundo de «efectivas realidades». Queda aún la posibilidad de un mundo de representaciones eternas correspondientes a proposiciones que se juzguen «siempre verdaderas» -lo cual quiere decir simplemente que es posible, y según algunos necesario, que si p es verdadero, lo sea sin restricciones, esto es, (1) no sea relativo a ninguna condición que no sea, a su vez, condición de verdad, y (2) sea verdadero independientemente de que se haya o no descubierto, o de que se haya o no formulado. Entre los ejemplos que pueden darse de p figuran (a) un determinado estado de cosas, que si es E no puede dejar de ser E ; (b) una ley natural que es tal ley, sea o no conocida.

Puesto que (a) concierne a una situación particular que ha llegado a producirse sólo en un momento determinado, lo más que cabe decir acerca de un enunciado verdadero relativo a (a) es que es cierto desde el momento el que tiene lugar (a), pero que no es cierto (ni no cierto) antes de (a). Por tanto, en el «mejor» de los casos (para los partidarios de las representaciones, o de las verdades, eternas) la verdad sobre (a) es sólo eterna «a medias». Si se logra mostrar que no lo es, ni a medias ni por entero, todavía quedará la posibilidad de que lo sea un ejemplo del tipo (b). Por otro lado, si se logra mostrar que ni siquiera (b) da origen a representaciones o verdades eternas, ello valdrá a fortiori para (a). Es mejor, pues, empezar con (b).

Considérese una ley natural estimada *ex hypothesei* verdadera o que, en todo caso, haya resistido todos los intentos de falsación dentro de condiciones especificadas. Considérese, además, que, por lo menos dentro de tales condiciones, no hay cambios en las leyes naturales, de modo que la ley expresa el modo como ciertos fenómenos se han comportado, se comportan y seguirán comportándose en el futuro. Un ejemplo es la segunda ley, o axioma, del movimiento, de Newton: «El cambio de movimiento es proporcional a la fuerza motriz que se imprime, y tiene lugar en la dirección de la línea recta en la que se imprime tal fuerza.» Se asume que con respecto a los fenómenos para los que se declara válida, y dentro de condiciones previamente determinadas (o presupuestas) -las condiciones de un universo «newtoniano»-, esta ley es (expresa) la verdad, toda la verdad y nada más que la verdad. Se asume, por tanto, que desde siempre y para siempre la ley es verdadera. Pues bien, aunque así sea, no por ello nos las tenemos con una representación eterna o una verdad eterna.

La razón de ello es que no es justificado equiparar 'eterno' con 'absolutamente verdadero' y, congruentemente, 'temporal' con 'relativo'. La segunda ley de Newton puede muy bien expresar un estado de cosas que no ha cambiado ni cambiará jamás, pero el conocimiento llamado «segunda ley de Newton» no existe sino desde el momento en que se formula. La Naturaleza no contiene cuerpos en movimiento y, además, leyes que regulan su movimiento. No es que los cuerpos se muevan según tales o cuales leyes naturales; se mueven en formas tales que, cuando son enunciadas (y formuladas matemáticamente) dan lugar a lo que se llaman «leyes naturales».

La verdad de una ley natural es función del estado de cosas correspondiente (de lo que para abreviar se llama a veces «la realidad»), pero sólo en la medida en que una ley concierne a, o es sobre, «la realidad». La verdad de la ley es asimismo función del pertinente enunciado (o de la pertinente fórmula). La teoría de la verdad como adecuación o correspondencia del «enunciado» con «la cosa» ha sido objeto de ataques persistentes, muchos de ellos diestramente dirigidos. Pero ha sido asimismo objeto de constantes tergiversaciones. En efecto, se ha insistido demasiado en una sola de dos cosas: (1) que la verdad es una propiedad del enunciado, y (2) que la verdad es una propiedad de la realidad. Pero cuando se habla de correspondencia o adecuación hay que tener en cuenta por igual los dos términos ligados por ellas. Si no hubiese «la realidad», y si no estuviese estructurada en determinada forma, el enunciado no sería verdadero. A la vez, no habría verdad sin el pertinente enunciado. El predicado 'es verdadero' corresponde a enunciados, no a cosas, pero sólo cuando las cosas son, y se comportan, según los enunciados proponen. Si las cosas de que se trata se han comportado siempre en un determinado modo, el enunciado de que así es se aplica al pasado comportamiento de tales cosas, pero sólo desde el momento en que el enunciado se formula.

Cabría objetar que si la ley de que hablamos no es relativa -en el sentido de ser relativa a las condiciones dentro de las cuales se formula-, entonces se aplica sin restricciones de ninguna clase, y aun si no hay las cosas cuyo comportamiento describe o explica. Pero ello supondría afirmar que tiene sentido enunciar una ley válida para realidades meramente posibles, lo que viola una de las tesis fundamentales de la ontología expuesta en esta obra y en *El ser y la muerte* (especialmente, 1, 4): la tesis según la cual lo que hay, lo hay «en realidad» y no «en principio». A lo sumo, cabe admitir que podría formularse el condicional siguiente: «Si hubiera cuerpos [en movimiento, dentro de un espacio, impulsados por fuerzas, etc.], el cambio de movimiento de tales cuerpos sería proporcional a la fuerza motriz que se imprimiera, y tendría lugar en la dirección de la línea recta en la que se imprimiera dicha fuerza.» Pero este condicional no es, por lo pronto, ni verdadero ni falso. No se aplica a nada si no hay cuerpos [moviéndose en un espacio, impulsados por fuerzas, etc.], y si los hay deja de ser un condicional. En ello radica, dicho sea de paso, la diferencia entre un condicional como el citado y otro del tipo de: «Si se deja caer este vaso, se romperá» (lo que sustituye a la frase disposicional: «Este vaso es quebradizo»). En efecto, este último condicional presupone la existencia de cuerpos y se aplica a ellos. Cabría, por supuesto, reformular el condicional-ley antedicho como sigue: «Para todos los cuerpos, los haya o no, el cambio de movimiento será proporcional a la fuerza motriz que se imprima, y tendrá lugar en la dirección de la línea recta en la que se imprima tal fuerza», que ya no es -por lo menos gramaticalmente- un condicional. Pero no es tampoco una verdad o una falsedad: es una hipótesis que de ser comprobada, o no falsada, resultará verdadera, y que sólo podrá ser comprobada, o no falsada, si hay cuerpos y se

comportan en la forma propuesta. Y tiene que poder ser comprobada, o refutada, porque una hipótesis que por principio no pudiese ser nunca comprobada o refutada dejaría de ser una hipótesis. Una «hipótesis eterna» es un contrasentido. Cosa distinta es formular enunciados acerca de realidades que han dejado de existir, o de comportamientos de realidades que ya no tienen lugar. En estos casos, los enunciados serán verdaderos en tanto que especifiquen la condición pasada de las realidades, o del comportamiento de las realidades, en cuestión, siendo la verdad de los correspondientes enunciados función del conocimiento adecuado de lo que fueron y de cómo se comportaron.

Si los conocimientos son reales sólo en cuanto los hay - específicamente, en tanto que se objetivan mediante enunciados de la forma «acerca de»-, se puede preguntar si dejan de serlo cuando deja de haberlos o, más precisamente, cuando no hay ya sujetos cognoscentes que los tengan o mantengan.

Si los conocimientos fueran únicamente procesos mentales (bioneurales), los habría sólo en la medida en que tuvieran lugar tales procesos. Pero esto sería reducir al conocimiento al acto de conocer. En la medida en que los conocimientos se manifiestan en las objetivaciones apuntadas, constijuyen una trama que integra lo que se llama «cultura». Están, pues, de alguna manera «ahí», dispuestos a ser recogidos, escrutados, adaptados, refutados, interpretados, etc. y poseen una «permanencia» mayor o menor, pero en todo caso no coincidente exactamente con la de los procesos mentales (bioneurales). La segunda ley de Newton no es una verdad eterna, sino un conocimiento que ha empezado a ser real desde que se ha formulado. Este conocimiento se ha incorporado a una red de productos culturales, como una tradición o herencia a mantener, recoger, discutir, transformar, etc. Si no hubiera ningún sujeto cognoscente capaz de ejecutar estas y otras operaciones similares, el conocimiento de referencia dejaría de ser tal para convertirse en un sistema de «marcas» o «signos», «cintas magnetofónicas», etc. Los conocimientos no consisten sólo en actividades cognoscitivas, pero sin éstas no habría conocimientos y, estrictamente hablando, verdades.

He hablado hasta ahora indiscriminadamente de proposiciones, representaciones, ideas y verdades supuestamente «eternas». Cabe argüir que no deben confundirse con ciertos «principios» también supuestamente eternos y de índole distinta, como, por ejemplo, el llamado «principio de identidad». Pero este «principio» no es, propiamente hablando, una verdad o una proposición verdadera; es una ley lógica (o metalógica), es decir, un tipo de regla que permite llevar a cabo operaciones en una serie deductiva. Llamarlo «verdad eterna» es estirar el sentido de esta expresión hasta un límite intolerable.

5. Interpretación y decisión

Considerar los conocimientos como la acción y el efecto de actos cognoscitivos permite entender por qué puede haber no sólo representaciones parciales, inadecuadas, impropias, etc., sino también representaciones alternativas. Éstas se dan en toda la gama del conocimiento, pero especialmente dentro de los llamados «enunciados» a los que seguiré limitándome. Daré a cualquier trama de enunciados razonablemente completa el nombre de «conceptuación» y a varias conceptuaciones posibles el de «interpretación», pero esta distinción no es tajante porque en algunos casos la conceptuación puede ser a su vez una interpretación.

Se ha puesto a menudo de relieve que el mero hecho de describir es ya seleccionar. Esto es cierto siempre que por 'seleccionar' no se entienda necesariamente 'falsear'. No hay razón para pensar que se falsea la naturaleza cuando se la examina mediante el sistema de representaciones llamado «física». Pero otras selecciones de objetos y estados de cosas en la Naturaleza son posibles -por ejemplo, la que se funda en el titulado «sentido común». En la medida en que estos diversos sistemas de representaciones no sean falsos, cabría, en principio, coordinarlos. Esto no quiere decir que con una (hipotética) completa coordinación de tales sistemas tendríamos una sola y única representación total de la realidad de que se tratara. Podrían darse aún varias interpretaciones de cada uno de los sistemas y de la (hipotética) totalidad de los mismos -interpretaciones que, aunque no necesariamente incompatibles, no podrían coordinarse en el modo antes sugerido. En suma, no parece haber ningún «puesto» privilegiado desde el cual se pueda ver todo lo que quepa decir de un conjunto relativamente complejo de realidades.

No sólo caben diversas conceptuaciones e interpretaciones, sino también los que podrían titularse «modos de hablar». Así, por ejemplo, se puede hablar de una realidad compleja en términos simples; de una realidad (supuestamente) irracional en términos racionales, etc. Paradójicamente, ciertos modos de hablar son tanto más apropiados cuanto menos las características de las representaciones se asemejen a las cosas representadas. Ocurre en este respecto algo similar a lo que se observa en ciertas representaciones no estrictamente cognoscitivas. A veces se ha dado en creer que una novela que aspire a dar la impresión de acciones ejecutadas simultáneamente en diversos lugares tiene que emplear, en la medida de lo factible, «lenguajes simultáneos» -compuestos, por ejemplo, de episodios brevísimos y rápidamente sucesivos. No es así, porque la simultaneidad de las acciones no es la del lenguaje en que se describen. De hecho, la discontinuidad temporal puede en ocasiones revelarse en una novela más cabalmente con una narración continuada y despaciosa que en una con un lenguaje nervioso y cortante. Para describir el aburrimiento, no es menester provocarlo.

Como, en último término, tanto las conceptuaciones como las interpretaciones son función de las realidades que se aspira a conceptuar y a interpretar, no se está siempre inerte ante el problema de elegir una conceptuación o interpretación determinadas. Pero la elección depende asimismo de ciertos fines. No es lo mismo un sistema de representaciones regido por la coherencia que otro orientado hacia la simplicidad o que otro encaminado a conseguir la inclusividad máxima. Para complicar las cosas, aun estos fines pueden ser entendidos de varios modos. Como se ha observado a veces, la propia simplicidad tiene su peculiar complejidad. Si tratamos de ser lo más inclusivos posible, podemos entender 'ser inclusive' en el sentido de 'abarcarse la mayor cantidad posible de hechos', pero también en el sentido de 'unificar los más hechos posibles'. Etc., etc.

Estos problemas se hacen particularmente agudos cuando las representaciones, conceptuaciones e interpretaciones que nos conciernen son de naturaleza filosófica, y específicamente ontológica. Siendo entonces menos fácilmente comprobables, contrastables o refutables, los sistemas conceptuales que se proponen son aún más variados y alternativos que lo usual. Esto proporciona un mayor margen de maniobra, pero aumenta a la vez el carácter problemático de estos sistemas. En efecto, dependen en buena parte de los fines

que se persigan, pero consisten asimismo en dilucidar el carácter y las consecuencias de estos fines -que, a su vez, dependen probablemente de otros fines, y así sucesivamente.

Cabe evadir estas dificultades adoptando una posición filosófica resuelta y arguyendo que se trata de una elección puramente «existencial» -del tipo de la proclamada por Fichte al mantener que «la filosofía que se elige depende de la clase de ser humano que se es». Pero aunque la decisión -especialmente, aunque no únicamente, en forma de un «compromiso ontológico» (V, 1)- es inevitable, ello no quiere decir que haya de ser enteramente injustificada, o que no puedan darse razones de ella.

Las razones de las varias decisiones ontológicas adoptadas en esta obra se hallan repartidas a lo largo de ella, pero pueden aquí destacarse dos: las ideas ofrecidas aspiran a constituir un marco conceptual que permita, por un lado, reflejar lo más pulcramente posible el mundo, y por otro lado engranar lo más efectivamente que se pueda con él -y, en particular, con lo que de él se pueda saber gracias a la investigación científica. Lo primero tiene un fuerte componente racional; lo segundo, un subido color pragmático. «Ontología pragmático-racional» no es un nombre totalmente inadecuado para el tipo de estudio que esta obra ejemplifica.

6. Comprender y situar

Los enunciados ontológicos son de la forma «acerca de». En este sentido presuponen continuidad entre el pensamiento ontológico y el científico. Sin embargo, el *modus operandi* ontológico, tal como lo entiendo, exhibe ciertas peculiaridades. Una de ellas, consistentemente destacada en este libro, estriba en la operación que llamo «situar».

Entiendo por 'situar realidades', o tipos de realidades, poner de relieve su posición ontológica dentro del continuo de lo que hay -en la serie de las realidades que van de las estructuras físicas a los productos y sistemas culturales. Esta posición se determina, con auxilio de las correspondientes descripciones, por medio de los llamados «conceptos-límites», que, como se verá (X, 3), son «confluyentes», en tanto que a la vez opuestos y complementarios. Una realidad, o tipo de realidad, queda situada cuando se precisan una o más dobles y contrapuestas «direcciones ontológicas». Ocurre como si una realidad, o tipo de realidad «tendiera hacia» un cierto polo, por un lado, a la vez que hacia el polo contrapuesto, por el otro. Cada uno de estos polos, expresable por un concepto que funciona como concepto-límite, simboliza o significa en el sentido de que sirve de signo de un modo de ser absoluto que, como tal, no existe.

Entre los polos ontológicos a que se apela para situar ontológicamente realidades, o tipos de realidades, figuran los que reciben los nombres de «ser» y «sentido» (VII, 1). Así 'ser' y 'sentido' son sólo nombres de conceptos-límites, no de conceptos que puedan designar realidades o clases de realidades. Pero hay otros polos ontológicos, u otros conceptos-límites, de los que cabría servirse para ejecutar la operación de situar, que no agota la tarea ontológica, pero que desempeña, a mi entender, un papel destacado. «Situar» es, así, un modo de conocimiento ontológico.

En virtud del rasgo estructural de «lo que hay», que se llamará «intrascendencia» (X, 4), sería erróneo pensar que el situar realidades, o tipos de realidades, por medio de diversos conceptos-límites, puede llevar a agotar el conocimiento, siquiera meramente ontológico, de ellos. Para empezar, al «situar» en la forma sugerida no ejecutamos más que una sola de las varias posibles tareas de la ontología. Luego, no hay un número fijo e inalterable de conceptos-límites. Finalmente, cada uno de los conceptos-límites por medio de los cuales se procede a situar una realidad, o un tipo de realidad, remite al concepto-límite contrapuesto -y complementario- sin que haya punto de reposo definitivo. En cierto modo, la operación ontológica de que hablo adopta un módulo dialéctico. Pero no es una dialéctica que niegue la ley de no contradicción ni una que consista en encajonar la realidad considerada, fijándola, esto es, determinándola o definiéndola de una vez para siempre. La «dialéctica» que sugiero es abierta, empírica y, además, inacabable.

El problema que puede plantearse es el de cómo cabe hablar de «situar» ontológicamente una realidad, o un tipo de realidad, por medio de polos y, por tanto, con ayuda de «absolutos» que por sí mismos no existen. La respuesta es que no se parte de conceptos puros para luego tratar de construir conceptualmente las realidades. Se da por sentado que éstas se hallan ya «situadas» y que lo único que compete hacer es precisar su situación o posición en el continuo de lo que hay.

Volviendo a los términos 'ser' y 'sentido', de que me ocuparé luego más circunstanciadamente: puesto que se trata de nombres de conceptos, y éstos constituyen objetivaciones (VII, 2), debe reconocerse que forman parte del mundo, o de lo que hay. Pero ello no quiere decir que se sitúe lo que hay mediante una de sus partes. No se trata de un «ser» o un «sentido» externos a la realidad, sino de ésta en cuanto ser -orientada hacia el «ser»- y en cuanto sentido -orientada hacia el «sentido».

Al indicar que las realidades están ya situadas parece presuponerse que se hallan previamente ordenadas con respecto a los conceptos-límites que las configuran ontológicamente. Esta presuposición debe rechazarse si por 'ordenado' se entiende algo así como 'ocupa un lugar en la jerarquía de una serie o continuo' (que sería entonces muy parecida a la tradicional «escala del ser»). Ni los conceptos-límites ni la posición o situación de una realidad, o tipo de realidad, entre ellos tienen nada que ver con una posible valoración de aquello de que en cada caso se trate. Ciertos tipos de realidades son la condición, y causa, de la existencia y desarrollo de otras -el cerebro, por ejemplo, lo es del habla-, pero esto no quiere decir que unas ocupen una posición superior a la de otras; en todo caso, no incumbe a la ontología ocuparse de este problema; «situar» es, una vez más, determinar ontológicamente cosas dentro del «continuo de lo que hay».

Capítulo III EXAMEN DE TERMINOS

1. «La realidad» y «el ser»

En algunas obras filosóficas se usan en calidad de «términos técnicos» expresiones como 'la realidad' (y también 'las realidades'), 'lo que hay' y 'el mundo'. Ninguna de ellas es (aunque en varias de las obras aludidas se pretenda) estrictamente referencial: no hay nada que sea, o pueda ser nombrado, «la realidad», «lo que hay», o siquiera «el mundo», en el sentido en que hay, por ejemplo, la Luna o las ruinas del Partenón, y en el sentido en que pueden usarse frases descriptivas, ya sea referencialmente o, como ha indicado Keith Donnellan, también atributivamente.

En principio, podrían considerarse las expresiones entrecomilladas como intercambiables. En tal caso, todas y cualesquiera de ellas podrían servir como cartel para anunciar la discusión de varios problemas ontológicos: qué tipos de objetos nos comprometemos a aceptar que hay -qué tipos de objetos constituyen «el mundo»-; cómo pueden categorizarse -en clases, grupos, niveles, sistemas; etc.

De todas las expresiones en cuestión salvaré como todavía usables consistentemente 'el mundo' y lo que hay'.

La expresión 'el mundo' sigue siendo usable para sugerir dos cosas. Una, que sólo hay el mundo o, si se quiere, el que a veces se llama «este mundo» a diferencia de «otro mundo» sea un submundo, un supramundo o un trasmundo, y también diferencia de una presunta infinidad de «mundos posibles». La otra, que el mundo es el conjunto de los objetos (y de los procesos) que hay en cuanto se halla estructurado en alguna forma -tal como la descrita en la presente obra (VII, 2) o la propuesta en *De la materia a la razón* (1, 4).

La expresión 'lo que hay' es recuperable en razón de diversas ventajas. Una es que, siendo una expresión relativamente nueva en la literatura ontológica -especialmente en la originada en torno a un artículo de Quine «sobre lo que hay»-, no está sobrecargada con los equívocos de una demasiado larga historia o de una serie compleja de tradiciones. Otra es que se halla más cercana a las formas como es lógicamente expresable el hecho de que un objeto existe, o es «un objeto en el mundo».

La segunda y última es por ello la que más frecuentemente empleo en las exploraciones ontológicas que siguen. Si ocasionalmente empleo 'realidad' -particularmente en formas como 'las realidades', 'una realidad', etc.- es sólo por razones idiomáticas o por exigencias morfológicas y sintácticas. En efecto, resulta algo más airoso -dentro de lo poco airoso que es por lo común este género de literatura- decir algo así como «Toda realidad puede ... » que decir «Todos los objetos o cosas que hay pueden ... » Y resulta casi indispensable, morfológicamente hablando, escribir «la realidad» o «tal o cual realidad» en lugar de «los objetos que hay» o «tal o cual objeto (entre los) que hay». Por tanto, en ciertos momentos habrá que conformarse con las expresiones 'realidad' y 'realidades' con la esperanza de que sean rectamente entendidas. Aun así, he tratado de unificar lo más posible el vocabulario ontológico escribiendo 'lo que hay' en todos los casos en que no era idiomáticamente casi inevitable recurrir a 'la realidad'.

Antes de introducir más formalmente la noción de «lo que hay», procederé a examinar críticamente varios usos de otras expresiones que se pretenden afines.

La primera de ellas es la ya mencionada 'la realidad'. Quienes la han empleado sistemáticamente no han entendido por ella esta o aquella «realidad» - este o aquel objeto o cosa entre los que efectivamente hay en, y constituyen, el mundo- o este o aquel tipo o género de «realidades», sino «la realidad como tal», o «la realidad *simpliciter*».

No siempre se ha supuesto que cuando se habla de «la realidad», ésta - o lo que los autores correspondientes entienden bajo su nombre es independiente de «las realidades». A menudo se ha postulado que, aunque la pretendida «realidad» trasciende las diversas «realidades» -palabras que desde ahora, y meramente para simplificar, escribiré sin las cautelosas comillas es, o puede ser, a su vez, el principio o, según los casos, el modelo de éstas. La realidad en cuestión puede no ser independiente de las realidades, pero sólo en tanto que es ontológicamente previa a cualesquiera de ellas.

Desde este ángulo, la realidad no es comparable a las realidades, pero éstas son juzgadas comparables (y hasta ontológicamente medibles) por el rasero de la realidad. La relación entre la realidad y las realidades es similar -por razón de analogía- a la que se ha propuesto entre la idea, o el modelo, de una cosa, o de una acción, y la cosa, o la acción, que sigue la idea y se ajusta al modelo -lo que explica que sea justa y precisamente tal o cual cosa o acción. Los ejemplos dados de estas ejemplificaciones por cosas o acciones de sus pertinentes modelos son innumerables: los actos justos que ejemplifican la justicia; las cosas blancas que ejemplifican la blancura; los objetos redondos que ejemplifican la redondez, etc. Pero similarmente a como se ha afirmado que un acto es justo respecto a la justicia o una cosa es blanca respecto a la blancura, se ha proclamado que algo es real con respecto a la realidad. Según ello, cualquier realidad tiene su principio, modelo y paradigma en «la realidad en cuanto tal». La relación postulada entre las ideas y los modelos, por un lado, y aquello que los ejemplifica, por el otro, no es, por lo común, de carácter causal; es más bien una relación de carácter fundante o fundamentante -relación, pues, entre el fundamento y lo fundado. Se supone que el fundamento de referencia es uno, necesario y absoluto, mientras que lo fundado es múltiple, contingente y relativo. La conclusión es siempre la misma: ninguna realidad subsiste ontológicamente por sí misma, al punto que se llama «realidad» un poco por cortesía. En el caso de la relación entre la realidad y las realidades, la subsistencia y primacía ontológicas de la primera sobre las segundas es presentada como una evidencia. Podría, pues, no haber realidades, pero es imposible que no haya «la realidad».

La idea de realidad como realidad pura, realidad en sí, realidad como tal, etc., no puede ser refutada ni demostrada: es un punto de vista ontológico (o, más bien, metafísico) último, un compromiso ontológico sin compromisos. Rechazar tal idea equivale a adoptar otra posición ontológica. Es ésta: no sólo no hay nada que quepa llamar «la realidad» -esto también ocurre, según se apuntó, con nociones como «lo que hay» y «el mundo»-, sino que, además, y sobre todo, la propia noción «realidad» resulta tan confusa como innecesaria. Puesto que sólo hay los objetos o cosas que efectivamente hay, la titulada «realidad» es una inaceptable hipótesis de estos objetos o cosas. 'Realidad' es sólo un término, lógicamente connotado por 'real'. Si hay empeño en seguir hablando de «la realidad», tendrá que ser únicamente en tanto que la de tales o cuales realidades. Pero con ello no se avanza mucho, porque nada se dice con afirmar que las cosas tienen realidad; la «realidad de las cosas» es simplemente el hecho de que existan.

Cabe alegar que cuando se habla de «la realidad» se entiende esta expresión, como antaño se decía, «trascendentalmente»; que 'realidad' es, en suma, un término trascendental -como 'algo', 'cosa', etc. Puesto que con ello se reconoce que no se le agrega nada a una cosa con decir que tiene realidad, el alegato parece razonable. Pero los trascendentales no son modos de estructurar conceptualmente lo que hay; son sólo diversos modos, por lo demás intertraducibles (o intratraducibles) de decir que hay lo que hay. Cabe alegar asimismo que 'realidad' es el nombre de alguna «forma» por medio de la cual las cosas se hacen, efectivamente, reales -similarmente a como se ha entendido a veces que 'humanidad' nombra lo que constituye formalmente los seres humanos. Pero esto puede entenderse de dos maneras. O bien semejante «forma» opera al modo de una causa formal, en cuyo caso es rechazable por dudosa; o bien expresa lo que en ocasiones se ha llamado «una formalidad», en cuyo caso puede rechazarse por infértil. Mirar una cosa como real y mirarla como realidad son mirarla del mismo modo, pero complicando innecesariamente el vocabulario.

Para salir de estas disputas verbales se ha sugerido que la llamada «realidad» no es distinta de las realidades, pero siempre que éstas no se entiendan una a una, sino globalmente, o en su «totalidad». Esta sugerencia topa con varias dificultades. Por un lado, presupone alguna diferencia entre «todas las realidades» y «el todo de la realidad». En este caso, este «todo» se agrega a «todas las realidades», constituyendo una realidad más, con lo cual, paradójicamente, todas las realidades no incluyen su totalidad. Por otro lado, presupone que el «todo» es el verdadero «ser real» de las realidades, de modo que sólo él merece ser llamado «la realidad». Entonces se establece un modelo de ser real que no difiere mayormente del ya rechazado de «la realidad como tal».

Cabe considerar todas las realidades como formando una clase: la clase de todas las cosas reales. Esto parece más prometedor, porque se pueden formular acerca de esta clase enunciados que no valen para sus miembros. Así, cabe decir que la clase de todas las cosas reales es infinita, lo que no sucede, o puede no suceder, con ninguna de las cosas incluidas en ella. Cabe asimismo decir que tal clase se compone de cosas heterogéneas sin que ninguna de las cosas sea heterogénea. Etc., etc. De este modo se evita el engorro que se produce al repararse en que hablar acerca de todo no es hablar acerca de nada: hablar acerca de todo como si éste fuese la clase de todas las cosas no es, ni tiene por qué serlo, hablar de ninguna cosa en particular. Ahora bien, se ofrecen aquí dos alternativas. Si se rechaza, en virtud de una posición nominalista, la noción de clase, nada queda por decir sobre la clase de todas las cosas reales. Si se acepta dicha noción, puede a su vez hacerse de dos modos. En primer lugar, admitir las clases como entidades abstractas; en este caso, parte de lo que hay no será real, o concreto, sino irreal, arreal, ideal, etc. En segundo lugar, admitir la noción de clase como una de las que oportunamente (VII, 2) llamaré «objetivaciones». En cuanto que éstas son también, a su modo, reales, resultará que la clase de todas las cosas reales será asimismo real. Al mismo tiempo, la clase de todas las cosas reales se hallará, paradójicamente, incluida en tal clase.

Con el fin de soslayar estos obstáculos es recomendable renunciar a identificar «la realidad» con «la clase de todas las cosas reales». Esta clase incluye la objetivación (construcción conceptual) llamada «clase de todas las cosas reales». Pero esta objetivación no es ya la clase de todas las cosas reales.

Todas las cosas pueden incluir el pensamiento «Todas las cosas son ... », pero este pensamiento no es idéntico a todas las cosas. Por tanto, aceptar la noción de clase no lleva necesariamente a admitir que hay en el mundo cosas que no son reales; lleva sólo a aceptar que las tituladas «clases» son modos «reales» de considerar realidades. La clase de todas las cosas no es ni una entidad puramente abstracta, ni una concreta: es un modo (concreto) de hablar abstractamente de tal clase.

Uno de los obstáculos con que tropieza la noción llamada «la realidad» es que desafía todos los intentos de enunciar algo acerca de ella. En primer lugar, si por 'la realidad' se entiende «todas y cada una de las realidades», habrá que admitir, como se apuntó antes, que lo que se diga de «la realidad» se dirá de cualquier cosa, y que lo que se diga de cualquier cosa se dirá de «la realidad» -y, por descontado, de cualquier otra cosa. Así, decir algo de la realidad será decir algo de El Escorial, que es parte de la realidad, y decir algo de El Escorial será decir algo de la realidad, por cuanto El Escorial es una cosa (compleja) real. Además, decir algo de El Escorial será decir algo de España (lo que puede admitirse), de Europa (lo que no es del todo descabellado), del sistema solar (lo que es extremadamente dudoso), etc. Puede evitarse que el decir algo de una cosa sea decir algo de cualquier otra cosa, pero hay que sentar a tal efecto una norma según la cual no se admite hablar de «cualquier cosa» porque el hablar de unas cosas presupone justamente abstenerse de hablar de otras. No se puede hablar, pues, de «la realidad» si ésta es, a la vez, cada cosa, todas las cosas y cualquier cosa. En segundo lugar, si por 'realidad' se entiende «la realidad», toda caracterización de ésta mediante alguna nota estimada esencial será o una especificación o una identificación. Si es una especificación, habrá que admitir que hay algo que no es «la realidad misma». Así, si se afirma que la realidad es una especificación de la temporalidad -que la realidad es, en última instancia, tiempo- resultará que habrá por lo menos una entidad temporal (una que será asimismo especificación del tiempo) que no será real. Si es una identificación, habrá que reconocer que no hay diferencia entre la realidad y lo que se identifique con ella. Así, si se dice de nuevo que la realidad es la temporalidad, resultará entonces que la temporalidad será la realidad.

En suma: ningún enunciado lo es acerca de la realidad, tanto si por ésta se entiende algo así como «la realidad en sí misma» independientemente de las realidades, o como el fundamento de éstas. En el primer caso tendríamos enunciados que no afectarían a ninguna de las realidades. En el segundo, tendríamos enunciados que afectarían a todas y cualesquiera de ellas. Lo primero sería sorprendente o inútil, a menos de abrazar la tesis, que muy luego descartaré, de la «diferencia ontológica». Lo segundo sería o excesivo o ilusorio, a menos de suponer que lo que se dice de una cosa cualquiera se dice de todas, y viceversa.

La noción de «lo que hay», de que hablaré con detalle más tarde (V, 1; VI, 2), aspira a hacer frente a alguna de estas dificultades. Por 'lo que hay' no se entiende ninguna realidad especial, ni ninguna propiedad de cosas reales: 'lo que hay' es un modo de hablar de las cosas como lo que en cada caso son. Los propios «componentes ontológicos» de lo que hay, sea en cuanto «disposiciones» (VIII y IX), o en cuanto «rasgos estructurales» (X), no constituyen lo que hay en ningún sentido, real o conceptual, de 'constituir': resultan simplemente de

un análisis del concepto de «lo que hay» con vistas a «situar» dentro de él (11, 5) cualquier tipo de realidad.

Algunos autores, tanto tradicionales como modernos, han sugerido que la noción primaria ontológica no es «la realidad» o «la realidad como tal», sino lo que han llamado «el ser».

Varias razones se oponen a esta sugerencia.

Una de ellas deriva de las conclusiones arrojadas por las interpretaciones tradicionales de términos como 'ser', 'es', etc. Ya en la antigüedad resultaba claro que 'ser', 'es', etc. podían ser empleados o existencialmente o predicativamente. En el primer caso no se dice con 'ser', 'es', etc. más de lo que se dice con 'existir', 'existe', etc., de modo que, al tenerse a mano la noción de «existencia», sobra la de «ser». En el segundo caso, 'ser', 'es', etc. son expresiones incompletas; como se ha argüido a menudo, cuando se afirma que una cosa es, cabe siempre preguntar qué es.

Supongamos, sin embargo, que se admita el sentido existencial de 'ser' (o 'es', etc.). Para empezar, si por 'el ser' o 'ser' se entiende algo sotopuesto a las cosas que hay -lo que a veces se llamó «el ente», y hasta «el Ente»-, sucederá con esta noción lo propio que con la de «la realidad» antes rechazada, inclusive cuando por 'el ser' o 'el ente' se entiende la totalidad de todos los entes, o entidades.

Se ha alegado que la voz 'ente' expresa una noción «comunísima», en cuyo caso equivale no a la totalidad, sino a la entidad de cada cosa. Pero ello tropieza con varios obstáculos. Primero, decir que todos y cualesquiera entes se hallan constituidos por su entidad no es mucho más iluminador que proclamar que todos los caballos están constituidos por su equinidad. Es inclusive menos iluminador, porque, al fin y al cabo, los caballos, en tanto que forman una «especie natural», tienen algo en común, y cabe salir del paso sosteniendo que poseen en común una «mancomunidad genética» (un grupo determinado de genes), que algunos filósofos, legos en biología, han dado en llamar «equinidad», mientras que «los entes» en general, o las cosas en general, no forman ninguna especie natural, de modo que no hay modo de traducir 'entida' a ninguna expresión científicamente respetable. Segundo, si el ente o el «ser ente» es realmente común a todas las entidades, o cosas, toda especificación de semejante «ente» será indiferente a él.

Tanto mejor, alegarán algunos, esto muestra a las claras el carácter verdaderamente «comunísimo» del ente en cuestión. Pero si el ente de que se trata es «comunísimo» y es, a la vez, lo que constituye «los entes», entonces los diferentes tipos de cosas serán algo así como «accidentes». Esto sería todavía admisible dentro de un sistema como el de Spinoza, en donde «el ente», o «la Substancia» funcionan como una pieza esencial en una cierta concepción del mundo -por ejemplo, una panteísta-, pero es inapropiada en un pensamiento que no admite traducción a una concepción del mundo suficientemente especificable.

Varios autores han asentido a la crítica de toda ontología que se apoye demasiado en nociones como las de «ente» y «entidad», pero las ontologías que han propuesto en su lugar no son menos insatisfactorias. Fundamentalmente consisten en poner de relieve que lo que debe orientar la busca ontológica es «el ser de los entes» -«el ser de las cosas»- y que, en la medida en que los

entes, o las cosas, apuntan a un «Ser» que o bien las constituye, o las deja ser «lo que son», lo que debe buscarse o, alternativamente, dejar que se transparente, es «el ser».

Obviamente, aquí no se trata de hacer con «el ser» lo que los demás autores aludidos hicieron con «los entes», o siquiera con «el Ente», porque se supone que el «ser» antedicho no es ningún ente, ni, por descontado, ninguno de los entes. Hay, pues, como ha propuesto Heidegger, una «diferencia ontológica». Ésta se descubre cuando se ejecuta una de las dos operaciones siguientes: (1) Concebir o, según los casos, intuir, penetrar, inteligir, etc., «el ser» como si fuese lo que está permanentemente en cuestión. (2) de entenderlo para reconocerlo, habitarlo y, a la postre, «conmemorarlo». La primera operación es ejecutable todavía dentro del terreno de la ontología, bien que de una «fundamental». La segunda consiste en mantener que no se trata ya de ontología, sino de otra cosa, por ventura ni siquiera filosófica: de un modo de vivir y de dejar que lo que hay sea lo que es.

Curiosamente, (2) es menos objetable que (1), porque no pretende ni siquiera argumentar filosóficamente -o argumentar *tout court*- y, por tanto, no es susceptible de ser denunciada con «buenas razones». Además de ello, no tiene sus raíces en una concepción filosófica, sino en una interpretación histórica. Finalmente, y sobre todo, es traducible a una serie de máximas éticas inclusive estéticas- relativas a posibles modos de tratar con el debido respeto, y hasta veneración, la Naturaleza -que es, por otro lado, uno de los modos como puede interpretarse «el ser». Pero lo que así se mantiene, si se quiere seguir siendo «razonable», es un naturalismo antiantropocéntrico, cosa que se halla seguramente a gran distancia de las intenciones de toda «filosofía» -y no digamos «mitología»- del «ser» ya que entonces el propio término 'Ser' sobra, y lo dicho (o sugerido) es defendible con argumentos que poco o nada tienen que ver con ninguna tendencia mistificante. Así, pues, o bien la noción de «Ser» tropieza con los mismos obstáculos con que choca la de «Ente», o bien se trata de un tipo de pensamiento que nada tiene que ver con lo que se llame, o haya llamado, «el ser».

Hay otro modo, muy distinto, y más modesto, de usar la noción de «ser»: trato de él en VIII, 1 y IX, 4.

2. «Ser real» y «real».

Eliminada la noción de «realidad como tal» y también la de «ser» en los varios sentidos apuntados, cabe preguntar si el concepto de «ser real» puede proporcionar algún servicio. No lo creo así.

Si 'ser real' fuese el nombre de una propiedad, debería gozar de un *status* ontológico similar al de otras. Consideremos dos ejemplos: el ser duro, o propiedad de ser duro, como lo que connota el predicado 'duro'; y el ser prudente, o propiedad de ser prudente, como lo que connota el predicado 'prudente'. Aunque en numerosos respectos estos ejemplos se equivalen es justo hacer notar una diferencia: 'duro' expresa una propiedad (o un comportamiento) de alguna cosa; 'prudente' expresa tanto una característica de cierto tipo de ser viviente (un hombre prudente) como la de un acto (un acto prudente). Preguntémonos ahora en qué consiste, más allá de sus diferencias intrínsecas, el ser duro y el ser prudente.

Un modo de responder es proporcionar ejemplos de objetos duros y de actos prudentes, y extraer las pertinentes notas comunes. Así, si un mineral ofrece resistencia a ser rayado por otro, diremos que el primero es más duro que el segundo. Esto no quiere decir aún que el mineral que opone resistencia a ser rayado por otro sea muy duro; puede ocurrir que sea simplemente menos blando. Ser duro y ser blando son relativos uno al otro, y sólo cuando establecemos una convención, por lo demás *fundata in re*, como ocurre con la escala de Mohs, y reparamos en los minerales de esta escala que exhiben mayor grado de dureza, hablamos, sin más, de minerales «duros». Por otro lado, si se lleva a cabo un acto que conlleve, según nuestro mejor entender, la distinción entre el bien y el mal con el fin de rehuir el último y acatar el primero, se dirá que el acto es prudente. Se advierte aquí una interesante diferencia entre los dos tipos de propiedad mencionada: el ser o no ser duro de un mineral está determinado por su relación con otro mineral y por el grado de dureza (o blandura) del mismo, mientras que el ser o no prudente un acto no está determinado por su relación con otro acto más o menos prudente que el anterior. Un acto es más o menos prudente en relación con algún modo de prudencia estimado ejemplar, no en relación con un acto imprudente. Esta diferencia entre los dos tipos de predicados explica por qué una propiedad como la de ser prudente es más apta que la de ser duro para servir de apoyo a una ontología de sesgo «platónico». En efecto, cuesta imaginar un modelo de realidades duras llamado «dureza», o «dureza como tal», en tanto que resulta pensar en modelos de actos prudentes, compendiables mediante el de «prudencia». Un ejemplo todavía más apto, y por ello aún más «platónico», es el de una propiedad como «triangular», en cuanto que no parece haber diferencia entre lo que 'triangular' designa, esto es, la propiedad ser triangular, y lo que connota, es decir, la triangularidad. Decir que la triangularidad es una cualidad, es un enunciado sobre la triangularidad, que resulta ser igual a un enunciado sobre el ser triangular, lo que no sucede - o no sucede tan abiertamente- con la dureza, o siquiera con la prudencia. Al fin y al cabo, cabe imaginar que la prudencia y la imprudencia están un poco mezcladas en muchos actos humanos en tanto que nos resistimos a pensar que el ser triangular esté ligado al no ser triangular.

Responder a las preguntas «¿Qué es ser duro?» y «¿Qué es ser prudente?» mediante extracción, y abstracción, de ciertas notas comunes a objetos, o a actos, sería un buen procedimiento si cumpliera con todos los requisitos de las definiciones operacionales. Este género de definición consiste en dar instrucciones para ejecutar ciertas operaciones. Para saber, por ejemplo, lo que se entiende por 'y' en un sistema binario se enumeran sucesiva y exhaustivamente cuatro casos que son otras tantas operaciones: 0 y 0, 1 y 0, 0 y 1, 1 y 1, y se establecen las ecuaciones correspondientes. No es menester extraer notas comunes: la «nota común» es la serie de operaciones ejecutables. Pero este procedimiento no es aplicable al tipo de predicados que nos conciernen. En efecto, la abstracción en su caso de notas comunes supone, si no un conocimiento empírico previo de éstas, por lo menos una previa base lógica y ontológica que pueda servir de fundamento a la abstracción, la cual entonces presupone lo abstraído. En otras palabras: para determinar, lógicamente y ontológicamente, que tal o cual objeto es duro o tal o cual acto es prudente hay que saber en qué consiste ser duro y prudente -que era justamente lo que se trataba de averiguar.

Puede tratar de responderse a las preguntas acerca del ser duro y del ser prudente estimando que son ciertas propiedades definibles en términos de otras. Supongamos que se defina el ser duro diciendo que consiste en no ser

rayable, y el ser prudente diciendo que consiste en saber distinguir entre el bien y el mal. El correspondiente *definiens* puede a su vez convertirse en *definiendum*. Será menester entonces definir el no ser rayable diciendo, por ejemplo, que consiste en que un objeto no exhiba, después de frotarlo, marcas en la superficie: y el distinguir entre el bien y el mal que consiste, pongamos por caso, en que un sujeto sepa razonar prácticamente. Suponiendo que las propiedades resultantes sean definibles por otras, y así sucesivamente, tendremos una jerarquía de propiedades que o no tendrá fin o culminará en una propiedad generalísima, o en todo caso en una suficientemente básica para que figure al principio de todas las demás. En el primer caso no se obtendrá una definición completa; en el segundo, se obtendrá una propiedad general que engendrará, por división lógica, las más particulares. Habremos desembocado con ello en una ontología fundada en las propiedades, según la cual el ser tal o cual constituirá esta o aquella realidad. Se habrá destacado, así, uno solo de los dos «componentes ontológicos» de «la disposición llamada 'ser'» (cf. VIII, 1-3): el componente expresado en la locución «lo que». El otro componente -expresado por «el que»- quedará excluido. Ahora bien, «el que» resulta tan fundamental como «lo que» para explicar, ontológica y semánticamente, en qué consiste «lo que hay».

Si se admite que, a pesar de todo, es posible proporcionar definiciones completas y adecuadas de propiedades, no habrá problemas mayores a la hora de determinar si un *x* dado posee o no tal o cual propiedad. Pero una definición completa y adecuada equivale a la exhibición de un modelo, *M* en virtud del cual *x* es sin ningún género de dudas *M*. Ello resulta muy problemático en el caso de propiedades como el ser duro y el ser prudente, que entonces tendrán no sólo que connotar, sino también que denotar, la dureza y la prudencia.

Algo semejante ocurre *mutatis mutandis* cuando lo que se supone que algo es viene expresado por medio de un nombre común más bien que por un predicado que designe una propiedad. Si algo es un perro o un caballo, no por eso podrá concluirse que los perros o los caballos son ejemplos, y no digamos «accidentes», del ser perro o del ser caballo a menos de imaginar que lo que primariamente hay son «cosas» como la caninidad o la equinidad. Ser perro o ser caballo no basta, pues, para explicar, por ontológicamente que sea, un perro o un caballo; es menester que haya perros y caballos para que podamos decir que el ser tales funciona como un «componente ontológico». El hecho de ser tal o cual cosa es lo que permite saber qué es ser tal o cual cosa; el ser tal o cual cosa no es de por sí suficiente.

Consideremos ahora el «ser real» como si fuese una propiedad. Además de las dificultades inherentes a propiedades como las de ser duro y prudente y, con las modificaciones pertinentes, a propiedades tales como ser un perro o un caballo, la de «ser real» ofrece otras que parecen insolubles.

Si algo es real, no es porque sea, pongamos por caso, duro (un metal duro) o prudente (un acto prudente), o porque sea un perro o un caballo, y sea, *por añadidura*, real. Si el ser duro o prudente denota, o es verdad de, cada cosa dura o de cada acto prudente, entonces no hay un ser duro o un ser prudente reales a diferencia de otros no reales. Si el ser perro o caballo denota, o es verdad de, cada perro o de cada caballo, entonces no hay un ser perro o un ser caballo reales a diferencia de otros que no lo serían. El ser real no es, como Kant puso de relieve, un predicado de un objeto. Pero no es tampoco un sujeto;

nada puede decirse de una cosa por el hecho de que sea pura y simplemente real. Queda aún una posibilidad: que el ser real sea lo que hace que algo sea tal o cual cosa o, en el vocabulario que oportunamente adoptaré (VIII, 2), sea lo que hace que «el que es» sea «lo que es». Es la posibilidad defendida por quienes hacen de la realidad el «ser» expresado por la cópula en el juicio. Pero aunque todos los ejemplos concernientes a objetos juzgados reales pudieran expresarse en la forma tradicional del juicio predicativo -lo que, dada la importancia de las relaciones, es muy improbable- no sería lícito concluir que la cópula expresa el «ser real». La cópula no es separable ni del «el que es» -en cuanto lo que esta o aquella cosa- ni de «lo que es»- en cuanto lo que esta o aquella cosa son-. El 'es' de la cópula, cuando se lo expresa, no designa por sí mismo ninguna «realidad», es decir, ninguna cosa.

En suma, dada la forma enunciativa 'x es F', no puede encontrarse para ninguno de sus términos -ni el x ni el F- nada que sea expresable por medio del concepto de ser real. Cabe concluir, pues, que no es lícito hablar de ninguna cosa como siendo meramente un ser real, algo real, etc.

Para terminar este asunto: por razones ya señaladas, no admito que se pueda hablar de «el ser» -a lo sumo, cabe usar el vocablo 'ser' en los sentidos restringidos, y según las convenciones, indicados en VIII, 1. Por consiguiente, no cabe dentro de la presente ontología ninguna afirmación del tipo de la que hace Zubiri al proponer que lejos de ser «la realidad» un momento del «ser», éste es sólo «un momento de la realidad». En cambio, puedo asentir a la intuición de dicho autor de que no existe el ser real, porque lo único que existe es «lo real siendo» -si por ello se entiende que lo único que existe son las cosas que constituyen el mundo y que ni siquiera es menester calificar de «reales».

Habiendo renunciado al concepto de «ser real» puede todavía averiguarse de qué manera, o maneras, el simple vocablo 'real' funciona en el lenguaje corriente, y si de ello puede sacarse algún provecho. Un ejemplo de este tipo de averiguación son los análisis de J. L. Austin dentro de lo que a veces el mismo autor llamó «fenomenología lingüística».

Austin hizo notar que la voz 'real' es, por un lado, enteramente normal; mejor, pues, no manosearla demasiado o agobiarla con lucubraciones filosóficas. Entendemos muy bien lo que queremos decir al emplearla cuando no se nos ocurre torcer su sentido. Por otro lado, apuntó Austin, la voz 'real' es excepcional, porque si bien no es ambigua carece de una significación constante, única y bien especificable; mejor, pues, no pretender hacerla unívoca o -añado- ni siquiera analógica. El único modo de saber lo que ocurre con dicha voz -y de comprender por qué causa tantas perplejidades entre algunos filósofos- es ver cómo funciona en los variados contextos en los que interviene. Según Austin, es una voz «hambrienta de sustantivos», al punto que cabría calificarla de «pesca sustantivos» o «pilla sustantivos» (si se pregunta si algo es o no real cabe a su vez preguntar de qué se trata, es decir, qué cosa es o no real); no caracteriza positivamente ninguna cosa, sino que más bien excluye posibles modos como algo de que hablamos no es real; es una «palabra dimensional» (o la voz más general dentro de cierto grupo de voces que desempeñan funciones análogas: 'auténtico' 'genuino', 'legítimo', 'verdadero', 'natural', etc.); es una voz que permite a otras responder a las exigencias que el mundo plantea al lenguaje (si se dice de un animal que es como un elefante, o que se parece a un elefante, que

tiene el aspecto, aire, trazas o catadura de un elefante, será razonable preguntar si es o no real y verdaderamente un elefante).

Austin da en el clavo en varios puntos. No hay duda de que la voz 'real' es a la vez normal y excepcional; que funciona en muy diversos contextos; que habla de algo de lo que cabe asegurar que es real cuando, en efecto, se sabe qué es. Pero en otros puntos las cosas no son tan claras. Para empezar, las observaciones de Austin muestran su limitación (acaso deliberada) en que se aplican bien a la voz inglesa *real*, pero no tan bien, o no exactamente del mismo modo, a la voz castellana 'real', o a la voz francesa *réel*, y no digamos a la alemana *real*, que se complica con otra de la misma lengua, *wirklich*. Pero el inglés (o el francés, o el castellano, o el alemán, o cualquier otra lengua) no es normativo: una lengua es normativa sólo dentro de ciertas especificaciones y cuando se supone, además, que está simplemente «ahí», sin añadirle ni quitarle nada, tal como Figura en el Diccionario (caso de haber el Diccionario) de la Lengua y acaso en una gramática suficientemente comprensiva. Ni siquiera un lenguaje ideal -si los hay- es normativo. En inglés puede preguntarse si el color del pelo de Elena es su color real, pero en castellano se pregunta más bien si es su color natural. Por supuesto que en ambos casos se entiende lo mismo: interesa saber si Elena conserva el color originario o primitivo (sea cual fuere) de su pelo, o bien si se ha teñido el pelo. Si se lo ha teñido, su color será artificial, es decir, no natural. No será, por tanto, su color verdadero (el color que ostentaba el pelo antes de ser amañado), y sólo en este sentido diremos que no es su «color real». Algo similar ocurre con otros ejemplos. Puesto que la sacarina tiene un gusto amargo, pero endulza el café, se puede preguntar en inglés si es «realmente» amarga o dulce. Pero en castellano se suele preguntar también si es amarga o dulce en verdad -o «de verdad».

Podría objetarse que Austin tuvo en cuenta estas posibilidades al indicar que 'real' es el término más comprensivo de una numerosa familia de la cual son miembros 'natural', 'verdadero', 'auténtico', etc. Pero normalmente se usa uno de estos términos en condiciones mejor o peor especificables. No se usa, en todo caso, para plantear el problema de si algo es real o no lo es, cuando el no serlo quiere decir ser inauténtico, falso, espúreo, ilegítimo, etc. El no ser real quiere decir, por lo pronto, que no está ahí, es decir, que no forma parte del mundo. El pelo teñido de Elena no tiene su color natural; es, por consiguiente, un color artificial, pero el pelo sigue estando en su cabeza. No es un pelo meramente pensado, o un ente ficticio. Es un pelo físicamente real que ostenta, entre otras características, la de haber sido teñido. La sacarina sabe a amargo, pero endulza el café. La sacarina está «ahí», a disposición de sus usuarios, y se puede especificar en qué consiste (es un polvo cristalino sintético cuya fórmula química es $C_6H_4CONHSO_2$) y cuáles son sus propiedades (en su estado puro posee un poder edulcorante 550 veces mayor que el azúcar extraído de la caña) y hasta a qué sabe (sabe a amarga cuando se disuelve en cantidades relativamente grandes de agua, y dulce cuando se prueba en soluciones diluidas). Pero amarga o dulce, la sacarina es una sustancia «real», es decir, existente, a saber, física.

¿Puede usarse la voz 'real' en contextos menos especificables o no especificados? Austin propone los dos ejemplos siguientes:

- Estos diamantes son reales (1)
- Estos son reales diamantes (2)

(2) no nos concierne mucho; es, en castellano, una (torpe) expresión que traduce demasiado literalmente una equivalente frase inglesa; más idiomáticamente, se dice «Estos son verdaderos diamantes» o «Estos son auténticos diamantes»; por tanto, formas minerales del carbón que cristalizan en el sistema isométrico, que tiene el valor 10 en la escala de Mohs, etc. No los hemos inventado; están ahí para quien quiera, o pueda, comprobar la verdad del aserto. Pero, ¿qué ocurre con (1)? Gramáticamente, está construido sobre el mismo patrón que, por ejemplo, «Estos diamantes son rosados». ¿Son, pues, oraciones similares que difieren entre sí sólo porque en una se enuncia de algo que es rosado y en la otra se dice que es real?

Se puede afirmar de ciertos diamantes que son rosados, como se puede mantener que son rosados ciertos tipos de vino. De buen número de cosas se puede decir que son rosadas, o verdes, o blancas, o alguna combinación de estos colores, cuando menos en ciertas condiciones especificables: iluminación, distancia, perspectiva, etc. ¿Cabe decir igualmente, o en el mismo sentido, que ciertos diamantes son reales?

En principio, sí, aunque ello parece inútil si caracterizamos tales diamantes de algún otro modo -por ejemplo, diciendo que son rosados. Si son rosados, serán reales. Hay cosas reales que no son rosadas, pero nada que no sea real es rosado, o de ningún otro color. Real y rosado no están necesariamente unidos, pero rosado y real lo están. No hay diferencia entre estos diamantes rosados y estos diamantes reales -no hay, en rigor, diferencia entre estos o aquellos diamantes, sean o no rosados, y estos o aquellos diamantes reales.

En virtud de ello, Austin declara que no se puede decir -aunque se diga- que algo es real. Al decirlo no se dice ni mucho ni poco. Hasta aquí, conformes: el adjetivo 'real' funciona dentro de un contexto. Pero ¿cuál es éste? Puede ser el contexto dentro del cual se pregunta si aquello de que se trata es auténtico o falso, originario o sobrepuesto, y hasta «natural» o «artificial». Pero puede ser asimismo el contexto dentro del cual se pregunta si algo existe físicamente o es un producto de la imaginación. Este contexto es primario, aunque las más de las veces sea meramente explícito. No se puede contestar adecuadamente a la pregunta sobre la autenticidad o la falsedad de una cosa, o de una propiedad, si no se sabe de qué cosa se trata, y no se puede saber de qué cosa se trata si no la hay. Sólo cuando se sabe que hay la cosa en cuestión (y alguna otra cosa que podría confundirse con ella) cabe averiguar si es lo que decimos que es -por ejemplo, verdadero diamante y no pedazo de vidrio, fina joya y no mera quincalla.

Así, Austin tiene razón en porfiar que la voz 'real' es un miembro de una familia lingüística bastante numerosa y que funciona dentro de un contexto. Sin embargo, una vez reconocidas las virtudes de su análisis, restan aún tres puntos no enteramente resueltos.

En primer lugar, aunque miembro legítimo de semejante familia lingüística, la voz 'real' (o cualquier otra voz en cualquier lengua que desempeñe una función parecida) puede arrogarse ciertos privilegios de que los demás miembros no gozan: natural o teñido, el pelo de Elena sigue siendo «real».

En segundo lugar, aunque funcione dentro de un contexto, éste no tiene por qué confinarse al de tal o cual cosa de la que se pregunte si es o no real. El contexto en cuestión puede muy bien ser el de un modo determinado de ser real

-como cuando se dice que una piedra es real, y también que un acto de voluntad es real.

Finalmente, si bien el ser real no es ninguna propiedad específica o intrínseca de ningún objeto, o de ningún proceso, el objeto o el proceso son reales en el sentido de que los hay, esto es, de que pertenecen al ámbito o contexto de lo que hay.

3. «Hay x».

Hablar de «ámbito» o de «contexto» es sólo un modo de expresarse: lo que hay no es un contexto, porque no es distinto de las cosas, u objetos, que hay.

Cuando se ha hablado del «ser real» se ha entendido a veces, aunque sólo sea subrepticia o metafóricamente, como una especie de «palpitación que no cesa», como algo que una cosa tiene, por así decirlo, en el fondo y que le permite seguir existiendo -acaso en el sentido spinoziano de un ímpetu o *conatus*. Pero cuando hay una cosa, la hay y nada más. Una ardilla no es, una vez más, «el ser real ardilla» más otros modos de existir o comportarse; la ardilla es simplemente la ardilla. Decir que hay una ardilla es entender, o sobreentender, que es real; no es menester añadir que hay ardillas reales o que las ardillas que hay son reales.

