

Criterio de Compromiso Ontológico, Ontología y Relatividad Ontológica

(en la filosofía de W.V.O. Quine)

Roberto Palacio F.

A la memoria de mi madre

‘Hemos tenido el ingenio de elaborar una ontología tan amplia que se desmorona por su propio peso’

‘Hablando de objetos’ W.V.O. Quine

CRITERIO DE COMPROMISO ONTOLÓGICO

Cuando hablamos de criterio de compromiso ontológico (CCO) en la filosofía de Quine, la pregunta fundamental que nos podemos hacer es la siguiente: ¿Cómo podemos determinar lo que una teoría dice que hay? La cuestión aquí no es examinar la existencia, sino las imputaciones de existencia: lo que una teoría dice que existe (Cfr. Quine, RO, p. 123). No nos estamos haciendo aún la pregunta ontológica como tal ‘¿Qué hay?’. Por ahora simplemente estamos preguntando cuándo podemos mantener que una teoría admite un objeto dado u objetos de cierto tipo -números o propiedades por ejemplo.

Casi de inmediato podemos pensar en una respuesta a la pregunta que acabamos de plantear. Diremos en primera instancia, y nos parecerá casi obvio, que podemos determinar lo que una teoría dice que hay simplemente mirando los nombres y los términos singulares (hasta los términos generales) que contiene la teoría. Parece evidente que si la teoría utiliza ciertos nombres y ciertos términos singulares es porque ella está admitiendo la existencia de los objetos que esos nombres y esos términos nombran. Esto es, sin embargo, un error. Los nombres no son confiables a la hora de intentar establecer nuestros compromisos ontológicos (Cfr. Quine, RU, p.153). Examinemos esto.

Podemos comenzar con la siguiente pregunta: ¿Por qué ni los nombres ni los términos singulares utilizados en una teoría nos dejan saber con seguridad qué es lo que esa teoría dice que hay? Para contestar a esta pregunta debemos remitirnos al análisis que hace Quine de la teoría de las descripciones singulares de Russell. En su artículo 'Acerca de lo que hay', Quine nos dice que esta teoría de Russell muestra claramente cómo podemos usar nombres aparentes sin necesidad de suponer las entidades supuestamente nombradas por ellos (Cfr. Quine, *Acerca...*, p. 184). Los nombres a los cuales se aplica esta teoría son nombres descriptivos complejos como 'el autor de Waverley', 'el actual rey de Francia', 'la redonda cúpula cuadrada del Berkeley College'. Es posible también aplicar el análisis en cuestión a nombres propios (como 'Pegaso' por ejemplo) y no sólo a nombres descriptivos complejos reformulando el nombre como una descripción. Pegaso lo podemos poner en términos de 'el caballo alado que fue capturado por Belerofonte'. En el análisis de Russell, una expresión como 'El autor de Waverley es un poeta' se convierte en un enunciado más extenso que es 'Alguien (o mejor algo) escribió Waverley y fue un poeta y ninguna otra cosa escribió Waverley'. El enunciado 'La redonda cúpula cuadrada de Berkeley College es roja' se explica como 'Algo es redondo y es cuadrado y cúpula del Berkeley College y ninguna otra cosa es redonda y cuadrada y cúpula del Berkeley College' (esta última cláusula se justifica como un análisis de la unicidad implícita en el artículo definido 'la'). Pero, ¿cuál es la virtud de esta manera tan artificiosa de hablar? Quine nos dice (Quine, *Aerca...*, p. 31) que la virtud de este análisis es que el nombre aparente, que es una frase descriptiva, queda parafraseado en el contexto como un símbolo incompleto.

Explicemos esto un poco. Al principio del artículo del que hemos estado hablando, Quine establece una especie de diálogo con un filósofo imaginario Mc X (¿Qué tan imaginario será ese Mc X? Sospecho que se trata del famoso neo-hegeliano, es decir, del famoso metafísico de Oxford McTaggart). Mc X tiene la peculiaridad, entre otras, de admitir en su ya superpoblado universo (y en su imaginación) varios tipos de entidades que otros filósofos consideraremos como problemáticas de admitir. Esto quiere decir que Mc X sostiene que hay entidades que nosotros negamos que existen. Mc X dice que existen ciertas entidades y nosotros le replicamos diciendo que no existen dichas entidades. Hasta aquí no hay problema. Simplemente estamos hablando de dos ontologías diferentes enfrentadas. Pero ¿qué sucede cuando somos nosotros los que comenzamos diciendo que no existen ciertas entidades? Lo primero que Mc X nos contestará, aparte de sostener que dichas entidades sí existen, es que no podemos negar ciertas entidades sin caer en una aporía; si no existiera Pegaso, no estaríamos hablando de nada al usar la palabra y por lo tanto sería un sinsentido

incluso decir 'Pegaso no es'. Mc X piensa que eso muestra que la negación de Pegaso no puede ser sostenida coherentemente y que por lo tanto, Pegaso es. Él tiene que buscar algo que corresponda a la palabra Pegaso. Esto es lo que Quine denomina el viejo rompecabezas platónico del no ser. El no ser tiene que ser de alguna manera, pues de otro modo ¿qué es lo que no es? (Ib., p. 26). A tal doctrina la podemos llamar la barba de Platón -la misma que al parecer fue rasurada por la navaja de Occam.

Volvamos ahora al problema de la teoría de las descripciones definidas de Russell y enfrentémosla con Mc X. En los enunciados 'El autor de Waverley es un poeta' y 'La redonda cúpula cuadrada de Berkeley College es roja' Mc X tendrá que comenzar a buscar una referencia objetiva para poder afirmar que 'el autor de Waverley' y 'la redonda cúpula cuadrada del Berkeley College' tienen significado (es muy probable que la encuentre, y si no es así, seguramente la inventará). Lo que hace el análisis de Russell al parafrasear dichos enunciados como lo veíamos más arriba es hacer que

'(...) -la carga de la referencia objetiva se desplace ahora sobre palabras que los lógicos llaman variables ligadas, variables de cuantificación, esto es, palabras como 'algún', 'ningún', 'todo'. Lejos de pretender ser específicos nombres del autor de Waverley, esas palabras no aspiran en absoluto a ser nombres; refieren a entidades de un modo genérico, con un tipo de intencionada ambigüedad que les es peculiar.' (Ib., p. 31)

Aunque más adelante volveré *in extenso* sobre este asunto de las variables ligadas, por ahora podemos decir que en los enunciados que hemos venido mirando, una vez que ellos están en su forma analizada, la significatividad del enunciado analizando deja de depender de que se suponga el ser de una entidad como el autor de Waverley o la redonda cúpula cuadrada del Berkeley College y esto porque la carga de la referencia objetiva se pasa a las variables de cuantificación o ligadas. Estas variables son una parte básica de nuestro lenguaje y su significatividad -según lo que nos dice Quine- no puede ser discutida.

Así pues, queda claro que los términos singulares y los nombres no son confiables a la hora de comprometernos ontológicamente. Es posible que el nombre que escojamos para intentar determinar los compromisos ontológicos no sea más que un nombre aparente el cual, como lo ha mostrado el análisis de Russell, puede ser parafraseado de tal manera que la carga referencial objetiva pasa a las variables ligadas. El nombre ya despojado de esta carga referencial es inútil para intentar establecer compromisos ontológicos. Pero, ¿pueden hacerlo entonces los términos generales? ¿Pueden ellos comprometernos ontológicamente con más

seguridad que los nombres y términos singulares? Quine va a argüir que podemos usar términos generales sin necesidad de conceder que sean nombres de entidades abstractas, entidades como atributos, relaciones, clases, números, funciones. Es característico de Mc X pensar que tales cosas existen. Él dirá que es un hecho aceptado como evidente el que hay cosas rojas: balones rojos, crepúsculos rojos, rosas rojas. Lo que todas estas cosas tienen en común es una entidad que podemos llamar 'la rojez'. Para Mc X esto es muy evidente; para él, 'hay un atributo' se sigue de 'hay crepúsculos rojos, rosas rojas etc.'

