

# **ANALÍTICA**

**REVISTA DE FILOSOFÍA**  
**ANALÍTICA (3), OCT. 2023 - SEPT. 2024**  
**ISSN-L 2805-1815**



**UNIVERSIDAD DE PANAMÁ**  
**FACULTAD DE HUMANIDADES**  
**DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA**

# ANALÍTICA

N° 3, OCT. 2023-SEPT. 2024, ISSN-L 2805-1815

REVISTA DE FILOSOFÍA

PUBLICACIÓN ANUAL



Analítica 3

Revista de Filosofía

Publicación anual

Departamento de Filosofía

Universidad de Panamá

Octubre 2023 – septiembre 2024

ISSN – L 2805 – 1815

Portada: Árbol de hierro (fotografía) – Ela Urriola

Analítica es una publicación anual en línea del Departamento de Filosofía de la Universidad de Panamá. Nuestra política editorial e instrucciones para los contribuyentes se encuentran en las páginas finales de esta edición, en español y en inglés.

© Todos los derechos reservados



**Información de contacto:** Departamento de Filosofía, Campus Octavio Méndez Pereira, Universidad de Panamá. Tel. +507-5236602. Correo electrónico: [revista.analiticafh@up.ac.pa](mailto:revista.analiticafh@up.ac.pa)

## **Consejo Editorial**

Francisco Díaz Montilla, PhD (director/Editor jefe), Universidad de Panamá, Panamá

[francisco.diazm@up.ac.pa](mailto:francisco.diazm@up.ac.pa)

<https://orcid.org/0000-0002-8772-9894>

Ela Urriola, Ph.D., Universidad de Panamá, Panamá

[ela.urriola@up.ac.pa](mailto:ela.urriola@up.ac.pa)

<https://orcid.org/0000-0001-6915-185X>

Mgter. Yasmel Chavarría, Universidad de Panamá, Panamá

[yasmel.chavarría@up.ac.pa](mailto:yasmel.chavarría@up.ac.pa)

<https://orcid.org/0000-0001-7420-1671>

Mgter. Johana Garay, Universidad de Panamá, Panamá.

[johana.garay@up.ac.pa](mailto:johana.garay@up.ac.pa)

<https://orcid.org/0000-0002-4813-840X>

Fernando Vásquez, Ph.D., Universidad de Panamá, Panamá

[fernando.vasquez@u.ac.pa](mailto:fernando.vasquez@u.ac.pa)

<https://orcid.org/0000-0001-5413-5566>

Mgter. Edgardo Antonio Aguilar Rodríguez, Universidad de Panamá, Panamá

[edgardo.aguilar@up.ac.pa](mailto:edgardo.aguilar@up.ac.pa)

<https://orcid.org/0000-0002-3150-280X>

## **Comité científico**

Dr. Jaime Nubiola, Universidad de Navarra, España

Dr. Jaroslav Peregrin, Universidad de Hradec Králové, República Checa

Dr. Andrés Páez, Universidad de Los Andes, Colombia

Dr. Camilo Retana, Universidad de Costa Rica, Costa Rica

Dr. Benjamin Murphy, Florida State University, Panamá

Dr. Willem Lemmens, Universidad de Amberes, Bélgica

## **Autoridades de la Universidad de Panamá**

Dr. Eduardo Flores Castro  
Rector

Dr. José Emilio Moreno  
Vicerrector Académico

Dr. Jaime Javier Gutiérrez  
Vicerrector de Investigación y Postgrado

Mgter. Arnold Muñoz  
Vicerrector Administrativo

Mgter. Mayanín Rodríguez  
Vicerrectora de Asuntos Estudiantiles

Mgter. Ricardo Him Chi  
Vicerrector de Extensión

Mgter. José Luis Solís  
Director General de Centros Regionales Universitarios y Extensiones  
Docentes