En suma, lo que hay no es ningún supuesto de las «realidades», ni un predicado de ellas: es el hecho de que haya en cada caso aquello de que se trata. Cabe preguntar qué hay (en el mundo) y contestar que muchas cosas, que son tales o cuales y se comportan de tal o cual manera o mantienen estas o aquellas relaciones entre sí o con otras. Cabe asimismo preguntar por la estructura de lo que hay y dilucidar si es o no un continuo, pero ello no significa declarar que lo que hay es o no un continuo; son las cosas que hay las que forman, o no, una continuidad. Cuanto se diga acerca de lo que hay afecta a cada cosa que hay, y cuanto se diga de cada cosa que haya afecta a lo que hay. Sin embargo, no por ello al hablar de cada cosa se habla de todas las cosas, y viceversa. Puede asimismo investigarse la estructura de lo que hay de modo que sea la de todas y cada una de las cosas, pero sin por ello pretender que cada cosa tenga o exhiba tal estructura. Lo que hay, en suma, es simplemente el hecho de que haya x, y, z, etc., y, en verdad, todo lo que haya, sean los objetos que fueren, pero siempre que sean tales o cuales objetos, especificables por sus propiedades, su comportamiento, sus estados, sus relaciones. Así, la buscada «realidad» de algún objeto o cosa -digamos, de x- es simplemente x cuando hay x. Si no lo hay, no será porque sea irreal, o usufructúe alguna forma especial de «no ser». Se puede decir que no hay osos en tal o cual paraje, o se puede decir que no hay ya osos en ninguna parte del planeta (el medio ambiente se ha venido deteriorando), pero no que hay no osos en tal o cual paraje o en todos los parajes. Cabe inclusive decir que no hay osos en absoluto, pero no que hay en absoluto no osos.

El que haya o no tales o cuales cosas, x, y, z, es lo único que cabe enunciar cuando se plantean cuestiones concernientes a «la realidad». Que las haya o no es confirmable, o refutable, por medio de la experiencia común y por medio de inferencias válidas ejecutadas a base de la interpretación de variables en las teorías científicas. Con ello reiteramos lo dicho (II, 2) acerca de rehusar ni siquiera «partir» de «lo que hay», y no digamos formular preguntas

tales como «¿Por qué hay algo y no más bien nada?» o «¿Cómo es posible que haya (a diferencia de 'se haya originado') lo que hay?». «Lo que hay» es sólo un modo de dar a entender que nos las tenemos con cosas, objetos, procesos, etc., no con algo que por ventura se halla por encima, o por debajo, de ellos, a modo de una más fundamental «realidad».

Capítulo IV LOS CONTEXTOS

1. Ontología y semántica

¿Hasta qué punto es lícito ocuparse de cuestiones ontológicas? Creo que lo es siempre que se traten en relación con cuestiones semánticas y de filosofía de la lógica. Con el fin de apoyar esta opinión examinaré críticamente un ejemplo de negación de la misma.

Según Carnap, aunque es aceptable preguntar si hay algo -sean tales o cuales cosas, propiedades, clases, números, proposiciones, etc.-, la pregunta debe siempre formularse dentro de un marco lingüístico introducido adrede. Las únicas cuestiones permitidas son las que Carnap llama «cuestiones internas», esto es, cuestiones que se plantean «dentro del marco». Las tituladas «cuestiones externas», o «cuestiones» que se plantean o, mejor dicho, intentan plantearse acerca del marco, deben ser expulsadas por ser más bien pseudo-cuestiones. Un marco lingüístico no posee por sí mismo contenido cognoscitivo. Es, pues, vano preguntar nada acerca de él, y no digamos responder a la pregunta con una afirmación que tenga por objeto el propio marco. La función del marco de referencia consiste en que sólo dentro de él es admisible formular preguntas y responderlas adecuadamente. La adopción de un determinado marco no tiene por qué ser resultado de una decisión arbitraria. Puede depender de factores como el conocimiento teórico que ya se posea del asunto tratado, el propósito que se persiga, o la eficacia y simplicidad que puedan proporcionar su adopción. Pero nada de esto tiene que llevar a pensar, sostiene Carnap, que las cuestiones planteadas pueden legítimamente traspasar los límites trazados por el marco.

Así, por ejemplo, un marco como el constituido por un fragmento del lenguaje corriente -el usado para referirse a cosas y a acontecimientos observables en un sistema espacio-temporal- permite formular preguntas tales como: «¿Hay un reloj digital en la mesa que me sirve de escritorio?», «¿Hay sirenas en el mar Adriático?». Las respuestas a estas preguntas no tienen sólo alcance lingüístico; tienen también, y sobre todo, alcance empírico. Pero las respuestas empíricas son lingüísticamente posibles -son significativas- sólo porque el marco adoptado contiene las reglas pertinentes para darlas.

Por tanto, es lícito preguntar si hay o no ciertas entidades observables en un sistema espacio-temporal -e inclusive preguntar si tales o cuales entidades son o no reales, es decir, si existen o no-. En cambio, no lo es preguntar: «¿Hay un mundo (material) real?» o «¿Hay un mundo de cosas observables en un sistema espacio-temporal?». Las preguntas del primer tipo son «internas»; las del segundo tipo, «externas», o sea preguntas acerca del marco adoptado. Lo mismo sucede *mutatis mutandis* con otros posibles marcos y

correspondientes (pseudo)preguntas -y pertinentes (pseudo)respuestas-. Dentro del marco de un lenguaje adoptado para hablar acerca de números enteros, puede preguntarse si hay o no un número primo mayor que 1.000.000. Esta es una cuestión interna. Pero no debe preguntarse «¿Hay números enteros?», o «¿Qué son los números enteros?» -cuestiones externas relativas al marco-. Dentro del marco de un lenguaje adoptado para hablar acerca de clases de entidades, puede preguntarse si hay o no la clase de los números algebraicos, o la de los pájaros pintos, pero no debe preguntarse si hay o no clases. Etc., etc.

Todo esto permite, según Carnap, evitar comprometerse a aceptar o a rechazar la «existencia» de números o la de clases. No tenemos por qué comprometernos a aceptar o a rechazar clases, y en general, entidades abstractas, lo que nos permitirá no perder el tiempo enzarzándonos en interminables disputas acerca de los méritos o las fallas de una posición realista, o una nominalista. En suma, nos permitirá no tener que comprometernos ontológicamente, y expedir al limbo toda una serie de problemas que exhiben su verdadero rostro: el no ser realmente problemas. Nos permitirá, por supuesto, condenar sin apelación cualesquiera cuestiones acerca de «lo que hay».

2. Marco y contenido

Las propuestas de Carnap son expeditivas. Recuerdan un ejemplo ilustre: limitar el número de preguntas justificables (y significativas) a cuestiones dentro de un determinado marco evoca el intento kantiano de confinar los conocimientos válidos al área de la experiencia posible. Los medios adoptados en cada caso son distintos; no se debe confundir un marco lingüístico con una tabla de conceptos puros del entendimiento o con la unidad trascendental de la apercepción. Pero algunas de las intenciones que se traslucen en ambos intentos son parecidas: se trata de no saltar por encima de barreras infranqueables.

No hay duda de que cuanto se diga sobre cualquier cosa que haya, o se supone que hay, está condicionado por una trama llámese «lingüística», «conceptual» o «categorial»-. En este sentido, las propuestas de Carnap y lo que sigue aún en pie de la analítica trascendental de Kant merecen consideración atenta.

Cabe alegar que, una vez sancionado el papel que desempeñan las aludidas «tramas» o «marcos» en la formación del conocimiento, es forzoso reconocer que se adoptan con vistas al conocimiento de tales o cuales realidades. Según se indicó en la sección anterior, no se trata de adoptar arbitrariamente cualquier trama o marco. El propio Carnap lo reconoce, cuando menos en forma implícita, al justificar la adopción de un determinado marco lingüístico mediante razones que tienen un aire resueltamente pragmático. Pero este autor insiste en que no es necesario dar un valor «existencial» a \emptyset antes de hablar de \emptyset ; lo único que se requiere es introducir un lenguaje capaz de hablar de \emptyset . La expresión 'aceptar nuevas entidades' es, a la postre, un *modus dicendi*, pues lo que, en rigor, se aceptan son nuevas formas lingüísticas que permitan hablar de tales o cuales realidades. Adoptar un marco lingüístico no es, en todo caso, formular ninguna aserción; por sí mismo, un marco lingüístico no es ni verdadero ni falso.

Las propuestas de Carnap tropiezan con algunas dificultades cuando salimos del área puramente semántica. Esto es, por supuesto, lo que, según Carnap, hay que evitar a toda costa. Pero, ¿puede evitarse siempre?

Si se tratara de consideraciones puramente semánticas, no habría necesidad de formular preguntas acerca de la realidad de tales o cuales entidades, incluidas las que figuran dentro del marco adoptado. ¿Para qué interesarse por «entidades»? ¿Para qué, además, empeñarse en introducir nuevas formas lingüísticas que permitan hablar de tales o cuales entidades acaso excluidas en otros marcos? ¿No sería más expedito no ocuparse de entidades en absoluto? Está muy en su punto preguntar si hay o no sobre mi escritorio un reloj digital, cuánto pesa al nivel del mar, o a 3.000 metros de altura, qué ocurre si parte de él es radioactivo, etc. El marco lingüístico adoptado permite hablar de cuerpos materiales en un sistema espacio-temporal, y entre tales objetos figura mi reloj. Pero como está vedado preguntar si hay o no un mundo de cuerpos materiales, y en qué consiste -lo que está presupuesto, pero no es afirmado, en el marco-, el preguntar si hay o no un reloj, etc., no será, en rigor, preguntar si hay un cuerpo material llamado «un reloj digital», etc., pues ello será únicamente preguntar por un determinado cuerpo material dentro de un marco, o lenguaje, en el cual se establece que se puede hablar de cuerpos materiales. El marco lingüístico en cuestión no indica si hay o no cuerpos materiales; se limita a facilitar las operaciones lingüísticas necesarias para hablar de ellos.

A esto cabe responder que si se pregunta por el reloj de referencia, y si, además, se responde que se halla sobre el escritorio, que su peso al nivel del mar es de 99 gramos, etc., es obvio que se habla de un reloj y si se habla de él es porque lo hay, o en todo caso se supone que lo hay. Por consiguiente, con el marco lingüístico apropiado se da por sentado que hay, entre otras cosas, relojes digitales y, en general, cuerpos materiales. En suma, el marco lingüístico no se confina a facilitar las operaciones semánticas pertinentes; presupone las entidades de que se va a hablar y, en este sentido, constituye una especie de compromiso ontológico -por «neutral» y pragmático que sea, o parezca ser-. No es, pues, tan claro que nos abstengamos por completo de afirmar que hay aquello de que hablamos.

Si así es, no será razonable, ni siquiera expedito, no ocuparse de entidades y limitarse a manipular expresiones dentro de un marco lingüístico. No nos ocupamos de expresiones para hablar acerca de entidades, sino que más bien nos ocupamos de entidades, y a tal efecto introducimos tales o cuales expresiones. Si, dado un lenguaje que contenga nombres o, si se quiere, pronombres, de cosas observables en un sistema espacio-temporal, deseamos ampliarlo con términos relativos a propiedades, ello no es simplemente porque nos divierta complicarnos la vida y, con ella, el mundo: es más bien porque vivimos en un mundo en el cual hay ciertas cosas -por ejemplo, rosas- algunas de las cuales exhiben ciertas propiedades -por ejemplo, el ser blancas- y, por tanto, en un mundo que no podría describirse de no disponer a tal efecto del predicado 'es blanco', el cual permite poner de manifiesto que hay rosas blancas y recalca que se distinguen de otras rojas. Por si ello fuera poco, este mundo en el cual hay rosas blancas y rosas rojas podría existir aunque no hubiera el nombre común 'rosas' y los predicados 'es blanca' y 'es roja', e inclusive aunque no hubiera sujetos que emplearan un lenguaje que contuviese tal nombre común y tales predicados. Cabe, por supuesto, argumentar que en semejante caso no se sabría si hay o no rosas blancas o rojas,

y hasta, en general, si hay algo o nada. Mas llegados a este punto es mejor abandonar la pretendida actitud (ontológicamente) aséptica acerca de las cosas materiales y concluir que se ha terminado por abrazar una posición determinada sobre el mundo, que, por colmo, es «metafísica»: una posición más o menos «idealista» en la cual, a diferencia del idealismo tradicional, no nos las habemos con «pensamientos» o con «ideas», sino con lenguajes y términos lingüísticos.

Carnap ha previsto la posibilidad de que un lenguaje contenga nombres que funcionen como constantes lógicas de varios tipos y en el cual se puedan formular proposiciones expresadas por 'Veo 10 rosas blancas' -lo que presupone no sólo predicados, sino también números- sin que se haya introducido aún el marco lingüístico que contenga nombres de tales constantes. A tal efecto ha advertido que la introducción de estas constantes no es un paso esencial en la construcción de un marco lingüístico. Los pasos esenciales son, ante todo, la introducción de predicados de nivel superior en virtud de los cuales se pueda expresar, por ejemplo, 'Blanco es una propiedad' y '10 es un número'; y luego la introducción de las correspondientes variables del nuevo tipo.

Es cierto que sólo con la introducción de variables puede constituirse el marco lingüístico dentro del cual resulta posible hablar de tales o cuales entidades nombradas por las constantes. Pero eso se sabía de antemano; lo que todavía no se sabe, a menos que se proporcionen las razones pertinentes, es por qué se introducen las variables de referencia y, en último término, por qué se adopta un determinado marco lingüístico.

En principio, la razón de ello es la varias veces indicada: con el fin de poder hablar acerca de tales o cuales entidades. Pero hablar, o poder hablar, de tales o cuales entidades no parece razón suficiente; es razonable pensar que si un marco, M, es adoptado, ello es porque de un modo o de otro «funciona». Lo cual puede querer decir dos cosas:

(1) Un marco, M, funciona con respecto a su contenido, C, porque permite hablar de C a fin de cumplir con un determinado propósito. Así, el marco de las cosas espacio-temporales permite hablar de un reloj digital que hay sobre un determinado escritorio a fin de consultar la hora.

(2) El marco en cuestión funciona porque, al permitir hablar acerca de C, permite a la vez conocer C, o conocerlo mejor que, pongamos por caso, otro marco, O. Así, el marco de las entidades (supuestamente) espirituales no permite saber ni mucho ni poco sobre la estructura y funcionamiento del reloj digital que hay sobre un escritorio -lo que tiene como consecuencia, entre otras, el no poder consultarlo para saber qué hora es -un dato que ninguna entidad espiritual puede proporcionar. Conocer una cosa, o «conocerla mejor», cumple, por supuesto, con un propósito: justa y precisamente el de conocerla. Pero este propósito no tiene por qué estar a la merced de otro marco, O, y no permite conocer C -o, más exactamente, formular proposiciones que aspiran a ser verdaderas con respecto a C.

Si se juzga que el formular proposiciones verdaderas sobre C es preferible a formular sobre C proposiciones falsas, se adopta entonces, latamente hablando, un punto de vista pragmático, según el cual lo primero es mejor que lo último. Pero es un punto de vista pragmático muy peculiar, porque entonces no se prohija un determinado marco sólo porque se lo considere mejor

que otro más bien que porque se lo considere verdadero: será mejor si, y sólo si, permite engendrar proposiciones verdaderas. El marco de por sí no será, estrictamente hablando, verdadero, pero su elección estará condicionada por la posibilidad de obtener verdades y no sólo por la de poder hablar acerca de un determinado contenido.

Algo similar ocurre cuando las razones que se dan para adoptar M son del tipo «M es más simple que N». Si M permite decir lo mismo de C que N, pero M es más simple que N, entonces no nos limitamos a adoptar meramente M, o N; adoptamos uno u otro porque se ajusta a las entidades acerca de las cuales pretendemos disertar, pero nos inclinamos por M porque el ajuste tiene la suplementaria ventaja de ser lingüísticamente más simple, más directo, más breve, etc.

En suma, según Carnap un marco no posee por sí mismo contenido cognoscitivo. Sólo lo que se enuncia dentro del marco puede poseerlo.

Con esto se establece una distinción entre un marco lingüístico y el contenido del marco. Por desgracia, esta distinción está presupuesta en la tesis precedente: no habría distinción entre marco y contenido de no ser el primero no cognoscitivo y el segundo cognoscitivo, pero el primero no sería no cognoscitivo, y el segundo cognoscitivo de no haber la indicada diferencia. Así, la distinción entre el carácter no cognoscitivo del marco y el carácter cognoscitivo del contenido se fundan en un razonamiento circular.

Con la distinción apuntada se pierde de vista una posibilidad: la de que el marco, aun sin ser cognoscitivo, no sea a la vez completamente impermeable a su contenido. Para mantener una completa impermeabilidad (cognoscitiva) del marco respecto al contenido habría que suponer que el primero consiste sólo en una serie de reglas puramente convencionales. Ahora bien, las propuestas de Carnap se mantienen a flote o naufragan de acuerdo con el destino reservado a un estricto convencionalismo. De negarse éste se rechazan asimismo las ideas de Carnap sobre este problema. Pero con ello se repudia asimismo la tesis de que las cuestiones ontológicas son pseudo-cuestiones.

Carnap tiene razón en poner de relieve que preguntas como «¿Qué hay?» o «¿Qué género de cosas hay?» se formulan dentro de un contexto -y dentro de uno implícito: «¿Qué hay?» y «¿Qué género de cosas hay?» equivalen a «¿Qué hay en el mundo?» y «¿Qué género de cosas hay en el mundo?» respectivamente. Pero no tiene razón en suponer que estos contextos son introducidos sólo a la manera de marcos semánticos que, además, resultan ser puramente convencionales. Si lo son, será como mínimo en tanto que «convenciones bien fundadas». Pero el que sean propiamente fundadas obliga a considerar los tipos de realidades en que se fundan. Cualesquiera que sean los contextos de que se trate, no pueden separarse por completo de sus respectivos contenidos. Así, aunque las nociones ontológicas sean contextuales en una proporción y grado máximos, no por ello son independientes de otros contextos y, en último término, de algunas expresiones referenciales, o supuestas tales. Por lo demás, si se habla de entidades nombradas por ciertas constantes, y se supone que éstas son designativas, es porque hay, o se supone que hay, las entidades cuyos valores son los miembros que abarcan el dominio de las correspondientes variables. Desde estos puntos de vista, cabe considerar la ontología como un «discurso» continuo con los de las investigaciones científicas y, en mayor o menor proporción, con el de las experiencias del sentido común. La ontología es, en resumen, «naturalizable», lo

cual quiere decir, entre otras cosas, que está siempre sujeta a revisión de acuerdo con lo que se sepa, o crea saber, que hay, y cómo lo hay.

3. Modos de referencia

Afrontar debidamente el asunto que acaba de plantearse equivaldría a desarrollar una teoría satisfactoria de la referencia y de los modos de referencia. Me limitaré a varias propuestas que pueden ayudar a desarrollar dicha teoría.

Presupongo, por lo pronto, que ciertas expresiones son usadas con el fin de referirse a algo (una cosa, un estado de cosas, etc.). Presupongo asimismo que una de las tareas de la semántica filosófica consiste en averiguar qué tipos de expresiones, dentro de determinados contextos, pueden usarse con intención referencial. El problema es si las expresiones normalmente empleadas en los análisis ontológicos pueden ser referenciales.

La respuesta es que pueden serlo siempre que se distinga entre varios posibles modos de referencia. Éstos son los siguientes: «referencia» (como abreviatura de «referencia directa»), «co-referencia», «hetero-referencia» y «trans-referencia». Los tres primeros modos son propios de términos no ontológicos; sólo el último es ontológico.

Esquemataré mis propuestas:

Un nombre (y específicamente un nombre propio) se refiere y, por así decirlo, «plenariamente»- a lo que nombra cuando hay lo nombrado. Así, 'Napoleón' se refiere a Napoleón, que puede ser asimismo nombrado de varias otras maneras: 'Bonaparte', 'Buonaparte', 'Napoleón I', etc.

Un nombre propio puede referirse o no a lo nombrado según que éste sea o no miembro de un dominio especificado. Así, 'Aquiles' se refiere a un personaje de *La Ilíada*, pero no a un hombre de carne y hueso si el dominio especificado es el de los personajes en las obras literarias. Sin embargo, si un personaje en una obra literaria «representa» a un hombre de carne y hueso, entonces 'Aquiles' se co-refiere a tal hombre. La razón de la co-referencia puede ser doble: o porque el término usado no designa nada que sea miembro de un cierto dominio, pero podría designar algo dentro de otro dominio, o porque algún elemento o, si se quiere, concepto del término empleado puede tener una referencia directa. Aunque no exista (o no haya existido) físicamente una persona llamada 'Aquiles' hay (o ha habido) hombres de carne y hueso que cabe (o se han podido) nombrar mediante algún nombre propio; por ejemplo, 'Aquiles'.

Algo similar ocurre con una descripción, entendida referencialmente y no (o no sólo) atributivamente. La descripción se refiere a lo que describe cuando hay lo descrito. Éste puede describirse (y también nombrarse) de varias otras maneras sin que deje de ser lo descrito, esto es, aquello a que la descripción se refiere. Así, 'El Emperador del Japón en 1984' se refiere al Emperador del Japón en 1984, el cual puede ser descrito de otros modos, y con otras tantas significaciones, como, pongamos por caso, 'el esposo de la emperatriz Nagako', 'la más alta dignidad en el antiguo Imperio del Sol Naciente en 1984', etc.

Por otro lado, una descripción no se refiere a lo descrito si no lo hay y si, además, la descripción no contiene ningún elemento que pueda nombrar o describir referencialmente ningún miembro del dominio dentro del cual se emplea la frase no referencial. Esto no quiere decir que quede eliminado todo modo de referencia. Por lo pronto, e igual que sucede con nombres que se refieren a personajes en obras literarias, pero no a sujetos físicamente existentes, puede haber en tales descripciones términos co-referenciales en el sentido de que pueden referirse a objetos o elementos de objetos pertenecientes a otro dominio. Las descripciones que, en principio, no describen nada susceptible de referencia directa pueden, y suelen, contener términos directamente referenciales. Así, 'El Emperador de La Mancha' no se refiere a ningún emperador (pasado o presente) de La Mancha, pero 'La Mancha' se refiere a La Mancha. En cuanto a 'El Emperador de...' es una expresión incompleta que se referiría a algo (o a alguien) si lo hubiese. Así, 'El Emperador de La Mancha' se co-refiere a un emperador, pero no ciertamente al de La Mancha.

Las oraciones incompletas contienen variables que cuando son satisfechas dan o no origen a expresiones referenciales. Las oraciones completas no contienen variables y pueden referirse o no a aquello de que hablan según lo haya o no. Ejemplos típicos de una parte de oración, incompleta o completa, son predicados, relacionales o no. Consideremos un solo predicado (no relacional, como '...es un general francés'). Ser un general francés es un predicado general, o común, que es verdadero, o falso, de una, algunas, todas o ninguna entidades. Con esto tenemos otro modo de referencia: la «heteroreferencia». Un nombre general o común se hetero-refiere a algo cuando hay por lo menos un miembro del dominio abarcado por el nombre.

En las oraciones completas pueden darse referencias, co-referencias, hetero-referencias, o alguna combinación de ellas. 'De Gaulle es [o era, pero de momento se usan expresiones lógicas atemporales] un general francés' se refiere a De Gaulle, y '...es un general francés' se hetero-refiere (entre otros) a De Gaulle. 'El Emperador de La Mancha está enfermo del hígado' se co-refiere a un hombre de carne y hueso que está enfermo del hígado (porque se supone que hay algún hombre que padece esta enfermedad); '...está enfermo del hígado' se hetero-refiere a una co-referencia, y 'La Mancha' se refiere a La Mancha.

El cuarto y último modo de referencia lo he llamado «trans-referencia» y es el que corresponde a términos ontológicos, cuya referencia es indirecta no sólo con respecto a las referencias estrictas, sino también con respecto a las co-referencias y a las hetero-referencias.

Los términos ontológicos pueden ser empleados como sujetos -'Lo que hay es material', 'Los individuos [entidades individuales] pasan por estados'-, como predicados -'x es un individuo', 'F es una propiedad'-, o a la vez como sujetos y predicados -'Lo que hay son clases de individuos [entidades individuales]', 'Las propiedades son reducibles a estados de individuos'. Esto no quiere decir que haya en el mundo cosas como «los individuos», en el sentido en que hay átomos, células o rinocerontes, o que haya «propiedades» o «estados», en el sentido en que, por ejemplo, ciertas células tienen la propiedad de ser pigmentarias, o en que ciertos átomos se hallan en el estado de «estar excitados». No hay ejemplos de individuos que sean pura y simplemente individuos o ejemplos de propiedades que sean pura y simplemente propiedades, como hay ejemplos de células y ejemplos de células pigmentarias. Desde este punto de vista debe reconocerse que los términos ontológicos no se refieren, co-refieren

o hetero-refieren a nada, esto es, a nada que estos términos nombren o describan.

Por otro lado, estos términos no están mancos de todo modo referencial. Ocurre sólo que se refieren a clases de cosas en tanto que éstas son objeto de referencias, co-referencias y hetero-referencias. Lo que dichos términos hacen es categorizar todo lo que es objeto de dichos modos referenciales. A esta forma de categorizar lo llamo «hablar trans-referencialmente». Así, 'lo que hay', 'las cosas que hay', 'las cosas', 'los cuerpos materiales', etc., son nombres de nociones que conciernen a determinadas realidades referibles, co-referibles y hetero-referibles.

Toda co-referencia y hetero-referencia se hace posible en virtud de alguna referencia; si no hubiese la última no habría ninguna de las dos anteriores. Si no hubiese, por otro lado, estos modos de referencias no habría trans-referencias. Esto lleva a pensar que el peculiar modo de referencia ontológico está fundado en los otros. En este sentido, es el menos fundamentante de todos. Desde cierto punto de vista, no obstante, es el más fundamental en tanto que todos los demás caen conceptualmente bajo él. Esto hace que las nociones trans-referenciales sean predominantemente contextuales. Carnap tenía razón al poner de manifiesto que los problemas se plantean, y se resuelven, dentro de contextos, pero no en cercenar estos contextos de los marcos conceptuales incluidos en ellos.

Una vez más, pues, el contexto ontológico es «continuo» con los de las demás formas de conocimiento, de las cuales constantemente depende. Por eso, según se sugirió, cuanto pueda saberse acerca del mundo concierne, por indirectamente que sea, a la ontología, que queda sujeta, en consecuencia, a revisión constante.

4. Pauta formal y pauta material

En varias partes de esta obra, y obviamente en el presente capítulo, se escudriñan problemas ontológicos echando mano de nociones lógicas y semánticas -o, para usar el vocabulario tradicional, atendiendo a pautas formales. No se trata de derivar conclusiones ontológicas de premisas lógicas o semánticas en las cuales pueden suscitarse a la vez cuestiones ontológicas-, sino simplemente de beneficiarse de las ventajas que la semántica (filosófica) y, en particular, la lógica pueden deparar al respecto.

Una de las ventajas conseguidas es el poder aprovechar el carácter relativamente «neutral» de dichas pautas, y especialmente de las lógicas. El adverbio 'relativamente' tiene por objeto poner en guardia contra la tentación de suponer que «la lógica» puede amparar cualquier interpretación filosófica. Por lo pronto, no hay nada que pueda titularse, sin más, la lógica, pues lo que así se llama es un conjunto muy complejo y diversificado de investigaciones y resultados, desde los más «ortodoxos» hasta los más alejados de los carriles tradicionales. Limitémonos a mencionar algunos casos que ponen de relieve la amplia aplicabilidad de ciertas nociones básicas.

Aunque es común elaborar la lógica cuantificacional mediante símbolos que representan predicados, no es impracticable una lógica cuantificacional en la que los predicados, concebidos extensionalmente, son sustituidos por listas de símbolos que representan individuos. La cuantificación opera entonces sobre

símbolos individuales, que cabe distinguir mediante índices. Ahora bien, no es ni siquiera necesario adoptar a tal efecto un punto de vista nominalista; después de todo, los símbolos individuales pueden ser correlacionados con términos singulares no designativos (V, 2).

Durante un tiempo se llevaron a cabo esfuerzos con el fin de expulsar, con ayuda de «la» lógica, tesis ontológicas denunciadas como «sospechosas». Pero estas denuncias «desde el punto de vista lógico» no parecen ya muy alarmantes. Cabe introducir por vía lógica nociones como las de «ser», «existencia», «ente», «sustancia», etc. -lo que, por cierto, no justifica estas nociones, pero muestra que su aceptación o rechazo no es una cuestión estrictamente lógica.

¿Por qué recurrir, pues, a nociones lógicas? Simplemente, porque su (relativa) neutralidad las hace aptas para tratar cuestiones ontológicas y, en general, filosóficas con la máxima precisión apetecible y sin que con ello estas cuestiones queden mayormente afectadas por supuestos distintos de los que pueden derivarse del conocimiento de las realidades a las que, como se apuntó, las investigaciones ontológicas se «trans-refieren».

Ahora bien, la adopción exclusiva de pautas lógicas y semánticas o, en general, «formales» llevaría a restringir considerablemente el alcance de las investigaciones ontológicas. Cuando se discuten asuntos tocantes, por ejemplo, al significado y a la referencia no parece ocioso recabar el auxilio de otras disciplinas: la psicología cognitiva, la antropología cultural, la lingüística, la teoría de la información, etc. Considérese, en efecto, una expresión cualquiera. Normalmente, pertenecerá a un lenguaje y funcionará dentro de él. El lenguaje formará una trama más o menos compleja, más o menos bien trabada, más o menos susceptible de desarrollos y cambios. Puede concebirse tal lenguaje como un tejido de signos y símbolos formables y transformables, según reglas, pero también como un conjunto de expresiones significativas y co-significativas. Este tejido funciona en el seno de una sociedad, casi siempre en relación con otras sociedades, y urdido en el curso de una historia. Todo ello constituye una dimensión que, a diferencia de la antes tratada, puede llamarse «material».

No sólo esto. Puede, en general, hablarse de dos pautas -si se quiere, de dos «contextos»-: uno es lógico y formal; el otro, cultural y «real». Nada garantiza que uno sea derivable del otro o siquiera que uno encaje perfectamente bien en el otro. Para conseguir cualquiera de estas dos cosas, habría que llevar a cabo con éxito una de las dos operaciones siguientes: (1) Después de haber entendido cualquier pauta o contexto formal como una trama cultural engendrada por sujetos cognoscentes habría que derivar la estructura de la primera de la naturaleza y formas de la segunda; (2) Los resultados obtenidos por el análisis de las pautas y contextos formales deberían permitirnos comprender la naturaleza y formas de cualquier trama cultural.

Como ninguna de estas operaciones es practicable, hay que recurrir a la vez a las dos pautas. Cuál sea la que en cada caso se adopte depende del tipo de investigaciones que se lleven a cabo. Las que se realizan en la presente obra encajan mejor dentro de pautas formales y por eso he recurrido a menudo a ellas. Al fin y al cabo, aquí se dilucidan nociones muy generales, entre las cuales figuran justa y precisamente la naturaleza y formas de los objetos culturales -a los que, por lo demás, tales nociones pertenecen. Se tienen asimismo en cuenta las pautas «materiales», pero más bien a modo de trasfondo que como contextos inmediatos con los que más o menos directamente se opere.

Capítulo V LO QUE HAY

1. El compromiso ontológico

Preguntar, sin más «¿Qué hay?», no parece tener mucho sentido; lo normal es preguntar qué hay en tal o cual lugar: en esta habitación, sobre la mesa, dentro de una choza, en medio de un bosque, etc. Pero cuando se pregunta, un tanto anormalmente, «¿Qué hay?», sin especificar de qué, ni dónde, es porque se supone que se pregunta qué cosas, o tipos de cosas, hay en el mundo -siempre que no se imagine que hay, por un lado, el mundo, y, por el otro, cosas en, o dentro de, él: el mundo y lo que hay en él son lo mismo.

Decir que hay («en el mundo» tales o cuales cosas, o tales o cuales clases de cosas, parece adecuado. Pero 'Hay...' se emplea en muy diversas formas. Consideremos las siguientes:

Hay conejos	(1)
Hay arena	(2)
Hay un puñal en la mano del vecino	(3)
Hay números primos	(4)
Hay virtudes ejemplares	(5)
Hay novelas aburridas	(6)

Prescindiré por el momento de si puede decirse, con toda propiedad, que hay (o no) aquello de que se habla en alguno de los casos indicados. Supongamos que somos (ontológicamente) realistas y que estamos dispuestos a reconocer que hay números primos, y hasta que hay, al modo platónico, virtudes ejemplares -por no decir que si se trata de una virtud tiene que ser justa y precisamente ejemplar. Aún así, no estamos seguros de si hay en todos los casos lo que se dice que hay o de si decir 'Hay...' es siempre apropiado. (1) y (2) no plantean muchos problemas -salvo, claro, los de la referencia; si ésta es inescrutable y si, siguiendo a Quine, no podemos estar seguros de hasta qué punto hablaremos de conejos individuales, o de partes, o segmentos temporales, de un conejo, la situación se enmaraña. Así ocurre también cuando se advierte que si (normalmente) 'conejo' es un «término individual', 'arena' es un «término-masa», con todas las complejidades del caso. Pero no enredemos las cosas aún más de lo que ya están. Junto a (1) y (2) admitiremos -si somos «realistas»- (4) y (5), los cuales reformularemos a fondo si somos «nominalistas» o nos limitaremos a entender de otra manera si somos «conceptualistas». No habrá mayores inconvenientes en admitir (6), aun si tenemos que resolver algunas dificultades ontológicas suscitadas por el adjetivo 'aburrido'. ¿Qué ocurre, sin embargo, con (3)?

Para empezar, 'Hay' no es aquí una expresión muy adecuada. Es mejor decir, por ejemplo, que mi vecino tiene un puñal en la mano. Sin embargo, si lo tiene, lo hay en alguna parte, de modo que, aunque inadecuado y lingüísticamente torpe, el 'Hay' no es completamente absurdo. Lo mismo ocurre con:

Hay un dolor en mi tobillo (7)
Hay (habrá) esta tarde una conferencia (8)

Decir que hay un dolor en mi tobillo no es decir (en castellano) bien las cosas. Se dice mejor, y hasta se entiende mejor, con 'me duele el tobillo', o cosa parecida -que es aproximadamente lo que entiende una persona de habla inglesa cuando dice *There is a pain in my ankle* (si bien podría decir *My ankle aches*), acaso por analogía con *There is virtue in necessity*. Decir que hay (habrá) esta tarde una conferencia no es tampoco muy buen decir. Es preferible anunciar que esta tarde tiene (o tendrá) lugar una conferencia -que es aproximadamente lo que entiende una persona de lengua alemana cuando dice *Heute wird es einen Vortrag, Heute wird ein Vortrag gehalten, Heute findet ein Vortrag statt*, etc. Pero en alguna forma «hay» un dolor y en alguna forma «hay» (o «habrá») una conferencia, de modo que, entre las cosas que hay en el mundo, figuran sensaciones de dolor sean o no traducibles a procesos bioneurales- y conferencias, y lo último inclusive en el caso de seguir las asépticas recomendaciones de Carnap y echar mano de un lenguaje en el cual no se dice que haya o no conferencias, sino únicamente que tales o cuales palabras han sido pronunciadas en tal o cual ocasión, usualmente abreviada como «una conferencia». Vemos así que el hecho de que el lenguaje corriente recurra a «Hay» no es razón suficiente para negar que haya efectivamente, o tenga lugar, tal o cual cosa, o tal o cual proceso. El lenguaje corriente puede a veces inclusive prescindir de decir que hay algo, o que algo está en tal o cual lugar, como sucede con el ruso *Knigá na stolé* -literalmente, «libro en mesa», esto es, «el libro está en la mesa», o «hay un libro en la mesa», o «sobre la mesa», etc. Todavía quedan muchos problemas con respecto a admitir qué cosas cabe decir propiamente que hay o no, pero en buen número de casos nos entendemos perfectamente, porque sabemos, o presumimos, que, aun si no usamos 'hay', aquello de que hablarnos existe, o está en el mundo, en alguna de las muy distintas formas como puede, o se supone que puede, estar.

Los siguientes dos ejemplos son algo más rebeldes:

Hay carreras de caballos cada tarde a las cuatro en punto (9)
Hay hermosas puestas de sol en el Valle de Arán (10)

Con (9) no se dice que hay en alguna parte caballos de carreras y que éstos corren, presumiblemente, en algún hipódromo, cada día a las cuatro de la tarde, pero no habría tales carreras si no hubiese tales caballos y si éstos no corriesen de acuerdo con ciertas reglas estipuladas al efecto. El conjunto de cosas o entidades, y de procesos y estados, de aquí se trata -los caballos, sus movimientos, el recinto en que se mueven y los momentos en que estos movimientos se efectúan más las reglas y disposiciones que regulan las condiciones que deben cumplir y su comportamiento, constituyen la serie de carreras. El nombre 'carrera' es una abreviatura para todas estas entidades y acontecimientos regulados. En este sentido se puede afirmar que hay carreras de caballos sin tropezar con la dificultad apuntada por Gilbert Ryle al decir que si tengo dos caras de una moneda en la mano no tengo en la mano tres cosas: dos caras y una moneda. En efecto, la moneda no es independiente de sus dos caras, ni éstas lo son de otra cosa que de la moneda. Hay, pues, la moneda con sus dos caras. Similarmente, hay la carrera de caballos con los caballos, sus movimientos, el hipódromo, etc., etc. La carrera de caballos no es una abstracción, pero no es tampoco algo que haya independientemente de los caballos: es el resultado del correr de los caballos en el hipódromo.

Similarmente, una puesta de sol, como en el ejemplo (10) no es una realidad abstraible de la correspondiente serie de fenómenos naturales; no hay, pues, el Sol, la Tierra, las posiciones respectivas, etc., etc., y además, la puesta de sol. Al decir que hay puestas de sol se afirma que hay ciertos objetos que se mueven uno respecto al otro en ciertas posiciones, a ciertas distancias, etc., de modo que, dada una perspectiva espacial en un tiempo determinado tiene lugar lo que se llama «puesta de sol». (10) contiene asimismo la voz 'hermosas', que no se halla en la puesta de sol como tal, o que si consiste en una apreciación estética, ello es en vista de ciertas características. Si no hubiese tales o cuales cosas, fenómenos o procesos en tales o cuales estados y poseyendo tales o cuales características reales o naturales no tendría sentido ni siquiera decir que algo es hermoso o feo.

Dos ejemplos, en algunos aspectos similares a (9) y (10), pero con algunos rasgos propios son:

Hay probabilidades de lluvia (11)
Hay confianza en la estabilidad del franco suizo (12)

Cabe expresar (11) diciendo «Parece que va a llover» o, mejor aún, «Es probable que llueva», de modo que 'llover' o, en la forma subjuntiva 'llueva' es precedido por la cláusula 'Es probable que'. Con ello no se afirma que hay probabilidades de que suceda algo como si hubiese «algo» que pudiera llamarse «probabilidades»; se asevera únicamente que hay una serie de «cosas» ordenadas espacial y temporalmente que se comportan de tales o cuales maneras y están relacionadas en determinadas formas de suerte que cabe formular con respecto a una determinada cadena causal un juicio de probabilidad. En cuanto a (12), puede expresarse asimismo mediante el enunciado «El franco suizo goza de confianza general [o de gran confianza]»; en ambos casos se supone que hay algo, pero no es ninguna entidad general llamada «confianza», sino una serie de disposiciones, actos, creencias, etc., por parte de cierto número de sujetos, manifestados en concretas operaciones financieras, que dan por resultado la firmeza del franco suizo en los mercados internacionales.

Es obvio que el uso de 'Hay...' puede prestarse a abuso, porque no hay siempre aquello que, gramaticalmente hablando, se dice que hay (no hay confianza o probabilidades). Por otro lado, se puede sostener que hay tales o cuales cosas sin usar 'Hay...'. Lo último es común cuando se habla de acontecimientos, sucesos o procesos. Algunos autores han mantenido inclusive que, propiamente hablando, no «hay» nada, y menos que nada, «cosas» o «individuos», porque lo que «hay» es más bien un cambiar o un suceder, esto es, un proceso. Otros han indicado que todo lo que hay se organiza en «campos» -por ejemplo «campos de fuerza». En ninguno de los dos casos parece apropiado usar 'Hay...'. Finalmente, cabría sustituir en numerosas ocasiones, si no en todas, la expresión 'Hay...' por alguna otra -por ejemplo '...existe(n)'. En suma, no parece adecuado cargar todo el peso del problema ontológico planteado sobre los débiles hombros de una expresión tan vacilante como 'Hay...'.
.

Una vez reconocidas estas dificultades, sin embargo, cabe admitir que es una expresión muy cómoda, y ello por varios motivos.

Uno es que puede apelarse a ella, o a alguna muy similar, en muchas y muy diversas lenguas. *Il y a, Vi è, Hi ha* son ejemplos que acuden inmediatamente a la memoria. (En castellano antiguo se usaba 'ha' precedido del adverbio 'y' [y ba, y havia, etc.]) *There is* y *Es gibt* son asimismo modos de indicar que «hay» o que «ahí está esto». Se alegará que todo ello es propio de lenguas indoeuropeas, en donde se tiende a marcar el status lingüístico de un término mediante su clasificación en partes de la oración, introduciéndose entonces declinaciones, conjugaciones y otros «artificios» para hacer funcionar los términos empleados en la forma apetecida. Al reducirse esta tendencia al mínimo puede darse la impresión de que se esfuma toda posibilidad de hacer funcionar el lenguaje con la flexibilidad suficiente. Tal parece suceder en el chino. Pero ello no impide a esta lengua proporcionar una versión «satisfactoria» del 'Hay' bajo la forma de un 'haber'. Consideremos el término que es costumbre transcribir por *yu*. *Yu* equivale a 'haber' tanto como a 'hay', 'hubo', 'habrá', etc. Más aún: es tanto 'ser', como 'es', 'fue', 'será', 'estar', 'está', 'estuvo', 'estará', y así sucesivamente. El «haber» es un «haber algo», o, mejor dicho, el «haber una pieza» (*Yu i*, en la variedad pequinesa del mandarín), y el haber algo es justamente el «haber» de algo y el hecho de que lo haya. El *Yu i* es, además, el «hubo algo» y el hecho de que lo hubiese, etc. Etc., etc. Por ejemplo: *Yu i ko nien k'ing ti jen*; literalmente, «Haber una pieza año-breve hombre», es decir, «Hay (había) un joven»; *Yu i ko lao t'ou*; literalmente, «Haber una pieza vieja cabeza», es decir «Hay (había, hubo) un viejo». *Yu i* es la (única) forma infinitiva, pero dentro del contexto pueden expresarse todos los tiempos y modos que se quieran.

Otro motivo (filosóficamente más importante) es que la expresión 'Hay...' es ontológicamente más neutral -pero no por ello menos susceptible de expresar en el lenguaje corriente un compromiso ontológico- que 'existe(n)', 'tiene(n) lugar', 'sucede que...', etc. Los abusos que pueden cometerse con el uso de 'Hay...' son fácilmente corregibles.

Finalmente, otro motivo es que la expresión 'Hay...' corresponde mejor que otra al cuantificador existencial, que es, hasta ahora, la forma menos inadecuada de poner de manifiesto que algo de que se habla es o no un elemento, ingrediente o parte del mundo.

En este buen entendido, seguiré preguntando «¿Qué [cosas, o géneros de cosas] hay [en el mundo]?» Responder a esta pregunta equivale a formular una tesis que es, a la vez, un compromiso: el llamado «compromiso ontológico». Al decir que hay tales o cuales cosas y no hay tales o cuales otras, nos comprometemos a aceptar las primeras y a negar las segundas.

Puede alegarse que semejante compromiso es «existencial» -si se quiere, «personal»- antes de ser ontológico. En cierta medida, este alegato es cierto, porque quien se compromete es un «hablante»; el mundo, o «lo que hay», no dice, ni decide nada acerca de sí mismo y, por tanto, no se compromete a nada. Por otro lado, el compromiso titulado «existencial» o «personal», tiene dos características. Por un lado, y a despecho de las connotaciones envueltas en los términos 'existencial' y 'personal', no es, o no tiene por qué ser, «subjetivo» o «arbitrario»: alguien se compromete ontológicamente en virtud de tales o cuales experiencias o razones que pueden transmitirse a otros sujetos y sobre los cuales cabe intercambio de opiniones. Por otro lado, puesto que cualquier compromiso y, en general, cualquier actividad de un sujeto, forma

parte del mundo, o de «lo que hay», lo que resulte del compromiso ontológico incluye a la vez el compromiso existencial o personal.

La expresión del compromiso ontológico es, desde luego, semántica, al punto que no es fácil distinguir entre las dos dimensiones. En ciertos casos, la dimensión semántica parece prevalecer sobre la ontológica, y en otros casos ocurre lo inverso. Pero ninguna de dichas dimensiones es enteramente separable de la otra, como se verá en los diversos criterios de compromiso ontológico que examinaré a continuación.

2. El criterio lógico

Considérese el criterio que no sólo se sirve del cuantificador existencial -en el sentido lógico de este último término-, sino que se atiende casi exclusivamente a él. El cuantificador de que se habla es el que consta en el esquema 'Para algunos (cuando menos un) x...'; en símbolos '(EX) (... x ...)', donde 'x' es símbolo de una variable, la cual queda «ligada», de modo que el alcance del compromiso expresado por el criterio lógico coincide con el de la variable.

Lo que se dice de x constituye un dominio o esfera cuyos miembros son los valores de x. Éstos son designados por medio de constantes o, mejor dicho, de nombres constantes. Cuantificar x equivale, pues, a comprometerse a aceptar oportunamente las entidades designadas por los nombres constantes que caen bajo x.

Se suscitan aquí varios problemas de lógica, y de filosofía de la lógica. Me limitaré a tratar a la carrera un par de ellos.

Para comenzar, podría preguntarse por qué es menester habérselas con variables cuando es posible tratar sólo con constantes. Al fin y al cabo, los nombres de éstas tienen -ontológicamente hablando- la ventaja de que designan, o aspiran a designar, las entidades que se dice que hay dentro del dominio o esfera correspondientes. Además, puede desarrollarse una lógica combinatoria en la que todas las variables queden eliminadas.

Volveré pronto sobre este punto. De momento, baste contestar esto: el uso -y especialmente el uso exclusivo- de constantes no parece constituir por sí mismo un criterio como el que aquí se busca. Ciertamente pueden emplearse también variables sin incurrir en ningún compromiso ontológico, o por lo menos negándose a incurrir en él. Tal sucede, según algunos autores, con variables de clases si no se admiten clases y, en general, «entidades abstractas». Pero semejante uso es discutible y obliga a quien recurre a él a poner de relieve que se trata sólo de un *modus dicendi*. En cambio, no es un mero *modus dicendi* el uso de constantes en enunciados sin comprometerse ontológicamente con respecto a lo que designan. En efecto, puede echarse mano de nombres constantes y al mismo tiempo alegar que no nombran nada, y hasta inclusive que no son, propiamente hablando, nombres. Cabe inclusive sustituir las constantes por términos generales cuya función no sea nombrar. Ello plantea algunos problemas con respecto a las constantes que pueden «resistirse» a ser eliminadas o que son eliminadas sólo a fuerza de «trucos» lingüísticos más o menos aceptables. Sin embargo, es plausible admitir que los pretendidos nombres constantes no son tales.

Ello explica por qué el criterio lógico de que hablo saca a colación no sólo la cuantificación existencial, sino también la generalización existencial. Según ésta, dado lo que se dice de una constante, se procede a generalizarlo; así, 'Júpiter es un planeta' se generaliza existencialmente mediante 'Hay algo que es un planeta, 'Hay un x, tal que x es un planeta'; en símbolos: '(Ex) (Px)'. La generalización existencial es entonces verdadera si es verdadero el correspondiente enunciado existencial. En segundo lugar, el uso de la variable antecede, como ha indicado Alonzo Church, el de la constante, porque el compromiso ontológico afecta a entidades de una cierta categoría más bien que a una determinada entidad particular.

En segundo lugar, podría preguntarse si es necesario atenerse a un criterio lógico cuantificacional (que, como se verá luego, es susceptible de muy diversas interpretaciones según lo que se admita que «abarca» el cuantificador) o si no hay otros criterios lógicos posibles, además de algunos no lógicos, o no expresables lógicamente.

He aquí varias respuestas. Lo que llamo «criterio cuantificacional» se ajusta a ciertos sistemas lógicos, pero no a todos. Indiqué ya que en los sistemas de lógica combinatoria se prescinde de variables, de modo que, aunque el criterio sigue siendo cuantificacional, no tiene la aplicación que se le presupone en las versiones más usuales. Dichos sistemas pueden aplicarse a, o, si se quiere, pueden admitir, diversos supuestos ontológicos, cosa que los hace ontológicamente «neutrales». En los cálculos de conversión lambda pueden incluirse nombre de entidades -cuando menos, nombres de algunas de las llamadas «entidades abstractas», tales como los números enteros- sin necesidad de proceder a una cuantificación. O, cuando se procede a ella, consiste en definir ciertas expresiones que funcionan dentro de tales cálculos como cuantificadores existenciales. Así, más que haber otros criterios lógicos, hay ausencia de ellos. En consecuencia, parece que un criterio lógico en el sentido «clásico» sea indispensable como marco conceptual dentro del cual se puede expresar un compromiso ontológico.

En lo que respecta a posibles criterios no lógicos, hay que hacer una distinción entre 'estrictamente lógico' y 'ampliamente lógico'. El criterio que oportunamente adoptaré -llamado «criterio categorial»- no es estrictamente lógico en el sentido en que lo son los examinados en la sección presente, pero no es incompatible con una formulación lógica, y es por ello, como se indicó antes, «ampliamente lógico»; en rigor, consiste en dar a una formulación lógica una dimensión ontológica o, dicho más claramente, en poner de relieve que un criterio ontológico es, en el fondo, una cuestión concerniente a «hechos» -la cuestión de qué géneros de cosas hay «realmente» en el mundo-, pero que la formulación del criterio es una cuestión de «dichos», esto es, de lo que se dice que hay y de cómo se le puede dar una forma lógica. Por tanto, rechazar criterios no lógicos (o no estrictamente lógicos) no tiene nada que ver con admitir criterios completamente ajenos a toda lógica y, en general, a toda posible formulación lingüística. Nos comprometemos a tales o cuales cosas simplemente tratando con ellas, pero este compromiso implícito -biológico, cultural y personal- no constituye una ontología (puede constituir lo que Quine ha llamado «una ideología», y lo que, en general, consideramos como una praxis). Regresemos, pues, al criterio estrictamente lógico -que, para abreviar, se llama simplemente «lógico». El problema es saber (a) cuál es la formulación más adecuada del mismo, y (b) con qué límites topa.

El punto de partida más usado (y todavía usable) para la formulación del criterio de referencia es la tesis de Quine: «el Único modo como podemos comprometernos ontológicamente» es «mediante el uso de variables ligadas». Por tanto, «ser es ser el valor de una variable» o «ser admitido como entidad es pura y simplemente ser [estar] incluido como valor de una variable» y, más precisamente, «una teoría asume una entidad si, y sólo si esta entidad tiene que figurar entre los valores de las variables con el fin de que los enunciados formulados en la teoría resulten verdaderos».

Cabe hacer varias cosas con esta (como con cualquier otra) tesis, aparte ignorarla o seguirla al pie de la letra: rechazarla *in toto*; modificarla más o menos a fondo en su formulación; averiguar los modos como puede entenderse y tratar de ver si alguno de ellos puede incorporarse a, o combinarse con, algún otro criterio.

Se ha visto que el rechazo de la tesis en nombre de un modo totalmente no lógico (o, en general, no lingüístico) de compromiso ontológico tiene un inconveniente mayor: el de que, aun si con ello se adopta un compromiso que puede seguir llamándose (en virtud de su objeto) «ontológico», no pertenece a la ontología. Por tanto, no puede rechazarse en nombre de un criterio totalmente ajeno al propuesto. Esto ocurre con el criterio lingüístico si se interpreta como exclusivo, pero, según se verá, se trata más bien de un criterio modificativo o complementario. Es posible, desde luego, mantener el modelo lógico y rechazar la notación lógica cuantificacional por excesivamente restringida. En principio, puede hallarse un criterio lógico no, o no estrictamente, cuantificacional, pero, en primer lugar, no es tan fácil como se pretende dar con él, y en segundo término, como el propio Quine ha indicado posteriormente, el modelo cuantificacional «es transferible a cualquier lenguaje alternativo en la medida en que estemos de acuerdo en el modo de traducir en sus propios términos la cuantificación». En vista de ello, podemos regresar a la tesis de referencia y considerar, por lo pronto, algunas de las modificaciones sugeridas.

Éstas son tan variadas como los objetivos perseguidos por sus autores. Church ha sugerido la siguiente alternativa: «La aserción de (Ex) M implica comprometerse a entidades x tales que M». Según este criterio, x puede ser sustituida por cualquier variable, ' x ' cualquier forma proposicional que no contenga ninguna otra variable salvo ella misma, y 'M' por cualquier nombre de la misma forma proposicional. Este criterio, expresado en un metalenguaje semántico, permite ampliar el alcance de ciertas variables -por ejemplo, las que tengan como ejemplos números enteros- y expresarlo más directamente que en la fórmula originaria. Se cumple de este modo el objetivo de aplicar el primitivo criterio cuantificacional a una clase más amplia de sistemas -lo que responde al «compromiso ontológico» del autor mencionado, adoptado por razones (e intuiciones o supuestos) previos a su posible formulación cuantificacional.

Puesto que se admite que hay lo que cae bajo el dominio del cuantificador [existencia], no debería haber en principio reparo en cuantificar no sólo letras argumentos como ' x ', ' y ', ' z ', etc., mas también letras predicados como 'F', 'G', 'H', etc., es decir, en emplear tanto el cálculo cuantificacional (o funcional) de primer orden como cálculos de órdenes superiores, y en particular del segundo orden. Como las consecuencias de este empleo no son siempre bien acogidas por todos los autores, se ha propuesto a veces cuantificar letras predicados sin admitir que haya predicados (como

podrían cuantificarse ciertas letras argumentos y declararse, tras una paráfrasis, que nada de ello permite concluir que tengan *designata*). A tal efecto se procede a una interpretación de los predicados, los cuales se tratan no como algo que hay, sino, pongamos por caso, como constructos (una maniobra similar a la que podría ejecutarse, mediante paráfrasis, con letras argumentos). Pero como ello podría llevar a establecer una distinción entre 'Hay...' y 'existe', algunos autores, entre ellos Church, se han opuesto a tales maniobras.

Otros autores que han reconocido los inconvenientes que suscita la mencionada distinción, y a la vez han desconfiado de los métodos indicados para soslayarla, han propuesto adoptar diferentes clases de cuantificadores existenciales. Por ejemplo, un cuantificador para entidades «efectivas», independientemente de su condición temporal; otro, para entidades que ha habido hasta cierto momento, o todavía hay, etc., etc. La introducción de la cuantificación (verbalmente) temporal ha sido bien acogida por algunos autores para quienes una lógica cuantificacional cronológica con expresiones equivalentes a 'Hay (ahora, en el momento t , en algún momento, antes, siempre, etc.) un x tal que...' podría resolver el conflicto que se suscita cuando se alega que la cuantificación (verbalmente) atemporal se limita a un presente absoluto, o se extiende ilícitamente a todos y cualesquiera momentos. Pero la propuesta de varias clases de cuantificaciones ha parecido a muchos un puro artificio, y la introducción de cuantificadores temporales ha topado con algunas dificultades. Por ejemplo, pueden surgir dudas acerca de la cuantificación relativa al futuro en expresiones como 'Habrá un x , tal que...', la cual parece tener que fundarse en 'Hay (en el futuro) un x , tal que...' -asunto discutible porque si no hay todavía x , no resulta muy apropiado decir que lo hay aunque sea proyectándolo a un momento que se postula tendrá lugar.

Otros autores (H. S. Leonard, R. M. Martin) han destacado el papel desempeñado por los nombres de individuos en la cuantificación, y han sugerido completar la teoría cuantificacional «clásica» con un cálculo de individuos. R. M. Martin ha llegado a proponer incluso en el cálculo el llamado «individuo nulo» -por ejemplo, el *designatum* de una frase descriptiva que no cumpla con la condición de ser referencialmente única. Ello permite, según dicho autor, aclarar el significado de la expresión 'Hay...' cuando ésta es seguida por el nombre, o nombres, de entidades que efectivamente hay. Cabe entonces expresar que hay una entidad designada por ' x ' afirmando que hay un x tal que x no es nulo, es decir, tal que es miembro de alguna colección de objetos abarcados por el cuantificador. El cuantificador existencial ha sido usado asimismo con el fin de expresar 'existe'. A tal efecto, se ha echado mano de fórmulas que incluyen operadores modales, de lo que ha resultado la posibilidad de afirmar que algo, x , existe si posee alguna propiedad que no alcance a caracterizarlo, pero que podría ser ejemplificada (acaso en uno de los supuestos infinitos mundos posibles); o bien que algo, x , existente cuando posee una propiedad contingente, es decir, una que posee efectiva mas no necesariamente. Etc., etc.