Lo que Quine va a argumentar en contra de esto es que uno puede admitir que hay crepúsculos rojos, balones rojos, rosas rojas sin necesidad de admitir que estas cosas tengan algo en común. No hay nada mentado por la palabra 'rojez'. Pero sobre la existencia de estos universales volveré más adelante cuando hable de la ontología como tal.

Ahora bien, si los términos generales no sirven como piedra angular confiable para intentar establecer compromisos ontológicos y los términos singulares tampoco nos sirven para tal propósito, ¿es que nada de lo que podamos decir nos obliga a admitir los universales y otras entidades que nos resultan desagradables? ¿Acaso nada de lo que digamos nos compromete ontológicamente? Y con esto volvemos a la pregunta que nos planteábamos al principio de nuestra indagación ¿qué es entonces lo que nos permite determinar lo que una teoría dice que hay?

Quine pone la respuesta a esta pregunta en los siguientes términos: para mostrar que una teoría admite un objeto dado hemos de mostrar que la teoría sería falsa si ese objeto no existiera. La teoría requiere ese objeto para ser verdadera (Cfr. Quine, RO, p. 123). Pero con esto no hemos aclarado del todo el problema porque podemos preguntar ¿cómo podemos determinar qué objetos requiere una teoría para ser verdadera? La respuesta a esta pregunta ya la hemos abordado sin señalar que esa era la respuesta. Para mostrar que un objeto dado es requerido en una teoría, lo que hemos de mostrar es ni más ni menos que para la verdad de la teoría se requiere que ese objeto esté entre los valores que constituyen el rango de las variables ligadas porque son ellas (como lo veíamos en el análisis de Russell) las que llevan la carga referencial objetiva cuando una expresión es analizada *a lo Russell*.

Aclaremos esto un poco más. Los nombres, términos singulares y generales no nos sirven (de una manera confiable) para determinar qué objetos requiere una teoría para ser verdadera porque ellos se pueden analizar en la teoría de

descripciones singulares de tal manera que su carga referencial objetiva desaparece para ser colocada en las variables ligadas o de cuantificación que en nuestro lenguaje se expresan por medio de las palabras ‘todos’, ‘algún’, ‘ningún’. Pongamos un ejemplo de esto. Una teoría puede contener entre sus nombres la palabra ‘perro’, pero ésta puede ser utilizada simplemente como un término general verdadero de cada uno de varios individuos y no nombrar a ningún objeto. Así, la presencia de la palabra por sí misma no evidencia la existencia de ciertos objetos. Es más, la palabra puede ser usada por personas que niegan la existencia del objeto en cuestión. De hecho la palabra es usada en la negación de la existencia del objeto. ¿Cómo podemos saber, pues, que una palabra en una teoría sí evidencia la existencia de ciertos objetos? Representemos la palabra por a . Si la teoría afirma (o permite inferir) la identidad existencialmente cuantificada:

$$(\exists x)(x=a)$$

entonces podemos decir que a está usada para nombrar un objeto. En general, podemos decir que una expresión es usada en una teoría para nombrar un objeto si y sólo si la identidad existencialmente cuantificada construida sobre esta expresión es verdadera según la teoría (Ib., p. 124). Ahora lo que tendremos que contestar es ¿por qué las variables ligadas sí nos permiten saber qué es lo que una teoría dice que hay? ¿Qué es lo que ellas tienen que nos comprometen ontológicamente? Quine nos lo explica de la siguiente manera. Una palabra a puede ocurrir en una teoría con o sin el propósito de nombrar un objeto. Lo que decide la cuestión es la cuantificación existencial:

$$(\exists x)(x=a)$$

porque es el cuantificador existencial y no el a mismo el que conlleva el importe existencial ya que esto es el objeto mismo de la cuantificación existencial: conlleva el importe existencial. El cuantificador del que hemos estado hablando es una versión lógicamente regimentada de la expresión ‘hay’. La variable ligada x recorre el universo y la cuantificación existencial dice que al menos uno de los objetos del universo satisface la condición de ser el objeto a (Ib., p. 125)..

En su artículo ‘Acerca de lo que hay’ Quine nos dice lo siguiente:

‘(...)Podemos complicarnos muy fácilmente en compromisos ontológicos diciendo, por ejemplo, que hay algo (variable ligada) que tienen en común las casas rojas y los crepúsculos; que hay algo que es un número

primo mayor que un millón. Pero esa es esencialmente la única vía por la cual podemos contraer compromisos ontológicos: nuestro uso de variables ligadas. En cambio, no es un criterio el uso de supuestos nombres, pues podemos perfectamente repudiar su naturaleza denotativa, a menos que una entidad correspondiente pueda ser localizada entre las cosas que afirmamos en términos de variables ligadas. De hecho, los nombres son irrelevantes para el problema ontológico, pues, como hemos mostrado a propósito de Pegaso, los nombres pueden convertirse en descripciones y Russell ha mostrado que las descripciones pueden eliminarse. Todo lo que puede decirse con la ayuda de los nombres puede decirse también en un lenguaje que no los tenga. Ser asumido como entidad significa pura y simplemente ser asumido como valor de una variable.(...)' (p. 39)

A continuación Quine nos dice que ser una variable es lo que en la gramática tradicional se llama ser un pronombre. Los pronombres son los instrumentos de referencia básicos que tenemos en nuestro lenguaje. Los cuantificadores

$(\exists x)$ y $(\forall x)$

lo que dicen respectivamente es que 'existe una entidad x tal que' y 'toda entidad x es tal que'. La letra x , llamada en estos cuantificadores variable ligada, es en realidad un pronombre: *'se usa en el cuantificador para afirmar la cuantificación en su referencia, y luego se usa en el texto ulterior para referirse retrospectivamente al cuantificador apropiado'* (Ib., p. 154). Lo importante para nosotros es que siendo las variables pronombres, ellas tienen sentido sólo en las posiciones que son accesibles a los nombres (Quine, WOP, p. 198). Quine nos dice que la variable es la esencia de las formas ontológicas de expresión (idiom), de las formas referenciales de expresión (Ib., p. 272). Pero no es mi intención aquí profundizar en el análisis de los distintos tipos de variables que hace Quine en ciertos artículos como el de 'Lógica y reificación de los universales'. Me interesa más por el momento seguir con la exposición del problema que nos ocupa.

En nuestra búsqueda de un C.C.O. nos topamos con la cuantificación y el uso de variables; vimos allí que nos comprometemos ontológicamente por medio del uso de estas variables y no tanto por medio de los nombres de una teoría. Pero aún cabe otra pregunta: si los instrumentos básicos de compromiso son las variables y en general la cuantificación, ¿qué cuenta como evidencia para las cuantificaciones existenciales? O poniendo la pregunta en otros términos ¿cómo podemos determinar qué objetos cuentan como valores de nuestras variables

ligadas? ¿Qué métodos tenemos para determinar cuáles objetos hemos de admitir y cuáles no?

Quine responde esta pregunta en los siguientes términos:

‘ Si la sentencia abierta bajo el cuantificador es algo como «x es un conejo» o «x es un unicornio», entonces la evidencia, si hay alguna, es fundamentalmente el testimonio de los sentidos. Si la sentencia abierta es «x es un número primo entre 10 y 20» la evidencia radica en el cálculo. Si la sentencia abierta es meramente «x es un número» o «x es una clase», o algo similar, la evidencia es mucho más difícil de señalar. Pero yo pienso que los positivistas estaban equivocados cuando desesperaban de la evidencia en tales casos y, en consecuencia, intentaban trazar los límites que excluyeran tales sentencias como carentes de sentido. Los enunciados de existencia en este contexto filosófico admiten evidencia, en el sentido de que podemos tener razones, y esencialmente razones científicas, para incluir números, clases o cosas semejantes en el rango de valores de nuestras variables.’ (Cfr. Quine, RO, p. 128).