Mgter. Ricardo A. Parker  
Secretario General

Dr. Olmedo García Chavarría  
Decano de la Facultad de Humanidades

Dr. Franz Poveda  
Director del Departamento de Filosofía

## Índice

<i>Índice</i>	vi
<i>Presentación</i>	vii
<b>Artículos</b>	
<i>Bertrand Russell and Ludwig Wittgenstein, Personal and Academic Relationship</i> – <b>Natalia Tomashpolskaia</b>	10
<i>Semantics of Galileo’s Gravity (Thought) Experiments</i> – <b>C.P. Hertogh</b>	39
<i>Naturaleza, estética trascendental y tecnología. Fundamentos filosóficos de la experiencia sensible en Kant y Don Idle</i> – <b>Edith Gamboa Saavedra</b>	64
<i>El problema del método filosófico</i> – <b>Fernando E. Vásquez V.</b>	83
<i>La demostración de la existencia de Dios</i> – <b>Tobías Díaz Blaitry</b>	110
<i>¿Es coherente la tesis de vaguedad ontológica?</i> – <b>Francisco Díaz Montilla</b>	139
<b>Ensayos</b>	
<i>Religious Conversion: A New Perspective</i> – <b>Richa Singh</b>	161
<i>La vida filosófica y la vida posible: la búsqueda, la enseñanza y la transformación humana</i> – <b>Ela Urriola</b>	170
<b>Traducción</b>	
<i>¿Qué es misticismo?</i> – <b>Richard H. Jones</b> (Trad. Ruling Barragán Yañez)	183
<b>Reseña</b>	
<i>J. L. Austin: Filósofo y oficial de inteligencia del Día-D</i> – <b>Benjamin Murphy</b>	196

# ANALÍTICA

## Revista de Filosofía

### Presentación

Analítica presenta en su tercer número un conjunto de artículos que reflejan su espíritu filosóficamente diverso. En esta nueva entrega los lectores podrán disfrutar de seis artículos académicos, dos ensayos, una traducción de un capítulo de libro y una reseña. Como ha sido la tónica en los distintos números de Analítica, los colaboradores están asociados a universidades extranjeras de prestigio, y a investigadores nacionales en el área de la filosofía.

En *Bertrand Russell and Ludwig Wittgenstein, Personal and Academic Relationship*, Natalia Tomashpolskaia, Universidad de Málaga, España, nos presenta algunos aspectos de las relaciones académicas y personales entre dos de los filósofos más importante en la filosofía del siglo XX. En ese sentido, señala la autora que “la relación personal entre Russell y Wittgenstein, su amistad durante más de 30 años y la ayuda mutua, tanto intelectual como empresarial, jugaron un papel importante en el desarrollo y formación de ambos filósofos como filósofos. Incluso los desacuerdos mutuos y la crítica de ideas a lo largo del tiempo les ayudaron a ver las deficiencias y, a veces, incluso el fracaso total de sus tesis y declaraciones.”

El artículo pone en contexto la vida de ambos pensadores, desde una perspectiva histórica e intelectual, por lo cual es un texto valioso, no solo para comprender la vida de estos filósofos, sino para entender uno de los capítulos más fascinantes en la historia de la filosofía.

En *Semantics of Galileo's Gravity (Thought) Experiments*, C.P. Hertogh, Free University Brussels – (VUB-BE/EU), aborda un problema crucial tanto desde el punto de vista de la historia de la ciencia como desde el punto de vista filosófico. El autor se esmera en ofrecer una visión distinta del experimento galileano sobre la gravedad, no tanto como un experimento real, sino como un experimento mental. Señala, en ese sentido, que “En la literatura reciente sobre TE se destaca que durante mucho tiempo se

les ha considerado erróneamente como un experimento real (Galileo lanzando dos objetos desde la Torre de Pisa), y que actualmente se analizan como un TE antagónico a Aristóteles, de cuerpos compuestos o atados”. El autor busca mostrar con la ayuda de la lógica de primer orden -por un lado- que “ la teoría transitiva aristotélica de la caída es reemplazada por la teoría galileana, más simple, de la gravedad simétrica (ya que en el segundo caso, todos los objetos caen independientemente de sus masas con la misma velocidad relativa a la constante de gravedad del cuerpo celeste bajo investigación) y - además- “que, de acuerdo con, por ejemplo, las suposiciones carnapias, los protocolos inductivos y deductivos pueden considerarse complementarios, es decir, traducibles entre sí, lo que puede explicar cómo los TE de ensayo y error pueden interpretarse como experimentos ideales”.