De la diversidad de lógicas cuantificacionales armadas para amparar una congruente diversidad de compromisos ontológicos se ha pasado a la elaboración de lógicas sin supuestos (ontológicos). Jaakko Hintikka ha sugerido modificar el cálculo cuantificacional de modo que puedan encajar en él expresiones de tipo ' a es un valor de una variable ligada', expresión que constituye una explicación (lógica) de 'Hay a ' -donde ' a ' designa en ambos casos una entidad particular. La modificación sugerida permite introducir fórmulas como ' $(\exists x) (x = a)$ ', en la que transparece que la entidad designada por ' a ' es

idéntica a uno de los valores de la variable ligada 'x' El objetivo perseguido es sacar a relucir la diferencia lógica entre lo que es y lo que no es. Los residuos ontológicos que todavía quedaban en este cálculo han quedado eliminados en la lógica (verdaderamente) sin supuestos -o serie de teoremas para algunas lógicas sin supuestos- presentada por Hugues Leblanc y R. H. Thomasson. En sustancia, se trata de ofrecer primero una serie de opciones relativas a enunciados que contengan constantes no designativas. Se admite, pues, que ciertas constantes puedan designar valores de variables, otras no designar nada, y otras, finalmente, no ser simplemente valores de variables.

De todo ello pueden sacarse dos consecuencias:

(1) Para usar la lógica cuantificacional «clásica» con el propósito de expresar un compromiso ontológico, es menester introducir en ella modificaciones, tantas como lo requiera el específico compromiso ontológico adoptado.

(2) Si no hay necesidad de supuestos ontológicos en una lógica cuantificacional, parecerá fútil ligar a esta lógica la posibilidad de admitir tales supuestos.

Ahora bien, a despecho de las apariencias, tales conclusiones refuerzan la idea de que la expresión cuantificacional de un compromiso ontológico no es totalmente inadecuada. Ocurre sólo que lo primero es el compromiso y luego viene su formulación en un lenguaje (en este caso, lógico). Ello puede verse claramente con los mencionados teoremas para lógicas «sin supuestos». En efecto, una de las opciones ofrecidas es la de que ciertas constantes pueden designar valores de variables. Por tanto, ser el valor de una variable es lo que le ocurre a una constante dentro de un dominio o esfera determinados; fuera de ellos, la constante no designa y, por tanto, no es valor de una variable -y viceversa. En otras palabras, 'ser es ser el valor de una variable' se transforma en 'ser es ser el valor de una variable dentro de un dominio especificado'. Cuál sea este dominio, es asunto de un compromiso previo -que puede ser el que luego llamaré «categorial».

Curiosamente, esta situación se presenta ya en la propuesta de Quine. Ésta constituía, como ha advertido Frank Jackson, una teoría referencial que puede interpretarse de varios modos, entre ellos dos: uno, «extravagante» (para usar el calificativo de dicho autor), que admite en la ontología, al modo de Meinong (laxamente interpretado), todos los referentes supuestamente designados por las variables ligadas (posibilidades, diferencias, ficciones, etc.); otro modo, que puede llamarse «austero», y que ha sido obviamente adoptado por Quine, consistente en restringir el alcance de los compromisos ontológicos mediante paráfrasis en las cuales pueda ponerse de manifiesto que si un enunciado que incluya referentes a entidades de una clase, puede parafrasearse mediante otro enunciado aceptable que no obligue a admitir tales referentes, entonces se mantiene el último enunciado, evitándose de este modo comprometerse a aceptar que haya tales entidades. Estas paráfrasis topan, como Frank Jackson ha indicado, con algunas dificultades, pero puede haber otros modos de evitar compromisos ontológicos «indeseables». Uno de tales modos es el que, en último término, será adoptado: consiste, como se verá, en elaborar una ontología que determine cuál sea el alcance existencial de las correspondientes variables.

En suma: el criterio lógico de compromiso ontológico es aceptable como forma de expresión, pero entonces no puede hablarse sólo y exclusivamente de «criterio lógico», sino más bien de «expresión lógica de un criterio».

3. El criterio lingüístico

Algunos filósofos han expresado la opinión de que si bien el criterio lógico de compromiso ontológico es, o puede ser, adecuado para ciertos propósitos -por ejemplo, los que condicionan el manejo de lenguajes científicos- resulta inapropiado en otros casos, pues aspira a comprimir muchas expresiones del «lenguaje común» (o «corriente») en las que figura 'Hay...' dentro del aparato ortopédico de la lógica, y específicamente de la lógica cuantificacional.

Me confinaré a resumir algunas de las opiniones mencionadas.

Al hablar de la llamada «generalización existencial», G. J. Warnock ha reconocido que no es inapropiado pasar de la aserción 'Júpiter es un planeta' a las aserciones 'Hay un x, tal que x es un planeta' o 'Hay algo que es un planeta'. Considérese, sin embargo, el siguiente ejemplo: 'Valhalla es mitológico'. Mientras 'Júpiter' es el nombre de un planeta, 'Valhalla' no es el nombre de ningún lugar, por lo que carece de sentido decir que sea mitológico -o que haya un lugar llamado «Valhalla» que sea mitológico-, y más aún decir que hay un x, tal que es mitológico, o que algo es mitológico. Otro sí: si digo que el asma es molesta, no estoy diciendo que hay algo que sea molesto; lo molesto no es «algo», sino el asma. O si afirmo que 17 es un número primo, resulta chocante generalizar y concluir que algo es un número primo, y ello no sólo porque de este modo se reconocerían «entidades abstractas», sino también, y sobre todo, porque se pecaría contra el buen sentido. La suma de 9 y 8 es 17, que es un número primo, pero si he perdido la cuenta y no me acuerdo del número 17, no por ello concluiré que la suma obtenida era «algo». En suma, según Warriock, el lenguaje lógico y el lenguaje común o corriente no coinciden siempre, entre otras razones porque las expresiones formuladas en el último son demasiado variadas y tienen demasiados sentidos para que puedan verse sin pérdida dentro del molde de la lógica cuantificacional.

Consideremos ahora la propia cuantificación existencial. El esquema 'Hay (cuando menos) un x tal que x es una araña' expresa 'Hay arañas'. Pero decir que hay arañas es decir las cosas a medias; hay que agregar, por ejemplo, «en casa de mi vecino». ¿Se argumentará que si no hubiese en absoluto arañas no podría haberlas tampoco en casa de mi vecino? Mas lo que entonces se quiere decir no es que haya arañas, sino que las arañas existen. Por tanto, 'Hay...' no parece sinónimo de '...existe(n)'. Por otro lado, decir «Las arañas existen» resulta un tanto extravagante. ¿Es el existir una propiedad que poseen las arañas similar a, bien que más fundamental que, la de poseer cuatro pares de patas? Los seres humanos respiran, andan, hablan, ¿se dirá que, además de todo eso, existen? Para evitar tales despropósitos hay que colocar '...existen(n)' dentro de un contexto. En vez de «Las arañas existen» se dirá, por ejemplo, «Las arañas abundan en la selva virgen», «Las arañas no son bestias míticas»; en vez de «Los seres humanos existen» se dirá «Los seres humanos se hallan repartidos por la faz de la Tierra», etc.

Estas y otras observaciones parejas pueden resumirse como sigue:

(1) Las expresiones 'Hay...', 'Hay algo que...', 'Hay una cosa, tal que...', 'Algo...', 'Algunas cosas (por lo menos una)...', '...existe(n)', etc., no son equivalentes, o no lo son en todos los casos y, por consiguiente, no pueden verse sin más a un sólo lenguaje cuantificacional.

(2) El lenguaje corriente no admite expresiones del tipo 'Hay...', '...existe(n)' a secas, como si con ello se terminara el asunto. Tales expresiones requieren ser completadas, y lo son normalmente, por medio de especificaciones.

(1) y (2) pueden, a su vez, resumirse en:

(3) El lenguaje lógico formaliza expresiones del lenguaje corriente sólo a costa de unificarlas artificialmente, y hasta artificiosamente, y de echar por la borda cuanto no encaja dentro de las codificaciones formales. Con ello consigue desentenderse de los numerosos y variados supuestos ontológicos del lenguaje corriente, o cuando menos el que los filósofos analíticos que en *La filosofía actual* he rotulado «lingüistas» tienen en vista, se manifiesta con frecuencia reacio a dejarse estrangular por aparatos lógicos, y esto no sólo a causa de lo que explícitamente se dice, o aspira a decir, con él, sino también, y sobre todo, por el aura de «significados» que lo circundan. No es menester interpretar tales «significados» como si constituyeran una trama lingüística subsistente por sí misma o «independiente»; de hecho, se puede prescindir de significados para atenerse a los llamados «usos». En todo caso, por ejemplo, 'algo' no funciona necesariamente del mismo modo que un nombre propio, o que un pronombre demostrativo, y cada uno de éstos funciona, o puede funcionar, de modos diferentes. Mientras ciertas expresiones son usadas simbólicamente, otras lo son «sugestivamente». Ciertas expresiones (algunos suponen que todas) funcionan en un contexto extralingüístico; otras pueden funcionar en un contexto intralingüístico. Austin (si se quiere, «el primer Austin») insistió en que para determinar qué sucede cuando se dice «algo» es necesario saber, por lo pronto, si con ello se hace constar algo, o si se ejecuta algo con lo dicho, pero ni siquiera así se llega al cabo de la calle. Puesto que las expresiones lingüísticas funcionan dentro de situaciones humanas, el lenguaje es tan enmarañado y embrollado como la propia vida humana, de modo que no es decoroso apresurarse a simplificarlo.

Hay, por otro lado, varios puntos débiles. Uno -insospechado por los críticos es que si se toma realmente en serio lo que dicen, hay que atenerse a sus consecuencias. Entre las últimas cabe mencionar que si, como el segundo Wittgenstein insistió, el lenguaje se descompone en una miríada de «juegos lingüísticos», no hay razón para prohibir jugar de acuerdo con las reglas de un juego que puede llamarse «metafísico» y en el cual se admita decir, entre otras cosas, que las arañas existen si con 'existen' se aspira a expresar el acto real propio de «el que existe». En este caso, 'existe(n)' puede dejar de ser un pseudo-predicado, o un verbo que requiera completarse dentro de un contexto, porque llega a circunscribir el contexto mismo que se llama «el existente», y específicamente «la realidad (humana) existente». En la presente obra no se admite semejante juego, pero con el fin de no jugarlo es mejor reconocer que no todos los «juegos lingüísticos» son válidos -negación que resulta poco justificada si las críticas de los llamados «lingüistas» se toman demasiado literalmente.

Dejaré de lado este punto débil. En cambio, subrayaré otros dos.

Para empezar, los «lingüistas» han exagerado la incapacidad de la lógica para reproducir matices lingüísticos. Es cierto que cabe expresar lógicamente del mismo modo 'Hay una rosa roja', 'Hay algo que es una rosa roja', 'Hay por lo menos una rosa roja', 'Algunas rosas son rojas', 'Hay rosas rojas', etc. Pero, al mismo tiempo, algunas expresiones lingüísticamente equiparables -como 'Hay una rosa roja' y 'Hay cuando menos y a lo sumo (es decir, exactamente) una rosa roja' -pueden formularse lógicamente de distintas formas, por lo menos si para simbolizar la última se echa mano de cuantificadores numéricos. Se apuntó ya la posibilidad de introducir diversos tipos de cuantificación, incluyendo los temporales. Pueden cuantificarse símbolos individuales. No estoy seguro de que la siguiente fórmula 'Hay un x , tal que es N (no actual) para cualquier t (tiempo o instante temporal)' sea, como sugiere R. M. Martín, una exacta contrapartida de la frase de Heidegger, «La Nada anonada». Esto no significa que todo lo que se dice comúnmente, o en todo caso, en lenguaje «ordinario» es traducible a términos lógicos -ni es tampoco necesario, o conveniente, hacerlo-, pero cabe hacer en lógica mucho más de lo que sospechan los filósofos del lenguaje corriente. Luego, cuando los «lingüistas» no insisten demasiado en la posibilidad de toda clase de «juegos lingüísticos» tienden a adoptar como modelo lo que estiman es el lenguaje corriente en su forma «normal». Pero esto es cuestionable. Primero, no puede saberse con razonable seguridad qué condiciones son «normales» en un lenguaje; las que parecen «normales» en un caso, o en una situación, pueden no serlo en otro, o en otra. Segundo, ciertas condiciones pueden ser, o parecer, «normales», en una lengua y no serlo en otra. Tercero, y por encima de todo, aunque pudiera determinarse lo que es «normal» en un lenguaje corriente, y aun en todos ellos, ello no se lograría sólo a base de los esquemas de tales lenguajes. Habría que partir de algún sistema conceptual que no se podría autojustificar completamente y que, por tanto, estaría fundado en lo que E. W. Beth ha llamado, al referirse a las condiciones que hacen posible una doctrina ontológica, «ciertas consideraciones intuitivas», es decir, lo que Church ha entendido por «noción presistemática de la experiencia» -la cual es reproducida formalmente en términos lógicos e informalmente en términos de un lenguaje corriente.

4. El criterio categorial

Me serví de algunas de las críticas de los «lingüistas» para llamar la atención sobre ciertas insuficiencias del criterio estrictamente lógico. A la vez recurrí a consideraciones lógicas para mostrar las limitaciones de los criterios exclusivamente lingüísticos. Puse así de relieve que los dos mencionados criterios se corrigen mutuamente.

No presupongo con ello que el lenguaje lógico (o lenguajes lógicos) y el lenguaje corriente (o la gran variedad de ellos) estén amalgamados. Tampoco presupongo que sean completamente diferentes. El lenguaje lógico es más apto que el corriente para llevar a cabo ciertas esquematizaciones de los lenguajes científicos. Por otro lado, las cosas de que tratan cualesquiera lenguajes formados principalmente por enunciados declarativos (o por enunciados hipotéticos destinados a ser confirmados o falsados por descripciones formuladas en enunciados declarativos) son las mismas. No quiero

decir las cosas tal como son accesibles al sentido común, o tal como se aprehenden mediante tal «sentido», ni tampoco las cosas accesibles a la investigación científica, o tal como las entiende esta investigación, sino todas las cosas, independientemente de como sean aprehendidas o concebidas. La física, y en particular la microfísica, describe un mundo que parece tener muy poco que ver con el percibido mediante el citado «sentido común». El mundo que se revela bajo la influencia de alucinógenos -posiblemente resultado de una «conciencia ampliada» por insuficiente funcionamiento de los centros cerebrales de control de los niveles perceptivos y afectivos o por «filtración» insuficiente o defectuosa- parece tener muy poco que ver con lo que la microfísica enuncia o con lo que el sentido común intuye. Sin embargo, no se trata de tres mundos, sino de uno solo. Cualquier compromiso ontológico que se adopte tendrá que valer para este solo mundo. Por tanto, aunque ciertos lenguajes, o ciertos modos de «ver», o de «concebir», sean más apropiados que otros para hablar de tales o cuales aspectos de lo que hay, todo compromiso ontológico tiene que abarcar todo lo que hay, independientemente de los diversos modos como pueda ser descrito o expresado.

Los criterios lógico y lingüístico son en parte complementarios, pero ni aun conjugados resultan suficientes. Cada uno de ellos puede mantenerse, pero a condición de que se reconozcan sus peculiares limitaciones.

El criterio lógico puede mantenerse, pero sólo en tanto que se asignen expresamente valores a variables, es decir, en la medida en que se especifiquen los dominios en los cuales las variables tienen *designata*. No basta, pues, introducir variables bajo la regla general de que ser es ser el valor de una variable; es menester que las variables introducidas tengan efectivamente los valores que se les asignen, esto es, que el dominio que abarquen no sea vacío. Aunque los supuestos ontológicos sean expresables cuantificacionalmente, no toda la lógica cuantificacional tiene supuestos ontológicos.

Se ha observado al respecto que no hay correspondencia general entre fórmulas existencialmente cuantificadas y enunciados existenciales. La razón es ahora clara: mientras todo enunciado existencial queda enmarcado en una fórmula existencialmente cuantificada, el marco resulta más ancho que el cuadro. Para que un enunciado sea existencial, es preciso que haya aquello de que se trata.

Puede mantenerse asimismo el criterio lingüístico con la condición de que se modifique el lenguaje corriente usado, de suerte que al afirmarse que hay tal o cual cosa pueda entenderse en cada caso del mismo modo. La modificación implica, pues, que ningún lenguaje corriente como tal pueda servir de modelo y *a fortiori* de marco conceptual de una teoría ontológica -o de cualquier otra teoría. Aceptado esto, es lícito servirse, con todas las reservas del caso, de lenguajes corrientes con fines ontológicos. Uno de los requisitos es que las nociones empleadas al efecto sean intertraducibles. No se trata, así, de lo que se entienda *hic et nunc* por cualquier término en un determinado lenguaje corriente. Nadie duda de que el vocablo 'negro' no se entiende (o no se usa) igualmente en París o en Pretoria, en el taller de un pintor o en una empresa de pompas fúnebres -aun si hay una analogía de significados subyacente en los diversos usos. Se trata más bien de lo que se acuerde entender por un término cuando se emplea con intención filosófica. Ello no es tan difícil como a veces se imagina. Ni siquiera la ausencia de ciertos términos en una determinada lengua ha constituido siempre un obstáculo invencible para expresar ideas filosóficas desarrolladas en otra lengua. La ausencia en los lenguajes semíticos

del verbo auxiliar 'ser' no impidió a los pensadores islámicos de lengua árabe acuñar una expresión adecuada para lo que penaban por decir. Según varios especialistas (A. M. Goichon, S. M. Afnan), dichos pensadores sortearon tal obstáculo usando, para expresar 'ser' (esse, εἶναι) el término *wujud*, que es la forma pasiva correspondiente al vocablo *kama*, el cual equivale a 'existencia' en el sentido de «encontrarse (estar) en tal o cual posición (o situación)». *Wujud* expresa el esse en cuanto que «ser encontrado» o «encontrarse existiendo». Artificios similares, mejor o peor logrados, en lenguas muy diversas -chino, esquimal, húngaro, sumerio, turco, etc.- han sido descritos por varios especialistas (John W. M. Verhaar et al.) al hilo de investigaciones sobre «el verbo ser y sus sinónimos» -que incluye asimismo su estudio en griego (Charles H. Kahn). Desde luego, habrá siempre un «aura de significación» (o, si se quiere, de «uso») en cada lengua difícilmente disipable, pero de esto -o inclusive de reconocer una cierta dosis de «indeterminabilidad de intertraducción»- a la idea de una completa imposibilidad de intertraducción, va largo trecho.

Es obvio que el problema que aquí se dilucida está ligado a la cuestión de la posibilidad de una comunicación del lenguaje filosófico -y, al límite, de todo lenguaje. Estimo que semejante comunicación es posible, pero reconozco que no puede descubrirse fácilmente el fundamento de su posibilidad. El postulado de un «lenguaje universal», o de «universales lingüísticos» (sean formales, o bien sustantivos), en el sentido de Chomsky, es sumamente debatible. Más aceptable parece al respecto la idea de una «acción comunicativa» (o un «hacer» o «actuar» comunicativos) propuesta y desarrollada en detalle por Habermas, pero semejante «acción» presupone justamente lo que se trataba de demostrar, especialmente si se la funda en algún nivel «trascendental». Una vez más nos encontramos aquí con la necesidad de pasar de lo empírico a lo trascendental y de éste a aquél sin poder encontrar un punto de reposo, definitivamente incommovible, en la constante tensión entre ambos.

En todo caso, y en lo que toca al asunto que examino, es típico del pensamiento filosófico apelar a lenguajes corrientes reformándolos. Así, una combinación de los criterios lógico y lingüístico, con las restricciones y modificaciones sugeridas, debería ser suficiente para la expresión de un compromiso ontológico.

Sin embargo, no es así, por razones claras. Los criterios de referencia, debidamente combinados, nos permiten afinar al máximo la expresión del criterio, pero éste sigue dependiendo de supuestos anteriores a él.

Aunque uso la expresión 'criterio categorial', en singular, no pretendo que sea expresable en una sola y simple fórmula. 'Criterio categorial' es una abreviatura de una ontología entera. Pero como no se trata de decir que se acepta la existencia de *x*, *y*, *z*, etc. y así sucesivamente hasta agotar la lista de las cosas que se aceptan, no hay más remedio que acudir a una categorización de las «realidades». «El» criterio ontológico es «un» criterio ontológico.

Este consiste en varios pasos. En primer lugar, en determinar en qué forma hay lo que se admite que hay, es decir, si constituye un solo «mundo»

o más de uno. En segundo lugar, en precisar el status ontológico de las realidades aceptadas (individuos, estados de individuos, relaciones entre individuos, etc.). Tercero, en señalar cómo tales realidades se articulan, en grupos o en niveles, a partir de un grupo o nivel básico. Cuarto, en examinar si, y cómo, las realidades aceptadas están ontológicamente dispuestas en el continuo de lo que hay. Finalmente, en poner de relieve sus rasgos estructurales. No hay duda de que, en el curso de este examen, se expresan ciertas preferencias que dan lugar a tales o cuales «ismos» filosóficos, pero se puede preguntar si hay modo de evitarlos. Estimo que no lo hay y que lo único a que se puede aspirar es a que el compromiso ontológico resultante no sea únicamente un «discurso» sobre un discurso -que es lo que termina por ser en escuelas filosóficas que, como el textualismo extremo y el positivismo convencionalista, parecen incompatibles, pero que coinciden en su común preocupación, y hasta obsesión, metafilosóficas.

Capítulo VI

LA ESTRUCTURA DE LO QUE HAY

1. El «discurso» ontológico

Afirmar que la ontología se ocupa de «lo que hay» si 'lo que hay' equivale a 'todas las cosas que hay' (o puede haber) es un despropósito. Son las diversas ciencias las que se ocupan, para conocerlas, de las «cosas» que hay, de modo que, cuando menos en principio, el conjunto de las ciencias tiene por objeto el conjunto de las «cosas», sea acotándolas en diversas áreas de investigación o bien destacando ciertos aspectos de tales o cuales clases de cosas.

Cabe eludir el indicado despropósito de alguno de los siguientes modos: (1) Enfocando la investigación ontológica sobre los supuestos conceptuales de las diversas ciencias, una a una, o en ciertas combinaciones; (2) Dirigiendo tal investigación hacia el examen de los supuestos conceptuales (si los hay) comunes a todo discurso cognoscitivo, sea científico o «común y corriente»; (3) Encaminándola hacia el establecimiento de uno o varios marcos conceptuales dentro de los cuales puedan encajar -o alcanzar un grado mayor de inteligibilidad- los varios modos posibles de conocer las cosas, así como las varias estrategias usadas para habérselas con ellas.

(1), (2) y (3) se hallan estrechamente imbricados al punto que no es fácil trazar una precisa, y no digamos inalterable, línea de demarcación entre ellos. La distinción más palmaria es que mientras en (1) y (2) se estudian nociones correspondientes a, o subyacentes en, discursos cognoscitivos reativamente bien establecidos, en (3) se proponen, bajo la guisa de hipótesis o conjeturas, nociones que se estiman aprovechables para (2) y, aunque sea sólo indirectamente, inclusive para (1).

El tipo de exploración filosófica, y específicamente ontológica, de esta obra pertenece a (2) y (3), con especial atención a (3). (2) y (3) incluyen el estudio de nociones tradicionales tales como las de «substancia»[^] «propiedad»,

«relación», «cambio», y otras, que son, como se apuntó (IV, 3), transreferenciales, es decir, que cabe aplicar vicariamente a cosas que efectivamente hay, de un modo distinto a como, por ejemplo, se aplican a cosas de una cierta clase los términos que denotan la clase. Así, cabe decir que las cosas son primariamente individuos o, en el vocabulario clásico, sustancias sin que el vocablo 'sustancia' denote tales cosas a la manera como el término 'conejo' denota la clase de los conejos. Una de las posibles nociones ontológicas elaborables, en la misma línea de investigación es justamente la expresada en la frase «lo que hay».

Tanto (1) como, y sobre todo, (2) y (3) son indagaciones que funcionan a un alto nivel de abstracción. Ello plantea el siguiente problema, más acentuado en ontología que en cualquier otra disciplina: ¿qué dicen o, en todo caso, qué función desempeñan los enunciados ontológicos y, por tanto, también las «teorías ontológicas», las «conjeturas ontológicas», etc? Siendo todas ellas, para empezar, textos organizados en «discursos», cabe preguntar si cada uno de estos conjuntos de textos, o discursos, tiene sentido sólo por sí mismo, al modo de las obras de arte -y en particular de las obras de arte no estrictamente representativas-; si son o no confrontables con otros conjuntos de textos, o discursos, similares, que constituyen precisamente un determinado «género literario»; o si puede establecerse alguna relación de correspondencia - máximamente, una de adecuación y, por tanto, de verdad; mínimamente, una de «adaptabilidad» o de «utilidad»- con el mundo, o con «lo que hay».

El problema se entiende mejor si se examinan desde el punto de vista propuesto otros tipos de «textos» o «discursos» -y también «marcos», o «contextos», conceptuales- para ver de qué modos pueden concebirse y compararse con los textos, los discursos, y los marcos y contextos ontológicos.

Consideremos las ciencias en general. Una primera, y muy esquemática, aproximación a los modos de concebir cómo las ciencias tratan sus objetos es la siguiente:

Para algunos autores, toda ciencia, de cualquier especie que sea, aspira a, y en último término logra, representar los objetos que investiga. Esto equivale a afirmar que toda investigación científica desemboca (o, en el desarrollo concreto del trabajo científico, comienza con) enunciados sistematizados en teorías. Con estos enunciados se describen, explican, etc., lo que tales objetos son, qué propiedades poseen, cómo se comportan, qué regularidades (leyes) siguen, qué fenómenos cabe predecir, etc. En virtud de ello los enunciados y las teorías son estimados, a sus correspondientes niveles, «verdaderos» o «adecuados».

Otros autores juzgan que sólo algunas ciencias -las llamadas «duras», como la física o la biología molecular y, en general, las ciencias naturales no puramente taxonómicas aspiran a, y logran, representar los objetos que estudian en las formas antes sugeridas. Otras ciencias -las tituladas «blandas», como la sociología, la historiografía, o (cuestión disputada) la psicología o la lingüística- no logran, aun si aspiran a, representar los objetos que estudian, o por lo menos a producir enunciados (y teorías) confirmables o falsables mediante supuesta directa confrontación con algún grupo o conjunto de

pretendidos hechos básicos. Los enunciados (y teorías) de estas últimas ciencias son, a su entender, interpretaciones, que pueden ser varias, e inclusive numerosas, sin que ninguna sea, estrictamente hablando, «verdadera» en el sentido de ser verificable, confirmable, contrastable, refutable, etc., mediante los aludidos supuestos hechos básicos, «constantes» y abarcables mediante leyes. Otros autores, finalmente, declaran que ninguna ciencia, «dura» o «blanda», logra jamás representar, o representar «adecuada y verdaderamente», sus objetos, de modo que todas las ciencias son, en el mejor de los casos, hermenéuticas, y en el caso peor (o menos apetecible para los científicos tradicionales), incontrastables marcos y redes conceptuales.

Una presentación menos esquemática y apresurada del problema arrojaría resultados algo más complejos. Así, por ejemplo, cabría examinar en qué proporción hay, si en todo rigor hay, términos estrictamente observacionales en las ciencias, o en determinadas ciencias, y en qué proporción hay, y qué funciones pueden entonces ejercer, los calificados de «términos teóricos». Cabría asimismo examinar qué relaciones puede haber entre los dos indicados tipos de términos para concluir que o no hay términos observacionales puros (por cuanto se hallan, según se ha dicho tan a menudo, «cargados de teoría») o que la línea de demarcación entre términos observacionales y términos teóricos -y, por tanto, entre los correspondientes enunciados es borrosa, o muy flexible, o perpetuamente cambiante, tal vez porque las estructuras teóricas «tocan», «afectan», o «se refieren a» los «hechos» sólo en ciertos puntos (Duhem-Quine), etc. Podría examinarse luego, o simultáneamente, si cada una de estas maneras de entender los términos, y los enunciados, en cuestión corresponde a todas las ciencias, o sólo a algunas de ellas, y cuáles. Se podría asimismo poner en cuarentena la propia noción de enunciado (en una teoría) y sostener varias cosas, entre ellas estas dos: que por lo menos algunas teorías no contienen, propiamente hablando, enunciados; o que (y asimismo) una teoría puede tener una diversidad de modelos, de modo que, según apunta Jesús Mosterín, «nuestras teorías son como los trajes» que se «hacen a la medida de alguien, y luego resulta que ese mismo traje sirve también para muchos otros humanos», concluyéndose así que las teorías (abstractas) se escapan de las manos de sus constructores y que, en general, «el mundo se nos escurre entre las mallas de nuestras teorías». Pero cualquiera que sea el grado de complicación y refinamiento introducidos en el estudio de estos asuntos, al final se replantea el mismo doble problema: el de si, cómo y en qué medida, una ciencia (o toda ciencia) es fundamentalmente, o por lo menos en alguna de sus direcciones «representacionista» -capaz de «representar» la realidad, o partes de ella, «tal como son»- o si, cómo, y en qué medida una ciencia (o toda ciencia) es fundamentalmente «textual». En el primer caso hablaré de un (aunque sea parcial) «representacionismo» -un vocablo que he forjado adrede y que, al igual que 'representacionistas' aspira a traducir vocablos semejantes usados en otras lenguas; de este modo se evita el anglicismo excesivo 'representacionalismo', aun si no puede soslayar por entero el anglicismo 'representacional', pero a la vez se evita acudir a términos como 'representativo' y 'representativismo' que ya tienen un uso bien establecido en otros dominios. En el segundo caso, hablaré de textualismo -y también de contextualismo. Estos son los dos modos extremos como se han manifestado en la actualidad tendencias que tienen sus raíces en la tradición filosófica: por ejemplo, la tendencia básicamente realista y las tendencias variamente descritas como idealistas, convencionalistas y pragmatistas; o la doctrina de la verdad en tanto que adecuación estricta entre «el intelecto» (o sus productos) y «la cosa», y la doctrina de la verdad en tanto que consistencia de enunciados, respectivamente.

Consideremos la cuestión bajo sus aspectos más recientes. El representacionismo puede ser, por lo pronto (como ocurre con toda posición filosófica, a menudo comparable con las posturas políticas) extremo o moderado. Puede ser asimismo extremo o moderado el textualismo o el contextualismo. Cuando uno y otro son extremos, no es fácil, caso que sea posible, aunarlos, e inclusive compararlos. A diferencia de lo que ocurre con otros extremos, éstos difícilmente se tocan.

En efecto, cuando el representacionismo se hace extremo tiende a simplificar nuestras imágenes de la realidad. Cada estado de cosas da lugar a una representación -o a un enunciado que hace constar lo que hace al caso. Así, «la realidad» aparece como un conjunto de representaciones perfectamente explicitadas sin que haya lugar para varias interpretaciones o, en general, para varios modos de «tratar con el mundo». En el vocabulario que introduciré luego (VIII, 1), ello equivale a entender lo que hay sólo y exclusivamente como «ser», sin tener en cuenta que las cosas, además de lo que son, o pueden ser, constituyen objetos de conocimiento y términos de intenciones, es decir, sin prestar atención a una posible orientación hacia el «sentido» (IX, I).

Cuando el textualismo se hace extremo, ejecuta una serie de operaciones inversas. Por lo pronto, tiende a «producir» un «mundo», y en la mayor parte de los casos una pluralidad de «mundos» bajo la forma de interpretaciones. Pueden ocurrir entonces dos cosas, que corresponden a dos niveles de radicalización del textualismo. Un textualismo extremo, pero no todavía «radical», opera con varios «mundos» o «interpretaciones» expresados dentro de otros tantos «contextos». Éstos pueden adoptar muy diversas formas: paradigma o matriz disciplinaria (Kuhn), reglas de un programa de investigación (Lakatos), «teoría» (Feyerabend), corte epistemológico (Bachelard), episteme o, según los casos, discurso (Foucault), vocabulario (Derrida, Rorty), etc. Cabe admitir que estos contextos se relacionan entre sí, pero sin que ninguno de ellos pueda ser considerado como básico. Los contextos en cuestión se remiten unos a otros, circulando sin cesar dentro de su propio recinto. En tal caso, se acepta la intertraducibilidad de contextos, pero ésta es una operación puramente «semántica», que no tiene nada que ver con ninguna realidad subyacente. Un textualismo extremo, y a la vez «radical», mantiene la misma idea de una pluralidad de «mundos», de «interpretaciones», de «textos» y, por consiguiente, también de «contextos», pero estima que cada uno de ellos es inconmensurable con cualquier otro y con la totalidad de ellos, es decir, que si bien los «enunciados» dentro de cada contexto son traducibles, los contextos mismos no son traducibles entre sí. Hay, pues, a lo sumo intratraducibilidad, pero no intertraducibilidad. Ello puede ocurrir, se sugiere, simplemente en virtud de la naturaleza misma de cada uno de tales «contextos», pero también debido a la (pretendida) inconmensurabilidad y, en consecuencia, imposibilidad de relacionar entre sí ciertas situaciones reales, sociales o históricas, o los conjuntos de las llamadas «prácticas sociales», o «microprácticas» (Taylor, Dreyfus), etc. De este modo se engendra la posibilidad de un universo más o menos orwelliano, que se agota en sí mismo y que sin chocar con nada que le oponga resistencia para contrastarse con él, termina por convertirse en una especie de pesadilla. En el mismo lenguaje antes aludido, ello equivaldría a tratar lo que hay sólo como «sentido» sin que fuera sentido de nada.

Así, tanto el representacionismo -los enunciados declarativos aspiran a ser verdaderos, esto es, a representar realidades, o aspectos de realidades,

en lo que son y en la manera en que son-, como el textualismo -«no hay ningún fuera del texto», ni siquiera otro supuesto texto que sería su interpretación adecuada- pecan a la vez por exceso y por defecto. Por exceso, porque van más allá de lo que las experiencias que tenemos del mundo razonablemente sugieren. Por defecto, porque dicen en cada caso menos de lo que estas experiencias muestran. El representacionismo falla porque equivale a un realismo completamente ingenuo, que sólo puede justificarse o con una especie de acto de fe o con la tesis de un casi total isomorfismo lingüístico («primer» Wittgenstein, *apud* Storer). El textualismo falla porque la pura textualidad, aunque sea en la forma de una serie de contextos intercambiables, no tiene sentido a menos de presuponer un mundo del cual una parte cuando menos del texto termina por hablar, aunque sea sólo indirecta y oblicuamente.

¿Qué ocurre, en cambio, cuando tanto el representacionismo como el textualismo son moderados?

El textualismo moderado afirma que mientras, por un lado, un texto, o un «discurso» no es pura y simplemente confrontable (comprobable, confirmable, contrastable, falsable, etc.) con «la realidad», «el mundo», «los hechos», etc. de suerte que no cabe averiguar si hay o no efectiva adecuación, o correspondencia, entre ellos, es, por otro lado, confrontable o, en todo caso, cotejable y ciertamente conmensurable, con algún otro texto o discurso. Esto no es muy satisfactorio para un representacionista, pero puede serlo algo más que un textualismo extremo, según el cual la mencionada confrontación es *toto coelo* imposible, sea porque los textos o los discursos son de verdad inconmensurables entre sí -no son intertraducibles-, sea porque no importa en lo más mínimo que puedan o no confrontarse mutuamente, y menos aún que resulte posible o no una adecuada interpretación de un texto o discurso mediante otro que le sirva de «código» -«código hermenéutico». El representacionismo moderado sostiene que la confrontación de los enunciados, y específicamente de las teorías, con los supuestos hechos es posible, pero no necesariamente segura o cierta, ni, desde luego, inmediata y directa. Hay, admiten los representacionistas moderados, no poco de convencional, y de «meramente teórico», en los llamados «hechos» o, mejor dicho, en los enunciados que aspiran a describirlos, o a explicarlos, más o menos fielmente. En todo caso, las teorías o, en general, los constructos (conceptuales) determinan y condicionan en gran parte la «realidad» estudiada - como en una de las posibles interpretaciones de Kant, «lo puesto» determina lo dado, no como «cosa en sí», sino como «objeto de conocimiento posible». Esta posición no es, a su vez, muy satisfactoria para un textualista, pero puede serlo algo más que un representacionismo *enragé*. En efecto, éste se funda en el supuesto nada demostrable de que los enunciados, las teorías, los conceptos, los constructos, «la mente», «el intelecto», etc., son, o deben ser, algo así como «espejos» de la realidad.

En vista de estas disputas, cabría cortar por lo sano adoptando una de las cuatro posiciones siguientes:

(1) Adherirse, cueste lo que cueste, a un representacionismo extremo, o radical.

(2) Marchar, contra viento y marea, en la dirección de un textualismo a ultranza.

(3) Reservar el representacionismo para las ciencias «duras» o, en todo caso, para cualesquiera ciencias que oportunamente consigan exhibir semejante «dureza»; y el textualismo para las ciencias «blandas», en particular para todas las llamadas «ciencias humanas» -que pueden o no coincidir con las que Dilthey llamaba *Geisteswissenschaften*, o «ciencias del espíritu».

(4) Atenuar el grado de «representacionalidad» y de textualidad para cada una de las ciencias o, lo que viene a ser lo mismo, aprovechar las reservas y matices introducidos al poner de relieve las dificultades tanto del representacionismo como del textualismo radicales con el fin de tender un puente, sino varios, entre diversas ciencias, o grupos de ciencias.

Las fallas del representacionismo y del textualismo extremos son demasiado numerosas para que pueda adoptarse, sin más (1) o (2). Por otro lado, (3) y (4) expresan actitudes meramente eclécticas, cuya eficacia depende casi exclusivamente de la habilidad o la prudencia con que en cada caso se combinen las dos tendencias. Propondré, así, una actitud que sólo en apariencia es resultado de calibrar méritos y deméritos, ventajas y desventajas, de cada una de las dos posiciones antagónicas, aun si su adopción brinda, en efecto, como ocurre con el eclecticismo, «lo mejor de cada caso».

Los defectos del representacionismo y del textualismo radicales se hacen patentes tan pronto como se buscan ejemplos convincentes de cada una de estas posiciones. Los ejemplos, sencillamente, no se descubren; no los hay, y presumiblemente no puede haberlos. La razón de ello es que ninguna de estas posiciones desemboca en descripciones adecuadas de los modos como las ciencias efectivamente operan. Representacionismo y textualismo llevan a un extremo ciertos postulados concernientes a la relación (o, en el caso de la segunda posición, falta de relación) entre el «discurso» científico y aquello sobre lo cual versa, o aspira a versar. Pero si no son, o no dan lugar a, descripciones adecuadas, expresan de todos modos ciertas tendencias. Por eso pueden acertar, cada uno a su manera, cuando se los considera como orientaciones generales nunca acabadamente ejemplificables pero respondiendo a dos conceptos-límites: el concepto-límite «representación pura» y el concepto-límite «puro vocabulario» («pura teoría», «puro discurso», etc.). Esto explica por qué tanto el representacionismo como el textualismo topan con barreras infranqueables, que obligan a cada uno de ellos -en proporciones diversas y cambiantes, según las ciencias o el estado de una determinada ciencia- a considerar los puntos fuertes (o los menos débiles) de la posición opuesta. No se trata, por tanto, de «aguar» su contenido con el conocido agregado de cualificaciones. No es un «sí, pero ...», sino más bien un «Así, a despecho de ...». La posición adoptada en cada caso no resulta, por tanto, de una «elección», sino de una «tensión» entre alternativas opuestas, pero en el curso de esta «tensión» se termina por «elegir lo mejor». El resultado es, si se quiere, un término medio, pero no uno que se alcanza mediante una simple moderación, sino en virtud de una exploración a fondo de posibilidades.

Cabe, pues, afirmar que todas y cada una de las ciencias tienden a representar los objetos de que tratan aun si no lo consiguen nunca por completo, por cuanto una representación no es un mero duplicado de lo representado, aun cuando no se constituiría de no haber algo en mayor o menor proporción representable -esto es, susceptible de admitir expresiones como '...describe...', '...explica...', '...se aplica a...', '...conviene a...', '...es verdadero de...', '...es probable de...', etc., etc. A la vez, cada ciencia, o rama de ciencia,

tiende a constituirse en un «discurso» (trama conceptual, serie de constructos, conjunto de teorías, etc.) que tiene sentido por sí mismo, esto es, que es sintácticamente (y, en buena parte, semánticamente) aceptable aun si no pueda descubrirse un modelo que responda puntualmente al mismo, o se concluya que los modelos hasta entonces ensayados al efecto han dejado de funcionar adecuadamente. En último término, además, el «discurso» o «vocabulario» constituidos pueden servir, o haber servido, para que unos cuantos seres humanos hayan podido habérselas con el mundo -una justificación pragmática que, por lo demás, no está reñida con una posible representabilidad de lo real.

Lo más probable es que cada ciencia, y rama de la ciencia, opere en los modos que acabo de indicar en diversa medida -más representacional (si se quiere, «representativo»), en las ciencias naturales; menos, en las ciencias humanas y, por si fuera poco, en proporciones cambiantes a lo largo de su propia historia y en el curso de las diversas relaciones que cada ciencia, o rama de ciencia, haya tenido con las ciencias o ramas de ciencia restantes. No hay, pues, una respuesta final, y definitiva, a la pregunta: «¿Hasta qué punto la ciencia es, en general, representacional o textual?» salvo la de que no es nunca totalmente ni una cosa ni otra. Pero entonces no se dice hasta qué punto es una y otra. Para averiguarlo hay que hablar no de la ciencia «en general», sino de una determinada ciencia; el «seguro camino de la ciencia» de que hablaba Kant es más seguro en unas ciencias que en otras, y más firmemente asentado en unos momentos que en otros. En este sentido tienen razón los que ven una diferencia entre las ciencias naturales y las «humanas»; su error estriba en considerar tal diferencia como una separación en vez de verla como resultado de una gradación.

Podríamos comparar los modos posibles de concebir cómo las diversas ciencias tratan sus objetos, o los estimados tales, con modos de «mirar», y comparar éstos, a su vez, a maneras de enfrentarse artísticamente con el mundo.

Consideremos lo que podría llamarse «la metáfora del ojo». Tenemos, por un lado, el ojo que E. H. Gombrich ha llamado (negando que pudiera, en verdad, serlo) «inocente». Este ojo aspira a ver las cosas exactamente tal como son, al punto que éstas son enfocadas como a través de un claro cristal, donde la imagen se halla como dentro del cristal mismo. Tenemos aquí la pura representación, la simple imagen reproductiva, la máxima transparencia. Tenemos, por otro lado, el ojo que cabría llamar «productivo», porque ordena y reordena lo que mira al punto que lo supuestamente mirado no coincide exactamente con lo visto. El ojo productivo modela el mundo, y el resultado de este modelar son las obras de arte -la contrapartida *mutatis mutandis* (y no hay poco que mudar al respecto) en la esfera de la creación e imaginación artísticas de lo que son las «teorías» en la creación e imaginación científicas. Tenemos, finalmente, el ojo que podría calificarse de «juguetón». Éste se mira a sí mismo, y mira a otros ojos, que lo miran -a la vez que se automiran-, de manera que la actividad de todos estos ojos es un constante automirarse y entremirarse.

En ciencia (en toda ciencia, como en arte, el ojo es constructivo. Pero -para proseguir en este terreno metafórico- la actividad constructiva de este ojo tiene lugar en una constante tensión entre la inocencia y el juego. De hecho, la propia mirada inocente es resultado de una construcción y, como lo ha mostrado Gombrich en el caso de la representación plástica, la consecuencia de un esfuerzo por medio del cual acaba por obtenerse lo que se considera como una inmediata reproducción y representación de la «realidad». Y el juego es asimismo la construcción en busca de modelos; sólo cuando no los encuentra concluye este

ojo que todo lo que le es dado hacer, y todo lo que puede, y hasta desea, hacer es tratar con estas construcciones como si fuesen la propia realidad.

Desde este punto de vista, las ciencias, como las artes, son formas de mirar. Pero mientras el ojo científico, especialmente el que opera en las ciencias naturales, aspira, sin lograrlo nunca por entero, a la transparencia referencial, el ojo artístico no desdeña la opacidad. El único punto en que ambos pueden encontrarse es en su actividad constructora, que no es contraria u opuesta al mundo, porque más bien se añade en forma de teorías y obras -al mundo, en el cual, como he dicho varias veces, espero que no trivialmente, se encuentra todo lo que hay.

Las nociones introducidas en los párrafos anteriores permiten «situar» la ontología -«el lenguaje ontológico» o «el discurso ontológico»- dentro de la panoplia de las ciencias. Los siguientes aspectos merecen subrayarse.

Por lo pronto, la ontología es, como se ha dicho a veces, «continua» con las ciencias. Esto quiere decir que las cuestiones que se plantean en ontología no son ajenas a algunas de las que se suscitan en las ciencias; en todo caso, y en el estado presente de cosas por lo menos, no es plausible tratar problemas ontológicos con independencia del desarrollo de las ciencias -tanto naturales como sociales y también «humanas». Esto puede hacerse, como sugerí antes, o bien mediante el examen de supuestos y marcos conceptuales empleados en las ciencias, o bien formulando conjeturas que aspiran a ser consistentes con desarrollos científicos y que en algunos casos pueden servir de marco o red conceptual para ciertas investigaciones científicas. La ontología no es, estrictamente hablando, una disciplina empírica, pero no es tampoco una investigación puramente trascendental. Lo que, en todo caso, pueda tener de «trascendentalidad» es, como lo había sugerido Kant, función de su «aplicabilidad».

Dentro de este marco puede entenderse que la «tensión» entre la orientación textualista y la representacionista de que antes hablé sea especialmente vigorosa en ontología.

En la medida en que recurre a marcos y redes conceptuales de extrema generalidad, la ontología se manifiesta a menudo como una «investigación textual», al punto que a veces parece aproximarse a un «género literario», y uno, además, cuyos textos no son susceptibles de una sola interpretación o «desciframiento». Desde este punto de vista, el discurso ontológico parece susceptible de lo que Rorty ha llamado «una lectura» de acuerdo con un «textualismo duro».

Pero tan pronto como se concede todo esto, es menester retroceder a una posición más defendible. No se trata, en efecto, de un «mero vocabulario». Si es, o es también, un «vocabulario», es uno con el cual se espera poder confrontar lo que he llamado «el mundo» o «lo que hay». Pero ninguna confrontación es posible si empezamos por encerrarnos dentro de un supuesto «texto» completamente autónomo. En el curso de la confrontación se experimentan éxitos o fracasos, comparables con los que tienen lugar en las ciencias. Desde luego, no se podrían alcanzar éxitos o experimentar fracasos a menos que «las cosas mismas» no se prestaran a ello. Por esta vía pragmática entramos ya en

contacto con alguna forma de realidad, aunque sea una mediada por las propias redes o marcos conceptuales a los cuales se apela.

Es discutible, pues, que el discurso ontológico sea sólo un «vocabulario». Si bien las nociones en él empleadas no describen «las cosas mismas», describen modos de entenderlas -los cuales, a su vez, serían ininteligibles de no engranar de algún modo con aquello de que se trata. La indudable tendencia del discurso ontológico y, en general, filosófico, hacia un cierto «textualismo» no elimina, pues, su tendencia no menos indudable hacia la participación en un cierto «representacionismo». El discurso ontológico, lo mismo que todo «discurso» o «teoría», no es el mundo representándose a sí mismo. Pero es un modo de configurar conceptualmente posibles representaciones.

En otros lugares, y especialmente en *Cambio de marcha en filosofía*, he sugerido que la investigación filosófica, y especialmente la ontológica, puede adoptar tres enfoques: el análisis, la crítica y la conjetura. Ninguna de ellas es puramente textual o puramente representacional, pero cada una de ellas expresa, en el orden indicado, grados de textualidad y de representabilidad: de mayor a menor en el primer caso; de menor a mayor, en el segundo.

Esta gradación varía inclusive dentro de cada uno de dichos enfoques. Así, la textualidad es máxima en el análisis parafrástico -a menudo calificado justamente de «contextual»- y menor en el análisis encaminado a la obtención de las llamadas «definiciones reales». En la crítica interna -interesada en averiguar la consistencia de las proposiciones dentro de un marco conceptual- hay una textualidad mayor que en la crítica externa -que relaciona un marco conceptual con otros, o trata de indagar cuáles son los supuestos de una teoría. Finalmente, el grado de textualidad es mayor en las conjeturas de carácter formal -las que conciernen a temas como las entidades individuales, las relaciones, etc.- que en las conjeturas de índole «material» -como las que conciernen a las estructuras de los niveles físicos, biológicos, biosociales, etc. Pero en ningún caso, y, por tanto, tampoco en las conjeturas formales, se elimina la posibilidad de representabilidad. Las conjeturas formales carecerían de sentido si no fuesen aplicables a, y contrastables con, el mundo o «lo que hay». Así, tanto las conjeturas formales como las materiales -más explícitas, dentro de mi pensamiento, en obras como *El ser y la muerte* y *De la materia a la razón*- son formuladas a base del realismo semántico y epistemológico oportunamente (1, 2) bosquejado.

2. «Todo», «nada», y «algo»

Según Quine, a la pregunta «¿Qué hay?» cabe contestar «Todo». Esto puede entenderse de dos modos. Uno, sugerido por el propio Quine, es «Todo lo que hay». Pero con ello, según dicho autor ha puesto de manifiesto, no avanzamos nada, pues nos limitamos a decir que hay (todo) lo que hay. El otro es «todas las cosas» -en un sentido muy lato de 'cosas', incluyendo las que podría haber y hasta las que, como el célebre cuadrado redondo, no puede haber. Con ello avanzamos algo, pero por mal camino.

En efecto, si traducimos 'Hay x' por 'x existe', tendremos que afirmar que existen todas las cosas. Ello choca contra el sentido común, pues es obvio que muchas cosas no existen. Pero choca asimismo contra la idea de que no todo lo posible se convierte, o convertirá, en real.

Esta idea tiene dos vertientes. En primer lugar, es un hecho que no todo lo posible ha sido real en el sentido por lo menos de que no han tenido lugar muchos acontecimientos que hubieran podido tener lugar (o que eran posibles). Consideremos los dos siguientes condicionales contrafácticos: «Si Julio César hubiese vuelto a cruzar el Rubicón [si hubiera retrocedido tras haberlo cruzado la primera vez], otra habría sido la suerte de Roma» y «Si Carlos Martel no hubiese derrotado a los musulmanes [o si los musulmanes hubiesen derrotado a Carlos Martel], los vecinos de Montpellier hablarían la lengua arábiga». Queda descartado que estos condicionales sean funciones de verdad, las cuales darían el resultado «Es verdadero» por ser sus antecedentes falsos. Pero estos condicionales contra-fácticos pueden ser juzgados como conjeturas cuya verdad o falsedad dependerá de que se pruebe o no lo conjeturado. Ahora bien, ello no se puede probar, ya que aunque Julio César no volvió a cruzar el Rubicón en la ocasión que nos concierne no sabemos si, de haberlo cruzado de nuevo, la suerte de Roma habría sido o no la misma. Podemos imaginar que no, pero en qué proporción, históricamente significativa, no lo sabemos, ni lo sabremos nunca. No sabemos tampoco si, caso de haber derrotado los musulmanes a Carlos Martel, los vecinos de Montpellier hablarían o no árabe. Al fin y al cabo, podría haber ocurrido que, instaladas en Montpellier, las huestes árabes hubiesen decidido renunciar a su lengua y adoptar la de Occitania. No sabemos, pues, lo que podría haber pasado si no hubiese ocurrido lo que pasó. Ni siquiera sabemos si, con haber pasado lo que ocurrió, hubiera podido pasar otra cosa distinta de la efectivamente ocurrida. Sabemos sólo, dentro de los límites de nuestro conocimiento, que pasó lo que pasó y, por tanto, también algunas de las cosas que no pasaron.

En segundo lugar, el modo como está hecho el mundo es razón suficiente para que podamos descartar la supuesta futura actualidad de ciertas entidades, procesos, acontecimientos, hechos, situaciones, etc. Podemos imaginar la posibilidad de que haya habido en el pasado, o de que pueda haber en el futuro, gusanos que hayan empezado, o empiecen a hablar en alguno de los lenguajes corrientes usados por los seres humanos. Pero con ello nos habremos limitado a formular la proposición modal *de dicto*: «(Es posible que) (x es un gusano y x habla un lenguaje corriente)». Tan pronto como pasamos a una modalidad *de re*, el asunto cambia. Para que un gusano hablara semejante lenguaje sería necesario que se modificara tan a fondo su constitución biológica y neurobiológica que sólo «por cortesía» se le seguiría llamando «gusano». Similarmente, podemos imaginar especies biológicas constituidas por un solo individuo, pero esto no pasa de ser una fantasía, que puede existir como proceso mental o como objetivación cultural, pero que no tiene correlato en el mundo físico (salvo el que le corresponda como fenómeno neural). No hay, ni puede haber, tales especies biológicas y ello no sólo porque la noción de «un solo individuo» sea semánticamente incompatible con la de «especie biológica», sino también, y sobre todo, porque biológicamente las especies se constituyen en virtud de procesos de mutación genética que tienen lugar en, y dan origen a, poblaciones de individuos. Etc., etc. Así, pues, no sólo se excluyen de «lo que hay» muchas cosas que, de hecho, no hay, sino también muchas cosas que no puede haber. La posibilidad se constituye en función de la actualidad y no a la inversa.

Por lo demás, los «posibles» no excluidos pueden ser todavía de varios tipos. A veces se habla de acontecimientos posibles en tanto que contingentes (que podrían suceder o podrían no suceder); a veces, de posibles en tanto que potencias, entendidas como «disposiciones» o como «características disposicionales» (las cuales, a su vez, son la condición para que haya

contingencias). Sería interesante, aunque algo más especulativo de lo deseable, poder averiguar si hay o no grados de posibilidad, y con ello también de actualidad. A primera vista parece que un objeto físico sea más actual -y, a la vez, más determinante- que un organismo biológico, y éste más actual que una persona humana, especialmente cuando consideramos la última desde el punto de vista biográfico. Podría concluirse entonces que los objetos físicos tienen disposiciones, los organismos biológicos algo así como potencias, y las vidas humanas «poderes» el poder reflexivamente orientar la propia existencia según normas libremente establecidas. Pero aun así no se cortarían el hilo que liga, como se verá oportunamente, estos diversos «tipos» de realidades. En todo caso, aunque los seres humanos tuviesen «poderes», tendrían también potencias y disposiciones, y los organismos biológicos tendrían asimismo caracteres disposicionales.

Excluido contestar a la pregunta «¿Qué hay?» con el adverbio 'todo', quedan aún los adverbios 'nada' y 'algo'.

'Nada' resulta inaceptable porque cuando se examina la noción correspondiente (IX, 5) se descubre que se trata de la hipóstasis de un modo adverbial por medio del cual se expresan toda clase de «negatividades» o «ausencias», más «presentes» en, y hasta constitutivas de, los seres humanos como seres bio-social-culturales que de los organismos biológicos, esto es, más propias de los sujetos francamente orientados hacia el «sentido» que de los orientados hacia el «ser».

La conclusión es, pues, que se puede responder a la susodicha pregunta mediante el adverbio 'algo'. Ahora bien, aunque de este modo se pone de relieve que en todo interrogar nos las habemos con un mundo del cual, como interrogadores, formamos parte, sería impropio considerar que de esta forma se ha respondido cumplidamente a la cuestión. Se han hecho sólo dos cosas. Una, sostener trivialmente que hay aquello que hay -Como al responder «Todo», se había trivialmente empezado por responder «Todo lo que hay». La otra, mantener, ya no trivialmente, pero tampoco muy iluminadoramente, que sólo cuando damos por sentado que hay algo -no una realidad llamada «algo», sino un conjunto muy variado de cosas y tipos de cosas que abreviamos con 'algo'- presuponemos que merece inspección más detenida. Por tanto, la respuesta «Algo» es acertada, pero insuficiente. Para que deje de serlo es menester dilucidar una serie de nociones ontológicas que aspiran a circunscribir conceptualmente las diversas estructuras de lo que hay.

3. Unidad y pluralidad

Puede preguntarse si lo que hay constituye una sola realidad -no necesariamente una sola entidad, sino más bien un solo tipo de realidad ejemplificable en varias entidades-, o una pluralidad de realidades -no necesariamente un conjunto de entidades con las mismas características, sino más bien una serie de tipos de realidades. En el segundo caso, cabe preguntar si las cosas que hay -o los tipos de cosas que hay- son independientes entre sí, y completamente irreducibles, o si son interdependientes. Si es lo último, cabe atribuirles diversos modos de dependencia, y proporcionar varias explicaciones de cada uno de ellos.

Los intentos de responder a las preguntas indicadas han engendrado cierto número de tesis ontológicas, y metafísicas, bien conocidas: «monismo»,

«dualismo», «pluralismo», y variantes de cada una de ellas. El carácter extremadamente general de semejantes tesis las hace inconfirmables, pero no hay duda de que suelen funcionar o como supuestos últimos o como ideas regulativas en numerosas reflexiones tanto filosóficas como científicas.