Paso ahora a examinar algunas dificultades que se presentan en torno a las ideas de C.C.O. que acabamos de exponer. Quizá podría pensarse que las variables y la cuantificación (cuando estas variables y esta cuantificación se nos presentan de la forma que exponíamos más arriba en fórmulas como $(\exists x)(x=a)$, etc...) no parecen ser parte habitual de nuestro discurso e incluso parecen estar ausentes en la mayoría de las teorías a no ser que excluyamos las teorías matemáticas y las de la física. En nuestro discurso habitual nosotros no decimos ‘existe una entidad x tal que x es igual a perro’ cuando queremos decir ‘ Hay un perro...’. Parece artificioso recurrir a un elemento tan alejado de nuestra habla habitual (e incluso de algunas teorías) para determinar algo tan importante como nuestros compromisos ontológicos. Pero esto es un error. En realidad, la cuantificación es una parte habitual de nuestro discurso, como intentaré mostrar.

En este punto habría que detenerse ya que es sumamente importante para entender el problema del C.C.O. Podemos comenzar por aclarar algo acerca de la teoría sistemática. En la filosofía de Quine, la teoría sistemática ocupa un lugar central ya que ella es la clave para poder mejorar nuestra tesis general sobre el mundo. La teoría sistemática se prefiere a la teoría no sistemática por las mismas razones pragmáticas por las cuales nos inclinamos a aceptar una teoría y no otra (Harman 1983, p. 50). La teoría sistemática es más simple, más fácil de enunciar, más simple de entender y es más fácil hacer cálculos con ella. Sin

embargo, esta sistematización requiere de cierta reglamentación del lenguaje. Las ambigüedades del lenguaje ordinario provocan por lo general problemas dentro del sistema. La idea de sistematizar es precisamente la de acabar con estas ambigüedades a la vez que se permite la regularidad y precisión interpretativa y eso se logra, al menos en parte, por medio de la introducción de cierto tipo de notación como la notación algebraica o la decimal, por ejemplo. Estas notaciones, una vez dentro de la teoría, permiten una simplificación que de no existir podría poner en peligro el sistema mismo. Imaginemos lo difícil de hacer una división con números romanos. La introducción de los números arábigos permitió operar con la parte de la teoría matemática que corresponde a la división.

Ahora bien, lo que nos ocupa es el C.C.O. Introduce la reflexión sobre la teoría sistemática y sobre la reglamentación del lenguaje ya que es un cierto tipo de lenguaje reglamentado el que debemos mirar al determinar los compromisos ontológicos de una teoría o de una persona. El discurso completo de una persona o de una teoría no nos sirve para tal propósito. El padre que le cuenta a su hijo un cuento de hadas no está obligado a aceptar la existencia de carrozas y zapatillas mágicas así como el científico que calcula por medio de las leyes de Newton no está obligado a comprometerse ontológicamente con la teoría newtoniana. Uno también se puede desligar de las implicaciones ontológicas de su discurso adoptando, simplemente, una actitud de frivolidad. Es necesario entonces mirar una cierta parte de nuestro lenguaje si hemos de examinar los compromisos ontológicos. Esa parte es una parte reglamentada del lenguaje, una parte que sirve especialmente para permitirnos enunciar lo que realmente creemos sobre el mundo.

Pero, ¿en qué consiste esta reglamentación? La reglamentación consiste en reducir varias formas de expresión a un formato selecto para evitar la ambigüedad por medio de una interpretación particular de ese formato (Ib., p. 53):

‘(...)La reglamentación consiste en parafrasear afirmaciones en una notación canónica que incluya quizá numeración arábica, las notaciones del álgebra, conectivas y cuantificadores de la lógica formal, etc...’

La paráfrasis en símbolos lógicos se usa sobre todo para evitar la ambigüedad y así permitirnos evidenciar realmente los compromisos ontológicos del discurso en cuestión: ‘(...)nuestro criterio de compromiso ontológico se aplica primaria y fundamentalmente a la corriente forma cuantificacional del discurso.’ (Cfr. Quine, RU, p. 153)

Pero, si es este lenguaje reglamentado, esta paráfrasis, lo que debemos mirar al considerar los compromisos ontológicos de un discurso, ¿quiere esto decir que nuestro lenguaje ordinario no nos sirve para tal propósito? La respuesta de Quine a esto es que nuestro lenguaje ordinario sí nos sirve para tal propósito siempre y cuando podamos traducir ese lenguaje nuestro (o al menos parte de ese lenguaje) a otro lenguaje que contenga expresiones reglamentadas de la manera que hemos indicado. Es más, sólo es posible determinar los compromisos ontológicos de un discurso si ese discurso se puede traducir¹ de alguna manera al lenguaje reglamentado: *“no puede, en efecto, sorprender que no sepamos decir qué objetos presupone un determinado discurso si no tenemos la menor idea de cómo se puede traducir ese discurso al tipo de lenguaje al que pertenece la locución ‘hay’ ”* (Ib., p. 157).

Esta traducción es muy factible según Quine, ya que:

‘Si lo que nos interesa es un criterio para poder orientarnos al apreciar los compromisos ontológicos de una u otra de nuestras teorías y para alterar esos compromisos mediante una revisión de las mismas, el criterio que hemos dado es útil para nuestros fines, pues la forma cuantificacional es una forma general conveniente y apta para formular en ella cualquier teoría’. (Ib., p. 156)

Debe quedar muy claro que Quine no está proponiendo que un lenguaje reglamentado o (en el peor de los casos) una notación canónica reemplace nuestro lenguaje ordinario. Una persona puede seguir usando el lenguaje ordinario para expresar sus ficciones o incluso una de sus teorías siempre y cuando sea posible traducir su teoría a la notación canónica.

En segundo lugar, podríamos pensar que con la postulación de su C.C.O.- ‘una teoría adopta una entidad si y sólo si esta entidad debe incluirse entre los valores de las variables para que los enunciados de la teoría sean verdaderos’ -lo que se está haciendo Quine es sugiriendo una dependencia del ser con respecto del lenguaje, como si fuera el lenguaje el que determinara exclusivamente nuestra ontología, como si lo que dijéramos ‘creara’ realidades: basta poner a los unicornios en una construcción con un cuantificador existencial y los unicornios han comenzado a existir en nuestra ontología. Pero este extraño idealismo (si es que a tal doctrina se le puede llamar idealismo) no es atribuible a Quine.

¹ En estos proyectos de traducción o paráfrasis siempre se puede echar mano de hipótesis analíticas que permiten la traducción o paráfrasis, tal como se hace en el caso del lingüista de la sección 15 de W&O. Esto lo deja Quine muy claro en W&O p.243.

Recordemos que nuestras consideraciones sobre el C.C.O. no versan sobre la real situación ontológica sino sobre el compromiso, la implicación ontológica de un discurso. Lo que hay en el mundo no depende en general de nuestro uso del lenguaje, pero sí depende de éste lo que podemos decir que hay (Ib., p. 154).. Pero aunque no existe dicha dependencia del ser con respecto al lenguaje, para Quine es claro que ambas cosas están entremezcladas; en W.O.P. nos dice, por ejemplo, que un cambio de lenguaje implica un cambio de ontología.

Así mismo, podemos añadir que el C.C.O. se aplica ante todo al discurso y no a los hombres. Como ya lo señalábamos, un hombre puede, por ejemplo, desligarse de las implicaciones ontológicas de un discurso asumiendo una actitud de frivolidad o por medio del uso de ficciones. El padre que cuenta la historia de la cenicienta no está obligado a asumir la existencia de calabazas que se convierten en carrozas ni de zapatillas mágicas.