De las tres actitudes antes mencionadas rechazo, por lo pronto, el llamado «dualismo». Conviene, sin embargo, precisar brevemente este punto.

El vocablo 'dualismo' se ha usado para designar una gran multitud de tesis según las cuales hay que reconocer alguna dualidad irreductible sea entre tipos de cosas o realidades (dualismo metafísico), sea entre conceptos (dualismo epistemológico), sea entre «lenguajes» (dualismo lingüístico). Ejemplos de la primera forma de dualismo son el dualismo de lo físico y lo mental (o, en general, del *esse reale* y el *esse intentionale*). Ejemplos de la segunda forma de dualismo son el dualismo de sujeto y objeto, el dualismo de la «intuición» y del entendimiento. Ejemplos de la tercera forma de dualismo son el dualismo de las descripciones y las prescripciones, el dualismo de los modos materiales y los modos formales de hablar. Hay otros dualismos en que se combinan las indicadas formas, como el dualismo de los hechos y los valores, el del «ser-en-sí» y el «ser-para-sí», etc. No todos los llamados «dualismos» lo son del mismo modo o en la misma proporción, y en algunos casos el nombre 'dualismo' no resulta muy apropiado. Dentro del llamado «dualismo de sujeto y objeto» por ejemplo, puede reconocerse que ambos son indispensables para dar cuenta de la estructura del conocimiento. Lo mismo ocurre, y por razones análogas, con el «dualismo» de la «intuición» (o de las percepciones) y del entendimiento. En algunos casos no se trata de dualismo, sino de operaciones distintas, y aparentemente contrapuestas; así ocurre con la contraposición descriptivo-prescriptivo y con muchas otras: forma y materia, estructura y función, etc. ¿Cuál es, pues, el dualismo que rechazo?

Es el que consiste en mantener que hay dos tipos de realidad (o dos «mundos») cada uno de los cuales posee caracteres irreductiblemente propios. Es cierto que muchos autores que han defendido este tipo de dualismo han tratado oportunamente de atenuarlo, buscando algún modo de enlace o relación entre los tipos de realidades o «mundos» supuestamente inconciliables. Los ejemplos clásicos han sido el del dualismo sensible-inteligible y el del dualismo físico-mental (o, en el vocabulario tradicional, el del dualismo extensión-pensamiento); una vez definidos cada uno de estos dos tipos de realidad por la exclusión del otro (Descartes), se han llevado a cabo toda clase de esfuerzos para ver cómo puede tenderse un puente entre ambos. Pero los resultados han sido insatisfactorios: o bien se ha derrumbado el puente apenas terminada su construcción, o el pretendido puente se ha convertido en una «tercera zona» que ha dado al traste con los territorios en principio tan pulcramente separados. O bien se sigue manteniendo el dualismo originariamente propuesto o hay que abandonarlo en favor de otra tesis ontológica.

El monismo viene a solucionar este problema. Por desgracia, un monismo radical -sea el que afirma que hay una sola realidad o el que mantiene que hay un solo tipo de realidad- tropieza con una dificultad obvia: en el mundo hay muchas y muy diversas cosas, y no todas son simplemente reducibles a una sola, o siquiera a un solo tipo. En otros términos, si se adopta un monismo estrictamente reduccionista se evitan todos los inconvenientes de cualquier forma de dualismo pero a base de sacrificar la «riqueza ontológica» que resulta de reconocer, según hice oportunamente (I, 1), que 'el mundo' (o 'la realidad')

es «un nombre incoloro para referirse a una malla tupida y compleja de 'cosas' de toda clase y condición».

En vista de esto, parece más plausible descartar a la vez el dualismo y el monismo para mantener lo que se ha llamado «pluralismo». Pero aquí conviene hilar delgado.

Si por 'pluralismo' se entiende la tesis según la cual hay una multiplicidad de realidades ontológica (o metafísicamente) subsistentes, a la vez que jerárquicamente ligadas -al modo, por ejemplo, de las mónadas leibnizianas-, creo que puede descartarse. Este pluralismo engrana difícilmente con lo que se sabe de un mundo (físico, biológico, social) sistémicamente organizado. En cambio, puede entenderse por «pluralismo» la tesis según la cual hay, por lo pronto, diversos tipos de realidades -los que en *De la materia a la razón* he llamado, sin adoptar por ello necesariamente un punto de vista valorativo, «niveles». Cada uno de estos tipos de realidades exhibe propiedades que le pertenecen en exclusiva y que definen ontológicamente su tipo (o nivel). Como las propiedades de referencia son resultantes de características poseídas por elementos componentes del tipo, o nivel, en cada caso considerado, es posible, según ha indicado Mario Bunge, explicar la «emergencia», o la «novedad», de un tipo, o nivel, de realidad sin por ello negar la realidad y efectividad de tal «novedad» o «emergencia». La pluralidad así afirmada -y confirmada por los cambios y procesos que tienen lugar en el mundo- es a la vez resultante y emergente, esto es, emerge a consecuencia, o como resultado, de la combinación de elementos para formar nuevos tipos, o niveles.

Ahora bien, los varios tipos, o niveles, de realidades se hallan articulados en un continuo -forman parte de un solo mundo, o universo. En este sentido, la tesis ontológica aquí defendida puede ser calificada, al mismo tiempo que de pluralista, de monista. En *El ser y la muerte* hablé ya, al respecto, de un «monismo *sui generis*». El monismo es el del continuo; el pluralismo, el de los tipos o niveles que lo constituyen.

En términos más simples o, si se quiere, más tradicionales, la tesis ontológica subyacente puede formularse de este modo: «Lo que hay es una pluralidad que funciona dentro de una unidad.»

4. La noción de grupo

El enunciado precedente es una conjetura o hipótesis muy general. Se limita a afirmar que hay un solo mundo, o universo, compuesto de diversos tipos de cosas o realidades. Es menester ahora especificar de qué modos tales cosas o realidades se hallan articuladas.

A tal efecto propongo la siguiente conjetura o hipótesis suplementaria: las cosas, o realidades, que hay en el mundo -o, mejor dicho, que constituyen lo que se llama «el mundo»- se relacionan entre sí formando grupos.

Empleo el término 'grupo' a sabiendas de su vaguedad -y, en gran parte, por mor de ella. Al ser vago, este término aloja diversos sentidos, de tal modo que se puede estar cierto de no excluir de buenas a primeras ninguno que sea fundamental para el fin perseguido. Por otro lado, tan pronto como tenemos asegurado no echar de menos nada básico, hay que proceder inmediatamente

a circunscribir el sentido, o sentidos, en que el término en cuestión puede ser empleado fructíferamente.

Un punto de partida para proceder a dicha circunscripción es la definición nominal de 'grupo': «Conjunto de seres o cosas que forman un género o un todo, material o mentalmente considerado.» No se dice aquí cuál es la naturaleza del «conjunto»; se admite que puede tratarse de «seres» (lo que incluye conceptos); se apela a los vagos términos 'género' y 'todo'; y se da por sentado que, sean conceptos o cosas, entidades abstractas o concretas, la agrupación resultante puede fundarse o en «las cosas mismas» (consideración «material») o en maneras de organizarlas (consideración «formal» o «conceptual»). De acuerdo con ello, los componentes o constituyentes de un grupo pueden adoptar la forma de elementos, partes, miembros, pedazos, etc., y el grupo mismo puede ser una serie, una clase, un género, una especie, un agregado, una colección, un todo (o totalidad), etc, etc. Es obvio que en el mundo hay «cosas» u «objetos» de muchos tipos, y éstos están organizados, o pueden «mentalmente» (o «conceptualmente») organizarse, de muy diversas maneras. Por consiguiente, hay, o puede haber, en el mundo gran variedad de grupos y de elementos constituyentes.

Los grupos que aquí interesan al tratar de «la estructura de lo que hay» son obviamente sólo algunos de los muchos posibles.

No interesan, por lo pronto, los constituidos únicamente por «entidades» de naturaleza abstracta o conceptual. El adverbio 'únicamente' tiene por función poner de relieve que semejantes «entidades» son excluidas de posibles agrupaciones ontológicas sólo en la medida en que se consideren, por así decirlo, aisladamente. Cuando las «entidades» en cuestión son vistas como objetivaciones producidas por ciertos organismos en el curso de sus actividades social-culturales (VII, 5, 6) pueden ser entonces agrupadas. Pero el grupo es en tal caso el de las objetivaciones, no el de las entidades abstractas o el de los conceptos como tales.

Los grupos que interesan son, por lo pronto, «reales» o «concretos», pero el que un grupo sea «real» o «concreto» no es aún razón suficiente para considerarlo como grupo ontológico. Además de ello tiene que poseer las siguientes condiciones: (a) No ser convencional, sea completa o sólo parcialmente; (b) Tener una amplitud suficiente; (c) Estar fundado en la similitud.

En virtud de (a) cabe excluir grupos como los siguientes: (1) El de todos los objetos que se hallen en un momento dado entre Granada y Málaga - cuando puede especificarse qué se entiende por 'objeto', qué se entiende por 'distancia entre Granada y Málaga', y qué área abarca tal distancia; (2) El de todos los objetos (animados e inanimados; por tanto, seres humanos, animales, muebles, alfombras, motas de polvo, etc.) que se encuentren en un momento dado dentro del hangar n.º 2 en el aeropuerto de Barajas.

Tanto en (1) como en (2) hay objetos reales y concretos, de modo que los grupos resultantes son reales. Pero la realidad concierne aquí a los objetos componentes, no a los propios grupos; el grupo es real sólo en la medida en que se compone de objetos reales, pero no en cuanto constituye una agrupación que se justifique por sí misma. Las agrupaciones de referencia resultan de meras convenciones y son principal, o exclusivamente, aglomeraciones de objetos.

Por supuesto que la convención es, a su vez, «convencional». Un grupo que en un momento puede parecer meramente convencional puede en otro momento revelar ser uno de los modos como las cosas se hallan «efectivamente» organizadas o articuladas. Así, (1) y (2) dejan de ser convencionales si puede descubrirse alguna función real.

Ello es más evidente aún en las convenciones que solamente pueden funcionar como reales, o con vistas a un proceso real. Ejemplo eminente son los sistema de reglas o normas de diversas clases que una comunidad puede adoptar. Desde este punto de vista, un grupo, o más bien (en este caso) un subgrupo formado por los usos consuetudinarios de una comunidad puede ser considerado como real -cuando menos, culturalmente real- a despecho de que sea al mismo tiempo convencional. Ejemplos menos destacados son: los mensajes cifrados usados para operaciones militares (o cualesquiera otras); la reproducción de un fotograma al final de cada serie de seis fotogramas en una película rodada a 24 fotogramas por segundo con el fin de transferirla a una cinta de vídeo que contiene sólo 30 «fotogramas» [o su equivalente electrónico] por segundo. Pero en todos estos casos la «realidad» del grupo, o subgrupo, se funda en que funciona como elemento dentro de un grupo concreto real: el de la organización de una comunidad; el de un conjunto de operaciones militares (u otras); el de las transferencias cine-video.

La «amplitud suficiente» indicada en la condición (2) establece no sólo que el conjunto de los grupos tiene que ser equivalente al conjunto de las cosas que hay (al fin y al cabo, esto podría conseguirse por medio de un número lo bastante crecido de agrupaciones de toda clase), sino que el grupo mismo tiene que abarcar una parte sustancial de lo que hay.

Consideremos ahora la condición (3). Los grupos concretos o reales pueden formarse a base de dos estipulaciones que, en principio, no se excluyen necesariamente entre sí, pero que es menester distinguir: la similaridad y la interacción.

Los grupos basados en la similaridad son los formados por objetos que tienen caracteres comunes o que exhiben semejanzas familiares. Ejemplos son: estrellas cuya composición y ciclo son sensiblemente parecidos; compuestos químicos; especies biológicas. Llamaré a estos grupos, para abreviar, «semejantes».

Los grupos fundados en la interacción son aquellos en los que cada elemento influye sobre algún otro, ya sea, como ocurre a menudo, causalmente, o bien funcionalmente, o ambas cosas a la vez. Ejemplos son: los componentes astrofísicos (no sólo las estrellas) de una galaxia, o grupo de galaxias; los componentes geológicos y biológicos de un ecosistema; los individuos que constituyen una sociedad, con todos los otros elementos que cimientan las relaciones sociales (cuerpos de creencias, sistemas económicos, instituciones políticas, costumbres, etc., los cuales no interactúan entre sí, sino sólo a través de las actividades de los individuos). Llamaremos a estos grupos, asimismo para abreviar, «concurrentes».

Los grupos semejantes son tan numerosos como los géneros «propios» (a veces llamados «naturales») de cosas y objetos en el mundo. Los grupos concurrentes son tan numerosos como los posibles sistemas que puedan formarse

con una multiplicidad de objetos o individuos relativamente autónomos con respecto a otros sistemas. Escribo 'relativamente', porque en muchos casos un grupo concurrente está asociado concurrentemente con otro u otros grupos, formando un grupo distinto y más amplio.

Según apunté antes, el que un grupo sea semejante no le impide asimismo ser concurrente. Un ejemplo típico es el de las especies biológicas. Los cambios experimentados dentro de varias «poblaciones» que tienen una estructura genética común y son capaces de producir híbridos son debidos a la actuación de unos individuos sobre otros; cuando los cambios en dos o más poblaciones alcanzan un límite en el que no resultan ya posibles los entrecruzamientos, se produce una diversificación genética que da origen a otras especies y, por tanto, a otras tantas posibilidades de agrupabilidad.

Ahora bien, una vez tenida en cuenta la posibilidad de conjunción de semejanzas y concurrencias en un grupo, así como en ciertos casos la dificultad de determinar hasta qué punto un determinado grupo es, o es primariamente, semejante o concurrente, puede considerarse que estos dos tipos de grupos son los que permiten articular lo que se ha llamado «el continuo de la realidad». Lo hacen de dos modos: por un lado, «dividiendo» dicho continuo en clases o tipos de realidades; por el otro, indicando de qué modos se disponen, causal y funcionalmente, las cosas que hay con vistas a producir cambios. El primer modo, propio de los grupos semejantes, responde a la pregunta de qué cosas, o tipos de cosas, hay en el mundo. El segundo modo, propio de los grupos concurrentes, responde a la pregunta de cómo se halla estructurado en general el mundo.

La ontología no se ocupa de los grupos concurrentes que hay en el universo ni de los modos como cada uno de estos grupos funciona y se asocia, o puede asociarse, con otros. No se ocupa tampoco de determinar qué grupos semejantes hay, y cuáles de éstos son a la vez concurrentes. Todo ello es labor de las diversas ciencias. Puede ocuparse, en cambio, de la naturaleza y condiciones de los modos de agrupabilidad, y de las nociones generales - semejanza, funcionalidad, causalidad, cambio- asociadas con ellos. Se ocupa, sin duda, de averiguar cuáles son y en qué consisten ciertos grupos semejantes de generalidad máxima. Estos son los que se llamarán «grupos ontológicos», cuya naturaleza y formas analizaré en el capítulo próximo.

5. Continuidad y discontinuidad

La noción de grupo, en las dos formas antes indicadas, permite zanjar algunos de los problemas que plantean las concepciones monistas y dualistas extremas. Las primeras son incapaces de dar cuenta de la experiencia, y conocimiento, de la pluralidad de cosas y tipos de cosas en el mundo; cuando una doctrina monista admite que hay «formas» o «modos» de la supuesta «realidad única» deja *ipso facto* de ser monista a menos de suponer que tales «formas» o «modos» no tienen subsistencia propia. Las segundas son incapaces de dar cuenta del hecho de que hay sólo un mundo o universo. El pluralismo es más eficaz porque puede admitir la variedad de cosas, tipos de cosas, y sistemas funcionales o causales sin por ello escindir el mundo en compartimentos estancos. Pero, además de hacer frente a los problemas mencionados, la noción de grupo es más rica en posibilidades de aclaración y explicación ontológicas que cualquier concepción que se limite a sostener la unidad, dualidad o pluralidad radicales del mundo. Tanto la afirmación de «lo Uno», como la de «lo Múltiple»,

y de «la dialéctica entre lo Uno y lo Múltiple» corren el riesgo de convertirse en disputas estériles si no interviene alguna noción que, como la de grupo, está más a tono con lo que se sabe del universo.

Al hablar de «la unidad del mundo» se tiene en cuenta primariamente la unidad del continuo consistente en grupos. El susodicho «continuo» no es ninguna realidad distinta de los grupos y por ventura «subyacente» a ellos. No es tampoco un modo de enlazar entre sí todos los grupos. En efecto, no hay razón para suponer que todos los grupos se hallan relacionados entre sí, sea por algún rasgo común a todos, o bien por una especie de interacción causal universal. No hay ningún rasgo común salvo el de que todos y cualesquiera grupos lo son del mismo universo. Tampoco hay razón para suponer que hay una interacción causal universal en virtud de la cual toda modificación de una cosa, o de un grupo de cosas, conlleva la modificación de todas las cosas y de todos los grupos restantes. Si levanto el brazo, lo coloco en una posición que altera todas las demás posiciones, por lo menos dentro de un área dada, pero ello no quiere decir que altere cada una de tales posiciones con respecto a todas las otras. Menos quiere decir que con ello se produzcan efectos que alcancen a todas y cada una de las demás realidades y grupos de realidades. Aun procesos causales de gran alcance cósmico no afectan probablemente a todas las entidades del universo, o por lo menos no afectan a todos los modos de comportamiento de cada cosa (Si Monod tiene razón, inclusive dentro de un área relativamente circunscrita como lo es la evolución de las especies, puede haber cierta independencia causal entre los mecanismos de variación y los procesos evolutivos). Una interacción causal verdaderamente universal -por el área abarcada y por la intensidad con que se supone que podría reflejarse en cada cosa y en cada proceso- sería admisible solamente en un universo en el cual rigieran las condiciones establecidas por Laplace, es decir, un universo «cuyo (total) estado actual» fuera «efecto de su (total) estado antecedente y de su (total) estado consecuente». Pero semejante universo no es un mundo real sino un esquema mecánico, y a la vez puramente determinista y cerrado del mundo. Por supuesto que semejante esquema mecánico es posible -es decir, puede encontrarse para él un «modelo». Pero es uno entre varios otros posibles. Además, inclusive el esquema de referencia puede ser modificado de suerte que no comporte una interacción causal universal del tipo precitado. Así ocurre, por ejemplo, cuando se introduce el axioma (o postulado) que, según E. A. Milne, debe agregarse cuando se formula la segunda ley de la termodinámica, si se quiere evitar concluir que la entropía del universo entero tiende a un máximo: «Dado un proceso, es posible dividir el universo en dos porciones, de modo que una de ellas no resulte afectada por el proceso.»

El continuo de referencia no es, pues, ni una realidad básica ni tampoco una especie de trama que cambie por entero -siquiera estructuralmente al cambiar cualquiera de las realidades que la constituyen. Con la noción de «continuo» se pone de relieve que si todas las realidades, particularmente en la forma de «niveles» -físico, biológico, etc.- están relacionadas, no por ello lo está cada cosa con las restantes. El estar de algún modo todas relacionadas quiere decir únicamente que ninguna se halla enteramente aislada.

Un ejemplo al respecto puede ser la hipótesis de que el mundo se compone sólo de cuatro elementos, realidades, o cosas, que llamaré «A», «B», «C», y «D». Es razonable admitir que el que A se halle relacionada con B, y ésta con C, no da pie para concluir que A está necesariamente relacionada con C, o que B lo está con D, o D con A, a menos de limitarse a reconocer que para que

haya relación de una cosa con cualquier otra basta con que ninguna se halle completamente aislada de alguna otra. Considerar la realidad como una trama de realidades no justifica, por tanto, concluir que cada cosa está relacionada, ni siquiera mediante semejante trama, con todas y cada una de las restantes. En otros términos, no hay razón para pensar que todas las relaciones sean internas. No hay tampoco razón para afirmar que todas sean externas. Como apunté oportunamente, el que una relación sea más o menos interna o externa depende del tipo de realidad considerada.

La unidad del «continuo» no es algo así como una especie de «cimiento universal» de los grupos distinto de éstos. No se parte del continuo para luego «cortarlo» de acuerdo con sus «articulaciones», como si éstas estuvieran «pre-dibujadas» dentro de él. El continuo son los grupos mismos en tanto que se hallan enlazados o, como indiqué, en tanto que ningún elemento de un grupo está completamente aislado en el universo. La forma de realidad básica es la cosa individual dentro de un grupo. No hay grupos «como tales»: hay sólo individuos agrupados -con todas las formas de relación propias de cada caso. Los diversos grupos, sean semejantes o concurrentes, y sus relaciones mutuas son, en último término, relaciones entre individuos, con sus correspondientes propiedades y estados. La noción de «grupo» no implica la tesis de una especie de «realismo (ontológico) de los grupos». Teniendo esto presente, sentaré las siguientes tesis:

1. «Lo que hay» -el mundo, «la realidad», o como se quiera llamarlo- no es una entidad, una forma, una sustancia, un principio, etc., del que se deriven todas las cosas o del cual éstas sean modos o manifestaciones.

2. Lo que hay forma un continuo, pero no a la manera de un continente de todas las cosas ni de una supuesta propiedad común a todas ellas, sino en forma de articulación de diversos tipos (emergentes) de realidades.

La articulación antedicha no consiste en que cada cosa se entretenga con todas y cada una de las demás, sino en que se entreteja, a través de otras, con el continuo de lo que hay.

3. El continuo referido implica, pues, la existencia de discontinuidades. No es representable mediante una gradación infinitesimal de cosas (o de grupos). La continuidad de lo que hay es comparable más bien a la continuidad de las especies orgánicas sobre la Tierra. Las formas orgánicas están relacionadas entre sí, en el sentido de que no hay ninguna forma, o especie, completamente independiente del conjunto de la evolución, si bien algunas pueden haber emergido, o haberse desarrollado, abruptamente o, como a veces se dice, «catastróficamente». De modo similar, *mutatis mutandis*, los diversos grupos que forman el continuo de lo que hay están relacionados entre sí aun cuando pueden asimismo haber emergido «abruptamente»; en ello radica principalmente la discontinuidad.

4. 'Continuo' y 'discontinuo' son nombres de nociones, y específicamente de nociones-límites: la continuidad está limitada por la discontinuidad y viceversa. En tanto que nociones, pertenecen al mundo de las objetivaciones. Ello puede suscitar la objeción de que es inadmisibles hablar de lo que hay por medio de una de sus «partes». Responder a esta objeción no es ni más ni menos difícil que responder al problema de cómo mediante el lenguaje (o, si se quiere, las significaciones en él incorporadas) se puede decir algo acerca

del mundo. He tratado este punto en *Indagaciones sobre el lenguaje* (9, 9) y me atengo sustancialmente a lo allí propuesto.

6. El espacio y el tiempo

Las realidades básicas -las realidades físicas de que hablaré en el próximo capítulo (VII, 2)- son espacio-temporales. Lo que llamaré «objetivaciones» no son necesariamente espaciales, aunque algunas estén incorporadas en estructuras espaciales, pero tienen todas un origen temporal, inclusive si, como las «entidades abstractas» (VII, 6), sólo son construidas del modo como pueden ser construidas. En todo caso, la espacialidad y la temporalidad o, como diré, para abreviar, en lo sucesivo, el espacio y el tiempo, están dondequiera y cuandoquiera presentes en el mundo. Puesto que algunas veces me referiré a ciertas concepciones sobre el espacio y algunas otras a ciertas concepciones sobre el tiempo, hablaré de espacio y tiempo, pero teniendo siempre en cuenta que no son separables y que se trata en todos los casos del espacio-tiempo o, como ha sugerido Milic Capek, del tiempo-espacio.

En la obra que sirve de base a la presente examiné tres concepciones del espacio y del tiempo; (1) espacio y tiempo como «absolutos»; (2) espacio y tiempo como modos originarios de las realidades; (3) espacio y tiempo como factores integrantes y a la vez integracionalmente concebibles de las realidades. Rechacé las dos primeras y defendí la última.

En el volumen 3, capítulo 6, de su *Tratado de filosofía básica*, Mario Bunge ha presentado, a su vez, tres concepciones del espacio y del tiempo (o «espaciotiempo») en conflicto mutuo: (1a) Su concepción en tanto que «continentes» (de las cosas); (2a) Su concepción en tanto que «substancia primordial»; (3a) Su concepción relacional. Tras criticar las dos primeras, ha defendido la última.

Es obvio que hay grandes similitudes entre los dos modos de enfocar el problema, con ventajas notorias en favor de Bunge a cuenta de su mayor detalle y exactitud -según dicho autor pone de relieve, su teoría «no es un mero programa». Sin embargo, ello no impide, sino que más bien alienta a retomar la presentación originaria.

Al hacerlo ahora, espero que resulte útil la introducción de algunos aspectos del problema más estrechamente relacionados con el resto de la teoría ontológica desarrollada.

1. Entender el espacio y el tiempo como «absolutos» equivale a verlos como «continentes» o «contenedores» de todas las realidades y, de algún modo, como previos, física y lógicamente, a éstas, de suerte que si bien se admite que no puede haber realidades a menos de estar en el espacio o en el tiempo, o ambos, se acepta que pueda haber espacio o, tiempo, o ambos sin que haya necesariamente realidades o cosas «en» ellos.

Este punto de vista ha encontrado su expresión más común en la idea del espacio como «medio» universal inmutable, uno, independiente, homogéneo y causalmente inerte, y en la del tiempo como «marco» causalmente inerte, homogéneo, independiente, uno y universal. El espacio y el tiempo tienen rasgos comunes, pero se han subrayado algunas diferencias. El espacio es a la vez vacío completo y completa plenitud: lo primero, porque no es ninguna de las cosas y no

ocupa sitio; lo segundo, porque no deja resquicio para «más espacio» y abarca, a modo de continente infinito y continuo, todas las cosas que hay: es omnipresente. Ninguna de las partes -si puede usarse este vocablo- del espacio se distingue de otra, porque no hay diferencias cualitativas (o de ninguna otra especie): la diferencia entre un lugar del espacio y otro es relativa a cualquiera de los dos lugares. El espacio es, por así decirlo, completamente «transparente». Ningún lugar del espacio «oculta» nada: cualquier trecho espacial se superpone exactamente a sí mismo. Las figuras geométricas en el espacio no resultan afectadas por cambios de posición. El espacio es proyectable, en virtud de su absoluta homogeneidad. Su carácter causalmente inerte explica que cualesquiera efectos físicos de los cuerpos se deban a éstos, pero nunca al espacio, de modo que los efectos son tan indiferentes a la espacialidad como ésta es indiferente a los efectos.

Lo mismo que el espacio, el tiempo es uno, independiente, homogéneo, universal y causalmente inerte. Contiene asimismo todas las cosas o, si se quiere, todos los procesos y cambios. Sin embargo, a diferencia del espacio, el tiempo fluye uniformemente. Como se suele decir, el tiempo «pasa», lo que «no pasa» con el espacio, que es -o está- puramente presente. Lo que representa para el espacio la yuxtaposición, lo representa para el tiempo la sucesión.

Ha sido habitual concebir el espacio como «euclídeo», tridimensional y reversible, en tanto que el tiempo ha sido descrito como unidimensional y unidireccional, esto es, irreversible. Queda excluido, pues, llevar a cabo en el tiempo «proyecciones» comparables a las que cabe efectuar de figuras geométricas o, en general, de magnitudes, en el espacio. Ello no quiere decir que la irreversibilidad del tiempo sea inconcebible. Cierta número de leyes físicas fundamentales admiten, o no prohíben, procesos temporales irreversibles: en algunas de sus ecuaciones, t puede sustituirse por $-t$ (no t), y viceversa. Se ha puesto de relieve inclusive que esta admisión de la posibilidad de irreversibilidad temporal, aunque normalmente asociada con la mecánica clásica, no está confinada a ésta. Hasta hace relativamente poco y, según varios autores, hasta hoy mismo, la reversibilidad temporal de procesos físicos descritos mediante ecuaciones de carácter no estadístico ha podido ser considerada como una constante que tiene su fundamento en el postulado de simetría -uno de los postulados que se han impuesto con mayor fuerza en la física hasta quedar debilitado, o hecho problemático, por la prueba de que la paridad no se conserva en las llamadas «interacciones débiles» de partículas subatómicas. Sin embargo, la reversibilidad del tiempo aquí mencionada no debe confundirse con la idea de Feynman -o de él derivada- de que puede «considerarse» el tiempo como fluyendo «hacia atrás» en el caso de partículas de anti-materia como los positrones. Tampoco debe confundirse con ideas como las de Penrose -o de él derivadas según las cuales, un «agujero» en rotación puede conectar «nuestro» universo -o cualquier universo- consigo mismo en diversos puntos del espacio-tiempo, de modo que sería posible teóricamente salir de un universo y volver a entrar en él en un momento distinto del tiempo. La idea «clásica» de posible reversibilidad es menos complicada que éstas -o menos fantasiosa, porque cuando menos no implica la noción de que puede irse «hacia atrás» en el tiempo, introduciéndose en el mundo modificaciones que «deberían» haber alterado el momento «presente». Por otro lado, y es lo que aquí importa en la concepción clásica, se admita o no reversibilidad temporal, los intervalos temporales de la misma duración son siempre equivalentes entre sí.

Se suele mencionar a Newton como el más ilustre portavoz de la concepción del espacio y del tiempo que nos ocupa ahora y, siguiendo sus «definiciones», se usa a menudo el adjetivo «absoluto». Hay motivos, sin embargo, para pensar que Newton trató el espacio y el tiempo no sólo «absolutamente», sino también «operacionalmente». Con respecto a Henry More, Samuel Clarke y otros «newtonianos», no resulta del todo claro en qué sentido entendieron que el espacio y el tiempo fuesen «absolutos»: podrían serlo como fundamentos, pero también como condiciones, o como «propiedades». En algunos casos el espacio ha sido concebido como «lo lleno» (de cuerpos), de suerte que, aunque se hable de «vacío» -y hasta de «el vacío», *tó Kenón-*, ha sido tratado de hecho como el ámbito cósmico de todas las cosas. Ciertos autores que se opusieron a la concepción estimada «absolutista» o, en todo caso, «realista» del espacio y del tiempo, describieron éstos mediante características similares, si no idénticas, a las antes presentadas. Locke se interesó menos por el espacio y el tiempo que por las «ideas» de espacio y tiempo, y en particular por su origen en la mente. No obstante, juzgó que el lugar es siempre una posición relativa a la extensión, la cual no se confunde con los cuerpos que se hallan «en» ella; y que el tiempo es asimismo una extensión, bien que de tipo «fluyente». Cabe notar que la mayor parte de las concepciones filosóficas del espacio y del tiempo durante casi toda la época moderna, aunque muy distintas entre sí, coinciden en los rasgos atribuidos a ellos, inclusive cuando se niega su carácter «absoluto». Un caso interesante es el de Kant. Si bien sostiene que espacio y tiempo no son cosas en sí, sino condiciones de percepción, de modo que, aunque empíricamente reales, son trascendentalmente ideales, entiende a la vez espacio y tiempo (con señaladas reservas en cuanto a la «proyectibilidad» en el espacio y con notorias modificaciones respecto a la función constitutiva del tiempo en las síntesis del entendimiento y en el esquematismo de las categorías) de modos similares a los ya indicados. Espacio y tiempo son concebibles sin cosas, pero éstas no lo son sin aquéllos.

En general, lo que he llamado la idea «clásica» -o más bien «clásica moderna»- de espacio y tiempo, tiende a manifestarse en dos series de afirmaciones estrechamente relacionadas entre sí y aun mutuamente implicadas, o coimplicadas: (a) espacio y tiempo son continentes (o «contenedores») absolutos en los cuales se hallan (o pueden hallarse) los cuerpos; (b) espacio y tiempo poseen las características antes señaladas en virtud de las cuales un cuerpo en el espacio y en el tiempo queda determinado primariamente por un sistema de cuatro coordenadas: un cuerpo se halla en el espacio (tridimensional) mientras dura, persiste o, en todo caso, cambia en el tiempo (unidimensional y *de facto* unidireccional).

Rechazaré estas ideas por varias razones. Siendo algunas suficientemente conocidas, o pudiendo ser fácilmente rastreadas en la abundante literatura sobre el asunto, las tocaré a la carrera.

Los resultados de las críticas de Ernst Mach y el desarrollo de la física, especialmente a partir de la teoría especial de la relatividad de Einstein, son hechos lo bastante concluyentes para arrumbar las concepciones «absolutistas» clásicas. Por lo pronto, hay que descartar la idea de un espacio y de un tiempo que, aunque parecidos en varios importantes respectos, son vistos como «independientes» en vez de constituir el ya citado «espacio-tiempo». Pero las concepciones de referencia son incompatibles con los desarrollos de la física en otros respectos. Un ejemplo (entre otros varios posibles): la idea del espacio como clase de acontecimientos absolutamente simultáneos es incompatible

con la noción de la relatividad de la simultaneidad. Alegar, como a veces se hace, que todos los puntos en un «espacio local» siguen siendo simultáneos en un momento dado, es introducir una tesis *ad hoc* que únicamente salva el «sentido común», y es ignorar que la propia noción de simultaneidad es función de acontecimientos físicos (específicamente, el envío y recepción de señales luminosas, cuya velocidad es constante). Algunos han tratado de rehuir las que han visto como dificultades «temporales» por medio de algo así como una «reificación» del espacio. Pero aun si se admitiera semejante tesis habría que concluir que el espacio dejaría de ser lo que se pretendía que era -un «continente» absoluto para convertirse en un muy hipotético «espacio-materia». Decir en tal caso que el propio espacio persiste en el tiempo equivaldría a afirmar que hay un número infinito de espacios instantáneos y sucesivos, lo que, lejos de resolver las supuestas dificultades, terminaría por exacerbarlas.

Aparte los argumentos extraídos de teorías físicas comúnmente admitidas, que deberían ser suficientes (cuando menos hasta el momento en que se rectificaran), hay otros.

Aun confinándose al solo espacio, es sabido que, como había visto ya, entre otros, Kant, no hay congruencia de ciertas figuras (por ejemplo, la de una mano) en un espacio euclidiano completamente homogéneo. No la hay, ciertamente, en otros tipos de espacio, pero no se espera que la haya. Si consideramos ahora el espacio y el tiempo juntamente, los problemas proliferan. Por un lado, parece posible pensar un espacio sin tiempo, un espacio puramente «presente» e «instantáneo». Pero el pensamiento de tal espacio está ligado *velis nolis* al del tiempo, cuando menos en la medida en que se admita que la yuxtaposición en que se supone consiste el espacio (o las distintas «partes» del mismo) es absolutamente simultánea, a saber, en la medida en que se postula que todos los puntos del espacio existen, o están presentes, «a un tiempo». Por otro lado, parece posible pensar un tiempo sin espacio, una pura y nuda sucesión, una mera serie de intervalos temporales. Pero tan pronto como se examina esta idea se advierte que está ligada de alguna manera a la de un espacio, pues de lo contrario habría distintos intervalos temporales sin nada «en» ellos. Estas contrapuestas posibilidades -o, mejor dicho, imposibilidades- han conducido a menudo a tratar de reducir el tiempo al espacio o éste a aquél. Ahora bien, la titulada «espacialización del tiempo» no puede llevarse a cabo con ayuda de la sola idea de espacio; es menester considerar a éste en tanto que «llenado» por cuerpos (y por procesos, o cambios de estado de los cuerpos) y mostrar que todo proceso es, en principio, reversible. Se tropieza entonces con la dificultad planteada por una adecuada interpretación del segundo principio de la termodinámica -dificultad que se consigue en parte soslayar cuando se sostiene que el aumento de entropía es sólo un proceso macroscópico, pero es sabido que este remedio ha producido enojosos efectos secundarios. En cuanto a la «temporalización del espacio», requiere, al igual que la «espacialización del tiempo», salir del marco de las ideas de espacio y tiempo como «absolutos» previos a los fenómenos. En efecto, el espacio se elimina sólo cuando se considera que, según apuntó Reichenbach, las relaciones topológicas y métricas del espacio pueden reducirse a «observaciones de tiempo», el cual representa entonces el prototipo de la propagación causal, de modo que el orden espacio-temporal aparece como «el esquema de la conexión causal» -todo lo cual tiene, entre otros inconvenientes, el de dotar de poder causal al espacio y al tiempo, o al espacio-tiempo, abandonando con ello una de las firmes adquisiciones de las teorías clásicas: la ineficacia causal del espacio y del tiempo.

Algunos autores han sugerido que varias de las dificultades apuntadas desaparecen cuando en vez de proceder a espacializar el tiempo o a temporalizar el espacio se consideran espacio y tiempo como «continentes» que, sin coincidir en todas sus propiedades, poseen la característica de «coexistir» y hasta de «co-implicarse», de suerte que mientras el espacio es un «contenido» que persiste en el tiempo, éste es simplemente la duración en el (o del) espacio. Con ello, sin embargo, se entra en conflicto no sólo con algunas de las ideas que tal rectificación tenía por misión defender, sino también con una de las nociones que dichas ideas acarreaban consigo y que, como se vio antes, sigue siendo válida: la ineficacia causal del espacio -o situación de un cuerpo- y del tiempo -o existencia de un cuerpo en un momento dado. El espacio y el tiempo «como tales» no producen efectos, entre otras razones porque no los hay «como tales», sino sólo en la medida en que, como se verá pronto, relacionan cuerpos.

2. La segunda de las concepciones indicadas puede formularse *grosso modo* como sigue: el espacio, o el tiempo, o ambos, son modos originarios de la realidad, esto es, la «substancia» de la que se extrae, o surge, la realidad, o las realidades.

No es fácil encontrar ejemplos perfectamente adecuados de esta concepción. Los más idóneos son: en lo que toca al espacio, la idea cartesiana de la extensión como fundamento de los cuerpos; en lo que respecta al tiempo, la idea bergsoniana de la duración pura; en lo que se refiere a ambos, la filosofía de Samuel Alexander, con la noción de la substancia primordial llamada «Espacio-Tiempo».

La última es la que se aproxima más a la concepción ahora tratada. En efecto, aunque Descartes equiparó el espacio con los cuerpos, distinguió entre ambos cuando menos por la forma de concebirlos. Bergson se interesó sobre todo por la duración pura como interpenetración cualitativa. En cambio, Alexander elaboró con gran detalle la noción de un «Espacio-Tiempo» como poseyendo, en potencia, todas las cualidades que se despliegan en el curso de una evolución emergente de acuerdo con un impulso o *nisus* original. A despecho de ello, no tomaré a ninguno de estos autores, ni siquiera al último, como modelos acabados de la segunda concepción, sino únicamente como ilustraciones de una cierta tendencia.

Llevada a un extremo, ésta desemboca en una de las dos doctrinas siguientes: (a) Espacio, o Tiempo, o ambos, constituyen no sólo el fundamento de las realidades, sino las propias realidades, que vienen a ser entonces modos de organizar el espacio o modos de estructurar el tiempo, o modos de conformar un supuesto espacio-tiempo. (b) Las realidades son fundamentalmente «lugares» (o «sistemas de lugares»), o «duraciones» (o «sistemas de duraciones»), o estructuras espacio-temporales que pueden estar básicamente condicionadas por su índole espacial, o por su índole temporal, o ambas.

Antes de distinguir entre estas doctrinas y someterlas a crítica, es menester advertir que hay ciertas similitudes entre varios aspectos de las mismas y algunas teorías físicas, y cosmológicas, según las cuales el universo puede ser descrito, en principio, y muy *grosso modo*, como un continuo espaciotemporal cuyas estructuras (curvaturas, «brechas», «pulsaciones», etc.) constituyen las realidades físicas, sus estados, sus cambios de estados, sus relaciones, y así sucesivamente. Sin embargo, estas similitudes no deben conducir a equipararlas y menos aún a identificarlas. Por una parte, las teorías

físicas y cosmológicas aludidas, aunque a veces muy especulativas, y a menudo con supuestos y consecuencias filosóficos, se presentan como hipótesis científicas cuyo interés y valor sólo pueden ser medidos dentro de la investigación científica. Por otra parte, y sobre todo, no es recomendable proceder a una lectura literal de las mismas. De hecho, cuando se habla, por ejemplo, de curvatura de un continuo espacial, no se entiende por ella necesariamente la transformación de un espacio originariamente euclídeo en un espacio curvo, formando un campo, o una serie de campos, que condicionan los movimientos; la tan a menudo discutida asociación del espacio con la materia y de la curvatura del espacio con los movimientos de los cuerpos no tiene apenas nada que ver con la imagen intuitiva de «grumos materiales» formados por modificaciones espaciales (o temporales). Dejo, por tanto, de momento en suspenso estos puntos de vista para atenerme a las formulaciones más directamente filosóficas de la concepción del espacio y del tiempo como «realidades originarias» o como «substancia primordial».

Las dos doctrinas a que, como apunté, desemboca esta concepción llevada a un extremo difieren en varios respectos.

La doctrina (a) parte del espacio, o del tiempo, o del espacio-tiempo, y trata de explicar las realidades, específicamente los cuerpos, como si fuesen coágulos de aquéllos. El término 'coágulo' es, desde luego, metafórico, pero no más que otros usados en las teorías físicas y cosmológicas aludidas, por lo menos en tanto que sus autores se han empeñado en vulgarizarlas - vocablos como 'pliegues', 'pulsaciones', 'aperturas' o 'brechas'. Pero, a diferencia de los autores de estas teorías, que tienden a dar un sentido «común» a nociones físicas, quienes propugnan la doctrina de referencia tienden a dar un sentido físico a nociones «comunes». Por eso parten de «grumos» como entidades «en» el espacio, y de «condensaciones» como procesos «en» el tiempo.

La doctrina (b) parte más bien de «lugares», «direcciones», «orientaciones» (o sistemas de tales), de duraciones (o sistemas de tales); o de lo que cabría llamar «lugares-duraciones» (o sistemas de tales), y juzga que el espacio, el tiempo, y el espacio-tiempo respectivamente son meros conceptos formados por abstracción de las sedicentes concretas espacialidades, temporalidades y espacio-temporalidades.

Si las tomamos como doctrinas que aspiran a ser definitivas, más bien que como una serie de conjeturas susceptibles de ser ulteriormente refinadas, las dos doctrinas chocan con varias dificultades.

Si espacio y tiempo fuesen continentes puros en el sentido descrito en la subsección precedente [1], no podrían «plegarse», «condensarse» o «coagularse» para constituir realidades en tanto que espaciales y temporales; se lo impediría tanto su independencia de los cuerpos que se supone «habrá», como su postulada perfecta homogeneidad. Espacio y tiempo tienen que ser, pues, otra «cosa» que «continentes»; tienen que ser más bien «contenidos». Ahora bien, se supone que éstos originan las realidades y temporalidades justamente por haber sido previamente definidas éstas como espacio-realidad y como tiempo-realidad. Si espacio y tiempo son «las realidades», entonces todas son de alguna manera espacios y tiempos. Pero con ello sólo se afirma lo que se había sentado de antemano.

Esta dificultad se revela sobre todo en la doctrina (a), pero podría revelarse asimismo en (b) sin más que partir de las realidades como espacialidades y temporalidades en vez de partir del espacio-realidad y del tiempo-realidad. Las realidades (cuerpos) acaban por ser fundamentos del espacio y del tiempo en tanto que «contenidos» sólo por haber sido previamente definidas, o entendidas, como realidades-espacio y realidades-tiempo.

Tanto (a) como (b) sostienen, cada una a su modo, que lejos de estar un cuerpo en el espacio, éste se halla «en» el cuerpo; y lejos de existir un cuerpo a lo largo del tiempo éste reside y se despliega «en» el cuerpo. De este modo se mantiene que espacio y tiempo son la «substancia» o «materia» de que están hechas las cosas y con que están tejidos los acontecimientos; o que cada uno de ellos es la «substancia» y «materia» de un determinado tipo de realidades (por ejemplo, el espacio y el tiempo, de las físicas; el tiempo solo, de las mentales); o que cada uno de ellos (el espacio para quienes prefieren ver el mundo *sub specie aeternitatis*; el tiempo, para quienes prefieren considerarlo *sub specie instantis*) es la substancia o materia de todas las realidades. Pero o bien no se precisa lo que se entiende por tales espacio y tiempo «substanciales», o se apela a vagas nociones como las de «ser dinámico», «ser vital», «ser consciente», etc., que llevan a dudar de si se sigue hablando del mismo asunto.

3. Entender el espacio y el tiempo, o el espacio-tiempo como factores integrantes de las cosas equivale a descartar todo punto de vista substancialista con respecto a ellos y abrazar un punto de vista relacional. 'Integrante' se entiende aquí no como «formando [materialmente] parte de», sino como «enlazando [para completar]». No se presupone que las cosas estén «hechas» de espacio y tiempo, o de espacio-tiempo, ni tampoco que se hallen «en» ellos, sino más bien que sólo en la medida en que hay cosas puede hablarse de espacio y de tiempo, o de espacio-tiempo. Éstos no se hallan ni «fuera», ni «dentro», sino, por decirlo así, «entre».

No siendo, propiamente hablando, «realidades», espacio y tiempo no pertenecen a ningún grupo ontológico, pero no por ello son una «nada»: su realidad está fundada en las cosas mismas. Son, en los términos tradicionales, *relata cum fundamentum in re*, «relaciones con fundamento en la realidad misma», o relaciones *bene fundata*, bien fundadas. Son, como propuso Leibniz, «órdenes», de coexistencia y de sucesión.

Este punto de vista tiene la ventaja de que resuelve el «misterio» del espacio y del tiempo cuando tratamos de intuir en qué «consisten». No consisten en nada, porque no existen al modo de las cosas físicas, pero no por ello se desvanecen. Los tipos de relaciones ejemplificadas en el espacio y el tiempo, o en el espacio-tiempo, son más fundamentales que cualesquiera otros tipos de relaciones, pero la estructura de algunas de éstas permite entender la de aquéllos. En la relación «P es el padre de H», 'ser el padre de' no es el nombre de ninguna entidad independiente de P y de H; sólo porque hay P y H, puede haber cierta relación entre P y H -así como entre H y P-, pero la relación, o relaciones, en cuestión determinan de algún modo lo que son P y H. Si uno no fuera «el padre de» y el otro «el hijo de», serían distintos de lo que son. En el caso del espacio y del tiempo, además, no serían lo que son.

La teoría aquí bosquejada no es completamente inmune a objeciones. Consideremos la forma que adopta cuando se interpreta el orden temporal como un

esquema de la relación causa incluyendo la basada en consideraciones estadísticas. Con ello se hace posible partir de relaciones temporales para determinar propiedades espaciales, las cuales son entonces de naturaleza métrica o de naturaleza topológica. Se ha alegado que en esta versión de la teoría relacional las diferencias temporales son función de diferencias observables, pero que éstas no son necesariamente de orden causal. Además, no parece completamente seguro que un campo métrico (espacio) esté exclusivamente determinado por la estructura de la realidad material, especialmente de la masa. A. H. Taub ha mostrado, y Adof Grünbaum ha comentado, la posibilidad de condiciones describibles mediante ecuaciones modificadas de las que resulta una determinada estructura (curva) del espacio sin presencia de materia. Pero el que una versión de la teoría relacional en general sea defectuosa o problemática no implica que tengan que serlo necesariamente todas las versiones. De hecho, una de las ventajas de esta teoría es que puede interpretarse de varios modos, incluyendo algunos en los que otras relaciones, como las causales, resultan más claras justamente por apelar a la estructura relacional espacio-temporal.

La idea del espacio y el tiempo como «continentes» de todas las cosas destaca la continuidad de los primeros y la discontinuidad de las segundas. Con ello parece resolver la cuestión de la función de las nociones de continuidad y discontinuidad de que hablé anteriormente (VI, 5). Sin embargo, lo hace sólo a medias, porque en esta doctrina espacio y tiempo son, en principio, independientes de las cosas, de modo que continuidad y discontinuidad permanecen como dos nociones separadas enteramente. La idea del espacio y del tiempo como substancia primordial de que están hechas las cosas destaca sólo la continuidad (si semejante substancia es, a la postre, única) o sólo la discontinuidad (si hay una pluralidad de substancias espacio-temporales). La teoría relacional brinda la ventaja de reproducir, al nivel de las nociones de espacio y de tiempo, la función desempeñada por las nociones de continuidad y discontinuidad en el examen de la estructura de lo que hay. No tenemos aquí, en efecto, una continuidad absoluta ni tampoco una discontinuidad completa: las relaciones espacio-temporales permiten unir cosas o fenómenos, sin por ello presuponer que todos están amalgamados en un marco único y sin tampoco introducir discontinuidades dentro de cada una de las relaciones.

Hasta ahora he hablado del espacio y del tiempo, o del espacio-tiempo, en un sentido general, si bien subrayando su naturaleza «física» o «cósmica». Pero no pocos filósofos han puesto de relieve que o bien es necesario hablar de diversos aspectos del espacio y del tiempo, o si se trata de modos fundamentales de los mismos es menester atenerse a los «modos originarios» humanos.

En lo que toca al primer punto, se ha disertado sobre espacio y tiempo físicos; espacio y tiempo orgánicos, o biológicos; sobre espacio y tiempo culturales; sobre tiempo histórico, tiempo «personal», «tiempo de la conciencia», etc. Todos estos «espacios» y «tiempos» han sido reducidos a menudo a dos formas estimadas básicas: el espacio y tiempo «objetivos» y el espacio y tiempo «subjetivos» («mentales», «perceptivos», etc.). A menudo también se ha intentado «reducir» una de éstas que, para abreviar, llamaré simplemente «formas» [del espacio y del tiempo, o del espacio-tiempo], a otra, o bien se ha intentado encontrar una que las englobe. Así, no ha sido infrecuente tratar

todas las formas como exclusivamente «físicas» o todas como exclusivamente «conscientes», o «humanas».

Antes de examinar esta cuestión, advertiré que no siempre los filósofos a quienes se ha atribuido tal división, o tal subsecuente reducción, de unas formas a otras, las han efectivamente mantenido. Varios filósofos (Aristóteles, Kant, Whitehead, entre otros) han desarrollado ontologías que han permitido «unificar» las varias formas. Algunos pensadores que han destacado una de ellas (Bergson, Cassirer), no han descuidado necesariamente la otra. Inclusive filósofos como Husserl y Heidegger pueden ser interpretados (o reinterpretados) como opuestos tanto a la división como a la reducción (en ambos casos, de la forma física a la humana). La «conciencia de un horizonte espacio-temporal en tanto que conciencia del mundo» (Husserl) puede interpretarse de un modo «trascendental», en sentido kantiano. La descripción de las funciones espacializadoras y temporalizadoras del «estar en-el-mundo» (Heidegger) puede verse como un intento de eliminar tanto la objetividad como la subjetividad del espacio y del tiempo en nombre de su respectiva «situacionalidad». Y así sucesivamente.

Sin embargo, persiste la idea de una división, y de una oportuna «reducción», o por lo menos la de un enfoque distinto del «físico» o «cósmico», en varios de los autores que acabamos de exonerar, como es obvio tan pronto como se intenta describir formas espacio-temporales supuestamente «previas» a todas las «otras», que resultan entonces «derivadas». Por ejemplo, Heidegger, Sartre y Merleau-Ponty han rechazado una estricta fundamentación psicofisiológica, bioneural y, a la postre, física de muchos procesos «mentales». El último de dichos autores ha indicado que inscribir la memoria del pasado -según intentó hacerlo Bergson- en un «inconsciente» es prácticamente lo mismo que inscribirla en forma de huellas cerebrales. En ambos casos, el pasado se convierte en presente. Con el fin de salir de este atasco (que puede ser menor del que Merleau-Ponty suponía en vista de los resultados obtenidos en la investigación de los factores químicos que intervienen en la memoria), se ha propuesto sustraerse a toda imagen puramente mental del espacio y del tiempo para obtener dos resultados: desposeer espacio y tiempo de toda subjetividad «meramente psíquica» y fundarlos en la «realidad humana» en cuanto «situación», la cual no es simplemente un «aquí» y un «ahora», sino la base desde la cual adquieren sentido las llamadas «determinaciones espaciales y temporales» -por - consiguiente, el «aquí», el «ahí», el «allí», el «más acá», el «más allá», el «ahora», el «antes», el «después», etc.

No es sorprendente que la mayoría de los autores referidos niegue que pueda hablarse de un «tiempo del mundo» o de un «tiempo en el mundo». El tiempo no es para ellos ninguna «realidad» que se «inscriba» en las cosas y, por añadidura (o hasta eminentemente) en la conciencia en tanto que conciencia del tiempo. El mundo -ha proclamado, entre otros, Sartre- no tiene pasado, porque ha sido pasado, y no tiene porvenir, porque será porvenir; tanto en su supuesto «pasado» como en su supuesto «porvenir», el mundo simplemente es en tanto que «presente». El único modo de «introducir» la temporalidad y dar sentido al vocablo 'tiempo' es considerarla como una relación de la realidad humana con el mundo. Se trata de la realidad humana concreta y no de una imaginaria realidad humana «universal». Esta última sería equiparable a un observador cósmico, el cual se identificaría con el mundo y sería tan poco «temporal» como el propio mundo. Así, sólo porque hay un testigo concreto del mundo hay acontecimientos; lo que se llama «acontecimiento», es en verdad, un «atestiguamiento». La

situación humana constituye, pues, el tiempo, aunque de modo distinto a como «constituye» el tiempo la intuición kantiana del sentido interno. Para Kant, ninguna percepción es posible sin el orden temporal en cuanto forma de intuición a priori. Para Heidegger, el modelo de lo que se llama «tiempo es la temporalidad (o temporeidad) como «unidad del cuidado» (*Sorge*) en que consiste el «estar-en-el-mundo». Por tanto, el tiempo no es, sino que se hace en la forma de la temporalización. Según Merleau-Ponty, «le es esencial al tiempo el que se haga y el que no sea, el que no esté jamás completamente constituido». Por eso el tiempo no es comparable a una sucesión, sino a una especie de red en la cual se entrelazan diversos «ahoras». Éstos no son puros instantes, sino «presentes» o, mejor dicho, «modos de presencia». Cual el «presente especioso» de que (siguiendo la nomenclatura propuesta por E. R. Clay) habló William James, el «ahora» de la temporalidad originaria, modelo de todo tiempo, posee un cierto «espesor» o «grosor». Sin embargo, éstos no son engendrados por dos instantes, sino por el estar presente «al» mundo. Las llamadas «dimensiones temporales» se constituyen, pues, según muchos de los autores referidos, como un horizonte que posee diversos niveles, franjas y perspectivas. Lo que se llama comúnmente «tiempo» puede llegar a ser algo así como «una ocultación de la temporalidad» (a menos que sea la «temporeidad»).

Con el «espacio» pasan cosas semejantes. Desde el «punto de vista humano» -o de «la situación humana», del «estaren-el-mundo»-, lo que se llama «espacio» resulta ser un modo de inserción del cuerpo en el mundo, no en tanto que una cosa entre otras, sino en tanto que conciencia (o toma de conciencia, o de posesión) de un horizonte espacial. Si esto no parece así a primera vista es, según varios autores, porque el cuerpo es visto sólo en su aspecto corporal, esto es, como decía Husserl, en tanto que Körper, y no -o no también- en tanto que «aspecto yoidal», (*ichliche*), o Leib. Desde este momento el espacio se constituye en la experiencia intersubjetiva y en la conciencia cenestésica como conciencia del cuerpo. Esta conciencia «engendra» el espacio en cuanto horizonte espacial. El espacio no es, así, un medio, y menos aún un medio homogéneo: es un sistema de «intenciones» y un sistema de acciones posibles, esto es, una «toma de posición» del cuerpo en cuanto conciencia de sí en el mundo. El espacio -se concluye- no es una construcción mental, o una representación subjetiva, o siquiera una forma de intuición del sentido externo, al modo de Kant: es presencia en el mundo o, acaso mejor, presencia «al» mundo. Por eso no es creación de la realidad humana, pero es, de todos modos, orientación en un sistema posible de situaciones. Las dimensiones propias del espacio en cuanto «realidad situada» son la proximidad, el alejamiento, el acercamiento, etc. Una vez más: el espacio no es ni subjetivo ni objetivo; es fundamento de toda subjetivación y objetivación espaciales.

El punto de vista que propuse antes (cfr. [31]) no requiere tan complejos enfoques. En lo que cabría llamar «concepción situacional» del espacio y del tiempo transparece una intuición digna de nota: que para ciertos seres orgánicos espacio y tiempo son, como se ha dicho, «sistemas posibles de situaciones». Pero con ello no se afirma sino que se puede existir en un espacio y tiempo físicos de diversas maneras: reposando en varios puntos, moviéndose en una trayectoria, buscando algo, anticipando algo, etc., y entre estas maneras figuran el hallarse en tal o cual situación [espacial y temporal] y el reaccionar a ella de tales o cuales formas. No es menester, pues, aceptar otras nociones del espacio y del tiempo, o del espacio-tiempo, que las «físicas», es decir, las que rigen el mundo físico bajo la forma de relaciones. No hay una pluralidad de espacios y tiempos - universales, físicos, orgánicos, personales,

mentales, etc.-: «hay» (una vez más) sistemas de relaciones espacio-temporales que son, por decirlo así, «usadas» de diversos modos.