En tercer lugar, podemos señalar con Harman (Harman 1983, p. 46) que el C.C.O. no puede considerarse polémico. Como ya lo señalábamos, una de nuestras formas de adquirir compromisos ontológicos es la cuantificación existencial. Decíamos, así mismo, que ella es una versión lógicamente regimentada del 'hay'. Ahora bien, nuestra pregunta inicial fue ¿cómo podemos determinar lo que una teoría dice que hay? y respondimos con el cuantificador existencial, es decir, respondimos afirmando de nuevo el 'hay'. Para ponerlo en términos más claros, respondimos a la cuestión de cómo podemos determinar lo que una teoría dice que hay diciendo que debemos mirar lo que una teoría dice que hay. De alguna manera, el C.C.O. de Quine simplemente afirma que lo que una teoría dice que hay es lo que una teoría dice que hay; es una simple tautología. Como lo veremos más adelante, Quine considera sólo ciertas teorías expresadas en notación canónica y por esto lo que decíamos en la oración anterior Quine lo dice en términos de que lo que una teoría dice que hay es lo que considera como valores de sus variables. El C.C.O. es algo evidente si lo ponemos en los términos en que lo poníamos más arriba. Quizá pueda ser puesto en tela de juicio el si se debe adoptar la notación canónica que Quine propone, pero el C.C.O. no puede ser objetado si se adopta dicha notación. El mismo Quine no vacila en reconocer la trivialidad de este C.C.O. (Cfr. Quine, RO, p. 130)

Como última dificultad que puede presentar este C.C.O., quiero señalar lo siguiente. Quizá podría argumentarse de la siguiente manera: dado que lo que nos interesa al intentar determinar los compromisos ontológicos son las variables ligadas de la teoría, podemos determinar esos compromisos atendiendo solamente a los valores de las variables ligadas de la teoría sin necesidad de

tener en cuenta otros aspectos o pormenores (si así podemos llamarlos) de la teoría. Siendo esto así, podría darse el caso de que dentro de los valores de las variables de una teoría se incluyan ciertos objetos x aún cuando la teoría niegue explícitamente que los x existen. Se llega a la paradójica conclusión de que lo que una teoría dice que hay es independiente del compromiso ontológico de la teoría (Harman 1983, p. 44).

Pero este es un argumento falaz. No es posible entender adecuadamente cuáles son los valores de las variables de una teoría independientemente de los pormenores de la teoría misma. Para descubrir los compromisos ontológicos de una teoría debemos atender al comportamiento de los valores de las variables de cuantificación, pero esto sólo se logra examinando las oraciones existenciales implicadas por la teoría como un todo. Pero no deseo profundizar en este tema que está más cercano al problema del significado en la filosofía de Quine. Me interesa más bien pasar directamente al problema de la ontología como tal.

ONTOLOGÍA

En esta parte del ensayo ya no abordaremos la pregunta que nos hacíamos en la sección anterior sino justamente la que queríamos evitar de momento: ¿Qué hay? En su artículo 'Acerca de lo que hay' Quine contesta a la pregunta con una sola palabra: 'todo', es decir, lo que hay. Parece tratarse de otra de las tautologías como los de la sección anterior, pero con esta respuesta Quine ya está asumiendo un compromiso ontológico a diferencia de lo que sucedía en el caso del C.C.O., que era vacío (si se me permite esta expresión aquí): hablar de compromiso ontológico es referencialmente opaco. El C.C.O. lo que hacía era describir una afirmación semántica y en ningún momento constituía una afirmación ontológica como tal. Aquí ya se están desechando de plano ontologías como las de Meinong. En ella, además de los objetos que hay, se incluían objetos que no hay o no seres (para usar la traducción más aproximada de la palabra alemana *Nichtsein*).

Pero con la respuesta que hemos dado en el párrafo anterior, podríamos replicar, aún no se está asumiendo un compromiso ontológico 'fuerte'. Nosotros seguimos con curiosidad y aún podemos volver a plantear la pregunta ¿qué hay? ¿Podemos admitir, por ejemplo, objetos físicos y clases en nuestra ontología?

En el acápite 48 de W&O Quine aborda este problema comenzando con la siguiente distinción. Consideraremos a las clases, los atributos, las proposiciones, los números, las relaciones y las funciones como objetos abstractos, mientras

que los objetos físicos son los objetos concretos *par excellence*. Podemos así mismo preguntar qué se entiende por objeto físico. En su breve artículo 'On Multiplying Entities' (Quine, WOP, p.259) Quine nos dice que podemos entender por objeto físico el contenido material de cualquier porción de espacio-tiempo, por difuso y discontinuo que sea este contenido material. Con esta definición nos evitamos la tarea engorrosa de demarcar cuerpos a la vez que podemos acomodar en ella términos de masa como 'azúcar', 'aire' y 'agua'.

A primera vista, lo óptimo sería quedarnos con una ontología que no aceptara más que estos objetos físicos e incluso objetos físicos lo suficientemente grandes como para poder ser percibidos por nosotros; nos evitaríamos todos los problemas que surgen de tener que tratar con los objetos abstractos que, como veremos más adelante, no son pocos ni de fácil solución. Además, a primera vista, se debe sentir más confianza en que haya objetos físicos que en que haya clases, atributos etc... ya que:

- a. Como lo ha mostrado Quine en los primeros capítulos de W&O y en la R.O., los términos para objetos físicos corresponden a una etapa más básica de adquisición del lenguaje que otros términos: *'Concrete reference is felt as more secure than abstract reference because it is more deeply rooted in our formative past.'* (Quine, W&O, p. 234)
- b. Los términos para objetos físicos intersubjetivamente observables son el centro de la mayor parte de nuestra comunicación exitosa no planeada como la que se da entre extraños en el mercado. Esto nos alienta a pensar que no estamos cometiendo errores con respecto a nuestros objetos.
- c. Los términos para objetos físicos normalmente son aprendidos por medio del condicionamiento directo a los estímulos provenientes de los objetos denotados. La evidencia empírica para estos objetos físicos no es tan 'sospechosa' y es menos lejana que aquella que tenemos para objetos cuyos términos se aprenden en 'contexto profundo' (Ib.).

Este último punto quizá podría ser rebatido arguyendo que es un argumento que sirve más para defender una ontología de 'sense-data' o cualidades sensoriales que una ontología de objetos físicos ya que de lo que se habla es de los estímulos provenientes de esos objetos. Pero aquí Quine se declara en contra de estos SD y en general en contra del fisicalismo como filosofía que incluye en su ontología los SD. Arguye básicamente que no hay razones suficientes que justifiquen la postulación de cualidades sensoriales subjetivas o SD ya que, no necesitamos

estos SD (adicionales a los objetos físicos) para dar razón de ilusiones o incertidumbres que puedan surgir en nuestros estímulos sensoriales (Ib., p. 235). Podemos explicar éstas (como Quine lo ha hecho con los objetos de deseo) en términos de una construcción de actitud proposicional como 'parece que..' . Pero más importante que esto, podemos prescindir de estos SD ya que no los necesitamos tampoco para dar razón de nuestro discurso sobre los objetos físicos mismos. Lo que Quine dice aquí es que podemos explicar las oraciones sobre objetos físicos en términos del condicionamiento de tales oraciones (o de partes de estas oraciones) a irritaciones físicas de las superficies del sujeto (Ib.). Pero lo que es más importante para nosotros es que nada se gana con la postulación de objetos subjetivos anteriores a la aprehensión de objetos físicos.

Por estas tres razones (las expuestas en los puntos a,b y c) tenemos motivos para sentirnos más a gusto con una ontología de objetos físicos que excluya objetos abstractos. Pero esta frugal ontología (como el mismo Quine la llama) sólo sirve para los propósitos del sentido común, la historiografía y la historia natural. Quizá el único dispuesto a quedarse con esta ontología sea el nominalista que tendrá que acomodar sus ciencias naturales sin la ayuda y la simplicidad que puedan aportarle las matemáticas ya que las matemáticas están irremediablemente comprometidas con la cuantificación sobre ciertos objetos abstractos. Antes de continuar, aquí vale la pena aclarar algunos aspectos importantes de la relación de Quine con el nominalismo.

Como ya se viene insinuando, Quine no acepta del todo la posición nominalista. En W&O, en una nota de pie de página (Ib., p. 243), nuestro autor aclara su posición con respecto a esta doctrina. Allí nos dice lo siguiente:

'A more accountable misapprehension is that I am a nominalist. I must correct it; my best efforts to write clearly about reference, referential position, and ontic commitment will fail of communication to readers who, (...), endeavor in all good will to reconcile my words with a supposed nominalistic doctrine. In all books and most papers I have appealed to classes and recognized them as abstract objects. I have indeed inveighed against making and imputing platonistic assumptions gratuitously, but equally against obscuring them. Where I have speculated on what can be got from a nominalistic basis, I have stressed the difficulties and limitations.(...)'