Lo que se llama «espacio orgánico» (o «biológico», o «vital») no es deducible de lo que cabe enunciar, sobre el espacio «físico» (en el sentido anteriormente dilucidado), porque las propiedades de los organismos son emergentes respecto a las físicas. En el mundo biológico tienen lugar procesos como el desplazamiento de los organismos con vistas a la adaptación al medio, la busca de sustento, el ejercicio de los mecanismos biológicos, la relación con miembros de la propia especie, y de otras especies, etc. La regularidad de los ritmos (y de los ciclos) es establecida por el organismo en relación con el medio. Etc., etc. Estos «espacios» y «tiempos» biológicos son peculiares de los organismos correspondientes.

Ahora bien, una vez esto reconocido, hay que poner en claro que en ningún caso tenemos espacios y tiempos (o relaciones espaciales y temporales) distintos de los «físicos». Lo que observamos es más bien ciertos «usos» de las mismas relaciones espacio temporales que rigen para el universo entero, o cuando menos para la parte del universo físico en cada caso considerada. Las «dimensiones» espacial y temporal de un organismo se entrelazan con dichas relaciones «físicas», de las que son, en buena dosis, algo así como modulaciones. Se entrelazan asimismo con «dimensiones» espaciales y temporales de otros organismos. Un organismo vive en un mundo en el que se alojan, por ejemplo, piedras, ríos, capas atmosféricas o líquidas, etc., así como otros organismos con distintos «ritmos vitales» -vive, en suma, en un eco-sistema.

Pasemos ahora al mundo cultural y a los llamados «espacios y tiempos culturales» (o «históricos»). Un templo, construido con materiales físicos, se halla asentado en un lugar también «físico» y que, como tal, posee todas las condiciones propias de tales materiales y «lugares». En principio, podría no haber sido construido por seres humanos y ser, pongamos por caso, una gigantesca formación rocosa. Pero en la medida en que, aun no construido adrede, es usado por seres humanos como templo, exhibe una cierta organización espacial -la organización de un habitáculo, sea de los dioses adorados en él, o de los seres humanos que a él concurren para adorar a sus dioses. El modo de habitar el templo es función de los hábitos humanos. Los seres humanos construyen el templo, o usan ciertas formaciones naturales como si fuesen un templo, para ser habitado de algún modo, y en este habitar el templo consiste la peculiar manera como éste exhibe una dimensión espacial. El llamado -metafóricamente- «espacio del templo» es uno de los espacios humanos organizados y habitados dentro de uno de los varios tipos de las que se llamarán (VII, 2) «objetivaciones». No por ello el templo deja de ser «físico». El templo está construido con materiales sometidos a las leyes físicas. Estos materiales condicionan en gran parte la estructura y posible duración del templo, pero hay aspectos estructurales que se deben a sistemas y normas particulares de construcción, y la duración del templo está sometida a vicisitudes históricas (una comunidad hostil puede atacarlo y destruirlo apenas terminado). Cuando se habla de «la propia duración» del templo, de su «dimensión temporal histórica», o cuando su estructura y duración se miden por «unidades humanas» o «históricas» -estilos, épocas, períodos, etc.-, hay que entender por ello no un espacio o un tiempo absolutamente peculiares del templo y, en general, de los productos culturales, sino los modos como son «usadas» al efecto las relaciones espacio-temporales «físicas» («universales»).

Los seres humanos, y otros organismos biológicos, tienen que contar, pues, con el espacio-tiempo que, para abreviar, se han llamado «físicos» y en el curso de este proceso pueden enriquecerlo con otras dimensiones -que no son, sin embargo, nuevos «espacios» o «tiempos». El que sesenta minutos en una vida humana sean sesenta minutos exactos en el mundo en que vive no quiere decir que los experimente del mismo modo, o que los experimente como siendo justa y precisamente sesenta minutos. El que el perímetro dentro del cual se inscribió, o se supone que se inscribió, la *Roma quadrata* tuviese las mismas medidas que la ciudad, no significa que este «espacio» fuera usado exactamente como tal o cual perímetro: con «el mismo espacio» cabe hacer, y aun ser, cosas muy distintas. Y con el tiempo también, si no más.

Capítulo VII LOS GRUPOS ONTOLÓGICOS

1. Grupos y niveles

Las cosas, objetos, entidades, etc., que hay en -o mejor dicho, que constituyen- el mundo pueden agruparse de acuerdo con varios criterios a tenor del tipo de conocimiento a que se aspire. Tenemos de este modo grupos de objetos (con los pertinentes cambios de estados) correspondientes a las diversas ciencias, así como a varias ramas dentro de cada ciencia.

El tipo de conocimiento a que se aspira en filosofía y, *a fortiori*, en ontología es uno en el cual no se especifica una determinada clase de cosas (con sus estados). Se trata más bien de averiguar los modos generales como todas las cosas pueden ser especificadas. A los grupos resultantes de semejante especificación los llamaré «grupos ontológicos». Una condición básica para que un grupo sea ontológico es que los elementos que caigan bajo él sean reales. Cumplida esta condición, es admisible que el criterio adoptado para la agrupación, o clasificación, sea, por lo pronto, «conceptual» o «lingüístico» - pero en una forma tal que sus resultados sean aplicables al mundo.

Cuáles sean estos grupos ha sido objeto de numerosos debates. Para algunos, se trata de «modos de ser» (o de comportarse); para otros, de modos de conceptuar; para otros, de modos de enunciar. Varios filósofos han prestado particular atención a los llamados «objetos» -por ejemplo, en las numerosas «teorías de los objetos» que florecieron sobre todo a partir de Meinong-; otros, a las tituladas «ideas» -en el sentido moderno de esta expresión, vigente especialmente a partir de Locke. Algunos han equiparado los grupos de cosas a categorías, o por lo menos han tratado de usar categorías como principios de agrupación. En todo caso, las clasificaciones han sido abundantes. He aquí algunas: esencias y existencias (o, en lenguaje más moderno, objetos reales y construcciones conceptuales o constructos); objetos reales, ideales, intencionales, individuales, abstractos, concretos, fenoménicos, nouménicos, temporales, atemporales, etc.; *designata* de términos singulares y *denotata* de términos generales (en la medida en que los últimos se consideren como «verdaderos de ciertas entidades»); seres concretos singulares, seres concretos comunes, seres «colectivos», universales; ideas simples y complejas y, junto a ellas, modos simples y mixtos; organismos, cualidades, relaciones, elementos,

fuerzas, etc., etc. No parece que los filósofos que han tratado el asunto hayan tenido todos el mismo propósito.

Sin embargo, cabe descubrir un hilo conductor común a todas estas clasificaciones o agrupaciones: el intento de responder a preguntas de alcance muy general: «¿Qué género de realidades, o cosas, hay?», «¿Qué género de realidades, o cosas, cabe decir que hay?». En este sentido, la teoría de los grupos ontológicos es afín a algunas de las mencionadas, incluyendo varias de las doctrinas categoriales. Difiere de ellas, sin embargo, en que no se trata de modos, maneras o «momentos» del «ser» o de «la realidad», sino de formas de existencia dentro del «continuo de la Naturaleza».

Por este motivo rechazo considerar como grupos ontológicos otros «modos de realidad» asimismo propuestos: por ejemplo, entidades, procesos, campos, personas. Salvo en el caso de las personas tales modos de realidad no son agrupables ni siquiera bajo la forma de la similaridad. No hay razón para yuxtaponer procesos, o entidades. Más bien ocurre que los procesos están ligados a entidades -sea porque lo son de tales entidades o, como algunos autores aseveran, porque constituyen entidades. Los grupos que me interesan se parecen más bien a esas conjunciones de realidades que suelen llamarse «mundos»: mundo físico, orgánico, mental, natural, cultural, etc.

Ahora bien, la clasificación, ordenación y articulación en «mundos» suele basarse en criterios similares a los que conforman las llamadas «clasificaciones de las ciencias» -tan en boga en el pasado y tan escasas en el presente, seguramente a causa de los constantes cambios en la demarcación de «territorios científicos». A ello se debe que los «mundos» resultantes coincidan con ramas, o grupos de ramas, en la organización científica. En cambio, la clasificación, y descripción, de grupos ontológicos se funda en conjeturas muy generales, que son desde luego falibles y rectificables.

Los tres grupos ontológicos de que hablaré en la sección siguiente son: realidades físicas, personas y objetivaciones. Antepongo tres observaciones.

1) La idea de dichos tres grupos constituye la primera versión de una serie de tesis presentadas en *De la materia a la razón*. En esta obra he hablado de «lo que hay» como de un continuo articulado en cuatro niveles, tres de los cuales representan formas de realidad emergentes del primer nivel: el universo material. Ello me parece más adecuado que la noción de grupo ontológico, de modo que la idea puede incorporarse a estos *Fundamentos*. No obstante, reproduzco, con varios cambios, la descripción primitiva porque en ella aparecen algunos rasgos que estimo aún válidos y que no se examinaron luego con igual detalle. Esto es cierto especialmente del tercero de los grupos: las llamadas «objetivaciones».

2) Caber rastrear ciertas similitudes entre los tres grupos ontológicos y los «tres mundos» -cosas, ciencias y artefactos culturales- de que ha hablado Popper. Esto no quiere decir que la idea de los tres grupos proceda de Popper y, sobre todo, que no haya diferencias considerables entre semejantes grupos y tales mundos. Mi idea de los tres grupos fue presentada al público en 1967, y fue pensada y formulada antes de su publicación formal, es decir, cuando no tenía noticia de las doctrinas de Popper al respecto. No se trata de una cuestión de precedencia -que estimo ociosa-, sino de una de independencia. Pero, además, aquí no se presupone, como sucede con Popper, la menor posibilidad de

poder causal por parte del «tercer grupo» (o «tercer mundo») sobre los otros. No se admiten, en todo caso, causas «inmateriales». Si se habla de una influencia ejercida por estructuras culturales, o si se admite que tales estructuras culturales pueden impactar sobre estados de conciencia o sobre comportamientos, ello es sólo en tanto que son físicamente representables mediante procesos bioneurales. Dicho sea de paso, la necesidad de poner en claro que no hay causas inmateriales ni, en general, un «mundo» conceptual subsistente por sí mismo, me llevó oportunamente a sustituir la idea de los tres grupos por la de los niveles de emergencia.

3) Aunque se trata en todos los casos de «realidades», por distinta que sea su condición, las llamadas «realidades físicas», «personas» y «objetivaciones» no designan tres diferentes clases de «objetos», tales como diamantes, claveles, muñecas, caballos, rusos blancos o números romanos. Las «realidades físicas», las «personas» y las «objetivaciones» no son ni sujetos ni objetos. Son conceptos y específicamente conceptos de segundo orden. Los enunciados 'x es una realidad física' y 'P es una persona' tienen la misma forma gramatical que 'x es duro' y 'P hace lo que puede por ser amable', pero pertenecen a órdenes conceptuales distintos. Decir 'x es una realidad física' y 'P es una persona' es categorizar x y P en marcos conceptuales. Esta operación ontológica tiene, por tanto, un aire semántico. Gerto que, como se verá luego, si P es una persona, es asimismo una entidad física, o biofísica, y puesto que se consideran las objetivaciones como resultados de intenciones y acciones de personas que han quedado de algún modo «fijadas» cabe preguntar si mi teoría es tan ontológicamente aséptica como pretendo. Cabe preguntar, sobre todo, si no estoy favoreciendo las entidades físicas como últimamente básicas. Una respuesta honesta es: «Sí»; una deshonesto o falaz sería mucho más larga y complicada.

2. Descripción de grupos

1. Las realidades físicas son las cosas (con sus estados) o los procesos «naturales» en la amplia, y clásica, acepción de 'natural'. Cuando se habla de tales cosas es frecuente equipararlas a ciertos tipos de objetos, sea microfísicos -como moléculas, átomos, protones, electrones-, macrofísicos -como rocas, aerolitos, montañas-, o megafísicos --como astros, sistemas «solares», galaxias. A la vez, es frecuente compendiar todos estos objetos con el nombre de «materia». Sin embargo, dada la equivalencia entre materia y energía -o, más propiamente, entre masa y energía-, el adjetivo 'físico' resulta algo menos inapropiado que el término 'material'. Además, abarca no sólo objetos y procesos del orden no muy felizmente apodado «inanimado», sino también otras realidades que aquí consideraré asimismo como físicas. Éstas son los organismos vivientes y los titulados «actos mentales», equiparados a procesos bio-neurales.

El hecho de agrupar estos tres modos de ser real bajo el sólo nombre de 'físicos' no implica olvido de sus diferencias mutuas. Por lo pronto, unos son más básicos que otros -una de las razones por las cuales se los llama, mas directamente, «materiales»-; las realidades mal llamadas «inanimadas» son la condición necesaria en la forma de reacciones químicas para la aparición y desarrollo de organismos vivientes, y éstos son la condición necesaria para el origen y desenvolvimiento de mecanismos bio-neurales, o neuro-mentales. Desde el punto de vista ontológico, sin embargo, pueden considerarse todas estas realidades y procesos como físicos, a diferencia de los otros dos grupos, los

cuales, si bien fundados en realidades físicas y en todo momento entreverados con ellas, no son susceptibles de descripción estrictamente física.

Una caracterización suficiente de las realidades de este grupo es o bien extremadamente compleja -requiriendo entonces el auxilio constante, y continuamente refinable, de las ciencias naturales- o bien engañosamente simple. Adoptaré esta última alternativa.

Las realidades -cosas y procesos, o cosas con sus estados- físicas existen en sí mismas y por sí mismas, a diferencia de las personas, que existen en tanto que se hallan abocadas a, o enfocadas hacia, el mundo, y a diferencia asimismo de los objetos culturales, que son fabricados por agentes de acuerdo con reglas que los propios agentes establecen. Las realidades físicas «se bastan a sí mismas» y, están, por así decirlo, simplemente «ahí».

El que se basten no presupone que dejen de ser causadas. Por el contrario, el ser causadas, y el poseer poderes causales, de acuerdo con leyes, determinísticas o probabilísticas (y a menudo ambas), es un rasgo básico propio de tales realidades. Ahora bien, en el proceso de causación -en el ser causadas y el poseer poderes causales- las realidades físicas siguen su propia naturaleza, no una que pueda serles impuesta por agentes o que se deba a rasgos estructurales más o menos «convencionales», esto es, constituidos por reglas. Cabría, con todas las reservas del caso, hablar de la «espontaneidad» de las realidades físicas siempre que por «espontáneo» se entendiera simplemente 'no deliberado' o 'no cultivado'. Ciertamente se puede producir sintéticamente una «cosa natural», pero ello afecta únicamente al modo de producción, no a la cosa misma, que sigue siendo «natural», y dispone a tal efecto de los poderes causales pertinentes.

El que las realidades físicas consistan, ontológicamente hablando, en «estar ahí», no significa que no «continúen» (estando), y menos aún que no cambien. Por el contrario, las realidades de referencia son espacio-temporalmente «continúantes» en la medida en que son «cambiantes» y «cesantes». Su devenir, no obstante, no es un «hacerse» -como el de las personas- o un «ser producido» -como el de los objetos culturales-: es un llegar a ser. En su decurso las realidades físicas van siendo sus estados; la cosa misma en sus diversos estados es justamente lo que constituye el ser físico de una realidad.

2. Las llamadas «personas» no existirían sin una base física, y específicamente biológica y bioneural; de hecho, no hay nada que pueda ser llamado «persona» si no es a la vez un organismo bioneural. Dado un complejo bioneural dotado de las condiciones necesarias -generalmente, suficiente complejidad unida a una adecuada estructura corporal- puede darse la persona, la cual «emerge» de tal complejo y condiciones. Así, si al decir 'persona' se piensa en términos de «persona humana», y se concibe a ésta como un cuerpo orgánico, cabe afirmar, como puse de relieve en *El ser y la muerte*, que tal persona humana es cierto modo de comportarse un determinado cuerpo orgánico. No todos los cuerpos orgánicos son, o pueden llegar a ser, personas, pero éstas no existirían sin aquéllos. A la vez, podrían llegar a ser personas cuerpos orgánicos no estrictamente coincidentes con los humanos.

Un cuerpo orgánico poseedor de una suficientemente compleja estructura neural puede ser el soporte de lo que llamamos «una persona» en tanto que usuario de un lenguaje articulado -no necesariamente un lenguaje «natural» o

«común» del tipo de los humanos y en tanto que agente capaz de asumir responsabilidad por sus propios actos. Así, una persona no es un modo de ser dado desde el comienzo, sino uno que, a base de necesarias y suficientes condiciones bioneurales, y moviéndose dentro del adecuado ambiente natural y cultural, se va constituyendo. Como lo intuimos a veces (en particular al enfrentarnos con conflictos morales), se es, o se puede ser, «más o menos persona». En todo caso, la estructura bioneural y la personalidad se hallan íntimamente ligadas, y a veces resulta prácticamente imposible distinguir entre ellas. Así, un fenómeno de carácter «personal» como las llamadas «neurosis de angustia» es a la vez, y hasta primariamente, un fenómeno biopsíquico, y bioquímico, es decir, «natural» y, por tanto, físico. El único modo de distinguir entre el aspecto o «cara» personal y el aspecto o «cara» bioneural reside en la posibilidad de insertar la última en la «historia» o la «biografía» del sujeto pertinente. La neurosis se hace entonces personal sin dejar de ser en ningún momento bioneural y «natural», y ello aunque haya sido culturalmente inducida.

Hay cierta analogía entre la forma como un cuerpo animado es un modo de ser de un complejo de entidades y procesos «inanimados» y la forma como una persona es un modo de ser de un cuerpo orgánico. Lo personal y «biográfico» es un modo de ser de una realidad biológica. Dentro de este modo de ser adquieren particular significación «personal» los pensamientos, las emociones, las voliciones, etc., que, en sí mismas, son procesos neurales. Por medio de estos actos y experiencias se constituye, o va constituyendo, la personalidad. Ésta es también co-personalidad e inter-personalidad. En tanto que cuerpos físicos, las personas están relacionadas entre sí por nexos causales de muy diversas clases -determinísticos, probabilísticos, lineales, contextuales, etc. En tanto que persona, su relación mutua es biográfica e histórica.

Los modos de relación entre personas son numerosos y complejos. Cada una de las formas de relación que se mencionan con frecuencia -lazos afectivos interpersonales, modos de socialización, pertenencia a un *ethnos*, existencia dentro de una comunidad histórica, etc.- se descompone en muchas variedades. En cualesquiera casos las relaciones entre personas revelan al mismo tiempo la variedad y complejidad de las relaciones entre grupos ontológicos. Junto a las características del ser personal, hay que tener en cuenta muchas que son propias de realidades físicas y otras que corresponden a lo que llamo «objetivaciones». Así, los modos -o, mejor dicho, los submodos- de ser del cuerpo orgánico varían a tenor de los varios tipos posibles de relaciones inter-personales; el llamado «tono corporal», por ejemplo, cambia a menudo de acuerdo con las formas de relación que se establecen con «el otro». Las «teorías de la personalidad» no pueden dejar de lado como meros accidentes los modos y submodos de la corporalidad.

3. Las llamadas «objetivaciones» son resultados de actos -incluyendo procesos de pensamiento- llevados a cabo por personas dentro de una o varias comunidades y normalmente en situaciones y tradiciones históricas. Por 'objetivaciones' entiendo los calificados también a veces de «productos culturales» o «artefactos culturales» en una acepción muy amplia de 'artefactos': objetos fabricados, instituciones, lenguajes, costumbres, creencias, ideas, teorías, valoraciones, fabulaciones, etc., etc. Como no puede haber objetivaciones sin personas, o agentes (y «pacientes») objetivantes, y éstos no existen aparte de los que he titulado «modos del cuerpo orgánico», las

objetivaciones no están desligadas -si más no, en su forma de producción- del nivel físico. Además, es común que las objetivaciones encarnen en objetos físicos: los cuadros, en telas; las instituciones, en organizaciones que hacen uso de pertrechos materiales; las creencias, ideas, teorías, fabulaciones, etc., en lenguajes que se manifiestan en sistemas de símbolos orales o escritos-, las costumbres, en modos de actuar que se expresan físicamente (saludos, ceremonias, etc.). Ello no quiere decir que las objetivaciones sean de por sí estrictamente físicas. Lo que interesa, por ejemplo, en un sistema simbólico son los significados, el orden, la transmisibilidad, la traducibilidad, la cantidad de información, la redundancia, etc.; lo que importa en objetos fabricados (o en los objetos naturales aún no transformados materialmente, pero usados dentro de un contexto cultural) son los propósitos, los modos de empleo, etc. Por otro lado, las relaciones entre objetivaciones son menos causales que estructurales; en ellas predomina el sentido -o el sinsentido-, a diferencia de lo que ocurre con las realidades estrictamente físicas. Pero, según ya apunté, ni existen en un universo «en sí» ni son causas materiales de ninguna especie: surgidas, o emergidas, de actividades llevadas a cabo por seres biofísicos, actúan solamente a través de éstos.

El vocablo 'objetivaciones' es multívoco. Por un lado, significa lo que ciertos agentes producen, o aquello de que echan mano. Por el otro, significa el modo como son producidas. Este modo es, como indicó Francisco Romero, el de la «exteriorización». Confinándose a «cosas producidas», cabe afirmar que una objetivación llamada «un poema» no se reduce a una serie de experiencias, sentimientos, pensamientos, etc., del poeta, sino a la obra que éste compone. Aun si la composición se halla sólo «en su cabeza» es exteriorizable. Una objetivación llamada «una norma legal» no es, o no es solamente, una ocurrencia, o serie de ocurrencias, que hayan tenido unas personas dentro de una comunidad en el curso de su historia, sino también el consenso que de ello resulte, y los desacuerdos que sobre él puedan manifestarse. Mediante la «exteriorización», las objetivaciones cobran una vida relativamente autónoma. Una vez más, no existen de por sí, pero forman parte de una trama que se puede, por así decirlo, tomar o dejar -o eliminar, o transformar. Constituyen lo que se ha venido llamando desde Hegel, pero sin que ello presuponga abrazar la metafísica hegeliana, «el espíritu objetivo» a diferencia del «espíritu subjetivo». Por eso las objetivaciones pueden mantener entre sí sus «propios» nexos significativos, a los que se atienen, o pueden atenerse, las comunidades humanas.

Por tanto, es errado suponer que existe un mundo de objetivaciones completamente independiente, y por ventura superior al de las cosas -a las cuales se supone que tienen que servir de modelo- o al de las personas -que se verían entonces obligadas a acatarlas en la medida en que expresaran «la Verdad», «el Bien», etc. Pero no es menos errado imaginar que las objetivaciones, a menudo resumidas con el nombre de «la cultura», tienen que estar invariablemente, como proponía Nietzsche, «al servicio de la vida» o «al servicio de la especie», de modo que los productos culturales, y especialmente las ideas, las convicciones, las ideologías, etc., son admisibles sólo en tanto que permitan sustentar y fomentar «la especie» o «la vida». Aunque con ello se sustituyen los predicados 'es verdadero', 'es falso', 'es inútil' y se pone fin a toda discusión acerca de si se puede, o siquiera se necesita, ser «objetivo» respecto a las objetivaciones, éstas siguen siendo lo que se hizo de ellas -resultados de una actividad encaminada a constituir

interpersonalmente un universo transpersonal. Por lo demás, no hay razón para suponer que si, por ejemplo, una teoría sobre el mundo físico es (faliblemente) verdadera, ello tiene que redundar en perjuicio de quienes la hayan formulado o de sus descendientes. Es probable que suceda lo contrario, es decir, que una teoría de esta índole preste mayor servicio a «la vida» o a «la especie» que una reconocidamente «falsa».

La condición simultáneamente dependiente y autónoma de las objetivaciones ha llevado a ciertos autores (Simmel, Ortega y Gasset), a pensar que se trata de actividades «espontáneas» que tienden a quedar «fijadas» y, desde que lo están, a convertirse en impedimentos para cualesquiera ulteriores «espontaneidades». Esta idea no carece por entero de base, porque ha ocurrido que las objetivaciones producidas en el seno de una comunidad humana hayan terminado por anquilosar y ahogar y, en último término, aniquilar la actividad que les había dado origen. Ejemplos son la excesiva institucionalización de las creencias, la transformación de la libre actividad investigadora en un conjunto de rutinas, la rigidez de los estilos artísticos, la esclerosis de los lenguajes, la conversión de los juicios en prejuicios. Pero sobre ello habría mucho que hablar. Por un lado, la propia lucha contra las objetivaciones anquilosadas suele llevarse a cabo mediante actos objetivantes que, aunque van encaminados a producir otras objetivaciones más en consonancia con las nuevas necesidades o fines de una determinada comunidad humana, se inician y durante largo tiempo prosiguen «desde dentro». Para recurrir a la tantas veces citada distinción de Kuhn entre ciencia normal y ciencia anormal, sucede a menudo que esta última sólo se hace posible a base de la primera. En otro terreno, los cambios sociales son transformaciones, todo lo revolucionarias que se quiera, de una estructura social que se opone al cambio, pero que sirve de punto de partida para él. Así, la «fijación» de las objetivaciones no las convierte siempre, o necesariamente, en un obstáculo. En suma: sin actividad objetivante no hay objetivaciones, pero sin una trama de objetivaciones que sirva de sustento, guía o, según los casos, modelo de desafío o reto a dicha actividad, ésta corre el riesgo de convertirse en meramente fútil, arbitraria o errabunda. Es probable que las relaciones entre personas y objetivaciones sean de carácter «dialéctico»; las objetivaciones se destruyen al tiempo que se asimilan y viceversa.

3. Lo concreto y lo abstracto

Dos rasgos que permiten delimitar tipos de realidades, independientemente del grupo o grupos a que se adscriban, son la no recurrencia y la recurrencia. He escrito 'delimitar' porque también aquí se trata de conceptos límites: nada es completamente no recurrente o recurrente.

'No recurrir' quiere decir no repetirse o no reiterarse, esto es, cambiar. Las cosas que no recurren son las que «devienen»: llegan a ser, se modifican, dejan de ser, etc. 'Recurrir' quiere decir repetirse o reiterarse y, por tanto, permanecer inalterado. La no recurrencia no está necesariamente ligada a la no permanencia o no duración temporal de estados; puede haber cosas que tiendan a no recurrir y que sean a la vez muy duraderas. Similarmente, la recurrencia no está ligada necesariamente a la permanencia o duración temporal; puede haber cosas que recurran y sean a la vez muy efímeras. No recurrencia y recurrencia equivalen más bien respectivamente a inestabilidad y estabilidad ontológicas. Una realidad recurrente es la que tiende a seguir siendo lo que es

mientras dura; una no recurrente, la que al tiempo que dura tiende a ir cambiando.

Cabría pensar que cada grupo ontológico se caracteriza en términos de la (relativa) recurrencia o no recurrencia de los elementos de que se compone, pero ello no es, o no es siempre, así. Las realidades físicas tienden a ser más recurrentes que las personas, pero tanto dentro de aquéllas como de éstas se manifiestan grados, por lo demás cambiantes, de no recurrencia y recurrencia. La estabilización en grupos y la constitución en tipos introduce recurrencias en las realidades físicas. Las personas exhiben cierto grado de recurrencia en lo que pueden llamarse «tipos de personalidad» -que incluyen «caracteres», «temperamentos», «talantes», etc. En ningún caso, sin embargo, las realidades físicas y las personas son enteramente recurrentes o completamente no recurrentes. En cuanto a las objetivaciones, se distinguen por su elevado grado de recurrencia, al punto que algunas de ellas parecen ser enteramente recurrentes. Sin embargo, no alcanzan nunca ese límite. En efecto, aunque una objetivación tienda a no cambiar en sí misma -lo que, como se apuntó, no tiene que ver, en principio, con su carácter duradero o efímero- puede cambiar por lo menos en relación con un contexto. Un caso o un tiempo extremo y típico es el de ciertas objetivaciones que han sido calificadas de «entidades abstractas» -tales, números o clases. Como se verá, estas «entidades» plantean un problema ontológico especialmente arduo, porque aunque no existen por sí mismas en ningún mundo ultraterrestre y son, como todas las objetivaciones, constructos, exhiben un grado muy elevado de lo que se ha llamado a veces (en un sentido no metalógico de este término) «consistencia». Pero ni siquiera ese status que tiene todo el aire de ser (séalo o no de verdad) privilegiado, las exime de ciertos cambios dentro de contextos, al punto que son en cada caso lo que son en virtud de un contexto previo, que es inevitablemente alguna construcción conceptual.

Las nociones de no recurrencia y recurrencia nos llevan a considerar otras dos nociones no menos importantes para la «delimitación» ontológica de las realidades: las nociones de lo concreto (o concreción) y de lo abstracto (o abstracción). Estos dos pares de nociones no son estrictamente equivalentes, pero no son tampoco exclusivas; como ciertas clases, son representables mediante círculos que se intersectan en determinadas áreas.

En cierta medida, la no recurrencia está vinculada a lo concreto y la recurrencia a lo abstracto; si más no, cuanto tiende a no recurrir propende a ser concreto, y cuando tiende a recurrir a ser abstracto. No obstante, hay objetos concretos que tienden a recurrir y objetos abstractos que son, por así decirlo, muy lábiles por la posibilidad de manifestarse en muy distintos contextos.

Es arduo proporcionar una idea medianamente precisa de lo que cabe entender por 'concreto' salvo mediante la noción de «algo» (entidad, proceso, etc.) particular, o mediante la intuición de cosas que comúnmente estimamos concretas: este pedrusco, este tronco de árbol. Es acaso todavía más arduo proporcionar una idea medianamente precisa de lo que cabe entender por 'abstracto' salvo mediante la noción de «algo» genérico y universal, o mediante la intuición comúnmente asociada con el contraste entre «cosas materiales» e «ideas». Un modo de enfocar el problema es atenerse al sentido etimológico originario de los términos correspondientes y correlacionar las nociones de concreto y abstracto con las de no separación y separación. Según ello, una

realidad concreta está formada de elementos que se juntan en un «todo», un *concretum*, pero de tal suerte que si un elemento del «todo» se separa de él ingresa en otro «todo»: si una hoja se desprende de un árbol, entra a formar parte de otra cosa: el suelo sobre el que cae, un montón de hojas similares, etc. Las realidades concretas, o los *concreta*, se distinguen entre sí por ellas mismas y no por notas comunes. Una realidad abstracta, por el contrario, está separada de una concreta sin entrar a formar parte de otra: dos hojas de árbol, dos troncos de árbol, dos árboles son biunívocamente correlacionables mediante el número 2, el cual está separado de las cosas concretas correspondientes y no forma parte, propiamente hablando, de éstas. Una realidad abstracta es indistinguible de otra de la misma especie: el número 2 que indica cuántas hojas hay es indistinguible del número 2 que indica cuántos troncos de árbol o cuántos árboles hay. Cuando nos las habemos con sujetos cuyos predicados son comunes a otros sujetos, lo concreto constituye, o tiende a constituir, lo que se llamará (VIII, 2) «el que es» y lo abstracto constituye, o tiende a constituir, «lo que es» esto es, lo que es aquello de que se trate.

Si, por razones que se verán oportunamente, nada es simplemente «el que» o «lo que», podría concluirse que no hay nada absolutamente concreto o absolutamente abstracto. Concluirse, en suma, que todo lo que hay, de cualquier especie que sea, tiende más o menos a la concreción o a la abstracción.

Esta conclusión sería precipitada. Al fin y a la postre, una manzana es un objeto concreto y no uno más o menos concreto, y la clase de las manzanas es una entidad abstracta y no una más o menos abstracta. Es obvio, pues, que, al decir «más o menos» en relación con lo concreto y lo abstracto, hay que entenderlo en una forma distinta de la habitual.

Por lo pronto, se entiende en cada caso en forma relacional o, si se quiere, bi-relacional. Se dice que una entidad, A, es más abstracta que otra, B, cuando puede funcionar (o se puede explicar su funcionamiento) con relativa independencia de B. En este sentido, una molécula es más abstracta que un compuesto químico. En este sentido también una etapa en la vida de una persona es más abstracta que la biografía entera. Dentro de una comunidad, una persona funciona más abstractamente en sus relaciones «sociales» o profesionales que en sus relaciones interpersonales. Un poema es más concreto que el estilo al que pueda adscribirse.

La cuestión ahora es saber si estas nociones de concreto y abstracto pueden aplicarse a los grupos ontológicos. No habiendo, por hipótesis, nada puramente concreto y nada puramente abstracto, no podrá decirse simplemente que sean puramente concretas las entidades físicas y puramente abstractas las objetivaciones. Por otro lado, habrá grados de cada uno de tales grupos. Ello sucede inclusive con las objetivaciones, que clasificaré, en orden creciente de abstracción (y, posiblemente, recurrencia) en tres tipos: ficciones en general, universales, y entidades por antonomasia llamadas «abstractas».

4. Las ficciones

Como las constantes o, según los casos, los valores de variables usadas para hablar sobre «ficciones» -«entidades ficticias», «entes imaginarios», etc.- no designan nada en el mundo espacio-temporal, se ha concluido a menudo o que las ficciones son «entidades (o procesos) puramente

mentales» o que pertenecen a un orden ontológico distinto de cualquier orden real: el orden de los «objetos irreales (o arreales)», el orden de los «objetos ideales», el orden de los «objetos no existentes, pero subsistentes» (o hasta «consistentes»), etc.

No acepto ninguna de estas conclusiones. Los actos mediante los cuales se conciben o imaginan tales «objetos» son, si se quiere, «mentales» pero a menos de postular otro orden o reino especial -el de los actos mentales o psíquicos-, cabe afirmar que dichos actos son, en su sentido amplio, físico, esto es, bioneurales. En cambio los «objetos» en cuestión no son más físicos, o bioneurales, de lo que es una teoría, la cual es pensada y formulada por un sujeto pero no es describible en términos de los actos mentales, o de los procesos bioneurales, ejecutados, o experimentados, por el teorizador. Por otro lado, si se niega la existencia de un orden o reino especial que dé cabida a los supuestos «objetos» ideales o «subsistentes», será razonable concluir que las ficciones pertenecen al orden ontológico real de las «objetivaciones». Son producidas, reproducidas, aprehendidas y discutidas por personas a la vez que, como se vio al hablar de los productos culturales, ayudan a las personas a constituirse. Las ficciones ingresan entonces en una trama cultural donde son asimiladas, modificadas, transformadas, sustituidas, etc. He escrito, en plural, 'personas', porque las objetivaciones en general, y las ficciones en particular, forman normalmente parte del medio cultural de las comunidades humanas. Son no sólo personales, sino también, o más aún, interpersonales y sociales.

Se ha preguntado a menudo qué tipo de realidad tienen, por ejemplo, los centauros, y se ha respondido de dos maneras: (a) son «pensamientos» o «imaginaciones», como tales reales pero sólo en la medida en que se resuelven en actos mentales o en procesos bioneurales; (b) son una clase de «objetos» llamados «posibilidades», «posibilidades esenciales», «esencias», «seres ideales», etc., que, aunque no físicamente reales, pueden constituir el fundamento inteligible de cosas reales existentes.

Ninguna de dichas respuestas es satisfactoria. Los centauros no son ni sensibles ni inteligibles. Son productos culturales que desempeñan o pueden desempeñar un papel dentro de un contexto cultural. Pueden por ello ser «representados», es decir, hechos «presentes» por medio de palabras, grabados, estatuas, fotogramas, cintas de vídeo, gráficos programados en computadoras y hasta, si creemos en la eficacia de la *Programmusk*, melodías. No tienen ninguna realidad fuera de su ser «representados» o «expresados», pero su expresión y su representación no se rigen únicamente por modelos causales mentales o neurofisiológicos. Los centauros descritos en textos literarios no son centauros en la mente, o en el cerebro, aun si las mentes, o los cerebros engendran textos en los cuales los centauros son descritos.

Hay muchas clases de ficciones. Una variedad especialmente interesante es la de los personajes en obras literarias. Estos personajes no son meramente «subjetivos». Puede ocurrir, y a menudo ocurre, que un personaje de ficción en una obra literaria haya sido forjado a base de personas que «realmente existieron». Así, Proust «armó» el Barón de Charlus a base de dos «personas reales»: el Conde Robert de Montesquiou y el Barón Doazan. Sin embargo, el Barón de Charlus no es la suma de un conde y de un barón reales, o de ciertos aspectos de ellos. Posee su propio «modo de ser», el cual llega a «independizarse» inclusive de la voluntad, o de las mañas, del autor.

Lejos de poseer al personaje, el autor acaba siendo poseído por él -en un caso extremo, en la forma descrita por Unamuno con el Augusto Pérez de su *Niebla*; en un caso menos radical, en tanto que el autor, una vez «armado» el personaje, no puede siempre evitar seguir las «normas» que corresponden a su «psicología». Algunos personajes de ficción se han impuesto con tal fuerza que inclusive han dejado de ser «propios» para convertirse en «comunes». En todo caso, han llegado a ser «personajes universales» o «arquetipos», como ocurre con Don Quijote, Hamlet, Don Juan, Fausto. Los personajes de ficción, como muchos otros productos culturales, son fijaciones que poseen, como la *Natura* spinoziana, un doble rostro: una «naturaleza fijante» y una «naturaleza fijada».

5. Los universales

Aunque interesantes, las ficciones no han sido siempre filosóficamente respetables. Por otro lado, los llamados «universales» se han convertido en una ocupación permanente de los filósofos académicos, incluyendo los que han tratado de extirpar, o por lo menos exorcizar, las ficciones.

Ha sido común contraponer los «universales» a los «particulares». La Doctrina Oficial mantiene que mientras los primeros son abstractos, los segundos son concretos. Una versión de la Doctrina Oficial separa pulcramente los universales de los particulares, pero dentro de esta versión se revelan dos «subversiones»: según una, sólo existen los particulares; según la otra, los particulares son ejemplos de universales verdaderamente existentes o, en todo caso, modélicos. Otra versión de la Doctrina Oficial mantiene que los universales pueden de algún modo entreverarse con los particulares; entre las varias «subversiones» de esta segunda versión una ha tenido éxito singular: de acuerdo con la misma, los universales se hallan «en» los particulares. Sin embargo, esto puede decirse, o entenderse, de varios modos. Aristóteles, que promovió tal «subversión» (y que posiblemente la originó) puso de relieve que hay varios modos -exactamente, ocho- de entender la preposición 'en'. Doctrinas no oficiales, o menos oficiales, han puesto de lado las equivalencias «universal = abstracto» y «particular = concreto» en favor de la noción de los «universales concretos», pero hay varias maneras de interpretar esta noción, como lo prueban las teorías de Hegel y Husserl al respecto; por si fuera poco, hay tantas versiones de cada una de estas teorías como modos de interpretar lo que estos filósofos dijeron, o se supone que dijeron. Para complicar las cosas, cabe extraer de la literatura filosófica una abrumadora lista de los llamados «universales»: cualidades, propiedades, relaciones, funciones, números, clases, significaciones, conceptos han sido, entre otros muchos, candidatos al título de «universal». La cláusula 'entre otros muchos' no es retórica. Nicholas Wolterstorff, por ejemplo, ha incluido entre los universales acciones, sinfonías y poemas -y, a base de esta muestra, hay que suponer que también otras «cosas» que Aristóteles habría considerado como ejemplos adecuados de particulares. Puede inclusive preguntarse si hay verdaderamente particulares, pues si una sinfonía es un universal no hay razón para no considerar también como universales cada una de las notas componentes. Si el alcance de los universales es tan universal, llegará a ser difícil, o por lo menos embarazoso, sentar condiciones que permitan identificar un universo de universales en constante expansión, y podrá llegar a ser totalmente imposible establecer condiciones para identificar universales en general. Ciertamente que cabría apelar a alguna variedad no teológica del método de la *via remotiois* y decidirse a llamar «universal» a cualquier «cosa» que no fuera un particular. Por desgracia, la identificación de particulares puede no ser una tarea tan fácil como a veces se presume, por

cuanto ciertos particulares más bien peculiares como el nombrado mediante la expresión 'el verano de 1942' son a menudo clasificados como universales.

Consideraré que cualquier propiedad, rasgo o característica de algo, como el ser (en este caso, retrospectivamente) grato para el verano de 1942, o el ser rojo para uno de los zapatos usados en el curso del rodaje de «Los zapatos rojos», son buenos ejemplos de universales. Tales propiedades o rasgos pueden incluir relaciones, pero es preferible reservar éstas para «compañeros de viaje» más formales. Sería interesante saber si, como algunos pretenden, convendría declarar un divorcio entre las relaciones y las propiedades, pero de momento dejaré la querrela en suspenso. No siempre podemos permitirnos el lujo de ser sutiles.

A despecho de las apariencias, no presupongo que sólo existen los particulares en tanto que los universales no existen, o que sólo existen los universales, en tanto que los particulares no tienen existencia propia. Quienes se inclinan en favor de la sola existencia de los particulares tienden a ver éstos como «puros particulares», pero hay muchas razones que hacen esta noción sospechosa (cfr. VIII, 2). Una de tales es el que con ello se termina por admitir entidades que, como las «primeras substancias» no categorizadas, parecen ser muy sólidas, pero son más bien etéreas. Aunque el cuantificador existencial particular alcance a uno o más x , cualquier propiedad, P , es afirmada de uno o más de esos x -o, si se prefiere el cuantificador universal, no es el caso que para todos los x no se afirme ninguna propiedad, P . Quienes se inclinan en favor de la sola existencia de los universales, tienden a pensar que lo que se dice de x constituye x , y con ello «construyen» un x a base de *Pes* (o de *Ques*, o de *eRes*). Para evitar ambas consecuencias es necesario cualificar la ontología de los particulares y de los universales de varios modos. El resultado es que ya no se trata entonces de puros particulares o de puros universales; su figura espectral es sustituida por una entidad robusta a la que Aristóteles dio el nombre de *to synolon* -justa y precisamente «lo concreto» -*con-cretum*. Desde este punto de vista no hay ninguna cosa que sea meramente una cosa y ninguna propiedad que sea meramente una propiedad (o, en un vocabulario más moderno, ninguna cosa que sea sólo cosa y ningún estado que sea sólo estado). Un corcel negro no es simplemente un x que resulta ser negro. El negro no es separable del corcel, como si hubiese el corcel más el color negro. Si el corcel se vuelve pardo no es porque el color negro se haya ido a otra parte y haya llegado el pardo para sustituirlo; este color será tan inseparable del corcel pardo como el negro lo era del corcel negro. En general, si a es negro y b es negro, hay dos cosas negras, no dos cosas distintas más un color negro común a ambas.

Así, pues, la batalla entre lo abstracto y lo concreto no es sino una excaramuza. Para que pierda por completo su antigua virulencia no tenemos ni siquiera que postular «universales concretos». No tenemos por qué afirmar que si una pluma es más liviana que el aire, el ser más liviano que el aire es una abstracción. O mantener que la temperatura es una abstracción. En rigor, será prudente abstenerse inclusive de hablar demasiado de 'abstracto' y de 'concreto' a menos de entenderlos, según propuse antes, como nombres de nociones límites.

Los universales de los que se ha venido hablando son lo que pueda decirse de una cosa por medio de términos comunes usados predicativamente. Ello constriñe el área de la investigación de dos modos: por el limitado alcance que se da a los universales, y porque se dejan de lado otros modos de decir algo acerca de una cosa salvo los predicativos. Sin embargo, considero que algunas

restricciones son necesarias si se quiere evitar perderse en un laberinto ontológico.

Es probable que lo dicho no logre convencer a muchos disputadores recalcitrantes, que volverán seguramente a las andadas para plantear una vez más la cuestión de si los universales de referencia tienen o no alguna clase de «realidad», si son o no efectivamente «separables» de sus «sujetos», y si, disfrazados de nombres singulares abstractos, pueden o no funcionar como sujetos y, en verdad, como las bases ontológicas de las realidades. Retomaré, pues, el asunto, porque un examen de diversas respuestas típicas a estas preguntas puede conducirnos a una mejor comprensión de la función de los universales.

Las respuestas de referencia pueden clasificarse bajo varios rótulos clásicos. El más ilustre es el que reza «realismo» obviamente, un término que tiene ahora un significado muy distinto del tratado en 1, 2: para distinguirlos se puede llamar a aquél realismo «epistemológico» y al que ahora me ocupa «ontológico».

El realismo (ontológico) se ha expresado sucintamente mediante la fórmula medieval *universalia ante rem*: los universales preceden a la cosa. Esta fórmula es un tanto vaga, porque no permite vislumbrar cómo se usa el *ante*, o el «precede a». Se mantiene por lo común que esta fórmula pone de relieve la prioridad ontológica de los universales, pero hay varios modos de entender 'prioridad' -lo que explica la gran abundancia de doctrinas realistas, incluyendo algunas que lo son sólo nominalmente. En su forma más extremada, el realismo sostiene *grosso modo* que los particulares son ejemplos, generalmente imperfectos, de los universales, los cuales se expresan casi siempre por medio de nombres singulares abstractos. En principio, los universales llevan una existencia menos incómoda cuando están separados (sea en un universo inteligible, o en la mente de Dios). El matrimonio de los universales con los particulares es por ello una historia de interminables reyertas, con algunos breves intermedios de reconciliación. Se ha afirmado, contra los realistas, que una propiedad no es separable del sujeto que la exhibe. Ya se indicó lo que sucede con un corcel negro, pero lo mismo ocurre con todas las cosas: la rojez de un zapato rojo no es separable del zapato. Los realistas no han cedido un punto: ser un corcel o ser un zapato no es menos universal que ser negro o rojo. Al inevitable contra-argumento

-ser un zapato es lo que es este zapato particular y ser rojo es lo que es este particular zapato rojo, y éste no es un universal aun si se presenta arropado en un predicado universal-, el realista ha respondido prontamente que todo eso está muy bien, pero que, en última instancia, esto no es nada si no es un zapato ni es rojo ni tiene ninguna otra propiedad o si no pertenece a una clase intencionalmente interpretable como una propiedad. La discusión podría continuar *ad nauseam*, y esto es lo que parece ocurrir en la literatura filosófica en torno al asunto, pero en el curso de los debates se rectifican algunas posiciones. Por ejemplo, las objeciones de los antirealistas, especialmente de los que cabría llamar «particularistas», fuerzan a menudo a los realistas a renunciar a una interpretación demasiado literal de la fórmula *ante rem*. Así, algunos de ellos han concedido que los universales no son «formas» ontológicas, sea bajo la especie de causas formales o de modelos inteligibles, pero son, de todos modos, algo así como «posibilidades esenciales» (Findlay), «esencias» o «unidades ideales de significación» (Husserl). Con ello se evita cometer el pecado metafísico consistente en hipostasiar conceptos. Por desgracia, esta virtud tiene un precio: la reintroducción de un «universo de significaciones» que, por

si fuera poco, hay que declarar autónomo. Pero los universales no son más aceptables por venir disfrazados de significaciones, porque muchos de los problemas que plantea el *status* ontológico de los primeros se reproducen al investigarse el de las segundas.

La interpretación nominalista de los universales tiene por misión despejar estos obstáculos. Como, según ella, los universales (por cortesía así todavía llamados) son equiparados a nombres o a términos que tienen la función de eliminar intermediarios ontológicos -o cualquier otro género de intermediarios-, dejan de ser entidades *sui generis*, distintas de los particulares. En suma: los universales no son ya universales, sino particulares de alguna especie.

Como era de esperar, nuevos obstáculos se agolpan rápidamente. Uno de ellos es saber cómo se puede prescindir por entero de universales en cualquier lenguaje, informal o (sobre todo) formal, razonablemente expeditivo. Un obstáculo algo más enojoso es cómo se pueden relacionar varios signos con el mismo tipo de signo. Un criterio de relación no físico es incompatible con un punto de vista estrictamente nominalista. Una interpretación conductista puede soslayar algunos de estos obstáculos, pero a base de pagar un precio algo oneroso: hay que presuponer entonces que las conexiones lingüísticas no se desvían jamás de un patrón estricto.

Las interpretaciones conceptualistas tienen un aire más plausible en la medida en que mantienen que los universales son ideas generales (no necesariamente abstractas) significadas por ciertos términos. Por desgracia, no resulta muy claro lo que tales «ideas generales» sean. Si se mantiene que se hallan «en» las cosas, se replantea la cuestión del sentido que cabe dar a 'en'. Es acuerdo bastante común que las ideas generales no se hallan en los particulares en el mismo modo como una cosa puede estar en, o dentro de, otra. Es también acuerdo generalizado que tales ideas no están distribuidas entre particulares. Parecen estar, pues, «en» por cuanto son mentalmente concebidas. Ahora bien, como términos de cierto postulado «lenguaje mental» -una noción ya de por sí discutible- hay que asumir que los universales en tanto que «ideas generales» sirven para hablar acerca de cosas particulares. Y claro que sirven, pero cómo lo hacen no resulta nada claro. Cabe desenredar un poco la madeja con un análisis de los usos de la preposición 'acerca de', pero pronto se vuelven a enredar los hilos porque esta preposición se disuelve en una miríada de funciones acerca de las cuales cabe decir muchas cosas aun sin saber bien acerca de qué es 'acerca de'.

Todas las interpretaciones clásicas de los universales -realismo, nominalismo, conceptualismo, con sus innumerables variantes- adolecen de un defecto común: tratan de afincar los universales en algún nivel de realidades, sea uno ya previamente aceptado o uno postulado al efecto. Así, los universales terminan por ser, según los casos, conjuntos de modelos inteligibles, series de actos mentales, significaciones o colecciones de signos físicos. Ciertamente que todas estas interpretaciones destacan la función que los universales desempeñan: funcionan como modelos en la interpretación realista; como significaciones o como elementos de un lenguaje mental en la mayor parte de las doctrinas conceptualistas; como «suposiciones» (o relaciones del tipo *supponere pro*) en una gran mayoría de teorías nominalistas. Sin embargo, todas estas interpretaciones coinciden en asumir que las funciones desempeñadas por los universales resultan de su «naturaleza», y no a la inversa. Las varias

interpretaciones conductistas están a la merced de los correspondientes supuestos psicológicos, y parecen sucumbir con demasiada frecuencia para que nos molestemos en resucitarlas. No obstante, es justo reconocer que tienen el mérito de poner de relieve la importancia de la función que desempeñan los términos en general, y los términos universales en particular.

En mi opinión, la función propia de los universales -o de los términos así llamados- es primariamente la de ordenar y clasificar lo que hay. Así, 'rojo' clasifica cosas en tanto que son rojas; 'ágil' clasifica cosas, o acciones, o movimientos, en tanto que son ágiles; 'justo' clasifica seres o acciones en tanto que son (o se estiman) justos, etc. Se ha dicho a veces que una vez los seres o las acciones han quedado clasificadas por un universal, éste denota la clase de realidades de las cuales es verdadero. Según ello, 'rojo' denota la clase de cosas rojas en tanto que la rojez es connotada por 'rojo'. No se puede descartar esta tesis a la ligera; después de todo, sigue habiendo un problema respecto a las llamadas «entidades abstractas», especialmente las clases. Por el momento, sin embargo, no parece necesario asignar a los universales la tarea suplementaria de nombrar.

Decir que los universales son términos usados predicativamente es un enunciado categorial que no lleva necesariamente a convertir los universales en ninguna clase de seres o entidades. El realismo y el conceptualismo han transformado los universales en modelos o en significaciones. Esto parece muy distinto de, y hasta opuesto a, afirmar que son una clase de entidades. Después de todo, ni un modelo inteligible ni una significación son cosas y, por tanto, entidades. Con todo, tanto los modelos inteligibles como las significaciones son concebidos como si fuesen modos de ser e inclusive, cuando menos entre los realistas recalcitrantes, modos de ser básicos. En consecuencia, ambos han quedado «reificados». La posibilidad de cuantificar existencialmente predicados tiende a reforzar algunas de estas propensiones reificantes. Si puede decirse que hay una cualidad, C, tal que C pertenece a x, será tentador concluir que la cualidad es, de hecho, «algo». Paradójicamente, el nominalismo no es menos, sino más, «reificante» que el realismo y el conceptualismo, si bien en su caso la reificación tiene el mérito de ser del todo franca. Especialmente en sus versiones terministas e inscripcionistas, el nominalismo no tiene empacho en admitir los «universales» en tanto que entidades singulares concretas.

¿Habrá que seguir preguntando qué «son» los universales? Nada impide hacerlo, pero entonces lo más probable es que, al final, se termine por abrazar una u otra de las posiciones bosquejadas, con todas las cualificaciones que permita el empleo de refinadas técnicas lógicas y semánticas. Prefiero seguir otra ruta: más que continuar discutiendo lo que puedan ser los universales o lo que los términos universales puedan o no designar, examinaré qué función o funciones desempeñan en el lenguaje en la medida en que éste se use para hablar acerca del mundo.

Al proceder de este modo no será ya tan importante correlacionar los universales con términos, con significaciones o con «ideas», pues cualquiera de estas correlaciones se convertirá en una interpretación particular, y no necesariamente indispensable, de los modos como los universales funcionan, independientemente de lo que se suponga que son. Los llamados «universales» sirven para poner de manifiesto similitudes, por lo demás cambiantes, entre realidades. Ciertamente que no podrían ejecutar esta tarea a menos que las propias realidades se prestaran a ser clasificadas y distribuidas. En este sentido cabe

resucitar la vieja tesis conceptualista de que los universales tienen un *fundamentum in re*. No obstante, ello es muy distinto a decir que se hallan «en» las cosas. No se hallan ni en las cosas ni en las mentes -sea en la forma de procesos mentales, o bien de «ideas». Los universales son producidos por una conducta lingüística que procede según reglas cuando la conducta es primariamente «descriptiva» -aun cuando pueda ser secundariamente no descriptiva, y en particular ser adscriptiva. Si los universales se hallan «en» alguna parte, es en el lenguaje.

He tratado de desbrozar el camino para mostrar que los universales son objetivaciones en dos sentidos de esta palabra: como actividades objetivantes llevadas a cabo por personas, y como resultado de tales actividades. Ambos sentidos están íntimamente enlazados, por lo menos en la medida en que, como examiné en mis *Indagaciones sobre el lenguaje*, se hallan muy estrechamente emparentados el «lenguaje como actividad» (o «comunicación») y el «lenguaje como estructura». Ello explica que no haya un «reino de universales» establecido desde siempre y para siempre y que tenga que ser reconocido y acatado por todos los sujetos racionales. En tanto que construcciones, o constructos, culturales, los universales experimentan cambios semánticos. Según las comunidades, las culturas y las épocas puede manifestarse una tendencia mayor o menor hacia la formación y uso de universales en general, o de universales específicos, así como una tendencia mayor o menor hacia la expresión abstracta de su «universalidad». En principio, todo término que sirva para predicar algo de alguna cosa puede engendrar un nombre singular abstracto de alcance «universal». No obstante, dentro de un lenguaje o en un período de la historia del lenguaje, ciertos adjetivos calificativos se prestan más fácilmente que otros a tales constructos lingüísticos. Ejemplos comunes en castellano -y seguramente podrán encontrarse correspondencias por lo menos en muchos idiomas indoeuropeos- son 'humanidad', de 'humano'; 'blancura', de 'blanco'; 'justicia', de 'justo', 'redondez' de 'redondo'. Cuanto más se use un adjetivo de este tipo tanto más «natural» parecerá derivar de él un nombre singular abstracto. Así, se habla de pobreza y riqueza, de generosidad y avaricia, de enfermedad, de sanidad, etc., pero no de formicularidad aun si este término podría derivarse de 'formicular', que significa «todo lo perteneciente o relativo a la hormiga». En algunos casos la ausencia del nombre singular abstracto se debe a que aunque el correspondiente adjetivo es bastante común no parece haber razón para formar los términos abstractos correspondientes: hay cosas algodonosas y otras lanosas, pero nadie habla de algodonosidad y de lanosidad -los adjetivos son aquí suficientes para decir todo lo que se quiera decir al respecto. Fugacidad es perfectamente aceptable, pero ¿quién habla de efimeridad? Sin embargo, los mecanismos lingüísticos para la formación de nombres singulares abstractos se hallan siempre a mano, con una gran variedad de posibles terminaciones; y en algunas lenguas, como el alemán, y aún más el ruso, tales mecanismos proliferan. Su uso depende a menudo de la época y de la influencia que pueden ejercer sobre el público ciertas expresiones originadas en una profesión o en un estamento. Hace tiempo nadie hablaba de credibilidad, y luego hubo brechas de credibilidad a todo pasto. 'Perrunidad' parece casi demencial, pero sólo porque se usa poco, por no decir nada; por otro lado, 'caninidad' parece académicamente respetable. Ahora bien, el uso de un nombre singular abstracto no prueba siempre concluyentemente que haya una mayor necesidad de abreviaturas clasificadoras de determinados objetos, procesos o actos. Es muestra de sabiduría decir que abunda la locura aunque, estrictamente hablando, no haya sino locos.

He hecho hincapié en la (relativa) libertad para la formación lingüística de términos universales. Los últimos incluyen las varias formas de adjetivos tomados universalmente, es decir, no sólo los términos singulares abstractos, sino también algunos nombres comunes. Esta libertad explica por qué ciertos términos susceptibles de adoptar gramaticalmente una forma «universal» pueden no ser usados en este sentido. 'Este blanco' es una expresión donde 'blanco' puede no ser usado universalmente, como sucede, por ejemplo, cuando un desilusionado propietario de una casa que acaban de pintar de blanco le dice al pintor «Este blanco no me gusta nada». Ahora bien, ello no significa que los nombre universales, o usados universalmente, sean siempre completamente arbitrarios. En la medida en que son aceptados por la gran mayoría de usuarios de una lengua, constituyen un vocabulario más o menos «fijo» y «estable». El número, alcance y modos de uso de los términos universales se hallan también determinados en gran medida por la función que desempeñen dentro de una comunidad cultural. Hay culturas, y lenguajes, en los que se tiende a destacar los universales en cuanto términos, o conceptos, mediante los cuales se llevan a cabo operaciones de clasificación, definición, división, comparación, etc. Estas operaciones pueden servir, a su vez, de explicaciones, o por lo menos, de puntos de partida para explicaciones. Por ejemplo, la clasificación de las especies biológicas sirvió de base para una explicación de su variedad en términos evolucionistas, aun si quienes propusieron la hipótesis de la evolución se oponían a la doctrina del carácter «fijo» de tales especies. Pero las clasificaciones no son suficientes, lo que aclara por qué apelar a términos universales desempeña un papel más bien modesto en la explicación e investigación científicas, en comparación, con el papel que suele desempeñar en el uso lingüístico corriente.

Al igual que todas las objetivaciones, los universales exhiben diversos grados de abstracción y concreción, así como de recurrencia y no recurrencia. Manifiestan asimismo diversos grados de influencia sobre la conducta humana -a la cual, por lo demás, deben su origen. El universal 'chato' sirve para clasificar la forma de algunas narices y, en general, para clasificar ciertas cosas particularmente romas o planas. No hay gran necesidad de denotar la clase de narices chatas, pero puede haber mayor necesidad de denotar la clase de cosas planas, o romas. A ello se debe seguramente que el término singular abstracto 'chatura' se aplique normalmente a cosas chatas, y hasta a ciertos modos de ser o de comportarse humanos (así como a determinados productos, por ejemplo artísticos), pero no, o mucho menos, a narices. Por otro lado, el término universal 'justo' sirve para clasificar ciertos actos humanos, pero aun si nos negamos a reconocer que haya nada -sensible, o inteligible que pueda ser llamado «justicia», tendremos que admitir que la palabra 'justicia' sirve para expresar un ideal de conducta humana. Puede muy bien ocurrir que 'justicia' no sea un universal en el sentido ordinario de esta palabra -lo que podría ser una de las razones por las cuales o bien Platón ha sido comúnmente mal interpretado, o cometió realmente el error de colocar todos los términos universales en el mismo nivel.

6. Entidades abstractas

La distinción entre universales y las llamadas «entidades abstractas» -desde ahora, sin entrecomillar-, no es siempre neta, especialmente cuando se emplean términos universales abstractos en vez, o inclusive para hablar acerca, de «universales». Expresiones como '68', 'humanidad' y 'velocidad' no parecen

diferir en su *status* semántico, pues todas nombran, o aspiran a nombrar, o tratan de, pero no logran nombrar, alguna clase de «ser» o «entidad».

No obstante, la distinción es útil porque, a despecho de similitudes obvias, los universales y las entidades abstractas desempeñan funciones distintas.

Tomaré como ejemplo de entidades abstractas las relaciones, las funciones, los números y las clases. El problema que se plantea en ontología -a diferencia de lo que sucede, o se supone que sucede, en lógica o en matemáticas- es si hay alguna razón para considerarlas como «entidades» en nuestro «discurso».

Se podría considerarlas como «no entidades», pero esto sólo modificaría levemente el problema. Se podría asimismo distinguir entre entidades «intensionalmente abstractas» y entidades «extensionalmente abstractas», pero tanto si basamos las primeras en las segundas como si negamos las segundas y admitimos sólo las primeras, tenemos que seguir enfrentándonos con el problema de cómo categorizar cualesquiera de esas por bien o por mal llamadas «entidades». Sacrificaré de nuevo la sutileza y daré por sentado que aun si no se conoce el *status* semántico, u ontológico (o ambos) de tales «entidades» se sabe lo que se dice cuando algunas partes del «discurso» contienen uno o más de sus nombres.

Mientras las objetivaciones llamadas «universales» tienden a proliferar o, en todo caso, a multiplicarse cuanto sea menester para cumplir la tarea que los usuarios de una lengua les asignan, es característico de las entidades abstractas, sean lo que fueren, plegarse a intentos reduccionistas. Un ejemplo son los números. Por lo pronto, los hay de varios tipos: enteros, reales, irracionales, transcendentales, complejos, cuaterniones, matrices y (posiblemente) números transfinitos. Cabe practicar dos operaciones. Una consiste en empezar con los números positivos y en ir introduciendo otros tipos de números, tales como los enteros negativos y el cero. A base de la noción de pares ordenados se introducen luego más tipos de números -es asunto a debatir si esto puede hacerse con todos, incluyendo los números transfinitos. La otra operación consiste en comenzar con todos los tipos de números -o todos los que el matemático de turno considere aceptables- y tratar de ver si pueden o no «reducirse» a números enteros.

Ello no quiere decir que todas las entidades abstractas se puedan reducir a un tipo determinado. Se dan varios casos. Primero, los propios números pueden ser tratados como pares ordenados; éstos, a su vez, pueden ser considerados como clases de pares ordenados. Si se tratan asimismo las relaciones como clases de pares ordenados, se estará ya en posición ventajosa para «reducir» y, de este modo «explicar» (y hasta «eliminar mediante explicación») varios tipos de entidades abstractas en términos de clases. El problema que se planteará entonces es el del *status* ontológico de las clases. Segundo, cabe admitir que reducir, definir, o explicar, números en términos de clases es sólo una de las varias posibles reducciones, definiciones o explicaciones. Se puede apelar a la teoría de los conjuntos (o a alguna de sus variantes) -especialmente si se introduce una distinción entre clase y conjunto-; o recurrir a alguna noción de «orden», de modo que se asigne a cada número entero un «nicho» dentro de una progresión; o servirse a «cortes» en un continuo, etc. Tercero, cabe rechazar definir, o explicar, los números en

términos de clases (y de clases de clases), alegando que los primeros no tienen las mismas propiedades que las segundas. Cuarto, y finalmente, cabe insistir en que los números son «irreducibles», porque resultan de la operación intuitiva llamada «contar», que se supone previa a todo marco lingüístico. En rigor, cabe afirmar inclusive que no puede, o no debe, definirse o explicarse ningún tipo de entidades abstractas mediante algún otro tipo, porque hay tantos tipos de tales entidades como clases de estructuras abstractas.

Ahora bien, se plieguen o no a intentos reduccionistas, es característico de los tipos de entidades abstractas no multiplicarse. Aun si no se reducen fácilmente unas a otras, los tipos en cuestión son relativamente pocos. Pero esto es sólo un rasgo de las entidades abstractas y no es suficiente para precisar su naturaleza ontológica.

Otro rasgo se desprende de lo dicho en las secciones precedentes. Las entidades abstractas no son físicas ni son tampoco personas: son objetivaciones. Pero como son también objetivaciones los universales -incluyendo los expresados mediante términos singulares abstractos-, así como otras muchas «cosas», tales como poemas y sistemas económicos, nos encontramos de nuevo con el problema de su delimitación dentro de las objetivaciones. Es menester saber, en todo caso, de qué modos específicos las entidades abstractas en tanto que objetivaciones difieren de sistemas económicos, poemas y términos universales.

Al efecto, hay que considerar de nuevo el tipo de relación entre las entidades abstractas y sus «productores» y usuarios, esto es, las personas que llevan a cabo actividades objetivantes. Para evitar confusiones, daré desde ahora a las entidades abstractas el nombre de «objetividades».

Todas las objetivaciones son productos históricos, no sólo porque se originan en el curso de la historia de una comunidad cultural -lo que es asimismo propio de las objetividades-, sino también, y sobre todo, porque su origen histórico constituye una parte integrante de su «realidad». Esto no las hace relativas y menos aún «meramente subjetivas» -y no digamos, «arbitrarias». Las objetivaciones están condicionadas por tramas culturales, que no se montan y desmontan incesantemente y según la libérrima voluntad de tales o cuales personas. Aunque tienen «autores», no surgen de la nada, sino de contextos -tramas de creencias, conceptos, propósitos, etc.- previamente establecidos y a veces profundamente arraigados. En todo caso, las objetivaciones en general no han estado desde siempre «ahí» -y, menos aún, «allá», en un universo inteligible-, listas para ser descubiertas o reconocidas; más bien van «estando ahí» a medida que van siendo constituidas. Ello ocurre inclusive en casos que se han considerado extremos, como el de las teorías científicas. Éstas no son propiedades de los objetos que aspiran a describir o a explicar; son constructos confirmables, refutables, falsables, etc. Como estas últimas operaciones serían fútiles de seguir al pie de la letra lo que algunos contextualistas radicales (cfr. VI, 1), o algunos «internalistas» pretenden, hay que admitir que ciertas condiciones «externas» no son ajenas a la formulación de cualquier teoría. De este modo se termina por admitir un número considerable de factores que parecen alejar las teorías de sus orígenes concretos, personales, interpersonales y sociales, pero nada de esto presupone abandonar la tesis de que sólo mediante dichos orígenes pueden surgir las teorías, independientemente de si, y cuanto (relativamente), se autonomizan.

En la medida en que siguen siendo, a pesar de todo, objetivaciones, las objetividades no «pre-existen» a su descubrimiento y formulación. Los números y las clases son construcciones conceptuales (o constructos), posiblemente en la forma sugerida por varios matemáticos intuicionistas. Sin embargo, en contraste con otras objetivaciones, las objetividades (entre las cuales cabría incluir los titulados «valores») no son, salvo desde el punto de vista genético, «históricas». O, si se insiste en que lo son, son de tal modo recurrentes que el vocablo 'histórico' pierde no poco de su sentido prístino. Las objetividades son, en suma, construcciones recurrentes en tanto que se constituyen del mismo modo cada vez que son producidas. El número 4, por ejemplo, no existe en el mundo inteligible eterno, del cual fuere oportunamente «extraído», pero cada vez que se «piensa», se «construye», se «opera con», etc., el número 4 tiene la misma estructura -o la estructura abstracta de la cual el número 4 es un elemento-, y todo ello aun si se mantiene una concepción «empirista» del conocimiento matemático (Ph. Kitcher). Lo mismo ocurre con la secuencia 100 en un sistema binario, con un triángulo no rectángulo en cualquier geometría no euclidiana, etc. La objetividad de las «objetividades» se debe a las estructuras que condicionan las operaciones ejecutables. La serie binaria 1, 2, 4, 8, 16, 32... n, es decir, la serie de números naturales enteros que se obtiene multiplicando cada elemento de la serie por 2, no existe por sí misma, pero una vez establecida la ley que la engendra, no puede ser de otro modo que como es. Si correlacionamos números enteros del sistema decimal con números binarios, y éstos con la serie binaria, encontramos que el número entero del sistema decimal equivale a la suma de los valores de la serie binaria representados por los dígitos que llevan la cifra 1 -así: 4 (sistema decimal) = 0100 (sistema binario) = 0 + 4 + 0 + 0-, y todo ello sin que ni el tiempo, ni la historia ni las circunstancias modifiquen las cosas. Una vez más: las objetividades son construidas de la única manera como pueden ser construidas, y se opera con ellas de la única manera como puede operarse con ellas. Esto no impide en muchos casos la posibilidad de sistemas alternativos de objetividades; sólo indica que una vez sentados los fundamentos de una estructura abstracta, ésta tiene que ser consistente con los fundamentos -y, a la vez, que los fundamentos tienen que posibilitar la correspondiente estructura.

Parece, por tanto, que las objetividades, o entidades abstractas, no tengan absolutamente nada que ver con lo que se ha llamado «concreto». Por otro lado, sigo manteniendo la idea de que tanto 'abstracto' como 'concreto' son nombres de conceptos-límites, de modo que enunciar que A es abstracto es decir sólo que «tiende» a serlo, o que lo es «al máximo». Las dos tesis que acabo de sentar parecen estar en conflicto, pero sólo cuando no se tiene presente que las estructuras concretas «tienden», a su vez, a ser tales.

Por consiguiente, la relación entre lo abstracto y lo concreto funciona dentro de la trama de los conceptos-límites: uno carece de sentido si no se tiene en cuenta al otro, que es al mismo tiempo complementario y contrapuesto. En todo caso, los dos tipos de estructuras pueden correlacionarse. La correlación es similar (no idéntica) a la que tiene lugar entre la unidad de medida llamada «metro» y una determinada distancia que «tiene tantos metros». Es también similar (no idéntica) a la que tiene lugar entre la estación del año llamada «invierno» y la serie de procesos normalmente asociados con «la llegada del invierno».

Reconozco que las objetividades son muy poco «flexibles», y que las clases son particularmente «inflexibles», al punto que parecen resistirse

denodadamente a ser encasilladas dentro de una estructura categorial ontológica que sólo admita entidades físicas, personas y objetivaciones. En otras palabras, las entidades abstractas, y en particular las clases, son, por así decirlo, duras de tragar a menos de reservarles un nicho especial. He tratado de denegárselo, pero estoy dispuesto a devolvérselo si «tragarmas» produce un estado de indigestión filosófico realmente penoso.

Capítulo VIII LO QUE HAY COMO «SER»

1. Las disposiciones ontológicas

En este y el próximo capítulo me ocuparé de la composición ontológica de lo que hay. Por 'composición de lo que hay' no entiendo aquello de que está hecho el mundo. Éste está hecho de elementos materiales cuyo estudio compete a las ciencias. Los elementos materiales se estructuran en modos diversos, originándose grupos de propiedades (y tipos de relaciones) que forman lo que se han llamado «niveles». De este modo se produce, surgido del mundo material, un conjunto de seres vivientes, algunos de los cuales engendran, en el curso de actividades llevadas a cabo en su existencia biosocial, el complejo universo de la cultura. Ahora bien, cuando se consideran todos los niveles sin excepción cabe discernir en ellos ciertas disposiciones muy generales. Destacaré dos y les daré los nombres de «ser» y «sentido». Así, las expresiones 'lo que hay como «ser»' y 'lo que hay como «sentido»' equivalen respectivamente a 'lo que hay en su disposición «ser»' y 'lo que hay en su disposición «sentido»'.

Antes de examinar la primera de las citadas disposiciones, formularé algunas observaciones sobre el uso de un vocablo que, como 'ser', no goza siempre de buena prensa entre filósofos.

En III, 1 rechacé ya varios usos -la mayor parte, tradicionales, pero algunos relativamente recientes- de este vocablo. Es menester examinar, pues, por qué, y en qué sentido, obviamente muy distinto, lo empleo en este capítulo.

Para comenzar, remitiré a otro uso, también distinto, de 'ser' en mi obra *El ser y la muerte*. Como señalé en la última edición de la misma, no sólo la expresión 'el ser', sino inclusive la palabra 'muerte', debían tomar como artificios lingüísticos más o menos cómodos. Por 'el ser' entendía «todas las realidades», o «todas las cosas», y en la medida en que estas «realidades» o «cosas» eran vistas como «realidades (o cosas) naturales», y éstas eran compendiables mediante el nombre abstracto (y asimismo cómodo) de «la Naturaleza», 'el ser' era traducible por «la Naturaleza». En cuanto a 'la muerte' era traducible por «los diversos modos de cesación» (de las realidades de que se trataba: estructuras físicas, organismos biológicos, seres humanos). Así, pues, *El ser y la muerte* era y sigue siendo, una abreviatura de más preciso -pero menos conciso y airoso - título *Las realidades naturales, y sus modos de cesación*.

La función del término 'ser' en el presente capítulo es diferente, por lo que cabe preguntar por qué he recurrido en ambos casos a un vocablo que he comenzado por declarar sospechoso.

Una de las razones es la considerable elasticidad del término. En ella había reparado ya Aristóteles al escribir sus tantas veces citada frase *tò òn légetai pollajos*, la cual comienza por haber sido traducida de diversas maneras. Una de ellas, la más conocida, es: «El ser [o, mejor 'ser'] se puede decir de muchos modos». Según ello, cabe decir de varios modos que una cosa es o existe - a saber: cuando se dice de varios modos que una cosa es, o existe, pueden entenderse 'ser' o 'existe' de diversas maneras. Así, cabe decir que Sebastián es (en el sentido de que existe), y también que es inteligente, o (apelando a la distinción castellana entre 'ser' y 'estar') que está sentado o está enfermo. Pero «el ser» de Sebastián y su ser inteligente, o su ser [estar] sentado o enfermo son modos distintos de «ser». «Ser» un individuo no es lo mismo que «ser [o tener]» una propiedad, o «estar» en una situación. En el primer caso, el individuo realmente es, o existe; en los otros, lo que se enuncia del individuo no existe aparte de éste. La palabra 'ser' es, pues, tan holgada que no hay razón por la que no pueda emplearse con distintos propósitos, de modo similar a lo que ocurre, según Austin (III, 2) con la voz 'real'. En alguna forma, su utilidad es comparable a la de un instrumento que permite ejecutar muy diversas tareas -como sucede con el proverbial cuchillo, que puede servir para cortar las páginas de un libro plegado a la antigua usanza, rascar la pintura sobrante en un pedazo de madera, causar una herida en un ser viviente, etc., salvo que las operaciones que puede ejecutar nuestro término son lingüísticas y mucho más generales que las ejecutables por un instrumento físico.

Ahora bien, aunque el término 'ser' es muy elástico, no lo es infinitamente. Basta con poder usarlo de tres maneras. Una -que se dejó en suspenso- es la sugerida de poder categorizarse de varios modos (existir un individuo, tener una propiedad, etc.) La otra -admitida en *El ser y la muerte*- es la de servir de abreviatura para «la Naturaleza». La otra, finalmente, es la que conviene al presente capítulo. Lo mismo que en la obra citada, se trata aquí de una convención: la que consiste en emplear la frase 'Lo que hay como «ser»' como abreviatura de 'La disposición ontológica que puede llamarse (para abreviar) «ser»' -un uso paralelo al de la frase 'Lo que hay como «sentido»' como abreviatura de 'La disposición ontológica que puede llamarse (para abreviar) «sentido»'.

En suma, el empleo de 'ser' se reduce a las formas siguientes: (a) la que, como *El ser y la muerte* aspira a designar, en abreviatura máxima, las realidades naturales, y (b) la que, como en la obra presente, no designa nada, y tiene simplemente una función ontológica, doblada de otra semántica, clarificatoria, sirviendo para trazar los marcos conceptuales más generales por medio de los cuales cabe hablar de toda clase de objetos o, lo que viene a ser lo mismo, cabe disertar ontológicamente sobre «lo que hay».

Consideremos la primera «disposición»: la titulada «ser». Por ella entiendo el hecho de que (todo) lo que hay es, por lo pronto, «algo» -un objeto, una cosa, un individuo, etc.- y es, a la vez, tal o cual cosa. Las expresiones 'es algo' y 'es tal o cual cosa' no designan ningún objeto específico del mundo; sirven sólo para circunscribir conceptualmente la composición o constitución a la vez lógicas y ontológicas de todas y cualesquiera cosas que hay. No hay, en efecto, nada que sea meramente «algo», ni nada que consista únicamente en «ser

tal o cual cosa». No hay, pues, nada que sea puro sujeto («el que es») ni nada que sea mero predicado («aquello que es»). El «ser algo» y el «ser tal o cual cosa» no son «partes» que, una vez juntadas, constituyan ninguna cosa, realidad o entidad. Son nociones transreferenciales (IV, 3), es decir, conceptos ontológicos cuya función es exclusivamente categorial. Hablar de «el que es», de «aquello que es» y de «el que es lo que es» son sólo modos de decir que nada existe que no sea alguna cosa que es tal o cual cosa determinada.

Consideremos lo que hay como sentido. Por ello se entiende que, además de lo que se ha llamado (en la señalada acepción *sui generis* de este vocablo) «ser», cabe rastrear en lo que hay la disposición nombrada «sentido». Esta disposición (IX, 1) se manifiesta de varias maneras (IX, 2 y 3) en virtud de las cuales toda realidad aparece, o puede aparecer, como «significativa» -en una acepción asimismo muy amplia de este término.

Sería un error concluir que hay «seres» o «sentidos». Lo que hay son los que pueden calificarse, para abreviar, de «realidades-seres» y de «realidades-entidos». Una vez más, sin embargo, no se trata de dos tipos de realidades. Una y la misma cosa es a la vez «ser» y «sentido» -si se quiere, «es» al tiempo que «significa».

Las palabras 'ser' y 'sentido' son usables, por tanto, como nombres de conceptos- límites, y también como nombres de conceptos «polares» por medio de los cuales se conceptúa ontológicamente lo que hay. Afirmar que las realidades se disponen, o inclusive polarizan, en relación con el ser y el sentido equivale únicamente a sostener que una realidad «tiende», por un lado, hacia «el ser» y, por el otro, hacia el «sentido» sin que se convierta nunca absolutamente en un «ser» o en un «sentido», o en un «ser-sentido» como tales, que pudieran constituir el fundamento absoluto de todo lo que hay. 'Ser' y 'sentido' expresan modos ontológicos tendenciales. Por eso se los llama «disposiciones», en una aceptación de este término distinta de la comúnmente empleada cuando se habla de disposiciones en la expresión, 'propiedades disposicionales', y no digamos distinta de la empleada cuando se entiende 'disposición' en una forma próxima a cualquier «intención».

La naturaleza y función de estas disposiciones -que ocasionalmente llamaré asimismo «dimensiones»- ontológicas se transparentan únicamente cuando se ven sus *modi operandi*. Me ocuparé muy pronto de ellos, pero antes diré unas palabras sobre la noción de disposición.

El término 'disposición' connota dos ideas: una, la de cierto orden o estructura; la otra, la de cierta tendencia u orientación. Ambas están coordinadas: el orden es función de la orientación o tendencia, que a su vez condicionan el orden. Decir que lo que hay está dispuesto en orden al ser y al sentido equivale, por tanto, a decir que está orientado, o tiende hacia éstos. Como se anticipó, no es que ser y sentido sean propiedades, o siquiera propiedades disposicionales, de las cosas que hay. Sólo por conveniencias de vocabulario se dice que una realidad «tiene ser» o «tiende hacia el ser»; o que «tiene sentido» o tiende hacia el sentido». Nada de esto debe concebirse al modo como se entiende, por ejemplo, que una cosa exhibe la propiedad de ser azul, o que es quebradiza. Por otro lado, las disposiciones llamadas «ser» y «sentido» no son equiparables a algo así como «modos terminales» en principio externos a las realidades y hacia los cuales éstas tiendan en mayor o menor medida. En

cuanto disposiciones, «ser» y «sentido» funcionan como ejemplos de una de las formas estructurales de que hablaré luego: la titulada «confluencia» (X, 3). Es claro, por tanto, que no se trata de modos reales; se trata de las propias realidades en cuanto que se hallan dispuestas en las formas del «ser» y del «significar» y ello de tal suerte que estas formas se contraponen y a la vez se complementan. Según se vio en *El ser y la muerte* (1, 6), tenemos aquí también dos «direcciones» cuya convergencia permite situar ontológicamente cualquier tipo de realidad. Las direcciones en cuestión son concepciones -no existen más de lo que existe, por ejemplo, una relación independientemente de las entidades relacionadas. En último término, lejos de ser tales direcciones las que realmente sitúan -en el sentido de 'situar' propuesto anteriormente (11, 5)- una realidad o un tipo de realidad, sucede que toda realidad o tipo de realidad está desde luego ontológicamente «situada» de tal modo que, una vez analizada su estructura ontológica, revela las direcciones indicadas.

Esta condición se confirma tan pronto como se examina cualquier realidad o tipo de realidad desde el punto de vista de una de dichas direcciones o disposiciones. 'Lo que hay como «ser»' no significa que tales o cuales realidades consistan en «ser» o que tengan un «ser»; quiere decir que algo real, es decir, algo que hay es pura y simplemente lo que es en cada caso. La noción de «ser» incluye todos los modos como algo puede existir: no sólo, pues, su «estar ahí» sino también su «ir siendo», su «continuar», etc. Incluye asimismo sus potencialidades, en cuanto potencialidades reales de ser esto o aquello en tal o cual momento. Un árbol es efectivamente un árbol y va siendo tal hasta que deja de serlo. Si se junta con otros para formar un bosque no tenemos un árbol-bosque, sino un árbol que, además de ser árbol, es parte de un bosque. El árbol no contiene potencialmente el bosque, aun cuando éste se compone de árboles. Si cortamos el árbol y con la madera construimos una mesa, tenemos entonces una mesa y no un árbol. El árbol no contiene potencialmente la mesa, pero se puede construir ésta con la madera de aquél. Por otro lado, árbol y mesa contienen potencialidades que pueden o no realizarse. Ambos pueden servir, pongamos por caso, para que varios seres humanos se reúnan con el fin de celebrar un banquete y discutir al final problemas ontológicos. Ello no quiere decir que el árbol y la mesa sean potencialmente un banquete filosófico; quiere decir sólo que son elementos que, usados y dispuestos convenientemente, pueden armar el escenario para semejante banquete. Como se apuntó antes (VI, 2), aun teniendo en cuenta las potencialidades, éstas quedan encajadas en las realidades como lo que éstas son en cada caso.

Una realidad «como ser» es, por tanto, el hecho de que sea, siempre que 'el hecho de ser' no se estime como algo agregado a ella o como una entidad distinta de ella. Meinong tenía razón cuando sostenía que, por ejemplo, 'El que Montevideo sea la capital del Uruguay' o 'El hecho de que Montevideo sea la capital del Uruguay' no se refieren a ninguna realidad (física), pero ello no obliga a concluir, como lo hacía, o se supone que lo hacía, dicho autor, que el mundo se puebla con una nueva clase de «objetos»: los llamados «objetivos». El que Montevideo sea la capital del Uruguay es un hecho que, expresado proposicionalmente, da lugar a una afirmación, la cual es verdadera si hay una ciudad cuyo nombre es 'Montevideo' y cuya función (entre otras) es la de servir de capital a un país que tiene 'Uruguay' por nombre. El hecho de ser tal o cual realidad no es ninguna entidad suplementaria; es la misma realidad en cuestión en el modo de «ser» -o de ir siendo, seguir siendo, etc. Una realidad «como [en cuanto] ser» es sólo su existencia como tal o cual realidad, con las características que la hacen identificable como tal o cual realidad.

2. Substrato y particulares

Dado que aquello de que se trata puede expresarse, o identificarse, mediante una constante (nombre propio, descripción, pronombre personal o demostrativo, etc.), o mediante una variable (el x, y, etc., de los que decimos que son lo que son), se plantea una primera dificultad: la de si deben admitirse para satisfacer la expresión 'el que' sólo constantes, o sólo variables, o ambas.

Opto por lo último. Las constantes pueden designar o no designar, pero si lo hacen el *designatum* será un miembro de un dominio especificado. Así, dentro del dominio llamado «las ciudades españolas», 'Medina del Campo' es un nombre propio -y una constante- mediante el cual se designa la ciudad nombrada. No es necesario aquí saber si el nombre 'Medina del Campo' es o no una descripción disfrazada. Independientemente de que el nombre 'Medina del Campo' hubiese significado oportunamente una fortaleza en un territorio despoblado, la ciudad en cuestión sigue llamándose 'Medina del Campo' aun cuando no haya ya en ella ninguna fortaleza y aunque llegue a formar parte de una vasta megalópolis. Se puede decir, pues, que 'Medina del Campo' es el nombre de una ciudad española de la cual se habla cuando se dice algo de ella -por ejemplo, dónde está situada, cuántos habitantes tiene, etc, etc. Medina del Campo es, así, «el que es» en cuanto que es miembro del dominio de las ciudades españolas.

Por otro lado, las variables tienen, o pueden tener, valores que son asimismo miembros de un dominio especificado. Dentro del dominio de las ciudades españolas, «ser» es «ser una ciudad española». Los «algos» que son ciudades españolas son valores de las variables correspondientes. En este sentido, una determinada ciudad española, como Medina del Campo, no es «lo que» una ciudad española es: es pura y simplemente la ciudad de que se habla.

He introducido, o reintroducido (VI, 2), aquí el pronombre indeterminado 'algo'. Éste tiene varios usos, de los que destaco los siguientes: (1) Un uso como abreviatura de 'el x que', 'el que', 'esto que', etc. Así ocurre cuando se habla de un algo sin mayores precisiones, esto es, sin que se aspire (por el momento) a saber qué es o de qué se trata («Hay algo sobre el mostrador», «Algo está pasando en la calle»). (2) Un uso como abreviatura de 'lo que (es)', en el sentido de 'lo que es (aquello de que se habla)' («Lo que hay en el mostrador es algo», «Lo que está pasando en la calle es algo»). (3) Un uso como abreviatura de 'el que... que...', 'el x que es tal y cual' («Algo hay en el mostrador que es algo», «Algo está pasando en la calle que es algo»).

En el resto de esta sección el uso de 'algo' es el indicado en 1: se trata de «algo» en cuanto sujeto. En la próxima sección su uso será el indicado en 2: se tratará del «algo» en cuanto predicado. Juntados los dos «algos», tenemos 'lo que hay en cuanto «ser»', que responde al «uso» 3.

Puesto que el pronombre indeterminado 'algo' puede prestarse a confusiones, lo sustituiré casi siempre por la expresión 'el que'. Una primera característica de 'el que' es que es tan indeterminado que nos permite hablar de algo sin saber, o sin por el momento tratar siquiera de saber, de qué se trata. Ahora bien, dentro de esta indeterminación se nos ofrecen tres interpretaciones de «el que»: «el que» como substrato, «el que» como puro particular y «el que»

como un objeto o cosa en particular. Rechazaré las dos primeras interpretaciones para quedarme con la última.

Como el substrato (o supuesto tal) se dice primariamente que lo hay -en expresiones como 'Hay un... que...', 'Hay el... que...', 'Hay esto que...'- parece que tenemos ya un pie en «la realidad». Podemos errar en lo que se diga que hay, pero aun entonces, y tras reconocer nuestro error, seguiremos echando mano del «Hay el... que ... » -para negar, en este caso, que lo haya. El substrato es, pues, «la realidad en cuestión», o «la realidad de referencia», y todo lo que se agregue a él será una especificación del mismo. Así, se especifica el substrato al declarar que es, por ejemplo, un roedor, o que es una ardilla, pero se supone que toda especificación lo es del, o está fundada en el, substrato, que permanece como «el que» o «aquello que hay», sea lo que fuere.

Es obvio que en este caso sólo sabemos del substrato que es. No podemos identificarlo con nada; no podemos propiamente nombrarlo: el substrato es lo básicamente innominable e indescriptible. Es el puro sujeto *qua* sujeto. No es predicable de ningún sujeto. Pero no está tampoco presente en un sujeto. Está -o se supone que está- «por debajo» de todo, al modo de un universal soporte de cualquier realidad.

En vista de ello, algunos autores han pensado que el substrato es ni más ni menos que «la» realidad, esto es, lo que hay. El que no sea ninguna cosa determinada no será un inconveniente, sino todo lo contrario, pues tan pronto como se convierte en alguna cosa determinada deja de ser substrato y es esta cosa.

Varios argumentos se oponen a tal punto de vista. Baste, por el momento, éste: decir que el substrato o soporte es simplemente lo que hay se parece sospechosamente a identificarlo con un «absoluto» que subyace a todas las cosas, las cuales se amontonan indistintamente en su seno. Con ello se hipostasian las nociones de «substrato», o de «puro sujeto», las cuales son proyectadas hacia una especie de «super-realidad» (o, si se quiere, de «infra-realidad»).

La segunda interpretación de «el que» rechaza la extrema generalidad con que es concebido cuando se lo identifica con el substrato y se pone de relieve que nos las habemos, no con un «absoluto», sino con algo que es siempre un particular. Puesto que este particular puede ser cualquiera, se habla entonces de un «puro particular» en el sentido de un «puro ser partícula». Para abreviar, sustantivaré la expresión 'particular', hablando de «el particular» o «un particular».

La noción de puro particular parece algo más adecuada que la de puro substrato. Éste es, como la «materia prima» clásica, pura indeterminación y pura indiferenciación no «marcadas» ni siquiera por la cantidad, de modo que no puede contener diferencias numéricas. De introducirse éstas, el substrato deja de ser substrato para convertirse (en plural) en substratos. En este caso cada substrato puede ser numéricamente distinto de otro. Pero entonces no se trata ya de substratos, sino justamente de particulares; si se les sigue llamando «substratos», será equívocamente. En suma, los particulares tienen sobre el substrato en sentido propio la ventaja de estar cuantitativamente determinados, o numéricamente «marcados». Tienen, además, la ventaja de que no necesitan restringirse a meras, supuestamente irreductibles, singularidades -en la

acepción lógica y filosófica, no física o cosmológica de 'singularidad'. Así, por ejemplo, un particular (o supuesto tal) puede ser concebido como un «todo», con una condición: la de que sus posibles «partes» o sus posibles «estados» le pertenezcan integralmente al punto que pueda decirse que está constituido por unas u otros.

Ahora bien, la noción de particular en tanto que «puro particular», es sólo en apariencia más adecuada que la de puro substrato. Es cierto que un particular puede ser concebido como un «algo» distinto de cualquier otro, y hasta cabe afirmar que un particular es tal justa y precisamente porque difiere de cualquier otro particular. Pero con ello no se dice mucho más que los particulares son particulares, que cada uno es él mismo y no otro, etc. Con el fin de evitar estas perogrulladas se ha apelado a veces a «lo que» un particular es y se ha transferido «el que es» a «lo que es». Pero esto ofrece algunas dificultades.

Consideremos una cosa o una entidad -por ejemplo, un topacio- que exhiba ciertas características -como las de ser amarillo, duro y fino. Si el topacio se somete a la acción del calor, puede perder el color amarillo y adquirir uno morado. El mismo topacio será entonces morado, fino y duro. Si se lo somete a ciertas presiones mecánicas, el topacio dejará de ser fino y duro para tornarse rugoso. Tendremos entonces un topacio morado, rugoso y duro. Si se descubre un medio para reducir la dureza del topacio y se conviene en que cualquier grado de dureza inferior a un determinado índice numérico recibirá el nombre de «blando», tendremos entonces un topacio morado, rugoso y blando. Podemos, por supuesto, adoptar la idea de que un topacio (o cualquier entidad en general) es siempre un haz de propiedades o características -amarillo, fino, duro; morado, fino duro; morado, rugoso, duro; amarillo, rugoso, duro; morado, fino, blando, etc. Pero en este caso no podremos hablar ya de un puro particular que sea portador de varias propiedades, sino de haces particulares de propiedades, que correlacionamos en cada caso con un particular. Entonces, sin embargo, el particular en cuestión no tendrá ninguna función de soporte real, sino sólo la de relación, o inter-relación, lógica. Lo cual puede muy bien admitirse, pero sólo a base de cambiar por entero la noción primitiva de «puro particular».

Algo semejante ocurre si damos como ejemplo de puro particular un «todo». Consideremos un organismo biológico que manifiesta varios estados -por ejemplo, crecimiento, estabilidad (relativa) y degeneración- en el curso de su existencia. Podemos suponer que el «todo» de referencia es el puro particular buscado, que subyace a todos los posibles estados. Pero con ello no hacemos sino hipostasiar semejante «todo» convirtiéndolo en término de referencia última de cualesquiera descripciones de los estados del organismo. Ni como «singularidad» ni como «totalidad» puede, pues, admitirse la noción de un puro particular.

Rechazada la interpretación de «el que» como substrato y como puro particular, queda la de «el que» como un objeto o cosa en particular.

Puesto que lo que interesa es el componente ontológico (y la dimensión lógica) de «lo que hay como 'ser'», no se necesita aún saber de qué objeto o cosa en particular se habla; basta con presumir que será siempre alguna cosa u objeto. «El que» aparece, por lo pronto, bajo la misma forma como se define el pronombre indeterminado 'algo' cuando éste no es usado para designar un «puro particular», sino para referirse indeterminadamente a una cosa que, como señala

el Diccionario de la Lengua, «no se quiere o no se puede [por el momento] nombrar». Con ello se va ya más allá del particular; y no digamos del substrato clásico. Cuando se dice, pongamos por caso, «Hay algo en el jardín de al lado», no se quiere, o no se puede, nombrar lo que hay, pero se afirma, de todos modos, que hay en el jardín de al lado un objeto, y específicamente un objeto físico - que puede ser un guijarro, una planta, un animal, un ser humano, una escultura. Sería impropio decir que hay en el jardín de al lado una prosopopeya o un sentimiento de tristeza, aunque es perfectamente aceptable afirmar que hay un ser humano que habla con mucha prosopopeya o que abriga sentimientos de tristeza. Por tanto, el pronombre indeterminado 'algo' no sirve para identificar «cualquier realidad»: llama la atención sobre el hecho de que hay en el jardín de al lado alguna cosa, y aunque no enuncia cuál, da a entender que tiene que ser de tal género que pueda encontrarse en dicho jardín.

«El que» es, pues, un modo abreviado de expresar que cualquier cosa de que se trate es siempre esta o aquella cosa. Esto ocurre independientemente de si las propiedades o características de la misma son o no relacionales. Si hay, por ejemplo, una sociedad comercial formada por López, Sánchez y Gutiérrez, es claro que López es socio de Sánchez y socio de Gutiérrez, que Sánchez es socio de Gutiérrez y socio de López, y que Gutiérrez es socio de López y socio de Sánchez. Nada de esto hace suponer que haya seis socios; hay sólo tres: López, Sánchez y Gutiérrez. Lo que sucede es que no hay el socio de Sánchez y, por añadidura, el de Gutiérrez: hay López. No hay tampoco el socio de Gutiérrez y el socio de López: hay Sánchez. Y no hay el socio de López y el socio de Sánchez: hay Gutiérrez. Y todos, López, Sánchez y Gutiérrez, son socios, lo cual no quiere decir que haya un «todo» social especial del cual las varias asociaciones mencionadas sean especificaciones.

«Lo que hay» se «compone», pues, de sujetos, siempre que por éstos se entiendan las específicas entidades, cosas u objetos de las cuales cabe enunciar tales o cuales propiedades o a las cuales cabe atribuir tales o cuales relaciones. Puesto que no hay, propiamente hablando, «el que...», sino sólo este, o ese o aquel objeto, y puesto que, además, «el que» es incompleto sin «lo que» (lo que «el que» es), propongo usar la expresión 'el que' como concepto-límite ontológico. Del otro concepto-límite, el llamado «lo que», hablaré acto seguido.

3. Predicados, propiedades y atributos

Del mismo modo que se ha preguntado a veces si (todo) lo que hay no será sujeto (especialmente bajo la forma de un substrato o de algún «puro particular») se ha planteado asimismo el problema de si no será predicado. He sugerido ya que no es ni una cosa u otra porque es ambas, pero siempre que se interpreten rectamente las nociones de «sujeto» y «predicado». En la sección precedente propuse una interpretación de la primera; procedo ahora a una de la segunda.

Empleo aquí la noción de predicado en una acepción sumamente amplia. En la gran mayoría de los casos se trata de lo que se ha llamado «propiedad» de una cosa, como cuando se dice «la corteza de las encinas es rugosa» donde el ser rugosa es una propiedad de dicha corteza. En rigor, lo que se califica de «predicado» es el nombre de alguna propiedad -el vocablo 'rugoso' es el nombre de la propiedad de ser rugosa que se atribuye a la corteza de las encinas. Sin

embargo, como en no pocos casos la literatura sobre estas cuestiones ha echado mano del término 'predicado' -especialmente al considerar la cuestión de si 'es real' es o no un predicado-, me atengo a este uso esperando que el lector proceda en cada caso a las sustituciones pertinentes.

En este buen entendido, consideraré tres cuestiones planteadas por «la noción de predicado»: 1) La cuestión de los varios géneros de predicados; 2) La cuestión de la función de los predicados en la constitución ontológica de la realidad, o de «las cosas»; 3) La cuestión de si 'es real' es o no un predicado.

1) Se ha distinguido a menudo entre predicados esenciales y accidentales y se ha supuesto que mientras los primeros sirven para circunscribir la naturaleza de todos y cada uno de los objetos pertenecientes a una misma clase, los segundos sirven para indicar en qué difieren entre sí los varios miembros de la clase. Así, por ejemplo, el predicado 'es un animal racional' ha sido considerado como un predicado esencial que se aplica a todos los seres humanos, mientras que un predicado como '(animal racional) nacido en Caracas' no se aplica a todos los seres humanos, sino sólo a algunos, los nacidos en Caracas.

La dificultad que ofrece esta distinción es doble. Por una parte, la noción de «predicado esencial» es, en el fondo, una petición de principio: se dice que los miembros de una clase son caracterizables mediante algún predicado esencial sólo porque se supone que tal predicado esencial caracteriza tales miembros. Así, afirmar que 'es un animal racional' es un predicado (y por ventura el predicado) esencial que caracteriza a los seres humanos equivale simplemente a decir que x es un ser humano si, y sólo si, es un animal racional. Por otra parte, una vez admitida la noción de predicado esencial, no hay razón para restringir, como se hacía clásicamente, su alcance. 'Nacido en Caracas' no es un predicado esencial de los seres humanos, por cuanto muchos no han nacido en Caracas, pero puede serlo para todos los seres humanos nacidos en Caracas. Al fin y al cabo, 'nacido en Caracas' puede tomarse como un designador rígido (o acaso semi-rígido), en el sentido de Kripke, en cuyo caso si x ha nacido en Caracas, esto es un ingrediente esencial de su realidad. En la medida en que x hubiera podido no nacer en Caracas, nacer en Caracas es un «accidente», pero una vez nacido en Caracas deja de ser un accidente para convertirse en un rasgo «esencial» suyo.

Es asunto debatible si todos los predicados son esenciales en el sentido apuntado. Supongamos que x , además de haber nacido en Caracas, sea pelirrojo y sea un impenitente fumador de cigarros puros. ¿En qué medida 'es pelirrojo' y 'es un impenitente fumador de cigarros puros' pueden ser considerados como «designadores rígidos» (aun si no son designadores rígidos absolutos)? El asunto se complica cuando consideramos predicados como 'está sentado en una silla a la derecha de su hermano mayor', 'se halla abatido por una fiebre de 40° centígrados', etc. En vista de estas dificultades, parece razonable suspender por lo menos la creencia de que puede haber una distinción estricta entre predicados esenciales y predicados no esenciales (o accidentales).

Se ha distinguido asimismo, desde Aristóteles, entre predicados aplicables a un sujeto pero no presentes en él (como ser una encina) y predicados aplicables a un sujeto y a la vez presentes en él (como ser verde). Con ello se distingue entre lo que algo es y cómo es. Pero con esto se dilata

hasta límites intolerables la noción de predicado. Es cierto que, expresado lógicamente, lo que una cosa es, es un predicado, y que el modo como una cosa es, o una propiedad de la cosa, es asimismo un predicado. A tenor de ello se usa el esquema 'Fx \wedge Gx', que puede leerse 'un x tal que F y tal que Gx'; y uno de cuyos ejemplos puede ser «un tal que es una encina y es verde». No sólo esto. Puede inclusive someterse a esta regimentación lógica un nombre propio, como ocurre cuando, al hablar (lógicamente) de Bolívar decimos que es un x tal que «bolivariza». Pero la regimentación lógica no impide distinguir entre un ser tal o cual cosa o entidad, y el ser de tal o cual manera. A menos de concluir que «un ser humano llamado Bolívar» equivale a «luchar por la independencia de América», se puede distinguir entre ambos. Es razonable, pues, restringir la noción de predicado, por lo menos desde el punto de vista ontológico, a aquello que se dice de un sujeto, esto es, considerar que un predicado es aplicable a un sujeto y está a la vez presente en él. En cuanto a otro posible modo de entender la noción de predicado -como lo que no es aplicable a un sujeto aunque esté presente en él (al modo de la blancura o la humanidad)- se puede pensar que se trata de lo connotado por expresiones predicativas. Así, 'ser hombre' (a diferencia de 'ser un hombre') connota la humanidad, y 'ser blanco' connota la blancura. Lo que denoten (si algo denotan) estas expresiones predicativas depende en buena parte de nuestro compromiso ontológico (V, 1). Para algunos, 'ser hombre' y 'ser blanco' denotan respectivamente los hombres y las cosas blancas; para otros, denotan respectivamente la clase de los hombres y la clase de las cosas blancas. En ningún caso, sin embargo, las connotaciones son predicados. No se dirá, pues, que algo es blancura o humanidad, sino simplemente que es blanco o que es hombre. En cuanto a 'ser un hombre', es justa y precisamente un ser «el que es».

2) Consideremos ahora otro ejemplo: un x, o un «algo» (o, si se quiere, un «alguien») tal que es un hombre, nacido en Zaragoza, muy moreno, con gran talento para la filosofía especulativa, tumbado en una cama tosiendo y soñando en la posible (o imposible) cuadratura del círculo. Podemos considerar este ejemplo como una descripción, y hasta ampliarla, o completarla con otras locuciones tales como «el ser más extravagante que ojos zaragozanos vieron», «el autor del tratado *De la posibilidad e imposibilidad de la cuadratura del círculo*». Una vez terminada la tarea, se nos plantea el problema de si todos los elementos que componen la descripción, empezando por «el ser tal que es un hombre», no equivaldrán a una serie -o, como se ha dicho a menudo, haz- de predicados, por medio de los cuales se podrá circunscribir el objeto de que se trate.

En principio, no hay inconveniente en proceder de este modo. Lo que en el caso indicado hay es, en efecto, un hombre nacido en Zaragoza y muy moreno, etc, etc. O hay esta mesa tan rebosante en papeles y pintada de color marrón, o aquel pájaro de colores abigarrados posado en la rama más alta del ciruelo, etc. En suma, «el que es» es «lo que es». Lejos de estar las propiedades en un sujeto, es el sujeto el que está «en» ellas.

Esta doctrina es tanto más plausible cuanto que no fuerza a considerar los predicados como «universales» que constituyan una entidad. Aunque pueden «connotar» universales, los predicados no tienen por qué serlo. Así, no se trata de admitir que en la expresión 'x es un hombre alto y rubio', la humanidad, la rubicundez y la altura constituyan la realidad designada por dicha expresión. Menos aún es necesario admitir tal cosa en expresiones que, aunque funcionen

como predicados, no connotan necesariamente universales. Así, por ejemplo, en 'Nepomuceno corre a toda velocidad', 'correr' es un verbo que describe una acción y no un ejemplo de 'el correr', como si el correr fuese un predicado universal comparable con la blancura, la redondez, la triangularidad, etc., y 'a toda velocidad' es una modalidad del correr -o de cualquier cuerpo que se desplaza en el espacio- y no un ejemplo de un supuesto universal ejemplificado en los movimientos de Nepomuceno.

Sin embargo, la doctrina propuesta revela varias fallas, de las que me limitaré a apuntar las siguientes.

Consideremos la expresión 'x es un hombre alto y rubio'. Parece que con ello se admite que el ser un hombre, el ser alto y el ser rubio sean tres modos de «ser» que subsisten por sí mismos y que cuando se juntan constituyen un determinado hombre alto y rubio. Pero el ser un hombre no es nada de por sí. No hay «ser un hombre» hay sólo un hombre. Lo mismo ocurre con «ser alto» y «ser rubio». Hay cosas altas y rubias, pero no hay nada que sea «ser alto» y «ser rubio». En suma, el ser un hombre no se agrega a la realidad que es este hombre como si hubiera este hombre más el ser hombre (y lo mismo con el ser alto y ser rubio). Supongamos, sin embargo, que la dificultad apuntada no sea mayor, porque no tomamos los predicados en cuestión como en principio subsistentes por sí mismos, sino únicamente como constitutivos del x del cual se habla, de modo que no son separables del x justa y precisamente por ser equivalentes al x. Aun así, no queda todo resuelto. Según la opinión que me ocupa, hay que presuponer o que hay una serie de predicados que circunscriben lógicamente y ontológicamente x de un modo definitivo y concluyente (lo que obliga a abrazar la doctrina de los «predicados esenciales»), o que todo conjunto de predicados circunscribe lógicamente y ontológicamente x, de modo que para cualquier x habrá diversas series de predicados, S_1, S_2, S_3, S_n correspondientes acaso a diversos momentos, $M_1, M_2, M_3, \dots, M_n$ en la existencia temporal del x considerado. Ello ocurre con frecuencia: Pedro bebe, pero no siempre; ayer amaba a Elisa y hoy la detesta; hace cinco años no sabía distinguir entre las claves de *sol* y de *fa* y hoy lee de corrido una partitura de Alban Berg. Pero todo ello le ocurre a Pedro, que sigue siendo a quien le pasan las cosas indicadas. Si se apela de nuevo a la distinción entre predicados esenciales y predicados accidentales, habrá que concluir que el único predicado esencial de Pedro es ser un hombre -lo que les ocurre asimismo a Antonio y a Desiderio- a menos de resucitar la doctrina medieval (curiosamente renovada por algunas tendencias esencialistas contemporáneas) según la cual Pedro posee una esencia particular suya, una peculiar «Petridad» en la que se incluyen algunos rasgos rígidamente designados por las correspondientes expresiones y que hacen que Pedro sea lo que es, o que sea como es, o que haya hecho lo que ha hecho. Cabría, por supuesto, recurrir de nuevo a la idea de que Pedro es un puro particular del tipo de los que se llamaron «todos», pero esta idea fue ya rechazada. Entre otros inconvenientes tiene estos dos: o el «todo» termina por ser una realidad sustancial en principio distinta de los estados por los cuales pasa; o, al contrario, hay no sólo un «todo», sino una infatigable y enojosa multiplicidad de ellos.

Para evitar estas consecuencias, es mejor concluir: (a) los predicados y, en el caso mencionado antes, los «estados» de una cosa no constituyen por sí mismos, y exclusivamente, la cosa; no se puede hablar de predicados (en rigor, de propiedades) si no lo son de algún x; (b) no hay ninguna cosa, por así decirlo, «vacía» de propiedades y estados, una cosa como tal o un «puro particular» a los que les acontezca tener tales o cuales propiedades o pasar

por tales o cuales estados; (c) una cosa, objeto o realidad, es siempre «algo-con-sus-propiedades» y «algo-con-sus-estados» -donde los guiones son un mero artificio cuyo propósito espero que resulte claro: el de llamar la atención sobre cuán inadecuado resulta edificar ontológicamente el concepto de «realidad» o de «algo que hay», sea sobre el exclusivo modelo de «el que es», sea sobre el modelo exclusivo de «lo que es».

Un inciso: se han usado con frecuencia términos como 'entidades', 'cosas', 'objetos' y hasta 'realidades', así como la variable cuantificable x -y, desde luego, las nociones «lo que hay» y «aquello que hay». Este vocabulario puede inducir a pensar que se defiende aquí una ontología de carácter «cosista», «entitativa» o «substancialista». Sin embargo, no es necesariamente así. Los esquemas ontológicos presentados son, en principio, compatibles tanto con una filosofía cosista como con una funcionalista o «procesalista». Sin embargo, no es menester ni siquiera tomar partido explícito por una de estas tendencias filosóficas, porque el reconocimiento de que se trata en cada caso de objetos indisolublemente unidos con y sólo, por conveniencias del análisis, conceptualmente separables de sus predicados y sus estados es suficiente para alojar dentro de la ontología propuesta la noción de cambio. Los cambios son cambios de propiedades (las designadas por los predicados) y de estados. Al cambiar unas y otros -o al cambiar los estados en virtud de cambios de propiedades- cambia la realidad de que se trate. Lo que se ha llamado «lo que hay como 'ser'» equivale al conjunto de los objetos cambiantes en el mundo.

3) Decir que una realidad es una cosa concreta con sus predicados no equivale necesariamente a afirmar que 'es real' es uno de los predicados de las realidades. He tratado ya esta cuestión en III, 2, pero conviene precisar algunos puntos.

Decir que tal o cual cosa consiste en ser real (si existe) puede entenderse de varias maneras. Por ejemplo, como la idea de que cuanto hay depende, o participa, de lo que «realmente hay», sea un mundo inteligible, o la idea del absoluto Bien, o el *ens realissimum*. En tal caso, lo que se ha llamado «la Realidad» -sea lo que fuere, o se suponga ser- será el fundamento de las realidades *qua* realidades, cuyo ser será entonces su mayor o menor «aproximación» a «la Realidad». Se puede entender asimismo como la idea de que «ser» es fundamentalmente «ser real», de suerte que una cosa será (lógica u ontológicamente) real «antes» de ser tal o cual realidad. Se puede entender, finalmente, como la idea de que al decir que una entidad es real enunciamos algo de ella. Estas tres ideas se hallan estrechamente imbricadas y con frecuencia van de consuno dentro del marco de una ontología «realista» (que no pocas veces es, al mismo tiempo, como ocurre con el modelo platónico, «idealista»). Puesto que he descartado las dos primeras maneras de entender la afirmación propuesta en varias secciones de esta obra (especialmente en III, 1 y 2), enfocaré aquí sólo la última, y especialmente una cierta versión de ella: la que consiste en mantener que 'es real' es un predicado, o el nombre de un predicado.

Esta idea parece normal cuando se incorpora al lenguaje corriente -o a los lenguajes corrientes en los cuales el vocablo 'real' desempeña funciones reconocibles, y por lo demás muy diversas, como ocurre con las expresiones 'esta manzana es real' (no es de cera), 'la mesa en que escribo es real' ('no es imaginaria'), 'los personajes de esta novela son reales' (lo que puede querer decir que están basados en personas de carne y hueso, o también que están tan

bien descritos que parece como si hubiesen existido). En muchos de los casos de uso de 'real' transparecen los contrastes que hizo constar Austin (cfr. III, 2) entre 'real' y 'ficticio', 'real' e 'imaginario', 'real' y 'soñado', etc. Pero a veces 'real' tiene un sentido, por así decirlo, más fuerte cuando con su uso se quiere poner de relieve que aquello que se declara real lo es porque pertenece al mundo físico: es espacio-temporalmente (y materialmente) real y no conceptualmente «real». Un ejemplo de este último uso es la expresión 'El mundo externo es real', formulada como tesis capital de una epistemología «realista». Es dudoso, sin embargo, que en ninguno de estos casos se emplee 'real' como expresando una propiedad, y menos aún una supuesta propiedad fundamental, de aquello de que se habla, de modo que no se plantea en ellos la cuestión de si es lícito o no usar 'es real' como predicado.

Esto sucede, en cambio, cuando se quiere poner de manifiesto que x, además de ser, pongamos por caso, morado u ovalado, es real, y cuando se insiste en que esto es lo que x es básica y primariamente, al punto que no podría ser morado u ovalado si no fuera, «por lo pronto», o «para empezar», real.

Si se admiten los varios usos indicados, parece que no hay razón para rechazar el último. Al fin y al cabo, se han admitido conceptos transreferenciales (IV, 3) como los de individuo, propiedad, estado y otros similares, al discutir si los objetos son o no primariamente individuos o si una cosa tiene o no propiedades o pasa o no por tales o cuales estados. Puesto que no hay en el mundo nada que pueda llamarse «un individuo», «una propiedad» o «un estado» -lo que hay es tal o cual individuo que tiene tales o cuales propiedades y pasa por tales o cuales estados- cabe preguntar si esta relativa laxitud lingüística no puede asimismo aplicarse al término 'real' cuando se dice que este o aquel individuo es real.

Creo que no, y por varias razones. Una es que al decir que x es un individuo no se le adscribe una propiedad mediante el predicado 'es un individuo'; simplemente se lo categoriza ontológicamente. La expresión 'es real' puede asimismo tener una función categorial semejante cuando, de acuerdo con los usos «normales» descritos anteriormente, se discute si un x es físicamente real o es imaginado, pero ello ocurre porque el que sea imaginado no lo hace irreal: lo convierte en otra forma de ser real (como el ser un proceso bio-neural). La categorización consiste aquí en la adscripción del x a un sistema material determinado. En cambio, al decir que x es real no se lo categoriza, sino que se le atribuye una propiedad que, por añadidura, se supone fundamental.

Ahora bien, al decir que algo es real, ni lo categorizamos (salvo en el sentido apuntado anteriormente) ni predicamos de él ninguna propiedad que pueda llamarse «realidad»; lo que hacemos es anteponerle la cláusula existencial 'Hay...'. El empleo de esta cláusula no indica necesariamente que haya aquello de que se habla. Para empezar, podemos equivocarnos, pero aun entonces no lo sacamos de la «esfera de la realidad» para colocarlo en una supuesta «esfera de la irrealidad»: reconocido el error, diremos que no hay aquello de que hablamos. En cualquier caso el 'Hay...' no es lo que se predica (o, cuando lo negamos, lo que se deja de predicar) de algo. En suma, aunque llevados por la laxitud del vocabulario corriente sigamos empleando la expresión 'es real', no lo hacemos en forma de una predicación, sino como uno de los modos de afirmar -o, como decía Kant, de «poner»-- el «algo» de que hablamos. 'Es real' es, pues, una redundancia, porque carece de sentido decir algo de algo, o atribuir alguna propiedad a un objeto a menos que éste exista. El ser real no es la propiedad

expresable predicativamente de ningún objeto: ser real y ser un objeto del mundo es una y la misma cosa.

Según apunté, los problemas concernientes a «lo que» son problemas relativos a las posibles propiedades de «el que». Como estas propiedades son expresadas predicativamente, cabe decir asimismo que se atribuyen a «el que» tales o cuales propiedades, de modo que, como ha señalado Mario Bunge, los atributos equivalen a los predicados en cuanto «rasgos que asignamos o atribuimos a algún objeto».