A pesar de este rechazo parcial al nominalismo, Quine reconoce la pertinencia e importancia de esta doctrina (Cfr. también WOP, p. 264). En W&O nos dice que el nominalismo puede ser pertinente si pensamos en la ciencia no como un

solo mundo en evolución (usando aquí un sentido figurado de la palabra mundo) sino como una multiplicidad de teorías trabajando. El nominalista puede fijar su atención en una rama de esta multiplicidad de teorías y contribuir con una mejora teórica de esa rama. Siempre vale la pena tratar de conservar cierta economía ontológica en una de estas ramas así no la podemos conservar en otras. Lo que hace Quine con el nominalismo es pues reconocer su efectividad pero circunscrita dentro de ciertas secciones particulares de nuestro saber del mundo. Está con esto negando su efectividad como doctrina que pueda ser aplicada a todos los campos y en todos los casos indistintamente. A veces es también importante tener una economía ontológica más reducida pero pudiéndonos beneficiar de una teoría matemática más poderosa que nos pueda servir como un ‘motor de descubrimientos’ (Ib., p. 270).

Otro de los inconvenientes de este nominalístico sacrificio de los objetos abstractos que ya habíamos mencionado es que con ellos sacrificamos cierta simplicidad que sólo se posibilita por medio de la introducción de estos objetos en la teoría. Efectivamente, con la introducción de clases en la teoría lo que se logra, al menos en parte, es la simplicidad. Pensemos en la definición que Frege nos da de ‘x es ancestro de y’:

(z) (si todos los parientes de miembros de z pertenecen a z y $y \in z$
entonces $x \in z$)

La simplicidad se produce por el hecho de que nos ahorramos el tener que disponer por separado, pieza a pieza, de las cosas que suministran las clases².

Pero a esto no se limitan los beneficios provenientes de la aceptación de clases. Su eficacia también depende de que sirven el propósito de sustituir otros objetos abstractos como las relaciones, las funciones y los números mismos. Las clases pueden hacer el trabajo que hacen las relaciones porque ellas pueden reemplazar a los pares ordenados (W&O acápite 53) y también pueden hacer el trabajo de los números si asumimos la definición de número que dan Frege o von Neumann. La versión de Frege dice que un número natural n sirve primariamente para medir multiplicidad y puede ser visto como la clase de las clases de n miembros. La versión de von Neumann es quizá un poco más intuitiva: un número, nos dice, sirve sobre todo para contar. Cuando contamos los miembros de una clase de n-miembros relacionamos esos miembros con los primeros n números y n

² Cf. W.O.P. p.261. Allí Quine nos da una versión ligeramente distinta de este ejemplo de Frege.

mismo, para von Neumann, es precisamente la clase de los primeros n números³. También las clases en matemáticas pueden hacer el trabajo que hacen números más complejos que los que hemos estado tratando -números racionales, reales, complejos- ya que éstos pueden ser explicados sobre la base de números naturales como n por medio de construcciones de clases y relaciones. Funciones numéricas también pueden ser explicadas en términos de relaciones de números.

Pero aquí no terminan los beneficios de la introducción de clases en nuestra ontología. Las clases también sirven para explicar otros de nuestros objetos abstractos. Pensemos en una enfermedad por ejemplo. Ella puede ser entendida como la clase de todos los segmentos espacio-temporales afectados de sus víctimas.

La adopción de clases en nuestra ontología también puede servir para evitar la modalidad en ciertos puntos. Consideremos las expresiones ‘Todos los cuervos son negros’ y ‘Todos los cuervos negros son negros’:

$$(\forall x)(Cx \rightarrow Nx) \text{ y } (\forall x)(Cx.Nx \rightarrow Nx)$$

Podemos considerar la primera de estas afirmaciones como una simple cuestión de hecho (matter of fact) pero la segunda tendemos a verla como una necesidad lógica. Así, nos gustaría poder cambiar la implicación material aquí por una implicación estricta del tipo:

$$(\forall x)(Cx.Nx \rightarrow Nx)$$

Ahora bien, conocemos de sobra los problemas que se presentan en torno a la modalidad⁴ (es decir, a la necesidad y la posibilidad) y tenemos fuertes razones para evitar, en la medida de lo posible, la modalidad y las conectivas modales. La solución de Quine acá consiste en decir que en ciertas ocasiones la generalidad es un buen sustituto para la necesidad. El deseo de añadir necesidad a la segunda

³ No es mi propósito aquí detenerme en este análisis de la definición de número que hace Quine. Nos basta con saber que esa definición se hace en términos de clases. Para una explicación detallada Cf. W&O acápite 54.

⁴ Los contextos modales, es decir, los contextos introducidos por ‘posiblemente...’ y ‘necesariamente...’ son contextos referencialmente opacos. En ellos no vale la sustitución de idénticos a menos de que esos contextos sean parafraseados de determinada manera. Pero esa parafrasis implica la adopción de entidades problemáticas como atributos por ejemplo. Para más información ver el artículo de Quine «Referencia y modalidad»

de las afirmaciones que considerábamos más arriba puede ser satisfecho por medio de la adopción de 'cuervo' y 'negro' como dos clases y y y z añadiendo que generalmente cualquier cosa que pertenezca a y y z pertenece a z (Cfr. Quine, WOP, p. 262).

Para resumir nuestras consideraciones sobre las clases, tenemos que decir que para Quine, ellas tienen un poder especial, el poder de unificar toda nuestra ontología de objetos abstractos (W&O, p. 267), de redondear nuestro sistema del mundo (Quine, WOP, p. 264).

Claro está que las clases presentan ciertos problemas también. Una aceptación a-crítica de las clases en nuestra ontología nos puede llevar a ciertos absurdos, como los de las paradojas, por ejemplo. Recordemos la de Russell que habla de la clase de todas las clases que no son miembros de sí mismas. Esta clase, si pertenece a sí misma, entonces no pertenece a sí misma y si no pertenece a sí misma entonces deberá pertenecer a sí misma. Aún así, Quine considera que las clases tienen ciertos beneficios que no se puede conseguir por medio de otros objetos menos problemáticos.

Unos de esos objetos son los atributos. Los atributos en muchos sentidos pueden hacer el trabajo que hacen las clases y sin embargo los atributos también han sufrido el ostracismo del mundo quineano. La definición de Frege la podemos poner en términos de la clase que tiene el atributo de tener n miembros. Si los atributos pueden hacer (en algunos casos) lo que hacen las clases y si ambos son objetos abstractos ¿por qué hemos de quedarnos con las clases y desechar los atributos?

Podemos comenzar a contestar esta pregunta examinando la diferencia que existe entre atributos y clases. Las clases, diremos, son las mismas cuando sus miembros son los mismos, mientras que los atributos pueden ser considerados diferentes aunque sean poseídos por los mismos objetos. Esto hace que las condiciones de identidad de los atributos sean mucho más oscuras que las condiciones de identidad de las clases: es más difícil identificar un atributo que una clase (Cf. Quine, Notas..., p. 136).. Recordemos que para Quine el problema de la identidad es de suma importancia. En W.O.P Quine nos dice que no hay entidad sin identidad. Pero no deseo profundizar en este punto. Otro punto crucial es que la figuración de nombres dentro de nombres de atributos no es designativa. Las expresiones que especifican atributos no son accesibles a pronombres. Las expresiones que especifican atributos no son contextos accesibles a pronombres que se refieran a cuantificadores anteriores. Esto es un impedimento para los fines de la matemática (Cfr. Ib., pp. 137-138).