Algunos autores, sin embargo, han distinguido entre predicados y atributos a base de determinados usos lingüísticos. Según Ricardo Navas Ruiz, hay en los verbos castellanos 'ser' y 'estar' (así como en otros verbos que forman sistemas de funciones) una diferencia entre predicar y atribuir. La predicación, escribe dicho autor, «indica un proceso o un estado del sujeto, pero externo e independiente de su modalidad o manera de ser», en tanto que la atribución «indica un proceso o un estado del sujeto, que se refiere a la naturaleza íntima del mismo, que le afecta en sus notas constitutivas y características». Podría concluirse entonces que la predicación comprende notas esenciales (y equivale, por tanto, a los «predicados esenciales» clásicos) mientras que la atribución comprende notas accidentales (y equivale, de modo correspondiente, a los «predicados accidentales»). No obstante, Navas Ruiz no acepta tales equivalencias; la distinción propuesta entre predicado y atributo implica admitir sólo que en la atribución el verbo es funcionalmente independiente. Aparte de ello, la atribución puede expresar cualquier estado o acción del sujeto; lo único que importa es que tal estado o acción constituyan de algún modo el sujeto, no que sean la manifestación de su supuesta esencia. Consecuencia de esta opinión es que las expresiones en las que interviene 'es real' no sólo son atributivas, sino que lo son eminentemente. Ahora bien, nada de esto obliga a modificar la tesis lógica y filosófica de la no predicabilidad (y, por tanto, no atribuibilidad) de 'es real'. El 'es real' atributivo del que Navas Ruiz habla se funda únicamente en una determinada función de ciertos verbos; el que éstos sean funcionalmente independientes afecta a la estructura lingüística de la frase, pero no a su alcance filosófico.

Por su lado, Nicholas Rescher ha distinguido entre 'atributo' -que ha considerado como un término genérico- y 'predicado' -que ha juzgado como un término específico. La abstracción intensional de un atributo da por resultado un abstracto intensional que resulta ser otro atributo; la abstracción intensional de un predicado no da necesariamente por resultado una propiedad, pero todo abstracto intensional de un predicado es una propiedad. Por consiguiente, todas las propiedades son, en opinión de dicho autor, atributos, pero no todos los atributos son propiedades. Según ello, no es menester ya debatir si el ser real es una propiedad como abstracto intensional de su supuesto predicado 'es real'. No siendo 'es real' una propiedad, no es comparable a propiedades como 'es rojo', 'avanza lentamente', etc. No es que en vez de decir, por ejemplo, «Esto es rojo», decidamos ir más al fondo del asunto y acabemos por afirmar «Esto que es rojo, es real». No necesitamos predicar de nada el ser real como si fuera una propiedad. En cambio, podemos atribuir el ser real a una cosa roja.

La distinción anterior permite aclarar dos puntos. En primer lugar, que el ser real puede expresarse lógicamente mediante una variable atributo dentro del cálculo cuantificacional (funciona] de segundo orden. Lejos de

eliminar la cuantificación, ésta puede extenderse sin dificultad a tales variables. Cabe entonces afirmar que para algunos A (siendo 'A' el nombre de un atributo) y para algunos x (siendo 'x' el nombre de una entidad) hay x que son A, es decir, hay entidades reales o, mejor dicho, entidades a las que cabe atribuir realidad. En segundo lugar, es posible ver que el ser real es atribuible a algunas entidades sin necesidad de afirmar, por lo pronto, que son tales y cuales: sean lo que fueren, son reales. Naturalmente, el que lo sean puede depender de que sean tales o cuales -si son, por ejemplo, caballos son reales, pero si son centauros no lo son (en todo caso, no lo son físicamente, aunque pueden serlo «culturalmente»).

Ahora bien, admitir que 'es real' es un atributo equivale a reconocer una distinción conceptual entre algo que hay y su realidad. Pero aunque a veces las distinciones conceptuales sean importantes, o iluminadoras, dudo que ello ocurra en este caso. Si se distingue, por ejemplo, entre los caballos y su realidad, no es porque la realidad de los caballos sea distinta de éstos, sino sólo porque una cosa es tratar de los caballos como caballos y otra es tratarlos como seres reales *qua* reales. En este último caso no montamos en ellos, o no describimos su anatomía, razas y costumbres, sino que nos ocupamos de su *status* ontológico. Lo malo es que no se ve bien qué se le agrega con ello. El *status* ontológico de los caballos, o de cualesquiera otras cosas del mundo, queda perfectamente delimitado con las nociones de «el que» y «lo que» sin necesidad de complicarlo con distinciones conceptuales suplementarias.

Ni «el que» ni «lo que» se refieren, por supuesto, a ninguna realidad -ni siquiera a una realidad *qua* realidad. Se limitan a hacer patente la estructura lógica y ontológica de cuanto hay. Lo hacen en la medida en que son expresiones (funcionales) de conceptos transferenciales cuyo papel es servir de conceptos-límites. En este sentido cabe decir que no hay ni un puro «el que» ni un puro «lo que»; cada uno remite al otro. Esta mesa en la que dispongo mis papeles no es una nada; es algo o, mejor dicho, es un algo: un algo que es una mesa. El papel del sujeto (de la cosa, del individuo, etc.) es ser especificable mediante propiedades nombradas por predicados, pero éstos pueden especificar únicamente cosas especificables, es decir, los llamados «sujetos». Las cosas mismas no se componen de sujetos y predicados (o propiedades), porque son lo que hay en cada caso -una locución que tiene por objeto evitar la tentación de suponer que hay una realidad (siquiera sea bajo forma conceptual) que se sobrepone, o que subyace, a las cosas que efectivamente hay.

Capítulo IX

LO QUE HAY COMO «SENTIDO»

1. La disposición «sentido»

Al igual que «el ser», lo que llamo «el sentido» es una disposición ontológica de las cosas que hay (VIII, 1). No se trata, pues, de ninguna propiedad esencial, o de un modo intrínseco, de tales cosas. El titulado «sentido» no les adviene a las cosas, por así decirlo, «desde fuera» como una finalidad última o un «propósito». No brota tampoco «de dentro», como si «el

sentido» estuviese contenido, y como agazapado, en las cosas. «El sentido» son las propias cosas en una de sus disposiciones ontológicas fundamentales.

Para simplificar, usaré desde ahora los vocablos 'sentido' y 'sentidos' en muchos casos, por ser obvio su empleo, sin entrecomillarlos- en vez de 'cosa-sentido' o 'cosas-sentidos'. Dilucidaré, además, los rasgos básicos y varias formas del sentido haciendo abstracción de las realidades correspondientes, pero presuponiendo siempre éstas en cuanto «tienden» hacia un sentido.

'Sentido' tiene muchos sentidos. Entre ellos figuran dos capitales: el sentido semántico y el no semántico. El sentido semántico se entiende usualmente como significado o significación, según ocurre en «el sentido (significación) de 'zapato' es ... ». 'Sentido', 'significado' y 'significación' se usan entonces las más de las veces como sinónimos, o casi sinónimos. El sentido no semántico - o, mejor dicho, no estricta, o exclusivamente, semántico- es más discutible, y hasta puede afirmarse que no lo hay. Para admitirlo, hay que dar otro «sentido» a 'sentido'.

Por lo pronto, este otro «sentido» de 'sentido' no tiene por qué estar completamente desligado del semántico. En la medida en que cabe rastrear en el último alguna «dirección» -el sentido de 'S' apunta a S- se ha mantenido que hay algunas afinidades entre la noción de sentido semántico y otras nociones de «sentido». Por otro lado, se ha alegado que si hay afinidades son excesivamente tenues o que no bastan para ligar, siquiera superficialmente, los diversos significados de 'sentido'. La razón principal de este alegato es que no puede usarse indiscriminadamente, o indistintamente, el término 'sentido' en expresiones como '...tiene sentido', 'el sentido de « ... » es...', etc. No parece, pues, que 'sentido' en 'el sentido (el significado, la significación) de un término, de una frase, de una teoría, etc.' tenga gran cosa que ver con 'sentido' en 'el sentido de una cosa o de una actividad [la vida humana, la historia humana, el arte, la filosofía]'.

Presupongo aquí que el sentido semántico -el más claro e inequívoco de todos los sentidos- y el sentido no semántico tienen algo en común: en ambos casos lo que se llama «sentido» es contrastable con lo que se llama «ser».

En el caso del sentido semántico, ello parece indudable. El sentido (en este caso, significado) de una expresión -por ejemplo, una secuencia de signos- no es el ser de esta expresión; el ser de la expresión son los signos mismos. Desde este punto de vista, lo que es «ser» no es «sentido» y lo que es «sentido» no es «ser». En otras palabras, todo «sentido» es conceptualmente distinto de un «ser»: sentido es justamente lo que algo no es. Así, el sentido de una expresión no es el ser de la expresión; el sentido de la vida, caso que lo haya, no es la vida, o el «ser» de la vida; el sentido de un acto no es el acto, y así sucesivamente. Sin embargo, el sentido de la expresión no habita en un universo inteligible; está incorporado a la expresión. A la vez, el ser de la expresión consiste en funcionar como portador de un sentido. Desde este otro punto de vista, el «ser» tiene un sentido, y el «sentido» tiene un ser. En una expresión significativa, de todos modos, su función como sentido es más importante que su función como ser. Por eso cabe decir que en tal caso el sentido «predomina» sobre el ser.

Consideremos ahora una cosa distinta de una secuencia de signos. No cabe duda de que, en la acepción en que se ha empleado antes (VIII, 1) el término 'ser', una cosa física tiene un ser: es «el que es» y es «lo que es». El problema es si tiene asimismo un «sentido». Si se equipara 'sentido' exclusivamente con 'sentido semántico', ello es dudoso. Pero supóngase que por 'sentido' se entiende, entre otras cosas, y como se verá en la sección siguiente, la posibilidad de que la cosa en cuestión sea «entendible» en cualquiera de las formas como puede, en principio, serlo. A menos de declarar que el mundo, o siquiera una parte de él, es irracional, habrá que admitir que tal cosa tiene un sentido. Por supuesto que ocurrirá aquí lo inverso que en el caso anterior: lo importante en la cosa será su «ser», de modo que cabrá concluir que el «ser» predomina sobre el sentido.

El ser y el sentido son, pues, distintos y, además, contrastables. Pero no por ello se hallan desgajados uno del otro. Dado un objeto cualquiera, se tratará a la vez de realidad-ser (o de algo que hay como ser) y de realidad-sentido (de algo que hay como sentido).

No hay, por tanto, de un lado, seres, y del otro sentidos, como si éstos fueran realidades especiales, pero cualquier realidad puede ser considerada desde el punto de vista del «ser» y desde el punto de vista del «sentido». Ello transparece especialmente en ciertos ejemplos. Una paloma es un ave que tiene la mandíbula superior abovedada en la punta y los dedos libres: ésta es su dimensión o disposición «ser». Es, o puede ser, asimismo un símbolo de paz: ésta es una de sus dimensiones o disposiciones «sentido». Aunque en la exacta medida en que es, no significa; y en la exacta medida en que significa, no es, si se toman las disposiciones «ser» y «sentido» como direcciones ontológicas contrapuestas podrá admitirse que la paloma es y a la vez significa, o puede significar. Aunque no fuese símbolo de nada, sería «intendible», y éste sería su (mínimo) sentido. Un semáforo que alterna las luces roja, verde y amarilla es un objeto; lo que «quiere decir» para los vehículos o para los peatones que se aproximan a él es un sentido.

A veces se ha concebido el mundo como una colección, serie o conjunto de objetos, que consisten en ser (lo que son) y que no albergan ni de hecho ni en principio ningún sentido. A veces se ha concebido el mundo como un sistema de símbolos; lo que las cosas son es simplemente lo que simbolizan. A veces, finalmente, se ha dividido el mundo en dos orbes: uno, fáctico; el otro, eidético, o uno «natural» y el otro «ideal», etc., y se han propuesto varias tesis: que estos orbes son irreductibles entre sí; que uno es el fundamento (epistemológico, y ontológico, o ambos) de otro. Todas estas concepciones y tesis se fundan en la idea de que puede hablarse de un mundo de seres (o hechos)-o de un mundo de sentidos (o conceptos). Lo que propongo, en cambio, no es una teoría sobre seres y sentidos, sino una sobre realidades en sus modos tendenciales llamados «ser» y «sentido».

Sin embargo, ningún mero bosquejo de las dimensiones o disposiciones «ser» y «sentido» es suficiente. Por eso he desarrollado en el capítulo anterior una teoría de los modos como se articula la disposición «ser». Y por eso en el presente capítulo estudiaré de qué modo funciona el sentido, especialmente en algunos casos que cabe juzgar ejemplares. Ahora bien, el sentido funciona en más de un sentido. Específicamente, funciona en dos formas, que llamo «intención» y «nexo».

2. El sentido como «intención»

Toda realidad (objeto, cosa, etc.) puede ser mentada y, por tanto, ser objeto o término de «intenciones». Ello equivale a decir que es «algo» pensable, mentable, aprehensible, «entendible», «intendible», etc. Sigamos el uso habitual (pero sin el abuso concomitante) y hablemos de «objeto intencional» o de «realidad intencional» en puridad, *más bien «intencionable». Con ello no se dice que hay, por un lado, la realidad y, por otro, - su ser intencional o intencionable. La propia realidad es intencionable y en ello consiste su disposición «sentido».

Esta noción de «intención» o de «intencionalidad» es distinta de la comúnmente admitida. Según ésta, los actos intencionales dejan en suspenso la propia realidad de los objetos que son términos de intenciones -los «objetos entendidos». La intencionalidad pertenece entonces primariamente a los actos al punto que la expresión 'acto intencional' es usable como equivalente a 'acto de intención hacia un término u objeto', el cual es llamado «intencional», o inclusive «intencionable», sólo en tanto que es término de los correspondientes actos. Los actos intencionales tienen que ser, pues, «puros», sin mezcla de realidad. De este modo, tienen que ser «prereflexivos», pudiendo tener como objeto intencional los propios actos reflexivos (que son, en la mayor parte de los casos, «auto-reflexivos»).

Ahora bien, con los supuestos actos diáfananamente pre-reflexivos pueden ocurrir dos cosas. O bien son puros actos sin ningún principio de unificación del cual emerjan -en cuyo caso no se ve qué diferencia hay entre ellos y lo por ellos «entendido»-, o bien deben tener su origen en una conciencia puramente intencional que constituya la unidad de los actos y a la cual todos de algún modo se «reduzcan». Pero en el primer caso, los actos sobran; la intencionalidad (o, mejor dicho, intencionabilidad) es la de las propias realidades en cuanto términos de posibles referencias: aprehensiones, menciones, etc. Y en el segundo la conciencia basta; la intencionalidad de ésta será, en el fondo, su autoreflexividad trascendental y, por añadidura, constructiva.

En vista de ello es mejor considerar las propias realidades como permanentemente intencionables, es decir, como posibles objetos de intenciones. Las intenciones no serán ya ni sentidos subsistentes por sí mismos (y constituyendo un universo que, según algunos, es distinto de las cosas y, según otros, es su fundamento) ni tampoco propiedades exclusivas de ciertos actos. Las llamadas «intenciones» serán las realidades en cuanto sentidos, o las que se han calificado de «realidades-sentidos».

Otro asunto es saber de qué modo la disposición intencional de las cosas se hace explícita. Ello sucede sólo mediante actos intencionales, esto es, actos de pensamiento, mención, conocimiento, etc. A diferencia de los supuestos «puros actos intencionales» de que se ha hablado desde Brentano a Husserl, los actos en cuestión son reales, a saber, son actos efectivos llevados a cabo por sujetos dotados de ciertas estructuras bio-neurales. Es cierto que en cuanto actos reales, son a la vez objeto posible de otros actos intencionales (y a la vez reales). Pero no se ve por qué habría entonces que rechazarlos. El que no haya que confundir los actos intencionales con sus contenidos no impide que en ambos casos se trate de «cosas reales»: en un caso, de actos o actividades; en el otro, de pensamientos o constructos resultantes de estos actos. Los últimos siguen siendo reales en cuanto son objetivaciones (VII, 2) o, si se quiere,

«productos culturales». Lo único que cabe concluir de lo indicado es que constituye un ejemplo de la recursividad propia de operaciones tales como mentar, pensar, referirse a, etc.

Por consiguiente, con los actos intencionales no se engendra un mundo de sentidos independiente del mundo real o constituyendo (epistemológicamente hablando) el fundamento de éste. Con los «sentidos» -a menudo expresables mediante lenguajes y, en general, sistemas simbólicos- que se hacen explícitos al llevarse a cabo actos intencionales, suceden dos cosas dignas de nota. Primero, son actualizaciones del modo «sentido» en las propias realidades; de carecer éstas de la disposición «sentido» los actos correspondientes no serían intencionales. De este modo las realidades aparecen como realidades-sentidos. Segundo, los propios actos intencionales ejecutados al efecto engendran otros sentidos o, mejor dicho, otras realidades-sentidos, susceptibles a su vez de ser objeto de actos intencionales ulteriores.

Con ello tiene lugar un enriquecimiento de la realidad, que es lo característico de todo proceso cultural. Consideremos una teoría científica. Es *grosso modo* resultado de actos intencionales reales de muy diversa índole (observaciones, comprobaciones, conceptuaciones, inferencias, sistematizaciones, conjeturas, etc.). La teoría actualiza sentidos de la realidad física, es decir, explícita por medio de descripciones, explicaciones y, en general, enunciados lo que de tal realidad es «intendible» o, si se quiere, cognoscible. A su vez, la propia teoría se convierte en una objetivación, y, por tanto, en sujeto de otros posibles actos intencionales. La teoría no es una realidad física. Pero no es tampoco un «puro sentido» o «puro conjunto de sentido» completa y absolutamente «irreal». Forma parte de un mundo cultural que abunda en toda clase de objetivaciones y es susceptible de examen mediante otros actos intencionales. Así, la reflexión sobre la teoría es reflexión sobre una objetivación, o sistema de objetivaciones, que fueron originariamente actualización de sentidos.

Por eso tal actualización es una tarea infinita. El sentido engendra sentido. Para limitarme sólo a actos intencionales cognoscitivos: el conocimiento de una realidad no le agrega nada a ésta en su «ser». La posible «variabilidad» del ser de una realidad de que luego hablaré es sólo función de la comparación entre el ser y el sentido, en una forma semejante a como una cosa, A, puede ser mayor que otra, B, aunque menor que otra, C, sin que cambie en sus dimensiones. Cuando se considera una realidad en su ser sin compararla con su posible mayor o menor sentido, sigue siendo la misma tanto si es conocida como no. Sin embargo, el conocimiento agrega algo a la realidad en su sentido: no sólo es cognoscible, sino que es también conocida. Cabe afirmar, pues, que el conocimiento de una realidad potencia su sentido. Los sentidos no están dados una vez por todas: resultan de un trato con las realidades que las hace cada vez más «significativas».

No puede decirse que no habría sentidos si no hubiese actos intencionales, puesto que éstos presuponen la posibilidad de que las realidades sean «intendibles». Sin embargo, de no mediar tales actos habría «menos sentidos». Los actos de referencia no se limitan a aprehensiones cognoscitivas: todas las actividades culturales son «significantes» a la vez que «significativas» esto es, producen significaciones al tiempo que las poseen y son capaces de engendrar otras. Consideremos un árbol. Este puede ser «aprehendido» por medio de una figura. La figura lo es del árbol, en diversos grados de «parecido» con el «árbol real». El árbol es, pues, «figurable». Pero

la figura del árbol da un sentido a ese «ser figurable» que no se halla originariamente en el árbol. Un árbol no contiene sus posibles figuras; sólo «contiene», esto es, tiene la posibilidad de ser figurado o representado. Mas cada nueva figura del árbol lo va haciendo más «significativo» es decir, va aumentando su dimensión «sentido». *Mutatis mutandis* cabría decir lo propio de diversos otros modos posibles de «intender» el árbol: éste puede ser «intendido» como símbolo de fortaleza, como objeto susceptible de adoración, como lugar desde el cual se administra justicia o bajo cuya copa se juran los amantes fidelidad eterna, etc, etc. Con esto nos salimos ya del sentido como «intención» más o menos directa para ingresar en otras formas de sentido. Pero éstas no son completamente independientes de la trama originaria del árbol como cosa «intendible», o como realidad-sentido.

Especialmente importante en la noción de sentido como intención es la función desempeñada por el lenguaje. Éste es uno de los modos primarios como se manifiestan las intenciones o, mejor, como se actualizan las realidades en cuanto sentidos (A ello se debe posiblemente la idea de que todo sentido es básicamente, si no exclusivamente, semántico). Esto no quiere decir que haya isomorfismo entre el lenguaje y el mundo: no lo hay, desde luego, en los lenguajes corrientes, pero es inclusive dudoso que lo haya en un lenguaje ideal, a menos de suponer que por debajo del mundo y del supuesto lenguaje ideal hay algo así como un común esqueleto lógico. Los rasgos del lenguaje no son los del mundo: 'Está lloviendo a cántaros' es una expresión que no tiene nada de húmeda (y nada de cántaro); 'La Tierra es redonda' no tiene nada de redondo, etc. Pero aunque las realidades no son isomórficas con su descripción, se prestan a ella en la medida en que quienes llevan a cabo la descripción poseen experiencias del mundo intercomunicables. En suma: el lenguaje actualiza la descriptibilidad del mundo en forma análoga a como el conocimiento actualiza su cognoscibilidad.

Con esto se aclara un poco más el problema que se planteó al proponerse una distinción entre sentido semántico y sentido no semántico. Para empezar, conviene no confundirlos; en todo caso, es menester no usar 'sentido' indiscriminadamente, y tener siempre en cuenta el contexto en el que consta este término. Sin embargo, el sentido semántico aparece como una de las formas -sin duda, la principal- del «sentido» en general. Las objetivaciones producidas por actos intencionales dan origen a lenguajes, los cuales no son un conjunto de sentidos totalmente ajenos al «mundo»: por un lado, describen, o tratan de describir, el mundo; por el otro, llegan a formar parte del mundo y son, a su vez, escrutables lingüísticamente.

Ni que decir tiene que las descripciones son sólo una de las posibles dimensiones del lenguaje. Muchas expresiones no son descripciones, sino manifestaciones de deseos, mandatos, imprecaciones, etc. Pero estas y otras expresiones muy diversas actualizan asimismo sentidos. Son los sentidos a los cuales tienden los seres humanos -y, en general, todos los organismos capaces de moverse en un nivel social-cultural- en sus relaciones mutuas, en su conexión con el mundo, en sus situaciones personales, sociales, históricas, etc., y en las objetivaciones producidas dentro del contexto de estas relaciones. No se trata ya entonces exclusivamente de sentidos como intenciones, pero éstas siguen constituyendo la trama general de todo sentido. Hay siempre algo «intendido» en los actos intencionales, pero lo «intendido» no son nunca, según se apuntó, puros sentidos independientes de hechos, o de realidades: son siempre hechos, situaciones, actos, etc., en la disposición tendencial llamada «sentido». Por la naturaleza de esta obra he destacado los sentidos del tipo del ser mentable,

cognoscible, inteligible, etc., pero sería un error concluir que todos los sentidos, inclusive los ligados con «intenciones», consisten en objetivaciones producidas en el curso de actos encaminados a describir o a conocer.

3. El sentido como nexo

Lo dicho sobre el sentido como intención permite comprender no sólo que la disposición «sentido» es tendencial, sino también que lo es en diversas maneras y grados. Consideremos, por lo pronto, sólo los últimos. El grado mínimo de sentido está constituido por el ser simplemente «intendible». Tan parvo es este grado de «intendibilidad» que a veces resulta arduo distinguirlo de la disposición «ser»: el hecho de que algo sea -y de que sea lo que es- y el hecho de ser «intendible» parecen soldarse. El ser efectivamente «intendido», por otro lado, es un grado mayor. En ningún caso, sin embargo, los grados de sentido -lo mismo que los grados de ser- son independientes entre sí. Todo lo contrario: lo que llamé «grado de sentido» lo es sólo en relación con un ser, y lo que he calificado de «grado de ser» lo es sólo en relación con un sentido. Únicamente dentro de esta correlación e interdependencia puede hablarse del paso de una realidad-sentido a un sentido-realidad. En el primer caso tenemos un grado máximo de ser y uno mínimo de sentido; en el segundo, un grado máximo de sentido y uno mínimo de ser.

Además de ser «intendibles», las realidades son «conectables». Esto no quiere decir que, dada una realidad, se halle efectivamente conectada con otra, u otras, y mucho menos con todas las restantes. Según se vio en VI, 5, ni todas las cosas están relacionadas entre sí ni todas las relaciones son internas. Ser una cosa «conectable» quiere decir sólo que está constituida o estructurada de tal modo que puede eventualmente descubrirse y, con ello, actualizarse en ella alguna conexión con otra cosa. De este modo surge, o puede surgir, otra forma de sentido a la que doy el nombre de «nexo».

Empleo aquí la voz 'nexo' por lo pronto en una acepción lo bastante general e indeterminada para no especificar ninguna forma particular de conexión. Por comodidad de vocabulario llamo asimismo a un nexo «una relación». Pues bien, hay muchos modos como las cosas, o realidades, pueden estar relacionadas: por yuxtaposición y, en general, mera copresencia, por encadenamiento causal, por dependencia funcional, etc., etc. Si se tienen en cuenta, además, los múltiples tipos de cosas o realidades, se comprenderá hasta qué punto puede diferir y variar la conexión, o relación, entre ellas.

Con ello se plantea un problema. Ciertas relaciones pueden pertenecer a la disposición «ser» y otras parecen más propias de la disposición «sentido». Algunos autores consideran inclusive que la conexión causal (sea determinista o probabilística) caracteriza ciertos géneros de realidades usualmente llamadas «naturales» en tanto que lo que Dilthey -uno de los que han propugnado esta tesis- llamó «conexión de sentido», es privativa de las relaciones no estrictamente naturales, esto es, de las formas culturales y «espirituales». Esta diferencia ha sido expresada a veces de otros modos: relación causal y relación funcional; relación real y relación ideal, etc. De aceptarse esta distinción, habría que aceptar a la vez la división del mundo -o, por lo menos, del mundo en tanto que objeto de conocimiento posible, o del llamado (también por Dilthey) *globus intellectualis*- en dos secciones entre sí irreductibles. Parece, pues, que no sólo la distinción entre la disposición «ser» y la disposición «sentido», sino también la distinción entre «relación causal» y

«relación no causal» (o «significativa») obliga a escindir estas disposiciones ontológicas y estos tipos de relaciones en dos clases mutuamente incompatibles e irreductibles.

Se ofrecen aquí dos alternativas. Una es abandonar una porción sustancial de la ontología bosquejada, y en particular la idea de que si bien las realidades son múltiples y exhiben muchos modos y maneras, se hallan dispuestas en el continuo de «lo que hay», dentro del cual puede hablarse justamente de las realidades en las disposiciones «ser» y «sentido». La otra es reinterpretar el concepto de «nexo» de suerte que englobe todas las conexiones posibles, sin excluir las propias de lo que hay como ser. Cada una de estas alternativas ofrece dificultades. De adoptarse la primera, el resto de la ontología puede naufragar definitivamente. De abrazarse la segunda, ya no podrá hablarse de sentido como nexo.

La solución a estas varias dificultades puede allanarse si se aceptan las cuatro siguientes proposiciones.

1) Hay nexos entre realidades, al punto de poder afirmarse que ninguna está completamente desconectada de alguna otra. La agrupabilidad (VI, 4) es uno de estos nexos -posiblemente, el más fundamental o, en todo caso, el que puede abarcar todos los demás.

2) Hay ciertos nexos que son, o tienden a ser, de carácter entitativo (que conciernen a las realidades como ser) mientras que otros son, o tienden a ser, de índole significativa (que concierne a las realidades como sentido). Ejemplos de los primeros son la coexistencia, la causalidad y la influencia recíproca; ejemplos de los segundos son el hallarse en una situación y el encaminarse hacia un fin.

3) Algunos nexos parecen estar dispuestos en un lugar central o equidistante entre la tendencia al carácter entitativo y la tendencia de índole significativa. Ejemplos son la dependencia funcional y estructural, la relación entre parte y todo y la conexión entre medio y fin.

4) A despecho de las diferencias apuntadas entre tipos de nexos, no hay dos universos de nexos correspondientes a otros tantos universos reales. Así como toda realidad es, en diversa proporción, realidad como ser y como sentido, así también todo nexo es nexo en cuanto ser y en cuanto sentido. Es el mismo nexo que se manifiesta en una de las dos direcciones sin que por ello quede eliminada completamente la otra. Un nexo primariamente considerado como entitativo puede ser visto asimismo en su tendencia significativa, y viceversa. Desde luego, no parece haber «sentido» en las relaciones estrictamente causales, pero ello no excluye poder examinarlas a la vez desde el punto de vista de un (mínimo) sentido. Por otro lado, relaciones como la de estar en una situación o llevar a cabo un determinado propósito no son ajenas a las conexiones entitativas: los sujetos del primer tipo de relaciones son a la vez sujetos naturales sometidos a leyes causales.

Los nexos no son separables de las realidades: son las propias realidades en tanto que conectadas, o conectables. Desde este punto de vista, puede entenderse el nexo en las dos direcciones referidas. El nexo -que es ahora una abreviatura de 'realidad conectada' o 'realidades conectadas'- se aproxima máximamente a la disposición «ser» cuando es lo más externo posible a las

realidades conectadas al punto que casi no hace sino expresar el hecho de que lo estén. Llevada esta condición a un límite, por lo demás nunca plenamente alcanzado, se desemboca en la idea de las relaciones en cuanto externas. Por otro lado, el nexos se aproxima máximamente a la disposición «sentido» cuando es lo más interno posible a las realidades conectadas al punto que el hecho de la conexión parece entonces esfumarse. Llevada asimismo esta condición a un límite, tampoco nunca plenamente alcanzado, se desemboca en la idea de las relaciones en tanto que internas. Ello está de acuerdo con los supuestos básicos de la ontología bosquejada en este libro. En efecto, de ellos se deriva que las relaciones y, por tanto, los nexos no puedan ser nunca ni exclusivamente externos ni absolutamente internos. Cada relación, o cada nexos, es más o menos externo (o interno) lo que quiere decir que son más o menos externas (o internas) las realidades en tanto que conectadas.

Consideremos ahora el nexos bajo la especie del «sentido». Según se apuntó, aun en este caso no quedan completamente descartadas las relaciones que he llamado «entitativas», y específicamente las de naturaleza causal, pero la dirección hacia el sentido predomina de tal modo que estas últimas relaciones pueden, por así decirlo, colocarse entre paréntesis como dadas por supuesto. Cabe entonces enfocar la atención sobre las relaciones de sentido, o significativas. Ello ocurre cuando, dado un hecho, un fenómeno, etc., no preguntamos «¿Por qué?», o «¿Cuál es su causa?», sino -o también- «¿Para qué?» o «¿A qué viene?». En ambos casos podemos traer a colación antecedentes y consecuentes, pero lo hacemos con distintos propósitos. Normalmente, la respuesta a «¿Para qué?» o «¿A qué viene?» consiste en poner de manifiesto alguna finalidad. Esta se halla por lo común limitada a aquello acerca de lo cual se inquiere «para qué». En ciertos casos, especialmente cuando se trata de acciones humanas, la misma pregunta «¿Para qué?» revierte sobre la respuesta dada. No está excluido que pueda preguntarse de nuevo «¿Para qué?» con relación a la segunda respuesta, y así sucesivamente, hasta que se encuentre, como apunté en otro lugar, una respuesta estimada «suficiente» o una que, en virtud de cierto sistema de preferencias últimas, se considere «super-suficiente». En todos estos casos seguimos manteniéndonos dentro de los límites del nexos primariamente como sentido. Puede suceder, sin embargo, que las cuestiones suscitadas por este tipo de nexos hayan tenido su origen en problemas planteados dentro de los confines del nexos de índole causal, si bien para ello hay que ejecutar una serie de operaciones que no siempre parecen legítimas y que, en todo caso, hay que llevar a cabo sólo muy excepcionalmente y con suma cautela. Así, por ejemplo, comienza a apuntar una dirección hacia el sentido cuando en vez de limitamos a una determinada relación causal, o a un conjunto de relaciones causales dentro de un sistema de leyes naturales, tratamos de ampliar la trama de relaciones causales al máximo, de modo que abarque -si es posible el universo entero. La relación causal afecta entonces a todo lo que hay, pero en este caso -improbable y, según se indicó, discutible- se insinúa un tipo de nexos que puede ya calificarse de significativo. Si preguntamos «¿Por qué llueve en esta región?», respondemos indicando la serie de factores meteorológicos que han producido la lluvia, y aquí podemos, más o menos arbitrariamente, detenernos. Si seguimos preguntando en términos causales, el fenómeno de la lluvia ingresa en un más amplio complejo de fenómenos y procesos naturales, los cuales se insertan a su vez en un complejo aún más amplio, que puede no detenerse hasta abarcar el universo entero. La pregunta final es todavía causal, pero la respuesta es (o se espera que sea) significativa. Así, mientras una doctrina determinista limitada a un conjunto relativamente bien circunscrito de fenómenos y procesos naturales es máximamente neutral con respecto al sentido, una doctrina determinista

completa es, o aspira a ser, una respuesta no sólo concerniente al modo de ser del mundo en general, sino también relativa al sentido que éste pueda revelar. El «sentido de la realidad» será entonces el que todo en ella esté determinado. Ésta es, dicho sea de paso, una de las razones que hacen problemática, aunque no imposible, la adopción de un absoluto determinismo.

Ahora bien, el sentido como nexo se patentiza sobre todo cuando nos las habemos con las relaciones que no son, o que presumimos no son sólo, causales. Tal sucede cuando se considera si una realidad -entidad individual, hecho, acontecimiento, proceso, etc.- viene o no, como se dice a veces, «a cuento» o «a propósito»; si «quiere decir» o no algo; si es o no pertinente o apropiada; si va o no a «alguna parte», etc. En estos casos se tiene en cuenta alguna especie de «fin» o «finalidad», de modo que la pregunta «¿A qué viene?» se halla estrechamente relacionada con la pregunta «¿Para qué?»

Así, si penetramos en un teatro una vez comenzada la representación, puede que nos encontremos despistados por las palabras que pronuncian los actores, por sus ademanes, por sus aparentemente inexplicables entradas y salidas, inclusive por el decorado. Podemos tener la impresión de que nada de todo eso viene a cuento o a propósito, y aventuramos acaso el juicio de que carece de sentido. Poco a poco o, si viene al caso, súbitamente, se nos despeja el panorama. He aquí que un actor dice algo que, oído de primera intención, no se entendería bien o parecería un despropósito, pero que ahora comenzamos ya a entender, y ello porque lo relacionamos con algunas escenas anteriores, que de pronto iluminan la presente -a la vez que la presente arroja luz sobre las pasadas. Todo empieza a encajar dentro de un conjunto cuyas líneas generales podemos inclusive conjeturar.

Los nexos han ido engendrando un sentido; en rigor, los propios nexos son nexos-sentidos. Lo que sucede con la hipotética representación teatral ocurre asimismo con las vidas humanas o con los acontecimientos históricos: todos ellos están basados en realidades físicas (incluyendo las biológicas y, dentro de éstas, las neurales), pero lo que nos importa en estos casos es la dimensión «sentido». Este sentido no es nunca completo, porque ninguna realidad-sentido se agota ni dentro ni fuera de ella.

No se agota dentro, porque es característico del sentido el poseer una dimensión de «profundidad». Si, como se verá (X, 4), la realidad es inagotable o, según la bautizaré, «in-trascendente», tiene que serlo a mayor abundamiento su disposición «sentido». En ciertas obras de arte, y posiblemente en todas las vidas humanas, además, el sentido se manifiesta en múltiples capas, cada una de las cuales remite a otras, sin que parezca nunca tocarse fondo. En ello reside la posibilidad de que haya siempre «algo más que decir» de ciertas realidades-sentido y, en la medida en que todo lo que hay está dispuesto, siquiera mínimamente, hacia el sentido, la posibilidad de que haya siempre «algo más que decir» sobre cualquier cosa, incluyendo sobre lo que se haya dicho acerca de ella.

Pero la realidad-sentido no se agota tampoco fuera. En rigor, uno de los sentidos de referencia es el nexo que mantiene una realidad (o un proceso) con otras, desde las cuales, y a veces por mor de las cuales, adquiere, o incrementa, su sentido. Desde este punto de vista, el sentido de una realidad está dado en parte «fuera de» ella, al punto que cabe preguntar si todos los sentidos no se relacionan de algún modo, sea diacrónica o sincrónicamente.

Con esta pregunta se suscita un problema: el de si, dadas todas las realidades, tienen en conjunto sentido.

Una respuesta a esta pregunta sólo puede ser altamente especulativa. Me inclino a pensar que, en la medida en que el sentido de una realidad está dado asimismo fuera de ella, no puede haber ningún sentido de todo lo que hay por la sencilla, y trivial, razón de que no hay más que lo que hay. Pero aunque el sentido de todo lo que hay se hallara únicamente en esa dimensión interior que he llamado, un tanto patéticamente, «profundidad», sería suficiente. Al fin y al cabo, si se admite que lo que hay se basta a sí mismo y no exige ningún principio distinto de él que lo sostenga y mantenga, cabe admitir también que se basta a sí misma la disposición «sentido» de cuanto hay. En efecto, ésta es sólo un rasgo ontológico y no otra realidad que quepa llamar «el sentido». No es, pues, un hipotético «sentido» el que tiene que dar razón de todas las realidades. En cuanto disposición ontológica, el sentido puede aumentar o decrecer, pero no hacerse absoluto ni desaparecer por completo. Cuando el sentido decrece se origina la posibilidad del «sinsentido», pero éste se mide, a su vez, por el sentido.

El sentido como nexo transparece en el curso de acciones que pueden ejecutar los seres humanos -o cualesquiera otros seres capaces de deliberaciones y decisiones. Sin embargo, los propósitos no son expresables sólo mediante un «para» -por ejemplo, para que se dispare un fusil es menester la explosión de la pólvora en la recámara, y a tal efecto es menester que se apriete el gatillo. El gatillo podría ser apretado sin propósito si, por ejemplo, el fusil cayera al suelo y con ello se desencadenara el mecanismo. El propósito lo es siempre de un agente, que dispara el fusil para algo, sea lo que sea: armar ruido, ensayar la puntería, abatir a un pájaro, acabar con un vecino. Se puede inducir al agente a que lleve a cabo uno de estos propósitos, pero otro agente tiene que abrigar el propósito correspondiente. Que haya o no un agente inicial y un propósito final, es asunto complicado, pero en la medida en que haya propósito habrá nexos-sentidos. Es posible que el sentido como nexo se manifieste en forma eminente en cierta relación entre realidades que, a diferencia de la co-presencia, de la causalidad, de la interacción, de la dependencia funcional, etc., puede llamarse «atender a» en los modos del «ocuparse de», «preocuparse por», «interesarse en», etc.

Es obvio que el mencionado «atender a» es asimismo un modo de intencionalidad. Aquí lo considero, sin embargo, como el fundamento de un nexo: el que se establece entre dos realidades cuando la relación entre ambas es de tal índole que la descripción de su naturaleza coincide con la de su relación. El ejemplo más destacado, acaso el único, de este modo de relación es la manera como un ser biológico suficientemente desarrollado vive en su ambiente, y alcanza, si es menester, a transformarlo. Este vivir en un ambiente es asimismo un modo de «ser» -no sólo una manifestación de un sentido. No habría tal sentido de no haber un ser física, y bioneuralmente, real, existiendo en un mundo física, y culturalmente, real. Por eso el vivir en un ambiente o, en general, en el mundo en la disposición «ser» es describible y caracterizable como un conjunto de hechos -es tal o cual realidad, que ha surgido en tal o cual momento, que tiene tal o cual tamaño, que se desplaza, se adapta, aprende, manda, obedece, se rebela, etc., etc. Todos estos hechos tienen asimismo la disposición, mayor o menor, llamada «sentido». Mas la disposición «sentido» máxima -a nivel del «nexo»- es justamente la poseída por la situación

consistente en «vivir en el mundo» como un ser bio-social y cultural. El ser considerado vive -o «está»- en el mundo en una forma parecida a como un físico «está» en su ciencia, un revolucionario en su causa, un amante en su amor.

4. El «ser» y el «sentido»

Consideremos ahora de nuevo, y de un modo más general, la relación entre las disposiciones «ser» y «sentido».

Si las realidades se hallaran exclusivamente dispuestas, u orientadas, o hacia el ser o hacia el sentido, esto es, si fuesen exclusivamente o realidades-seres o realidades-sentido, no cabría decir que una cosa determinada «es» más o menos que otra, o «significa» más o menos que otra. Vistos *ex hypothesei* o *per tentare lex* únicamente en su disposición «ser», un átomo no es ni más ni menos que una célula, o una piedra no es ni más ni menos que una galaxia: el átomo es el átomo, la célula es la célula, etc. Las cosas mencionadas difieren entre sí por sus características, su estructura, su eficacia causal, etc. En ningún caso hay diferencias en el «ser» como si se tratara de «grados de ser». Ello sucede no sólo con las realidades pertenecientes a un mismo grupo ontológico, sino también con las de diferentes grupos: una palmera ni «es» ni más ni menos que una persona o una institución política. A la vez, vistos *ex hypothesei* sólo desde el punto de vista de la disposición «sentido», ninguna «cosa» tiene ni más ni menos sentido que otra: una palmera, una persona, una institución política «significan» lo que significan (o pueden significar) en cada caso y tienen, por tanto, en cada caso el sentido que tienen. Pueden, desde luego, significar diversamente en una forma análoga a como un átomo, una célula o una galaxia son cosas distintas, pero ninguna posee por sí misma un grado mayor o menor de significación o de sentido.

Ahora bien, es dudoso que en los casos antes mencionados pueda hablarse ni siquiera de disposición «ser» o de disposición «sentido», y ésta es la razón por la cual he antecedido la descripción de cada grupo de casos con las expresiones *ex hypoytbesei* o *per tentare lex*. En rigor, nada está dispuesto únicamente hacia el ser o únicamente hacia el sentido. Estar dispuesto hacia uno presupone estar dispuesto hacia el otro: si 'ser' y 'sentido' son nombres de dos «polos ontológicos», cualquier cosa que haya estará situada entre ellos. Así considerado, puede entonces, y sólo entonces, hablarse de un «más» o de un «menos». El «más» o el «menos» de un sentido o de un ser se dan única y exclusivamente en la mutua relación, contraposición y confluencia «ser-sentido».

En estas condiciones, y sólo en ellas, cabe decir que una realidad, o inclusive un tipo de realidad, «es» más o menos que otra, o «significa» más o menos que otra. El que así ocurra es función de su situación ontológica, esto es, del modo como se contrapongan el ser y el sentido. La situación de referencia no está necesariamente determinada de una vez por siempre, como si en el continuo de lo que hay hubiese algo así como especies de realidades «fijas», similares a como un tiempo se pensó que existían las especies biológicas. Todo lo contrario: las situaciones ontológicas de las realidades en la confluencia del ser y el sentido cambian, y posiblemente inclusive «evolucionan». No es que la «realidad entera» haya ido cambiando a partir de un supuesto momento «inicial» en que tendía principal y hasta casi exclusivamente, hacia el ser, y que haya tomado una dirección que la ha ido llevando, y seguirá llevándola, hasta un momento en que, sin dejar de ser, se halle fundamentalmente orientada hacia el sentido. Ello equivaldría a suponer que lo que hay ha ido evolucionando

y, además, progresando -una suposición que tiene generalmente o una base teocéntrica (Dios, lo Uno, la Perfección, el Sumo Bien, etc., son el principio, causa, modelo, o lo que fuere, del universo, y a la vez su fin último) o una antropocéntrica (el ser humano, y la cultura humana, representan el último peldaño en una escalera cuyo primer peldaño es la «materia bruta»). La ontología aquí bosquejada no presupone, ni requiere, ninguna de estas doctrinas axiológicas. No hablo aquí de «grados de realidad»; sólo hablo de grados variables de ser y de sentido, por los cuales entiendo, una vez más, grados de ser en relación con grados de sentido, y grados de éste en relación con grados de aquél -pero sin pretender con ello que una situación ontológica sea mejor o peor que cualquier otra.

Decir que una cosa, a, es más que otra, b, equivale a decir no que a sea más real que b, sino sólo que la orientación de a hacia la disposición «ser» es más acentuada que la de b, y ello sólo porque la orientación de b, hacia el sentido es más acentuada que la de a. Así, un bloque de mármol tiene más ser y menos sentido que una estatua de mármol, la cual tiene congruentemente más sentido y menos ser que el bloque de mármol. Que el bloque de mármol tenga más ser que la estatua del mismo material se debe sólo a que ésta tiene más sentido que aquél; y que la estatua tenga más sentido que el bloque se debe sólo a que éste tiene más ser que aquélla. El cambio de situación ontológica en la confluencia entre el ser y el sentido puede tener lugar en una y la misma cosa sin más que el estar «dispuesta» diferentemente: una piedra al borde de un camino tiene más ser y menos sentido que la misma piedra usada como mojón, la cual tiene, en consecuencia, más ser y menos sentido que «aquélla». Es cierto que el que la piedra sea usada como mojón es el resultado de una decisión por parte de seres humanos y de la aceptación de esta decisión por parte de otros seres humanos, pero no hay «mojones en sí»; lo que hay son piedras (o lo que sea) usadas como mojones.

No es siempre fácil especificar la «situación ontológica» de una realidad. Puede inclusive discutirse si el bloque de mármol de que hablé antes tiene o no más sentido que la estatua cuando, pongamos por caso, semejante bloque es objeto de diversas «intenciones», como el ser examinado, analizado, conocido, usado como ejemplo de un objeto que obedece a tales o cuales leyes científicas, etc. Por otro lado, y como ya apunté, el que una realidad tenga más sentido que otra no quiere decir necesariamente que sea mejor (o peor) que ésta. Aquí trato de lo que hay, o de lo que puede haber, no de lo que deba o no deba ser. Un terremoto en una región desértica tiene menos sentido que uno en una región densamente poblada y abundante en bienes culturales, a pesar de que el segundo puede producir muchas víctimas y grandes estragos en tanto que el primero se limita a sacudir el terreno. El sentido no es necesariamente deseable por sí mismo. Dentro del sentido se halla lo que en términos tradicionales, se llama «el mal» y «el bien», pero el sentido por sí mismo es axiológicamente neutral.

Sea o no fácil determinar la situación ontológica de referencia, la relación entre «ser» y «sentido» en cada caso es lo único que permite concluir, siquiera provisionalmente, que una realidad se acerca más o menos al sentido o al ser. «Tantas palabras para decir tan poco» o «mucho ruido y pocas nueces» son dos modos vívidos de poner de relieve que lo que se haya dicho tiene una base entitativa desproporcionada con respecto a su dimensión significativa. «Una expresión, una acción, un hecho preñados de significación» es un modo de subrayar que la dimensión significativa de lo dicho, o lo «hecho», va muy por

delante de su dimensión entitativa. Un caso de desproporción extrema respecto a las disposiciones «ser» y «sentido» lo tenemos al plantearnos el problema que clásicamente se ha llamado «problema de la Nada» y que aquí trataré bajo el aspecto del uso del modo adverbial 'nada'.

4. El modo adverbial 'nada'

Indiqué antes (VI, 2) que a la pregunta «¿Qué hay?» no cabe responder «nada». Ello no equivale a eliminar la posibilidad de usar 'nada' como adverbio para poner de manifiesto alguna forma de carencia.

En su trato con el mundo, muchos seres orgánicos tropiezan no sólo con presencias (cosas presentes), sino también con ausencias («cosas» que se esperaba que estuvieran presentes y no lo están). Semejante tropiezo no es infrecuente en las vidas de los seres humanos. Esto tiene lugar en formas muy diversas y que han sido descritas abundantemente: la interrogación, la expectación defraudada, la observación de que «algo falta» de que algo está «incompleto» o «manco», etc. Se ha afirmado inclusive que es característico de los seres humanos -o de quienes constituyan ejemplos del Dasein (Heidegger) o del «Para-sí» (Sartre)- el frecuente encuentro con lo ausente, lo negativo, lo insuficiente, lo inacabado, y ello justamente porque tales seres son básicamente inacabados y finitos, al punto de ser ellos mismos algo así como «una Nada» frente «al Ser». Pero no es necesario admitir esta conclusión para reconocer la premisa: posiblemente más que otros de que tenemos noticia, los seres humanos tratan a menudo con «privaciones» y «negaciones», las cuales son, en gran medida, «positivas», es decir, constituyen una dimensión de su existencia. Lo «no positivo» sería, paradójicamente, el vivir colmados en un mundo completo y cumplido, sin «orificios» ni «agujeros» de ninguna especie.

Con ello se reconoce implícitamente una diferencia entre lo que clásicamente se ha llamado «Nada negativa» o «Nada *simpliciter*» -apodada asimismo «la Nada»- y la «Nada privativa» o «Nada *secundum quid*». Admitiré aquí sólo la segunda forma de «nada», pero dilucidaré brevemente la primera.

El problema de la titulada «nada negativa» se plantea cuando se formula la idea (o hipótesis) de la no necesidad, o de la total contingencia, de todas y cualesquiera cosas. Podría no sólo no haber a, b, c, etc., mas no haber en absoluto nada. El no haber nada (a veces llamado, y reificado, «la Nada») aparece entonces como una posibilidad permanente, al punto de aseverarse que la susodicha «Nada» subyace cuanto hay.

Aun si no se llega al extremo de reificar semejante «nada», parece que no sea un despropósito completo admirarse de que en vez de nada hay algo. Así lo han hecho, entre otros, Leibniz, Heidegger, Wittgenstein y Robert Nozick. Por supuesto que cabría preguntarse igualmente por qué no hay más bien nada en vez de haber algo, pero las dos preguntas son, en el fondo, muy parecidas, de modo que podemos fundirlas en una. La cuestión es si, aun admitida, se puede sacar algo de ella.

Supongamos que se considere la «nada» en cuestión como el fundamento de la posibilidad de lo que hay. Lo que hay será entonces «cualquier cosa», pero cualquier cosa no es ninguna cosa en particular, de modo que entonces la susodicha nada no es fundamento de nada. Según se vio antes (VI, 2), lo posible se entiende en función de algo real, de modo que hay que partir de «algo que

hay» para preguntarse acerca de su posibilidad. Cuando se habla de posibilidades, se entiende normalmente por ellas posibilidades actualizables en tal o cual forma, no actualizables «de cualquier forma». La nada de que se ha hablado, siendo pura posibilidad, no es posibilidad de nada, y sigue no siendo nada a menos que se proceda a declarar que es una especie de «algo» al que se decida, incomprensiblemente, llamar «nada».

Se ha dicho que la nada en cuestión no es privación ni ausencia de ninguna cosa, ni aun de todas las cosas, sino lo absolutamente «otro» tan «otro» que no cabe ni siquiera compararlo con lo que hay o referirlo a él. En otras palabras, se ha argumentado que, aunque se use la expresión 'nada' (o 'la Nada'), ésta no significa sólo que «no hay nada», sino que hay una «Nada» que no difiere de las cosas que hay, sino que difiere sólo del «Ser» entendidos ambos «ontológicamente» -casi podría decirse «meontológicamente»- y no «ónticamente». En este caso -se insiste- los argumentos «contra la Nada» se reducen a argumentos relativos a tal «Nada» en relación con «los entes»; estos argumentos se desvanecen cuando se distingue no sólo entre la negación de algo y «la Nada», mas también entre «la Nada del ente» y «la Nada en cuanto tal».

Por desgracia, todo ello presupone una de estas dos cosas, a cual más sospechosa: una, la aceptación de la llamada «diferencia ontológica»; la otra, la tesis de que «la Nada» no es objeto de análisis conceptual, porque lo único que cabe hacer es «encontrarse con la Nada» o «sostenerse sobre la Nada», que de este modo se convierte en un «horizonte» de cuanto hay. En otras palabras, se ha dicho que lo que hace «la Nada» es anonadar. Ahora bien, aunque es posible estar «anonadado», nada de esto lleva a concluir que la causa de este anonadamiento es «la Nada» -o «nada». Si uno está anonadado, lo está por algo.

Es más razonable, por tanto, eliminar la noción de «Nada negativa» o «Nada simpliciter», para quedarse con la más manejable «nada privativa» o «nada *secundum quid*».

Esta «nada» (o posible uso del modo adverbial 'nada') puede concebirse de dos modos: (1) como privación; (2) como lo que llamé «desproporción».

(1) La privación es ausencia de una cosa dentro de un contexto. Consideremos un roble. Si sólo hubiera, *per impossibilen*, este roble en el universo -o si este roble y el universo fueran una y la misma cosa- no se podría decir que en algún momento falta el roble, o no hay ya roble, o el universo está privado del roble, o el roble está ausente, etc., etc., porque el roble en cuestión sería el único contexto dentro del cual podría haber ausencias y privaciones, o no haber algo determinado. Puede hablarse, por tanto, de privación o ausencia o de algo que no hay siempre que este algo no sea todo lo que haya.

Consideremos ahora el mismo roble en medio de un desierto (más, por ejemplo, el mar que los rodea). En este caso podrá decirse que en algún momento no hay ya roble -que el desierto está privado de roble o que no hay ya desierto -que el roble está privado de desierto. El que o el roble, o el desierto (pero no ambos), no exista permite decir que no hay nada alrededor del roble o que no hay nada en medio del desierto.

(2) En lo que toca a la «desproporción», es menester acudir a las disposiciones «ser» y «sentido». La desproporción de referencia puede

manifestarse de dos modos: (a) cuando hay muy poco ser en relación con el sentido, y (b) cuando hay muy poco sentido en relación con el ser. En principio, no hay razón para concluir que puede haber desproporción sólo en un caso. Por tanto, un mundo en el cual la disposición «sentido» desbordara la disposición «ser» sería (ontológicamente hablando) tan «desproporcionado» como uno en el cual ocurriera lo inverso. Sin embargo, la desproporción suele manifestarse más bien, o más frecuentemente, en el modo (b). Un mundo entitativamente pobre podría ser significativamente bastante rico, pero en esto hay límites: son los límites al sentido que impone un universo físico que no haya dado origen, por emergencia, a organismos biológicos y, a partir de éstos, a seres capaces de desarrollarse social y culturalmente. En cambio, un mundo entitativamente rico puede estar manco del sentido que cabría esperar de su complejidad. En este último caso, la desproporción entre el ser y el sentido permite concluir que puede haber en el mundo «tendencias» hacia la negación o, en términos tradicionales, «la nada».

Esta última se trasluce sobre todo cuando, tras haber respondido a la pregunta «¿Qué?», tratamos de contestar a la pregunta «¿Para qué?» y nos vemos forzados a decir «Para muy poco». 'Para muy poco' y no 'Para nada' a secas, porque si se interpretara la última expresión literalmente habría que admitir que aquello de que se habla tiene sólo la disposición «ser», con lo cual dejaría de ser una realidad. Siendo toda realidad por lo menos «intendible», ninguna es estrictamente «Para nada»; será en todo caso «para» ser objeto de posibles «intenciones». Así, lo que se llama «nada» en la expresión 'Para nada' es sólo una tendencia: la que se manifiesta cuando se descubre, o se presume, que una realidad, o un conjunto de realidades -y, al límite, todo lo que hay- exhibe la disposición «sentido» en un nivel mínimo -mínimo, reitero, en comparación con la disposición «ser». Por eso la llamada «nada» se vislumbra, o columbra, cuando, bajo la pululación de cosas, actividades, acontecimientos, situaciones, etc., no emerge apenas ningún sentido -cuando, como se dice comúnmente, hay «tanto para tan poco». La tendencia a la «nada» es, pues, una determinada incongruencia, y es la experiencia de ésta lo que nos pone en la pista de que las negaciones, las privaciones y las ausencias -en suma, la «nada»- constituyen una permanente posibilidad en el universo.