Por razones similares a las que acabo de exponer en materia de atributos se rechazan las proposiciones. Quine piensa que en la historia de la filosofía, lo que impulsó la postulación de proposiciones fue el deseo de tener eternos vehículos de verdad que fueran independientes de lenguajes particulares (Cf. W&O, p. 246). Quine propone otra interpretación de lo que son las proposiciones diferente a la que encontramos en la tradición. Hacia el final del capítulo 6 de W&O Quine nos dice que en tanto las proposiciones tengan valores de verdad definitivos, deben identificarse con lo que Quine llama las oraciones eternas, cuyos valores de verdad no varían con el contexto. Las oraciones, a su vez, se identifican con secuencias de fenómenos y éstos se identifican con clases de sucesos, concretamente, con el proferimiento de fonemas considerando cada uno de tales sucesos como un proferimiento de fonemas que se presenta en el espacio y en el tiempo. La idea de Quine aquí es poner el habla sobre proposiciones en términos de habla sobre oraciones y mostrar que además de las oraciones no es necesaria la postulación de proposiciones u objetos de actitud proposicional. La postulación de proposiciones no conduce a ningún propósito teórico útil, es más, conduce a enredos sobre la identidad proposicional. Los objetos con que Quine reemplaza las proposiciones son tan diferentes de lo que originalmente se entendió por proposición que es dudoso que podamos decir que Quine acepta en su ontología proposiciones (Cfr. Harman, 1983, p. 58).

Podemos también mencionar otras explicaciones o eliminaciones⁵ que Quine nos expone en W&O. Hablar sobre millas se reduce a hablar sobre longitud en millas donde la longitud es entendida como un número. La temperatura se elimina a favor de los números por medio del paso del habla acerca de temperatura al habla acerca de grados. El habla sobre objetos posibles se puede poner en términos de actitudes proposicionales que a su vez se pueden explicar en términos de actitudes oracionales.

Quiero brevemente también mencionar el tratamiento que Quine le da al problema mente cuerpo en W&O. Quine piensa que si tiene algún sentido postular la existencia de mentes y estados mentales es gracias a la eficacia sistemática en la organización de la teoría psicológica que estas entidades pueden aportar. Pero si bien puede que esta postulación ayude a la eficacia sistemática de la teoría, la misma organización puede ser lograda por medio de la postulación de ciertos

⁵ Este concepto de explicación o eliminación (son lo mismo) es una parte central del análisis filosófico de Quine. Al igual que Wittgenstein, Quine piensa que la filosofía lo que debe hacer es disuolver problemas y no solucionarlos. Para mayores referencias mirar p. 260 W&O.

estados fisiológicos. Es más, nuestra habla mentalista acerca de mentes y estados mentales proviene de comportamientos observables de objetos físicos (como en el caso de 'ouch' - acápite 2 W&O) . Si esto es así, entonces ¿por qué no explicar estos estados mentales en términos de comportamientos de objetos físicos? La falta de una explicación fisiológica detallada de los estados mentales no es excusa para no aceptarlos como estados de cuerpos humanos ya que los que se quedan sólo con los estados mentales tampoco saben dar una explicación detallada del mecanismo de funcionamiento de estos estados mentales (Cfr. W&O, p. 264). En pocas palabras, '(...) si los estados mentales ya existen, ¿para qué añadir otros?' (Ib.)

Con esto llegamos al final de la ontología de Quine, es decir, hemos contestado al menos parcialmente la pregunta que nos proponíamos al principio: ¿Qué hay? Quedan muchas cosas que no hemos considerado⁶. Pero en principio podemos decir que nos hemos quedado con una ontología que incluye sobre todo objetos físicos y clases (cierto tipo de objetos abstractos) que se aceptan sobre todo por razones de orden pragmático. Ahora, ya habiendo visto la ontología como tal, es en estas razones pragmáticas en las que me quiero detener.

Cuando hablábamos de la postulación de clases hacíamos énfasis en que ellas se aceptan en gran medida debido a la simplicidad que pueden aportar a la teoría. Pero no hemos aún respondido ¿qué es esta simplicidad? Parece tratarse de una mera estratagema ontológica para dejarnos introducir los objetos que de antemano nos gustan y desechar los desagradable. Pero no es así. El concepto de simplicidad juega un papel fundamental en la ontología quineana y en general en W&O. Veamos.

En el acápite 5 de W&O Quine nos dice que la simplicidad no es un mero 'hobby' casual. Lejos de esto, la simplicidad determina incluso nuestros actos más espontáneos. Constantemente tenemos que decidir acerca de cuestiones como si dos encuentros particulares son dos encuentros con un solo objeto físico o con dos objetos físicos distintos. Las decisiones que tomamos, muchas inconcientes, se dan de tal manera que, en la mayoría de los casos, minimizamos la multiplicación de objetos, los cambios repentinos de cualidad y posición en los objetos, etc...

⁶ No hemos considerado en este ensayo otros objetos que Quine tiene en cuenta en su análisis como son los sucesos, los hechos etc... Tampoco le hemos dedicado espacio a la noción de ficciones útiles. Esto se debe a que he querido fijar mi atención en los objetos físicos, las clases, los sense-data y parcialmente la relación mente cuerpo. Por otro lado, también quiero destacar aspectos, bien sean de orden pragmático o no, que corren paralelos a la ontología de Quine como lo son la noción de simplicidad, nominalismo y ascenso semántico.

El científico procede básicamente de la misma manera. Es la labor del científico el generalizar y extrapolar a partir de los datos y arribar a leyes que abarquen más fenómenos de los que han sido revisados. En este quehacer, es justamente la simplicidad la guía en la extrapolación. Quine nos explica esto de una manera gráfica diciendo que si el científico grafica los resultados de sus investigaciones poniendo puntos y luego trazando una curva que cubra los puntos, entonces el científico querrá trazar la curva más suave y simple que pueda.

Pero la simplicidad no sólo hace esto. Ella también genera un buen ambiente de trabajo para la imaginación creativa ya que mientras más simple sea una teoría más fácilmente podemos tener sus consideraciones pertinentes en mente. La simplicidad permite lo que Quine llama la 'familiaridad de principio' que en pocas palabras (y haciendo honor a la simplicidad) consiste en poder explicar las nuevas teorías en términos de las viejas que ya conocemos. La familiaridad actúa aquí ya que ella hace que tengamos que hacer una revisión mínima de la nueva teoría (o de la vieja teoría si es que hemos de sustituir parte de esa vieja teoría por parte de la nueva).

Ahora bien, nosotros tuvimos en cuenta la simplicidad sobre todo cuando de aceptar clases se trataba. Pero la simplicidad, como lo acabamos de ver, puede ser considerada sobre todo un 'motivo pragmático': ella no construye la teoría como tal sino que ayuda a que ésta 'fluya' (por así decirlo). Esto nos lleva a la conclusión de que las clases se aceptan, al menos en parte, por motivos pragmáticos; es más conveniente aceptarlas que no aceptarlas ya que ellas 'redondean nuestro sistema del mundo', dan el poder que nos permite unificar nuestra ontología de objetos abstractos: *'Pad the universe with classes or other supplements if that will get you a simpler, smoother overall theory; otherwise don't'* (WOP, p. 264)

Pero si bien la introducción de clases nos permite simplificar nuestra teoría, es ese mismo deseo de simplificar lo que ha introducido nuevas complejidades en esas teorías. En su búsqueda de la simplicidad el científico ha tenido que ir postulando nuevas entidades como valores de sus variables. Un ejemplo claro lo encontramos en la teoría cinética de los gases. Para poder incluir esta teoría en una teoría más general de cuerpos en movimiento fue necesario postular moléculas y otras entidades (Ib., p. 262): *'Man's drive for system and simplicity leads, it seems, to ever new complexities'* (Ib., p. 263)

Por último, quiero mencionar uno de los aspectos más interesantes de la ontología de Quine. Lo que se ha llamado el ascenso semántico. Comenzamos nuestra

indagación ontológica preguntando ¿qué hay? ¿existen clases? ¿existen conejos? etc... Pero hemos terminado hablando más de palabras (como sucede en casi la totalidad de W&O) que de objetos y, sin embargo, nuestra pregunta inicial era por los objetos. ¿Cómo se puede justificar este paso de hablar de objetos a hablar de palabras cuando es por los objetos por lo que nos estamos preguntando?

Este paso se puede justificar por medio de la introducción de una cierta ‘maniobra’ que Quine llama el ascenso semántico. Se trata ante todo de una reminiscencia de lo que Carnap llamaba el paso del modo material al modo formal del habla con la diferencia de que Carnap reconoce la utilidad de dicho paso sobre todo en filosofía mientras que Quine piensa que el ascenso semántico puede aplicarse en cualquier área del saber (Cfr. W&O, p. 272). Es importante también señalar que en el caso de Quine, el ascenso semántico no tiene el mismo alcance de estrategia epistemológica que tiene la distinción entre el modo formal y el modo material del habla en Carnap. Este último utiliza dicha distinción en su análisis y eliminación de la metafísica. Quizá también está comprendido este ascenso semántico en lo que Rorty llama el «giro lingüístico». La maniobra consiste concretamente en no hablar más de millas, por poner un ejemplo, sino hablar de ‘milla’. Ya no diremos, por ejemplo, que hay vampiros en Transilvania, sino que ‘vampiro’ es cierto de algunas criaturas que viven en Transilvania’. El giro, como ya lo mencionábamos, consiste principalmente en dejar de hablar de objetos para hablar de palabras. Esto no es difícil de entender. Lo que no queda muy claro es el por qué de ese giro. ¿No se trata de un mero rodeo tedioso? ¿O no será, como lo dice Russell, un intento de conseguir por medio de una artimaña lo que no se ha logrado con el trabajo filosófico honesto?

En el caso de Quine, la respuesta a estas dos preguntas es negativa. La estrategia del ascenso semántico consiste en que traslada la discusión (cualquiera que ésta sea) a un dominio en el que ambos partidos pueden concordar más fácilmente sobre los objetos (que en este caso son palabras). Las palabras, a diferencia de las clases, las millas, y demás objetos abstractos son objetos tangibles que pueden ser intercambiadas incluso donde hombres de esquemas conceptuales radicalmente distintos logran comunicarse, como en el mercado o la plaza. La estrategia consiste, pues, en ascender a un lugar en el que coincidan dos esquemas conceptuales radicalmente distintos.

A pesar de que la estrategia puede ser aplicada en todos los campos, muestra una gran utilidad en filosofía. Tomemos uno de los campos de la filosofía como lo es la lógica y comparémosla con otra disciplina como la física. La mayoría de las instancias particulares de las verdades lógicas contienen términos extra-

lógicos ('Si todos los griegos son hombres y todos los hombres ...') mientras que las verdades de la física contienen sólo términos de la física. Así es que, mientras podemos exponer toda la física sin necesidad del ascenso semántico, la lógica sólo puede ser expuesta hablando de la forma de las oraciones. La generalidad en la física se puede lograr por medio de la cuantificación sobre objetos no lingüísticos mientras que la deseada generalidad en lógica sólo se logra hablando de las palabras mismas.

Desearía terminar esta sección con una serie de consideraciones sobre la filosofía. Para Quine es claro que el que debe en últimas contestar preguntas ontológicas es el científico. ¿Existen vampiros en Transilvania? es una pregunta que concierne al biólogo. La pregunta ¿Hay números primos menores a 0? corresponde al matemático. ¿Qué le queda al filósofo? A él le corresponde el escrutinio de la aceptación acrítica del reino de los objetos físicos y las clases. Le corresponde hacer explícito lo que era tácito en la ontología, hacer claro lo que era vago, limar las asperezas y chichones de la ontología (Ib., p. 275).

Esto no quiere decir que el filósofo goce de una posición privilegiada fuera del esquema conceptual que él examina. Su labor difiere de la del científico sólo en grado de generalidad. Quine considera que la filosofía forma un continuo con la ciencia. Un método filosófico adecuado es un método científico aplicado a problemas de carácter más general que los de las ciencias particulares. La ciencia es sentido común autoconciente y la filosofía ciencia autoconciente (Harman 1983, p. 40).

RELATIVIDAD ONTOLÓGICA

Con los ejemplos de conejos, partes de conejos y lingüistas en tribus extrañas etc...(aún cuando estos ejemplos usaban la ostensión directa), Quine muestra que la inescrutabilidad de la referencia depende de la indeterminación de la traducción, de la identidad y otros aparatos de individuación (Cf. Quine, RO, p. 66). No podemos traducir 'gavagai' por conejo ya que no sabemos si el indígena que dice 'gavagai' se refiere a conejo, parte de conejo, conejeidad, almuerzo etc...No podemos hacer esta traducción ya que el esquema conceptual del indígena, que incluye sus aparatos de individuación y de identidad, no nos puede ser conocido. El trasfondo de estos ejemplos era la imposibilidad de una traducción radical, y concretamente, la traducción de un lenguaje extraño al nuestro sobre la base de la conducta, sin diccionarios previos.

Pero considerando el problema más de cerca, no es necesario que nos salgamos de nuestro ambiente familiar y habitual para ver estos problemas de la traducción radical. Podemos limitarnos a nuestro propio lenguaje. ¿Debemos identificar las palabras castellanas de nuestros vecinos con las mismas retahílas de fonemas de nuestras propias bocas? (Ib.) Quine nos dice que a veces no lo hacemos, pero que la regla general de traducción es poner la retahíla de fonemas del vecino en nuestras propias bocas. Esto es lo que Quine llama la «regla de homofonía». Claro está que esta regla de homofonía debe estar acompañada de un ‘principio de caridad’: por lo general partimos del supuesto de que lo que nuestro vecino está diciendo tiene sentido (Ver para un ejemplo W&O, p. 59), completamos partes de palabras que no hemos oído o que no entendemos para poder poner las palabras ajenas en nuestros propios términos.

Pero si bien este método homofónico es indispensable en nuestro aprendizaje, podemos también cometer errores si nos fiamos mucho de este método. Podemos, por ejemplo, terminar aceptando gratuitamente que en las aparentes referencias de nuestros vecinos a conejos se está haciendo referencia real a estados de conejos, por ejemplo. Esto ocurre debido a que, si bien a veces la traducción homofónica funciona y a veces falla, se tiende a desconocer que ‘(...) *hay una vasta región intermedia en la que el método homofónico es indiferente*’ (Quine, RO, p. 67). Con todo esto lo que se quiere mostrar es que la inescrutabilidad de la referencia también se da en nuestro entorno más cercano:

‘Es inútil revisar esta caprichosa versión de los significados de nuestro vecino preguntándole, por ejemplo, si en un cierto momento pretende realmente referirse a (estados de conejos o a conejos) pues nuestra pregunta y su respuesta - «siempre a estados de conejos»- ha perdido su derecho a la traducción homofónica.’ (Ib.)

Ahora bien, Quine comparte la idea de Dewey y de Wittgenstein consistente en que no hay lenguajes privados. Si esto es así, el lenguaje que usamos con otros es el lenguaje que usamos con nosotros mismos (por así decirlo). Si en ese lenguaje que usamos con otros no se puede escrutar la referencia, y ese lenguaje es igual al nuestro, entonces nosotros mismos no podremos escrutar la referencia. La inescrutabilidad de la referencia comienza en casa. No tiene sentido decir de nosotros mismos que estamos refiriéndonos a conejos o estados de conejo etc...

Parece que hemos llegado a una situación desesperada en la cual no hay diferencia entre términos objetivos y subjetivos, entre referirse a conejos o estados de conejos. Si incluso dentro de nosotros mismos la referencia es inescrutable,

¿para qué hablar siquiera de diferencias entre ‘conejo’, ‘estado de conejo’ etc...? Parece que la referencia misma ha perdido sentido.