En una narración de Francisco Ayala titulada «El Hechizado» encontramos, literariamente transcrita, una de estas experiencias. El Indio González Lobo compone un memorial en el que narra, con la solemne objetividad requerida en tales ocasiones, su largo viaje hacia la Corte de Carlos II, donde supone que reside la base del poder y de la organización del dilatado imperio español en la época. El relato rebosa en «cosas» y en «acontecimientos»; en el curso del viaje el Indio González Lobo atraviesa un mundo rico y complejo, repleto de bienes, de actividades, de afanes. González Lobo recorre lo que representa para él el laberinto del mundo, la infinita maraña de la realidad. Al acercarse al término del viaje las cosas parecen multiplicarse en forma de dédalos de pasillos y antesalas, de gestiones, de interminables esperas. Todo ofrece el aire de anticipar que en el mismo centro y ombligo de este mundo se va a encontrar, por fin, «la Realidad», bajo la forma de la «suprema Realeza», el sentido último y definitivo de tantas y tantas cosas, personajes, usos y abusos, escenarios y peripecias. Por fin llega a su destino: a la presencia de Su Majestad. Todavía se manifiesta por doquiera la abundancia y la riqueza; todavía el viajero se dispone a proporcionar una lista circunstanciada de los innumerables detalles que adornan la vasta cámara en cuyo centro se halla Su Majestad instalado. De vez en cuando asoma en la narración la incongruencia

aludida: «El rico hábito de que Su Majestad estaba vestido escribe el Indio González Lobo- despedía un fuerte hedor a orines», si bien la incongruencia queda prontamente explicada: «luego he sabido la incontinencia que le aquejaba». Pero al final se revela, pura y desnuda, la verdad: «Respecto de la visita misma, que debiera haber sido, precisamente, lo memorable para él, sólo consigna estas palabras, con las que, por cierto, pone término a su dilatado escrito: 'Viendo en la puerta a un desconocido, se sobresaltó el canecillo, y Su Majestad pareció inquietarse. Pero al divisar luego la cabeza de su Enana, que se me adelantaba y me precedía, recuperó su actitud de sosiego. Doña Antoñita se le acercó al oído, y le habló algunas palabras. Su Majestad quiso mostrarme benevolencia, y me dio a besar la mano; pero antes de que alcanzara a tomársela saltó a ella un curioso monito que alrededor andaba jugando, y distrajo su real atención en demanda de caricias. Entonces entendí yo la oportunidad, y me retiré en respetuoso silencio'».

Este silencio respetuoso podría ser el del pavor causado por ese mínimo, casi imperceptible, sentido en el corazón de una realidad rebosante en «ser». Es el casi «Para nada» a la pregunta «¿Para qué?», tras haber respondido «Mucho» a la pregunta «¿Qué?». Es, en todo caso, la abrumadora discrepancia entre el ser y el sentido en una realidad que parecía abocada al último. Por supuesto que tales discrepancias se observan sobre todo en cierto nivel de realidades y, por lo que sabemos, al nivel de la sociedad humana. Esto explica una paradoja: que en el mundo humano se manifieste tanto el sentido casi pleno como el casi total sinsentido. La historia, sin embargo, no termina con ello: sería menester averiguar aun de qué modo se incorporan a la dimensión «sentido» los valores y disvalores. Al fin y al cabo, podría suceder que un mínimo de sentido con un máximo de ser fuera axiológicamente positivo, o preferible; y un mínimo de ser con un máximo de sentido, axiológicamente negativo, o repudiable. El asunto se complica, por tanto, con la dirección axiológica que el sentido pueda tomar. Pero esta historia no pertenece a la ontología, en tanto que se ocupa sólo de «lo que hay», o puede haber, sino a la ética, en la medida en que dilucida, o propone, lo que considera que debe ser.

Capítulo X

LOS RASGOS ESTRUCTURALES DE LO QUE HAY

1. La noción de rasgo estructural

Desde Platón cuando menos se ha reflexionado en torno a la posibilidad de descubrir algunas «nociones» comunes a todas las cosas, ciertas notas muy generales que sirven para caracterizar no tales o cuales clases de cosas, sino todas y cualesquiera cosas, o clases de cosas. Se trata de lo que Platón llamó «géneros supremos». No, pues, nociones como «materia», «organismo viviente», etc., sino más bien como «substancia», «individuo», «cosa», o inclusive «movimiento».

En este capítulo apelo a una noción -la de «rasgo estructural- que tiene cierto parecido con la idea de los «géneros supremos de las cosas». Tiene asimismo cierto parecido con la idea de los llamados «trascendentales», que derivan, en último término, de Platón, pero que se acercan más a esos «atributos

de ser (ente)», distintos de los géneros y de las categorías de que habló Aristóteles. Sin embargo, la noción aquí introducida difiere considerablemente de todas estas ideas.

Me ocuparé acto seguido de la idea de los trascendentales con el fin de poner en claro en qué medida, y a despecho de semejanzas superficiales, no es equiparable a la noción de rasgo estructural. El contraste hará resultar mejor el peculiar carácter de esta última.

Los trascendentales han sido descritos a veces desde un punto de vista lingüístico, o semántico *avant la lettre*, y a veces -y con mayor frecuencia- desde un punto de vista metafísico. En el primer caso han sido considerados como «flexiones» del «ente» -como si «el ente» (o «el ser») estuviera realmente articulado «trascendentalmente». En el segundo caso han sido vistos como modos de hablar acerca del «ente» (o del «ser»), o como conceptos equivalentes entre sí, e intertraducibles, pero no (o no siempre) estrictamente sinónimos. En ninguno de los dos casos me parece aceptable la idea de trascendentales, pero la interpretación semántica es más tolerable que la metafísica. Las críticas que siguen, sin embargo, convienen a ambas interpretaciones.

La lista de los trascendentales, y el correspondiente «orden de los trascendentes», ha variado en el curso de la historia, pero en sustancia es la siguiente: el «ente» puede ser expresado como «cosa», como «uno», como «algo» y -en lo que toca a la relación con el intelecto- como «verdadero» y «bueno». La primera diferencia importante entre la doctrina clásica de los trascendentales y la noción que propongo concierne a aquello mismo de que se habla. La doctrina clásica habla del «ente», y a veces del «ser», con lo cual procede a una hipóstasis metafísica. La teoría de los rasgos estructurales concierne a lo que hay, es decir, al mundo real. Éste no es «el ente en cuanto ente», por el cual se entiende aquello cuya particularidad consiste en no tener ninguna. Lo que hay no es ni más ni menos que las cosas que hay. En consecuencia, los conceptos usados en mi teoría son transreferenciales (IV, 3): no tienen referentes directos, pero aspiran a tenerlos, aunque sea indirectamente, es decir, a través de otros modos más directos de referencia.

Algunos de los defensores de la doctrina clásica pueden alegar que las diferencias entre ella y cualquier otra que pretenda sustituirla no son tan grandes como se proclama: que, por ejemplo, el «ente» trascendentalmente expresado no es distinto de «los entes», de manera parecida a como lo que hay no es distinto de las cosas que hay, o a como la llamada «realidad» es sólo un nombre cómodo para hablar de todas las realidades. Pero esto me parece dudoso.

En efecto, si con ello se quisiera decir que 'el ente' es un nombre que se da, por convención, a lo que hay o al mundo real, la diferencia sería, en efecto, mínima -o sería sólo de vocabulario. Pero no es exactamente lo que se quiere dar a entender.

La noción de «lo que hay» no es independiente de nociones relativas a cosas que hay. La noción de «ente» en cambio, es a la vez demasiado independiente y demasiado dependiente de cualesquiera nociones relativas a los entes.

Es demasiado independiente, porque lo que se diga del «ente» tiene poco, o nada, que ver con lo que se puede decir de tales o cuales entes

particulares, o de tales o cuales clases de entes. En rigor, aunque no hubiera nada en el mundo, o no hubiera mundo, la doctrina del «ente como ente» y de los «trascendentales del ente» permanecería incólume. Se alegará que la noción tradicional de ente es obtenida por medio de un proceso de abstracción que empieza con entes particulares, es decir, con el paso de lo menos a lo más universal hasta alcanzar la universalidad máxima. Pero aunque se declare que la abstracción que se practica es «formal» y no «total», lo obtenido con ella no es un lenguaje formal sobre cosas reales, sino una supuesta «formalidad» sin contenido. Al destacarse la completa «pureza» de la noción de «ente» con respecto a las cosas, la relación entre éstas y aquélla se desvanece por completo.

La misma doctrina es, por otro lado, demasiado dependiente respecto a nociones relativas a los entes, porque trata de un «Ente» que, por «puro», inmaterial e inteligible que se suponga o proclame, termina por ser una realidad, aunque sea bajo la espúrea forma de «la Realidad». La supuesta «Entidad de los entes» se convierte entonces en un fundamento conceptual de todos los mundos posibles. Y como se supone -afírmese o no explícitamente que de todos estos mundo ha emergido (por emanación, creación, o lo que sea) uno que es el real y, por añadidura, el mejor, la Entidad de referencia, o «el Ente como tal» se convierte en la base a la vez ontológica y axiológica de todas las realidades. Es una «base» un tanto peculiar, porque tan pronto como se intenta destacar su «realidad suma» acaba por trascender todas las realidades, y lo que se llama su trascendentalidad es, a la postre, su trascendencia.

Por razones que he reiterado a lo largo de esta obra, es injustificado hablar «del Ente» o de «la realidad». Lo que así se llama a veces es simplemente el mundo, que consiste en todas las cosas que hay. Pero el mundo, o lo que hay, no constituye el fundamento, inteligible o no, de las realidades o cosas: lo que hay es sólo lo que hay. No hay ningún fundamento del mundo; si hubiera por ventura una «Causa de todas las causas» -o de todos los procesos causales- sería una parte del mundo.

Consideremos ahora los propios trascendentales. Sus características son *grosso modo* las siguientes: (a) Son convertibles; (b) No son en ningún caso atributos «normales»; (c) Sus diferencias intrínsecas son a lo sumo intencionales, pero no extensionales.

Se estima que los trascendentales son convertibles tanto si se trata de los trascendentales «simples» -tal, «algo»- como de los llamados «disyuntos» -tal, «o bien necesario, o bien contingente». Si los últimos no parecen convertibles, es porque se tiene en cuenta sólo uno de los miembros de la disyunción -si un ente es necesario, no es contingente, y viceversa, de modo que «necesario» no sólo no es convertible con «contingente», sino indefectiblemente inconvertible con él, pero «o bien necesario o bien contingente», tomado en conjunto, es convertible con otros trascendentales. Las razones de la convertibilidad de los trascendentales pueden ser distintas: para «ente», «cosa» y «uno» puede ser la sinonimia de los términos; para «uno», «verdadero» y «bueno», la unidad de lo denotado. Desde luego, la sinonimia es siempre cuestionable; el propio concepto de «ente» parece ser «más trascendental» que otros, pero aun si el ente fuese, como a veces se propone, un «supertrascendental», lo sería, en razón de la convertibilidad, al mismo título que un trascendental «ordinario».

Los trascendentales no son atributos normales del «ente» -sea éste lo que fuere. No sirven para adscribir al «ente» ninguna nota distinta del propio ente. Lo único que se hace, o aspira a hacer, con ellos es expresar tal ente de diversos modos. De no ocurrir así no serían convertibles. Pero lo inverso es igualmente cierto: de no ser convertibles se «convertirían» *ipso facto* en atribuciones del ente, distintas de éste. Por eso 'trascendentales' se usa más a menudo como adjetivo sustantivado que como simple adjetivo. Cuando ocurre lo último es porque se destacan los modos de expresar el ente. Dos de estos modos son fundamentales: el concepto trascendental y el orden trascendental.

Las diferencias intrínsecas entre los trascendentales no están en ningún caso fundadas en la denotación. No sólo lo denotado es lo mismo, sino que lo es íntegramente; cada trascendental denota al ente como ente. Si hay diferencias tendrán que ser intencionales, lo cual plantea el problema del fundamento de estas «intensiones» o, si se quiere, de los «significados» de los términos trascendentales -un asunto en el que no es menester entrar aquí.

Volvamos ahora al punto que interesa: el examen de la noción de «rasgos estructurales». Éstos son en muchos puntos exactamente lo inverso de los trascendentales clásicos, y en algunos respectos lo suficiente distintos de ellos para que sea ilícito equipararlos o confundirlos.

En primer lugar, los rasgos estructurales de lo que hay no son convertibles entre sí. No son distintas maneras de hablar de lo mismo, sino caracterizaciones generales de aquello de que se habla. Cada uno de ellos expresa un carácter fundamental de todas las cosas que hay. Cada carácter es distinto de otros, aunque está coordinado con ellos. Según se indicó antes, no se refieren directamente a ninguna realidad, o clase de realidad, determinada, pero dan a la vez por sentado que no hay ninguna realidad que no sea tal o cual realidad determinada.

En segundo lugar, los rasgos estructurales no son modos de ser de las realidades, tales como el ser un individuo, el tener propiedades, el ser sujeto de estados, etc. No son tampoco modos de comportarse, o de funcionar, como el de relacionarse unos individuos con otros, el de constituir «campos», etc. No son, finalmente, disposiciones ontológicas en el sentido dilucidado en VIII, 1. Son caracteres de todas las cosas que hay y, a la vez, conceptos mediante los cuales se pone de relieve su estructura ontológica.

Las diferencias intrínsecas entre los diversos rasgos estructurales son por ello a la vez extensionales e intensionales. Son extensionales, porque aunque todos se refieren -o «trarisrefieren»- a «lo mismo» lo examinan desde distintas perspectivas, sin que ninguna deje de referirse (transreferirse) a cualesquiera cosas. El adjetivo 'estructural' puede ayudar a comprender, cuando menos a manera de símil, la noción propuesta. Si se dice, por ejemplo, de una casa que tiene fundamentos, planta, paredes, tejado, etc., se hablará de distintas partes de la casa. En cambio, cuanto se enuncie de la disposición de las varias parte entre sí, de las resistencia de materiales, de la función, o funciones, que cumple la casa, etc., concierne a la casa entera. Ninguno de tales rasgos es ajeno a nada de la casa, pero ninguno de ellos describe toda la casa. Similarmente, ninguno de los rasgos estructurales aspira a circunscribir todas las cosas, pero cada uno afecta a cualesquiera cosas. En suma: la noción de rasgo estructural difiere tanto de la idea de los trascendentales como de cualesquiera otros conceptos similares en dos respectos: por el modo como es

caracterizable y por las funciones que desempeña -si se quiere, son estas funciones las que le otorgan su carácter. Difiere asimismo de otras ideas o conceptos con los que podría confundirse por su «objeto»: éste no es ningún «ente», o «ser», obtenido por abstracción y al que se atribuye muchas veces un papel metafísico, sino simplemente el mundo con sus diversos grupos y en sus varios niveles.

Presentaré tres rasgos: la presencia, la confluencia y la intranscendencia. No pretendo que sean todos los que cabe descubrir, ni ignoro que uno o más de ellos pueden ser objeto de crítica, sea en forma de rechazo completo o de modificación, en vista de lo que se vaya investigando, y sabiendo, acerca del universo. Como con el resto de la presente obra, lo que propongo en este último capítulo es falible y rectificable.

2. La presencia

El vocablo 'presencia' suena hoy, en ciertos distritos filosóficos, como una voz de alarma. El programa de «destrucción de la ontología» de Heidegger, las propuestas «desconstruccionistas» de Derrida y otros intentos similares constituyen un ataque generalizado contra la noción de presencia, que se estima ligada al titulado «logo-centrismo», sobre el cual se supone que ha girado, como sobre un pivote hasta ahora estimado incommovible, toda la «metafísica occidental». Con la denuncia de la idea de presencia se han puesto asimismo en la picota las ideas de representación, de correspondencia (de enunciados con hechos, o juzgados tales) y varias otras nociones hasta ahora imperantes. Sustituyendo a la presencia ha aparecido -casi cabría decir irónicamente, «se ha presentado»- la idea de diferencia, la cual, además, no es nunca «central», porque toda diferencia remite a otra en un juego de «diferencias» interminable.

En vista de esta situación, parece *vieux jeu* usar de nuevo el término 'presencia', y esto, por añadidura, dentro de un contexto ontológico.

Responderé a esta posible «denuncia» poniendo de relieve tres cosas. Una, que lo que diré sobre el rasgo estructural «presencia» no tiene necesariamente por qué ser incompatible -aunque tampoco tiene necesariamente por qué ser compatible- con los aludidos ataques contra el «logo-centrismo». Otra, que aunque fuese incompatible con tales ataques ello no sería razón suficiente para prescindir de dicha noción. Es normal que haya en filosofía, literalmente hablando, «diferencias» y que el filósofo no sucumba ante ningún terrorismo intelectual. Finalmente, que lo que entiendo por la noción estructural «presencia» no es medible con el rasero de tales o cuales debates filosóficos en boga, sino sólo con el de su grado mayor o menor de plausibilidad -o de consistencia con el resto de la ontología presentada.

Consideremos la idea más simple de presencia: una cosa está presente a otra cuando está ante, o delante de, ella. Con ello surgen -si se quiere, se presentan- dos dificultades.

Si se entiende esta noción en el sentido de una presencia «física» habrá que caracterizarla mediante conceptos como los de contigüidad, yuxtaposición, etc. Pero estos conceptos son insatisfactorios, porque designan simplemente modos de relación espacial entre objetos físicos, y es arbitrario

declarar que ciertos modos espaciales de relación son equivalentes a presencias y otros no.

Si «presencia» se entiende como «estar algo ante, o delante de, un sujeto» entonces ligamos un rasgo estructural de las realidades a la existencia de sujetos capaces de observar, entender, etc. Si no hubiera tales sujetos, no habría presencias, lo que obligaría a concluir que la presencia no es un rasgo estructural necesario y suficiente de las realidades, a menos de postular un dudoso «principio antrópico» del universo, según el cual la existencia de observadores prueba que el cosmos no les es hostil.

Con el fin de soslayar estas dificultades, sentaré las tesis siguientes: (a) la presencia de que hablo puede considerarse como presencia de realidades a sujetos, pero no es menester que haya éstos; basta con presuponer que si los hubiera, las cosas podrían estarles presentes; (b) la presencia no es siempre necesariamente presencia completa y actual de una cosa, cualquiera que ésta sea (un objeto físico o un producto cultural]. Estas dos tesis se resumen en una: lo que llamo «presencia» es su posibilidad, o la «presentabilidad».

La tesis que resume las dos indicadas viene a decir que nada en el mundo es absolutamente inaccesible o, a la inversa, que si algo fuese totalmente inaccesible, entonces no sería algo en el mundo. Una realidad que estuviese absolutamente más allá de toda presencia posible no sería ni siquiera una «cosa en sí». De haber «cosas en sí» serían presentables como tales. Su presencia, o posibilidad de presencia, sería mínima, pero en ningún caso nula.

Pasemos ahora a examinar qué características exhibe el rasgo estructural en cuestión tan pronto como se considera en su forma plenaria: como la presencia de algo a un sujeto.

Para empezar, notemos que, siendo la presencia posibilidad de presencia, no es necesario que cuando algo está presente lo esté efectiva y plenamente. Esto obliga a reconocer que la ausencia puede ser un modo de presencia -una proposición que tiene ingratas resonancias pseudometafísicas, y que hasta exhibe el aire de ser una pseudo-proposición, pero que no es tan absurda o paradójica como parece: con ella quiero decir simplemente que, dado un contexto de cosas accesible a un sujeto, algunas de ellas están efectivamente presentes y otras ausentes, pero estas últimas forman todavía parte de un contexto y se espera, o supone, que puedan hacerse oportunamente presentes. Muchas cosas físicas, por ejemplo, no han sido observadas, y acaso no lo sean nunca, pero ello no les quita el ser observables o el ser inferidas como posiblemente observables.

En muchos casos sucede que una realidad que está presente en un sentido, está ausente, u oculta, en otros. Fenomenólogos y psicólogos de la percepción han puesto de manifiesto que una realidad percibida incluye, dentro del campo total de la percepción, lo que se llaman «presentaciones», «aspectos», «perspectivas», *Abschattungen*. Esto equivale a suponer que hay «presentaciones» que no están en algún momento dado real y efectivamente presentes en virtud de los requisitos de la perspectiva. Pero el que se ofrezcan como perspectivas significa justamente que pueden estar presentes. Ello sucede tanto con realidades como con comportamientos de algunas de éstas. Una cosa física no es absolutamente transparente, esto es, no se halla por entero, por así decirlo, «desplegada». Ciertos organismos se adaptan al medio camuflándose u ocultándose.

En los seres humanos la ocultación alcanza un grado máximo, no sólo por «sustraerse», o hacerse «ausentes», a sus congéneres, sino también por ocultarse -si aceptamos la idea de la «conciencia escindida»- a sí mismos.

El rasgo estructural llamado «presencia» suscita varios otros problemas, entre ellos el de su función de la presentabilidad en el proceso del conocimiento. Toqué este punto en II, 2; pero sin exhibir sus supuestos ontológicos. Los trataré muy brevemente.

La representación de cosas arraiga en su presentabilidad. La primera no está incluida en la segunda al modo como una cosa puede estar incluida físicamente en otra, sino más bien de una manera similar a como una región está «incluida» en un mapa, o en una serie de mapas. Los mapas no están en la región, pero cualquier mapa adecuado lo es de la región. Así, por ser toda realidad presentable, es a la vez re-presentable. Por otro lado, la representación de una realidad es, a su vez, otra realidad (una objetivación), si bien distinta de la representada. Por eso tal representación no es una «realidad» tan absolutamente distinta de todas las que hay en el mundo que se halle de algún modo fuera de ellas, o acaso en el extremo límite de ellas -algo así como en ese «límite de mi mundo» de que habló el «primer Wittgenstein». En suma, el conocimiento es también, aunque en forma distinta de lo conocido, «presentable», y puede ser objeto de representación -y así sucesivamente o, si se quiere, recursivamente.

Lo último puede suscitar dudas. Si puede haber representación de una representación, etc., etc., y cada una de las representaciones forma parte del mundo, entonces habrá que concluir que la serie es infinita, y que se resucita la paradoja clásica de la *idea ideae ideae*, etc. Pero estas dudas pueden apaciguarse. Por lo pronto, en numerosos casos no se sabe cuántas representaciones de representaciones puede haber de tal suerte que cada una de ellas represente un aporte al conocimiento. Es razonable pensar que habrá estrictamente las necesarias para que no se requieran demasiadas duplicaciones. Por otro lado, si se concibe que cada representación está incorporada a un determinado lenguaje, no hay dificultad en admitir una jerarquía infinita de lenguajes. Lo único que puede pedirse es que la jerarquía se confine a su función normal, que es proporcionar en cada caso un lenguaje lógicamente más potente que aquel del cual se hable. Pero esto sucede en metalógica, o en metamatemática, no -o sólo anormalmente- en descripciones y explicaciones del mundo.

Siendo toda representación una objetivación, no es lícito confundirla sin más con lo representado. No es aceptable tampoco establecer un completo isomorfismo entre lo representado y la representación. Basta con que haya una cierta congruencia -un concepto por el momento vago, con el que aspiro a forjar una idea más amplia y flexible que la de correspondencia o «conveniencia» en sus acepciones clásicas.

Con ello puede resultar claro que aceptar la noción de representación -y la de presentabilidad subyacente en ella- no es lo mismo que abrazar una epistemología realista candorosa, o una «teoría fotográfica del conocimiento» (cfr. 1, 2). De una misma realidad, o complejo de realidades, puede hablarse de diversas maneras -pueden «representarse» de varios modos. En el acto del conocer se constituye lo dado como objeto -no hay, pues, aquí «el mito de lo dado» del que, y contra el cual, ha hablado Wilfrid Sellars. Pero esta constitución

cognoscitiva de la realidad no añade nada al «ser» (o «realidad») de ésta. El que una cosa sea representada no la transforma en otra cosa, ni siquiera en una «cosa epistemológica», a menos que por esta expresión se entienda simplemente «cosa en tanto que conocida».

Una objeción que salta inmediatamente contra las afirmaciones precedentes es que son improbables, y que no hay más remedio que aceptar los argumentos «idealistas» -sea el idealismo radical de un autor como Bradley, sea el moderado de Kant, sea el supuestamente más moderado todavía de quienes han insistido en que es imposible distinguir netamente entre términos observacionales y términos teóricos, o en que no hay términos observacionales puros, o que, en general, «los hechos están cargados de teorías» (Hanson).

Ahora bien, aunque no se puedan estrictamente «probar» mis afirmaciones, vienen avaladas por dos argumentos. Uno es que tampoco las objeciones contra ellas pueden probarse, pues lo único que realmente prueban es lo que habían dado por sentado. Otro es que se puede presumir con alto grado de verosimilitud que ni las representaciones producen (en ningún sentido de 'producir') lo representado, ni subsisten por sí mismas, aisladas de aquello que tratan de representar, y relacionadas sólo con otras representaciones, de modo que los únicos problemas que se planteen sean los de la commensurabilidad o incommensurabilidad entre sistemas de representaciones, problemas a los que se han dado muy diversas soluciones, desde las moderadas (Kuhn) hasta las más extremas (Feyerabend). En ambos casos habría que concluir que no hay, a la postre, diferencia entre ambos o que sólo puede hablarse de «representaciones» (o, según la jerga corriente, de «textos»), en los que no hay un «fuera» (Derrida). Pero ni una ni otra conclusión son aceptables. Hay, sin duda, diferencias importantes entre el «idealismo» y el «textualismo». Hay inclusive la posibilidad, por remota que sea, de que un «textualismo duro» (Rorty) termine por coincidir con alguna forma de restauración del pragmatismo, mordiéndose con ello la cola y regresando, inesperadamente, a una posición realista y a la vez crítica. Y hay, desde luego, la posibilidad de que, tras haberse explorado todas las posibilidades, y algunas imposibilidades, de la hermenéutica, de la praxis, etc., se haga rumbo hacia un modo de pensar que permita ir «más allá del objetivismo y del relativismo» (Richard J. Bernstein). Pero cabe preguntar si hay necesidad de emprender tan largos viajes de circunvalación. La representación es, en efecto, el objeto «en tanto que representado» no porque el objeto «emita», por decirlo así, representaciones, como si se representara a, o fuera el espejo de, sí mismo, sino simplemente porque el fundamento, o posibilidad de toda representación -incluyendo la constituida por sistemas de convenciones o por nociones de carácter pragmático- radica en la presentabilidad del objeto. Sea o no convencional, la representación será siempre un presentar de nuevo aquello de que se trate en las formas de un «de», de un «como», de un «acerca de» o, según ocurre a menudo, todas a un tiempo.

La relación entre presentación (o presentabilidad) y representación (o representabilidad) no es, sin embargo, equivalente a la que en ocasiones se ha sugerido entre un supuesto «objeto en sí» y el «mismo» objeto *quad nos* -relativo a una conciencia, o a toda conciencia posible. Si ello fuera así, el «objeto» se contrapondría al «sujeto» no habiendo entonces en el primero nada «objetivo» y, en consecuencia, «presentable». El «sujeto», por otro lado, no sería ninguna «realidad». Se dirá que no se trata de «sujetos» propiamente dichos, ni siquiera de «sujetos cognoscentes», o hasta del «sujeto cognoscente en general», sino de conocimiento, de condiciones de conocimiento, y de lenguaje, o sistema de

lenguajes, usados para hablar acerca de lo que hay. Pero aunque tal lenguaje, o sistema de lenguajes, no posean características del tipo de las exhibidas por las cosas sobre las cuales versan, son ellos, a su modo, como ya indiqué, «realidades», construidas por los sujetos que aspiran a conocer. Se trata, pues, de la posible congruencia entre resultados de actividades conceptuales (incluyendo las de índole imaginativa) y aquello sobre lo cual versan. De ahí que haya, por una parte, diferencias notorias entre la representación y lo representado, pero también la posibilidad de pasar de la una al otro, y viceversa. En el curso de este «intercambio» se confirma que la presencia del mundo a un sujeto (que es asimismo una parte del mundo) no adopta la simple forma de la yuxtaposición, donde el sujeto es comparable a un «espejo» y el objeto a lo que éste refleja. Si hubiese un solo modo como algo puede estar presente, y también un solo modo como algo puede ser representado, el asunto se terminaría pronto. Pero junto con la presentabilidad, y la representabilidad, hay que admitir muchas y muy variadas formas de ambas. Está en la naturaleza de la representación el no alcanzar a menudo a representar, el representar equivocada o torcidamente, y hasta el poder representar de modos alternativos.

Cabe reparar en ciertas similitudes entre el rasgo estructural «presencia» y la disposición «sentido» (IX, 1). En todo caso, el ser «intendible» (IX, 2) no parece sustancialmente distinto de la «presentabilidad». No obstante, pueden rastrearse también algunas diferencias, entre ellas la siguiente: el ser «intendible» es sólo un grado, el mínimo, de la disposición «sentido», mientras que la presentabilidad, aunque puede tener lugar de diversos modos, y en mayor o menor proporción, no cambia con respecto a los demás rasgos estructurales.

3. La confluencia

No hay nada en el mundo que pueda ser llamado «un absoluto», en el sentido clásico de esta expresión. Ello quiere decir que ninguna realidad es (asimismo en el sentido clásico) «perfecta», o se basta completamente a sí misma. Toda realidad es (ontológicamente) insuficiente.

Esto es, a mi modo de ver, un aspecto positivo, no uno negativo - afirmación que puede parecer sorprendente por dos razones. (a) Si alguna cosa es insuficiente, es porque le falta algo, y no parece plausible concluir que ello constituye un aspecto positivo. (b) Habiendo excluido, cuando menos por motivos metodológicos, todo intento de valoración, no es justo introducir ahora juicios estimativos mediante adjetivos tan descaradamente «axiológicos» como 'positivo' y 'negativo'.

Cabe responder a (a) y (b) juntamente como sigue.

Quienes sostienen que lo insuficiente es primariamente negativo, suponen que debe de haber algo suficiente con respecto a lo cual lo primero se estime insuficiente. Si es realmente suficiente, debe serlo de un modo absoluto, porque si lo es sólo de un modo relativo, deja de ser *ipso facto* suficiente. Por otro lado, lo que no es absoluto y es, por tanto, insuficiente tiene estas condiciones (juzgadas defectuosas) en comparación, y en relación, con lo que se juzgue suficiente y absoluto. La relación entre absoluto y suficiente, por una parte, y relativo e insuficiente, por la otra, puede basarse en varias hipótesis. Una es la de una «Super-realidad» de la cual dependan todas las demás realidades. La otra es la de un modelo que exprese lo que una realidad sería si

fuera suficiente -con lo cual la realidad en cuestión dejaría de ser lo que es para identificarse con su modelo.

Supongamos, sin embargo, que comienza por negarse que haya nada absoluto, es decir, algo completamente suficiente y que se baste enteramente a sí mismo. En este caso, no será forzoso mantener que algo es insuficiente sólo en relación con algo supuestamente suficiente, o que es relativo sólo en comparación con algo supuestamente absoluto. Congruentemente, no será forzoso concluir que lo suficiente y lo absoluto son positivos mientras que lo insuficiente y lo relativo son negativos. Considerar lo insuficiente, o lo no absoluto, como positivos no es juzgarlos contraponiéndolos a algo que se declare negativo. 'Positivo' designa sólo una condición real. De hecho, desde este punto de vista algo absoluto, y completamente suficiente, sería «negativo» en el sentido de que no tendría ninguna existencia.

La insuficiencia de que hablé no es, pues, una peculiar suficiencia que consistiría en ser insuficiente. No hay, en suma, términos de comparación, como no los hay cuando se habla de cosas existentes, por cuanto no es necesario admitir que lo son únicamente en comparación, y contraste, con otras no existentes.

Los términos 'suficiente' (en tanto que 'completamente suficiente') y 'absoluto' quedan, así, desterrados de nuestro vocabulario ontológico. Pueden, si se quiere, seguir usándose, pero sólo como expresiones metalingüísticas. No por ello se justifica que con el fin de que algo sea admitido como insuficiente tiene que haber alguna otra «cosa» que sea reconocida como absoluta.

La idea de insuficiencia tiene dos caras. Una revela lo que he puesto de manifiesto en varias ocasiones: que sólo cabe ocuparse de lo que hay, o el mundo, sin tratar de averiguar si existe algo que lo fundamente, algún principio supremo en virtud del cual hay lo que hay. La otra revela que ninguna cosa en el mundo se halla completamente determinada -se entiende, en su *status* ontológico- porque, por decirlo así, «oscila» entre dos polos contrapuestos y complementarios. Los polos no están constituidos por tipos de realidades absolutas -que se ha convenido no existen-, sino por extremos límites de tendencias u orientaciones expresados, a su vez, por conceptos-límites. De ahí que las cosas o las realidades puedan «situarse» (II, 5) y con ello caracterizarse desde un punto de vista ontológico. Los polos bidireccionales de que hablo se presentan tan pronto como, al tratar de entender las estructuras de ciertas realidades, se advierte que ninguna caracterización exclusiva es suficiente. Estos polos son a veces expresables mediante otras tantas características, de realidades y a veces, más frecuentemente, por medio de posiciones usadas con el fin de entenderlas. Ejemplos en el primer caso son lo mecánico y lo orgánico; ejemplos en el segundo son el puro realismo y el puro nominalismo ontológicos, o el puro realismo y el puro idealismo epistemológicos. Cuando se abraza una posición determinada -como ocurre con el realismo crítico-, no es obtenida sólo por extensión de uno de los polos, sino también por las limitaciones que impone el polo contrapuesto, y viceversa. Los polos a que me refiero son, por su alcance, ontológicos (sitúan las realidades de que se trate), pero son, por su funcionamiento, epistemológicos. No se confinan a nociones extremadamente generales, como las que se han venido examinando, sino que comprenden asimismo otras que pueden funcionar en un determinado campo de investigación o en una determinada área de realidades. Así ocurre con el lenguaje (donde los polos son «pura estructura

sintáctica o formal» y «procesos de comunicación semántica») o con la comprensión de la sociedad y la historia humanas (según he tratado de mostrar en *Las crisis humanas*, no hay libertad sin organización, pero ésta termina por anquilosarse y desaparecer sin libertad). Aquí interesan obviamente los polos que tienen un alcance declaradamente ontológico, como los ya examinados del «ser» y el «sentido». Decir que uno de los rasgos estructurales de las realidades es la «confluencia» es afirmar que todo lo que hay es «situable» entre dos polos ontológicos. Nada de ello equivale a sostener que hay polos o tendencias ontológicas en el mismo sentido en que hay cosas. La doble y contrapuesta «tendencia» que caracteriza a una cosa, o a una clase de cosas, es, pues, únicamente, el aspecto dual que ofrecen cuando se examina su estructura ontológica. Ni la confluencia, ni la presencia ni lo que llamaré «intrascendencia» son cosas reales ni propiedades de cosas reales. Las cosas no son confluientes, ni están presentes ni son in-trascentes al modo como pueden ser triangulares o azules. Lo que he llamado «ontología» viene a ser, pues, en última instancia, una epistemología, o como algunos preferirían decir -ahora que la llamada «empresa epistemológica» está sufriendo concertados ataques-, una hermenéutica, donde el objeto es lo que hay.

4. La in-trascendencia

No puede alcanzarse -experimentarse, entenderse, etc.- ninguna realidad absoluta, porque, como he tratado de mostrar, si algo es (o se supone que es) absoluto, deja de ser una realidad. A la vez, no se ha alcanzado ni podrá alcanzarse un conocimiento absoluto, que cierre definitivamente la puerta a toda ulterior investigación, porque lo que hay es inagotable.

Con ello no quiero decir que sea infinito -en alguno de los varios sentidos posibles de este elástico vocablo-; el mundo puede ser finito y seguir siendo inagotable. Tampoco quiero decir que lo que hay es inefable. En rigor, quiero decir lo opuesto: que es perennemente «efable». 'Inagotable' significa «nunca completamente conocido, o cognoscible» por las dos razones siguientes: una, que habrá seguramente más cosas y acontecimientos en el mundo, incluyendo «emergencias» hasta ahora insospechadas; otra, que, haya lo que haya, todo conocimiento y, en general, toda experiencia de «realidades» agrega algo a éstas. Me confinaré, para terminar, a este solo punto.

Como indiqué en ocasión anterior, el conocimiento -y, a *fortiori*, la experiencia- de las cosas no está completamente «fuera» de las mismas, como otros tantos «textos» independientes. Pero no está tampoco completamente «dentro», como si las cosas conllevaran su propio «espejo». Conocimiento y experiencia se fundan en las realidades, pero las enriquecen. Desde entonces hay en el mundo algo que no había: objetos y productos culturales. Éstos, además, se prestan a ulterior conocimiento y experiencia.

Si lo que hay es inagotable, se ha sugerido a veces, es porque es «trascendente». Pero, ¿trascendente a qué? Puesto que no hay sino lo que hay -y lo que vaya habiendo- en el mundo, nada trasciende de él, ni siquiera como un «horizonte» que lo ciña en la forma de «lo Comprensivo» (Jaspers). ¿Estará, pues, lo trascendente «dentro»? Si se insiste en emplear el vocablo 'trascendencia', la respuesta es afirmativa: lo que hay es «intrascendente» -un término que propongo por analogía con la expresión «in-existencia intencional». Con dicho vocablo espero poner de relieve dos cosas. La primera es que no hay nada fuera de lo que hay, esto es, el mundo, de modo que nada trasciende a éste.

La segunda es que lo que hay, o el mundo, es no sólo inagotable sino que también se va haciendo inagotable. Así, el conocimiento de lo que hay -para limitarme ahora a él- lo simplifica a la vez que lo complica. Lo que hay sería menos complicado sin conocimiento que con él.

Hay que aceptar, pues, algo que tiene aire de paradoja: todo sería más simple y claro si no hubiese sujetos capaces de experimentar y conocer lo que hay, pero si no hubiese tales sujetos nada sería ni simple ni claro. En suma: es en virtud de sujetos -o aquellos de que por el momento tenemos noticia: los seres humanos- que todo lo que hay se va haciendo a un tiempo más claro y más denso, más comprensible y más inagotable. En ello consiste la «in-trascendencia» de lo que hay.

BIBLIOGRAFIA

Indico a continuación, en orden alfabético de autores -y cuando hay varios títulos del mismo autor, en orden cronológico de publicación- los escritos a los cuales he hecho referencia en esta obra.

En ciertos casos menciono el lugar o lugares (en forma de partes, secciones, capítulos, párrafos, páginas, etc.) que he tenido especialmente en cuenta. En otros casos indico sólo los datos bibliográficos porque las opiniones del autor analizadas o discutidas se encuentran repartidas a lo largo de su texto.

Afrían, Soheil Mushin, *Avicenna: His Life and Works*. Londres: G. Allen & Unwin, 1958.

Alexander, Samuel, *Space, Time, and Deity*, 2 vols. Nueva York: The Macmillan Company, 1920. Vol. I, libro I, caps. I-IV.

Aristóteles, *Cat.*, I, 1-5, lb25-4b19.

-, *Phys.*, IV, 1-14, 108a25-224a16.

-, *Met.*, [I], 1-2, 980a29-982a2; A [IV], 1-3, 1003a18-1005b34; A [V], 7-8, 1017a6-1018b8 y 12, 1019a14-1020a6; [VIII], 1046b28-1051a33.

Austin, J. L., *Philosophical Papers*, ed. J. O. Urmson y G. J. Warnock. Oxford: At the Clarendon Press, 1961 (10. «Performative Utterances», pp. 220-239. En 2ª ed., 1970, pp. 233-252).

-, *Sense and Sensibilia* (Reconstructed from the manuscript notes by G. J. Warnock). Oxford: At the Clarendon Press, 1962, VII, pp. 62-77.

Bachelard, Gaston, *Le nouvel esprit scientifique*. París: Presses Universitaires de France, 1935.

- , La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective. París: Vrin, 1938.
- Bergson, Henri, Essai sur les données immédiates de la conscience. París: Alcan, 1899.
[En «Edition du Centenaire», anotada por André Robinet. París: Presses Universitaires de France, 1959, pp. 1-156.]
- , L'evolution créatrice. París: Alcan, 1907. [En «Edition du Centenaire», pp. 487-809.]
- Bernstein, Richard J., Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983, pp. 223-231.
- Beth, E. W., La crise de la raison et la logique. París: Gauthier-Villars; Louvain: E. Nauwelaerts, 1957.
- Bradley, Francis H., Appearance and Reality: A Metaphysical Essay. Oxford: At the Clarendon Press, 1893. Libro II.
- Brentano, Franz. Psychologie vom empirischen Standpunkte. Leipzig: Duncker & Humboldt, 1874. Ed. de Oskar Kraus, 3 vols. Leipzig: F. Meiner, 1924-1928, libro II, cap. 1.
- Bunge, Mario, Treatise on Basic Philosophy, Dordrecht, Holland; Boston, Mass: D. Reidel Publishing Company. vol. 3, 1977, cap. II, 1 y 2; cap VI, 1-6; vol. 4, 1979, cap. 1, 1-3.
- Capek, Milic, The Philosophical Impact Of Contemporary Physics. Princeton/Toronto /Londres/Nueva York: D. Van Nostrand Company, Inc., 1961, parte II, caps. X-XIII.
- Carnap, Rudolf, «Empiricism, Semantics, and Ontology», Revue Internationale de Philosophie, 4 (1950), 20-40.
- Cassirer, Ernst, Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik. Historische und systematische Studien zum Kausalproblem, 1936 [Göteborgs Högskolas Arskrift, 52].
- Chomsky, Noam, Aspects of the Theory of Syntax. Cambridge, Mass.: M. I. T. Press, 1965.
-, Language and Mind. Nueva York: Harcourt Brace & World, Inc., 1968.
- Church, Alonzo, «Ontological Commitment», Journal of Philosophy, 55 (1958), 1008-1014.
- Clarke, Samuel, A Collection of Papers passed Between the Late Learned Mr. Leibniz and Dr. Clarke, in the years 1715 and 1716. Relating to the Principles of Natural Philosophy. With an Appendix. To Which are Added. Letters to Dr. Clarke Concerning Liberty and Necessity from a Gentleman at the University of Cambridge: With the Doctor's Answers to Them, etc. Londres: J. Knapton, 1717.

Clay, Edimund R., *The Alternative: A Study in Psychology*. Londres: MacMillan and Co., 1882.

Derrida, Jacques, *L'écriture et la différence*. París: Editions du Seuil, 1967.

-, *La dissémination*. París: Editions du Seuil, 1972.

Descartes, *Discours de la méthode*, V.

-, *Meditationes de prima philosophia*, III, y «Respuestas a las segundas objeciones».

-, *Principia philosophiae*, II 1-4, 9-15, 21.

Dhilty, Wilhelm, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, I (1883). En *Gesammelte Schriften* (Leipzig y Berlin; 2ª edición, Stuttgart y Göttingen), vol. I.

-, «Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften» (*Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1910). En *Gesammelte Schriften*, vol. VII.

Donnellan, Keith S., «Reference and Definite Descriptions», *Philosophical Review*, 75 (1966), 281-304.

Dreyfus, Hubert L., «Holism and Hermeneutics», *Review of Metaphysics*, 34 (1980), 3-23.

Duhem, Pierre, *La théorie physique. Son objet-Sa structure*. 2ª ed., 1914, cap. V, 2; cap. VI, 2.

Einstein, Albert (y Lorentz, Hendrik Antoon), *Das Relativitätsprinzip. Eine Sammlung von Abhandlungen mit Anmerkungen von A. Sommerfeld und Vorwort von O. Blumenthal*, 1920.

Ferrater Mora, J., «Cuestiones de palabras», en *Las palabras y los hombres*. Barcelona: Península, 1972, pp. 191-112.

-, *Cambio de marcha en filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 1974.

-, *El ser y la muerte*. ed. rev., Barcelona: Editorial Planeta, 1979.

-, *Indagaciones sobre el lenguaje*. Madrid: Alianza Editorial, 1970, 2ª ed., 1980.

-, *La filosofía actual*. 4ª ed., Madrid: Alianza Editorial, 1982.

-, *De la materia a la razón*, Madrid: Alianza Editorial, 1979, nueva ed., 1983.

-, *Las crisis humanas*, nueva ed., Madrid: Alianza Editorial, 1983.

Feyerabend, Paul K., *Against Method*. Highlands: Humanities Press, 1975.

-, *Philosophical Papers*, 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

Feynman, Richard Philips, *The Photon-Hadron Interaction*. Reading, Mass: W. A. Benjamin, 1972.

Fichte, I. H., «Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, für Leser, die schon ein philosophisches System haben», *Philosophisches Journal*, 5 (1797), 319-378; VI (1797), 1-40. En *Gesamtausgabe* (1834-1846), I, pp. 453-518.

- Foucault, Michel, Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines. París: Gallimard, 1966.
- , L'Archéologie du savoir. París: Gallimard, 1969.
 - , L'ordre du discours. París: Gallimard, 1971.
- Goichon, Amélie Marie, Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina (Avicenne). París: Desclée de Brouwer, 1938.
- , Vocabulaires comparés d'Aristote et d'Ibn Sina. Supplément au lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina (Avicenne). París: Desclée de Brouwer, 1939.
- Gombrich, E. H., Art and Illusion [The A. W. Mellon lectures in the fine Arts, 1956]. Nueva York: Pantheon Books, 1960, 2ª ed. rev., Princeton, N. J: Princeton University Press, 1961 [Bollingen Series, 35].
- Grünbaum, Adolf, Philosophical Problems of Space and Time. Nueva York: Knopf, 1963, 2ª ed. rev., Dordrecht, Holland; Boston: D. Reidel Publishing Company, 1973, parte I, cap. 4.
- , «Geometrodynamic and Ontology», Journal of Philosophy, 70 (1973), 775-800.
- Habermas, Jürgen, Theorie des Kommunikativen Handelns, 2 vols. Frankfurt a. M: Shrkampf Verlag, 1982, especialmente I, cap. 1, 3 (pp. 114-151), cap. 1, 4 (pp. 152-203) y 3 (pp. 367-452).
- Halperin, T., Véase Leblanc, H.
- Hanson, N. R. Patterns of Discovery. An Inquiry Into the Conceptual Foundations of Science. Cambridge: Cambridge University Press, 1958, pp. 54-69.
- , Observation and Explanation: A Guide to Philosophy of Science. New York: Harper Torchbooks, 1971, pp. 1-19.
- Hegel, G. F. W., Die Phänomenologie des Geistes. Vorrede, I, 3; II, 1-2; III, 3.
- , Enciclopedia der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Parte III, sec. 2 («Der objective Geist»).
- Heidegger, Martin, Sein und Zeit. Halle a. d. S: Max Niemeyer Verlag, 1927, 1-4, 9-10, 12, 19-24, 29, 41, 68a-d, 69a-c.
- , Was ist Metaphysik? Frankfurt a. m.: Vittorio Klostermann. 1929.
 - , Holzwege. Frankfurt a. m.: Vittorio Klostermann, 1952.
 - , Identität und Differenz Pfullingen: Gunther Neske, 1957.
 - , Gelassenheit. Pfullingen: Gunther Neske, 1959.
- Hintikka, Jaakko, «Existential Presuppositions and Existential Commitment», Journal of Philosophy, 56 (1959), 125-137.
- Husserl, Edmund, Logische Untersuchungen. Halle a. d. S: Niemeyer, 2 vols, 1900-1901, 2ª ed., 1913, Investigación Segunda, caps. I-IV. Investigación Quinta, caps. I, II.
- , Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologische Philosophie. Halle a. d. S.: Niemeyer, 1913, 27-31, 89-91.
 - , Erste Philosophie (1912/1924), ed. Rudolf Boehm. Hagg: Martinus Nijhoff, vol. II, 1959, Sección 3, cap. II (44-46).
- Jackson, Frank, «Ontological Commitment and Paraphrase», Philosophy, 55 (1980),

303-315.

James, William, *The Principles of Psychology*, 2 vols. Nueva York: H. Holt and Co., 1890. Ed. *The Works of William James. The Principles of Psychology*, I, ed. Fredson Bower. Cambridge, Mass./Londres: Harvard University Press, pp. 573-575.

Jaspers, Karl, *Philosophische Logik* München: R. Peiper, 1947, vol. I.

Kant, Immanuel, *Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen* (1773).

-, *Kritik der reinen Vernunft* (1781, 1787). A22, B37-A49, B73; A601, B629-A603, B631.

Kitcher, Philip, *The Nature Of Mathematical Knowledge*. Oxford University Press, 1983.

Kripke, Saul A., «Naming and Necessity,» en Donald Davidson y Gilbert Harman, eds., *Semantics of Natural Language*. Dordrecht, Holland; Boston, Mass.: D. Reidel Publishing Co., 2^a ed., 1972. Reimp. en: *Naming and Necessity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980 (con un «Prefacio»).

Kuhn, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, 1962, nueva ed. con un «Postscript of 1969», 1970.

-, *The Essential Tensión: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*. Chicago: University of Chicago Press, 1977, pp. 293-319.

Lakatos, Imre, «Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes», en I. Lakatos y Alan Musgrave, eds., *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge: At the University Press, 1970, pp. 91-195. Reimp. en *Philosophical Papers*, vol. I. Cambridge University Press, 1978, pp. 8-101.

Laplace, Pierre Simon, Marquis de, *Exposition du système du monde* (1778), 6^a ed. rev., 1835. En *Ouvres complètes*. París: Gauthier-Villars, vol. 6.

Leblanc, Hugues (en colaboración con T. Halperin), «Non-Designating Singular Terms», *Philosophical Review*, 68 (1959), 239-243. Reimp. en Hugues Leblanc, *Existence, Truth, and Provability*. Albany: SUNY Press, 1982, pp. 17-21.

-, (en colaboración con R. H. Thomasson), «Completeness Theorems for Some Presupposition-free Logics», *Fundamenta Mathematica*, 62 (1968), 125-164. Reimp. en Hugues Leblanc, cit. supra, pp. 22-57.

Leibniz, G. W., «*Theoria motus abstracti seu Rationes Motuum universales, a sensu*

et Phaenomenis independentes» (1671), *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, ed. C. J. Gerhard, IV, 221-261.

-, «*Discours de Métaphysique*» (1686), *Die philosophischen Schriften*, etc., IV, 427-467.

-, «*De rerum originatione radicale*» (1697), *Die philosophischen Schriften*, etc., II, 302-308.

-, *Stretschriften zwischen Leibniz und Clarke* (cf. supra, Clarke). En *Die philosophischen Schriften*, etc., VII, 347-440.

Leonard, H. F., «The Logic of Existence», *Philosophical Studies*, 4 (1956), 49-64.

Locke, John, *Essay Concerning Human Understanding* (1689/1690), II, xiii-xv.

Mach, Ernst, *Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung*. Leipzig: Verlag von Johann Ambrosius Barth, 1905, 5ª ed. (1916), pp. 423-448.

Martin, R. M., «Time and the Null Individual» *Journal of Philosophy*, 62 (1965), 723-736.

Meinong, Alexius [von], *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*, Wien: Ministerium für Kultus und Unterricht, 1905.

Merleau-Ponty, Maurice, *La structure du comportement*. París: Presses Universitaires de France, 1942, 2ª ed., 1949, cap. IV, II.
-, *Phénoménologie de la perception*. París: Gallimard, 1945, parte I, I-VI; parte II, II y III.

Milne, E. A. *Relativity, Gravitation, and World-Structure*. Oxford: At the Clarendon Press, 1935.

Monod, Jacques, *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*. París: Editions du Seuil, 1970.

Montaigne, *Essais* (1580 [1595]). Libro I, cap, XLVII.

More, Henry [Henricus Morus], *Enchiridium metaphysicum sive de rebus incorporeis succinta et luculenta dissertatio* (1671).

Mosterín, Jesús, «El mundo se nos escurre entre las mallas de nuestras teorías» *Teorema*, XII, 1-2 (1982), 181-194.

Newton, Isaac, *Philosophiæ naturalis principia mathematica* (1687). Scholium. Definitiones.

Nietzsche, Friedrich [entre otros textos], *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister* (1878), I, 5.
-, *Die fröhliche Wissenschaft* (1882), 26, 329, 366, 370.

Nozick, Robert, *Philosophical Explanations*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1981, pp. 122-127.

Ortega y Gasset, José, *El tema de nuestro tiempo*. Madrid: Revista de Occidente, 1923. En *Obras completas*, III, pp. 141-203.
-, *¿Qué es filosofía?* Madrid: Revista de Occidente, 1957. En *Obras completas*, VII, pp. 273-438.
-, *Unas lecciones de metafísica*. Madrid: Alianza Editorial, 1966. En *Obras completas*, XII, pp. 11-141.

Penrose, Roger, «Black Holes», *Scientific American*, 226 (mayo, 1972), 38-46.
-, (y Floyd, R. M.), «Extraction of Rotational Energy from a Black Hole», *Nature*, vol. 229 (1971), 177-179.

Platón, Para «géneros supremos», Soph. 254 D; Theait. 185 A. Para «modelos» cfr. lista de pasajes en los que se usan, o discuten, las nociones de eidos y de idea, en mi Diccionario de filosofía, 4 vols. Madrid: Alianza Editorial, 1979, s. v. «Forma» y s. v. «Idea».

Polányi, Michael, Personal Knowledge. Towards a Post-Critical Philosophy. Londres: Routledge & Kegan Paul; Chicago: The University of Chicago Press, 1958.

Poole, Roger, Towards Deep Subjectivity. Londres: Allen Lane. The Penguin Press, 1972.

Popper, Karl R., Objective Knowledge. An Evolutionary Approach. Oxford: Oxford University Press, 1972, caps. 4 y 7.

-, The Open Universe. An Argument for Indeterminism (From the Postscript to the Logic of Scientific Discovery) ed. W. W. Bartley, III. Totowa, N. J.: Rowman and Littlefield, 1956, pp. 113-122.

-, (y sir John Eccles), The Self and Its Brain. Berlín-Nueva York-Londres: Springer Verlag, cap. P2, 10-15.

Quine, W. V. «On What There Is», Review of Metaphysics, 2 (1948), 21-38, reimp. en From a Logical Point of View. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1953, pp. 1-19.

-, «Two Dogmas of Empiricism», Philosophical Review, 60 (1951), 20-41. Reimp. en From a Logical, etc. pp. 20-46.

-, «Logic and the Reification of Universals», en From a Logical, etc., p. 103.

-, «Ontology and Ideology», Philosophical Studies, 2 (1951), 11-15.

-, Ontological Relativity and Other Essays. Nueva York/Londres: Columbia University Press, 1969, caps. 1, 2

-, The Roots of Reference [The Paul Carus Lectures 1971]. La Salle. III.: Open Court, 1973 [1974], III.

-, «Ontology and Ideology Revisited» Journal of Philosophy, 80 (1983), 499-502.

Reichenbach, Hans, The Direction of Time, ed. Maria Reichenbach. Berkeley: University of California Press, 1956.

Rescher, Nicholas, «On the Logic of Existence and Denotation», Philosophical Review 68 (1959), 157-180. Cfr. también Topics in Philosophical Logic.

Dordrecht, Holland: D. Reidel Publishing Company, 1968, esp. cap. 9.

-, Conceptual Idealism. Oxford: Blackwell, 1973.

Romero, Francisco, Teoría del hombre. Buenos Aires: Editorial Losada, 1952; parte I, cap. 3; parte II, cap. 6.

Rorty, Richard, Philosophy and the Mirror of Nature. Princeton. N. J.: Princeton University Press, 1979.

-, Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980). Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982, caps. 6 («Philosophy as a Kind of Writing: An Essay on Derrida»), 8 («Nineteenth-Century Idealism and Twentieth-Century Textualism»).

Ryle, Gilbert, Dilemmas [The Tarner Lectures 1953]. Cambridge: At the University Press, 1954, cap. 5 («The World of Science and the Everyday World») y 6 («Technical and Untechnical Concepts»).

Sánchez, Francisco, *Quod nihil scitur* (1581).

Sartre, Jean-Paul, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. París: Gallimard, 1943, parte I, cap. 1; parte II, caps. 1-3.

Sellars, Wilfrid, *Science, Perception, and Reality*. Nueva York: The Humanities Press, 1963, cap. 5 («Empiricism and the Philosophy of Mind»).

Simmel, Georg, «Der Begriff und die Tragödie der Kultur», en *Philosophische Kultur*, 2ª ed. Leipzig: Kroner, pp. 223-253.

Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata* (1677). Pars Una. Definitiones. Axiomata. Propositiones (I-XV). Pars II, xlv.

Storer, Thomas, «Linguistic Isomorphisms», *Philosophy of Science*, 19 (1952), 77-85

Taub, A. H., «Empty Space-Times Admitting a Three Parameter Group of Motions», *Annals of Mathematics* 53 (1951).

Taylor, Charles, «Interpretation and the Sciences of man», *Review of Metaphysics*, 25 (1971), 3-51. Reimp. en Paul Rabinow y William M. Sullivan, eds., *Interpretive Social Science: A Reader*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1979, pp. 25-71.
-, «Understanding in Human Science», *Review of Metaphysics*, 34 (1980), 3-23.

Thomasson, R. H., Véase Leblanc, Hugues.

Verhaar, John W. M., ed., *The Verb 'Be' and Its Synonyms. Philosophical and Grammatical Studies*. Dordrecht. Holland: D. Reidel Publishing Company, desde 1973. (Incluye Charles H. Kahn, *The Verb 'Be' in Ancient Greek*, 1973).

Warnock, G. J., «Metaphysics in Logic», en Antony Flew, ed., *Essays in Conceptual Analysis*. Londres: MacMillan & Co. Ltd., 1956, cap. IV, pp. 75-93.

Whitehead, A. N., *Process and Reality.- An Essay in Cosmology*. Londres: The MacMillan Company, 1929.

Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus* [1921], 5.6, 6.41, 6.44,
-, *Philosophische Untersuchungen* [1953], I, 64 y ss.
-, «Lecture on Ethics» [1929-1930], en *Philosophy Today*, nº 1, ed. Jerry H. Gill. Nueva York: The MacMillan Company; Londres: Collier-Macmillan, Ltd., 1968, pp. 3-30.

Wolterstorff, Nicholas, *On Universals: An Essay on Ontology*, 1970. Chicago: University of Chicago Press, 1970.

Zubiri, Xavier, *Sobre la esencia*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1962. Parte III, cap. 9, secciones 1,2.
-, «Dos etapas» [^] *Revista de Occidente*, nº 32 (1984), 43-50.