Debemos encontrarle alguna salida a este problema. Comencemos mirando el lenguaje de nuestra propia casa (para seguir con la metáfora). En él encontramos un léxico que incluye ‘conejo’, ‘estado de conejo’, ‘conejeidad’ como también los predicados de identidad y diferencia y partículas lógicas. Con estos últimos términos que he mencionado podemos decir que esto es un conejo, aquello es un estado de conejo etc... Es justamente esa red de términos, predicados e instrumentos auxiliares lo que se llama nuestro esquema de referencia o sistema de coordenadas (Ib., p. 68). Con respecto a ellos es que nos orientamos al hacer referencia. Es decir, relativamente a él es que hablamos de conejos y partes de conejo o dos conejos etc... Así es que Quine nos dice que la referencia es un sinsentido excepto como relativa a un sistema de coordenadas.

Es más, es un sinsentido siquiera preguntar si nuestro término ‘conejo’ se refiere a conejos en términos absolutos. Sólo tiene sentido esta pregunta con respecto a un lenguaje de fondo. Esto se ve muy claramente cuando preguntamos «¿‘conejo’ realmente se refiere a conejos?» Alguien (en la mayoría de los casos un filósofo) podría replicar «¿en qué sentido de conejos?» lanzándonos así a un lenguaje de fondo al cual debemos regresar para poder contestar⁷.

Pero aquí ya encontramos un problema. Este lenguaje de fondo al cual hemos regresado, también debe ser relativo a otro lenguaje y ese a su vez a otro y así *ad infinitum*. Pero Quine resuelve rápidamente esta interrogante diciendo que sucede aquí algo similar a lo que sucede con la posición y la velocidad. Cuando nos dan la posición y velocidad de un objeto en un sistema de coordenadas podemos preguntar por la orientación de los ejes de este sistema de coordenadas. Podemos añadir que aquí no hay regresión infinita ya que en el espacio no hay velocidad o posición absolutas, sólo relación de unos sistemas coordenados a otros.

Ahora bien, ¿qué tiene que ver todo esto con la ontología? Hemos estado hablando de la referencia y si ella es inescrutable, entonces nuestra ontología también lo será. Además, aquí Quine habla de lenguaje y teoría indistintamente: si nuestro lenguaje es relativo a un lenguaje de fondo, nuestra teoría también será relativa a una teoría de fondo, ambas teorías con sus respectivas ontologías. La máxima

⁷ Quine nos dice que en la práctica la regresión termina con el señalamiento, cuando señalamos el final, como el que dice ‘¡Hasta aquí llevo, no me pregunte más!’ y decide tomar las palabras en su valor nominal.

relativista se conviene pues en: 'no tiene sentido decir cuáles son los objetos de una teoría fuera de la cuestión de como interpretar o reinterpretar esta teoría en otra'. Quine nos dice lo siguiente: *'Tiene sentido hablar de teorías subordinadas y sus ontologías pero sólo relativamente a una teoría de fondo con su propia ontología primitivamente adoptada y últimamente inescrutable.'* (Cf. RO, p. 72)

A esto se podría objetar que si una teoría está completamente interpretada, si sus sentencias están interpretadas, si el rango de los valores de sus variables está establecido, entonces, ¿cómo es que no tiene sentido decir cuáles son los objetos de esta teoría?

A esto Quine contesta arguyendo que una teoría en realidad nunca está completamente interpretada. Al especificar una teoría debemos especificar en nuestras propias palabras qué cosas se han de tomar como los valores de las variables de una teoría. Así interpretamos la teoría relativa a nuestras propias palabras, a nuestra teoría familiar. Los objetos de esta teoría familiar pueden, a su vez, ser cuestionados.

Así mismo, es importante notar que para Quine la ontología de una teoría en realidad es doblemente relativa. Ya vimos que especificar el universo de una teoría sólo tiene sentido relativamente a una teoría de fondo. Pero para irnos a esta teoría de fondo debemos poder poner los términos de nuestra teoría original en esta teoría de fondo, necesitamos algo así como un manual de traducción de una teoría a otra. La ontología es pues relativa también a este manual de traducción (y esto sin tener en cuenta todos los problemas que nacen del concepto mismo de traducción).

Pero no quiero detenerme en este punto que daría para todo un ensayo. Me interesa simplemente destacar otros elementos que considero de importancia y que están relacionados con este tema de la relatividad ontológica. Para Quine, un punto fundamental en la ontología es la identidad. No podemos saber qué es una cosa sin saber cómo está delimitada de las demás cosas. Por eso la identidad es una con la ontología: 'No hay entidad sin identidad' como dice una de las máximas de W.O.P. Pero si la identidad es una con la ontología, ella también tiene que ver con la relatividad ya que la ontología es relativa. Expliquemos esto. Imaginemos un fragmento de teoría económica, nos dice Quine. Supongamos que su universo se compone de personas pero que sus predicados no son capaces de distinguir entre personas de igual renta. Siendo así, la relación de personas con igualdad de rentas en la teoría tiene la propiedad de sustituir la relación de identidad. Ambas son idénticas. Sólo relativamente a una teoría de fondo que

nos permita distinguir de una manera más adecuada a las personas que la mera igualdad de rentas podremos captar realmente la teoría ya que de otra manera no podríamos distinguir entre personas y rentas y, sin embargo, la teoría depende de esto (Cf. Ib. pp. 76-77). En pocas palabras, la identidad puede depender, en ciertos casos como el anterior, de la regresión a una teoría de fondo que nos permita determinar claramente los valores de nuestras variables.

Me gustaría terminar con una pregunta que puede surgir en torno a este tema de la RO. Si la ontología de una teoría es relativa a una teoría de fondo, con su propia ontología, ¿no estamos multiplicando las ontologías y consecuentemente los objetos?

A primera vista parece que sí. Pero aquí Quine hecha mano de una maniobra filosófica. Plantea la posibilidad de usar lo que él llama una función vicaria (Cfr. sobre esta función: WOP, p. 204), o función de representación que siempre permite reducir una ontología a otra (dadas ciertas características de esta función vicaria). Puede incluso que esta segunda ontología a la cual se reduce la primera sea más económica que la original, un subconjunto de ella. Esto suena muy conveniente para la economía ontológica, pero tiene un problema: no podemos declarar nuevas ontologías económicas sin recurrir a la antigua ontología anti-económica. Como si la economía ontológica se ganara a expensas de conservar de todos modos una serie de objetos indeseables de la vieja ontología.

Pero este problema se puede afrontar. Para Quine, este asunto es como la *reductio ad absurdum* en la cual suponemos una falsedad con el fin de probar que es falsa. Si lo que queremos mostrar es que la vieja ontología (llamemosla @) es excesiva y que sólo una parte necesita existir, estamos en todo nuestro derecho de suponer @ para el argumento. Mostramos que si todo @ fuera necesaria, entonces no sería necesaria toda @. Nuestra reducción ontológica está marcada así por la *reductio ad absurdum*.

Lo último que debe quedar claro en este tema de la ontología son las palabras con las cuales Quine termina su artículo sobre la RO:

‘-(...) ambas, verdad y ontología, puede decirse, en un sentido repentinamente claro e incluso tolerante, que pertenecen a la metafísica trascendental.’

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Quine, W.V.O., W&O**
Word and Object. MIT Press, Cambridge (Mass.) 1960. Trad. Esp. en Ed. Labor, Barcelona
- Quine, W.V.O., WOP**
The Ways off Paradox and Other Essays. Harvard U. Press, 1975
- Quine, W.V.O., DPVL**
Desde un Punto de Vista Lógico. Orbis, Barcelona, 1984
- Quine, W.V.O., RU**
"La lógica y la reificación de los Universales", en Quine 1984
- Quine, W.V.O., Acerca...**
"Acerca de lo que hay", en Quine 1984
- Quine, W.V.O., RO**
La Relatividad Ontológica y otros Ensayos. Ed. Tecnos, Madrid, 1986
- Quine, W.V.O., NEN**
"Notas sobre existencia y necesidad", en Simpson 1973
- Simpson, T.M., 1973**
Semántica Filosófica. Problemas y Discusiones. Siglo XXI, Madrid 1973
- Harman, Gilbert, 1986**
Significado y Existencia en la Filosofía de Quine. UNAM, México, 1983