En *Naturaleza, estética trascendental y tecnología. Fundamentos filosóficos de la experiencia sensible en Kant y Don Ihde*, Edith Gamboa Saavedra, Universidad Industrial de Santander, Colombia se pregunta “¿Qué fundamentos encontramos en la estética trascendental de Kant y en la filosofía de la tecnología de Ihde y cómo estos se pueden relacionar?” La autora deja claramente establecido que en el texto se busca “a través de la reconstrucción e interpretación propositiva, aproximaciones a perspectivas epistemológicas acerca de la experiencia del conocimiento sensible y la relación con la naturaleza en un diálogo Kant – Ihde”.

Por su parte, Fernando E. Vásquez B., profesor de la Universidad de Panamá, en *El problema del método filosófico*, ofrece una mirada amplia a dicho problema, considerando diversas perspectivas, desde la hermenéutica y la fenomenología, pasando por la filosofía analítica y la filosofía experimental.

Con respecto a *La demostración de la existencia de Dios*, cabe decir que se trata del capítulo IV de la tesis doctoral del doctor Tobías Díaz Blaitry titulada, *La idea de Dios en Charles Hartshorne*, publicada en 1967, y prácticamente olvidada. Se ha considerado que este texto aporta elementos valiosos para la discusión sobre el teísmo contemporáneo, por lo cual se ha decidido publicarlo.

Por su parte, Francisco Díaz Montilla, docente de la Universidad de Panamá, aborda en *¿Es coherente la tesis de vaguedad ontológica?* la tesis de que la vaguedad

no es meramente un asunto de lenguaje, sino que la propia realidad lo es, adoptando una postura contraria, a partir de la falacia del verbalismo.

En *Religious Conversion: A New Perspective*, Richa Singh, Indian Council of Philosophical Research, aborda el problema de la conversión en materia religiosa. El autor problematiza dicho concepto, señalando que se trata de un concepto vago, presenta múltiples definiciones y procura ofrecer nuevas perspectivas para su tratamiento. Se trata de un breve ensayo en que se aborda un tema crucial para nuestras sociedades, como lo es la conversión religiosa, en un contexto en el cual la humanidad no termina de superar las tensiones y conflictos religiosos en diversas partes del mundo.

Ela Urriola, profesora de la Universidad de Panamá, ofrece en *La vida filosófica o la vida posible: La búsqueda, la enseñanza y la transformación humana*, una interesante reflexión sobre la relación entre la vida de los autores (filósofos) y su obra, ¿hasta qué punto son separables?

Por otro lado, Ruling Barragán Yañez, profesor del Departamento de Filosofía, Universidad de Panamá, presenta una traducción del Capítulo I de la obra *An Introduction to the Study of Mysticism*, cuyo autor es el investigador y académico estadounidense Richard H. Jones. El capítulo aborda un concepto que en la actualidad parece haber perdido vigencia, al menos en el ámbito académico, pero que -sin embargo- tiene una rica historia, no del todo explorada en nuestro medio.

Finalmente, Benjamin Murphy, Florida State University, Panamá, ofrece una reseña de la obra *J. L. Austin: Philosopher and D-Day Intelligence Officer*, en la que se ofrece una faceta poco conocida del gran filósofo de Oxford.

Esperamos que este número satisfaga las expectativas de quienes se dedican a la filosofía en nuestro medio y extendemos nuestro compromiso para que Analítica se consolide como un referente en la difusión de la investigación filosófica.

**Francisco Díaz Montilla**

Director/Editor jefe

Analítica

Revista de Filosofía

# ANALÍTICA

## Revista de Filosofía

### BERTRAND RUSSELL AND LUDWIG WITTGENSTEIN, PERSONAL AND ACADEMIC RELATIONSHIP

### BERTRAND RUSSELL Y LUDWIG WITTGENSTEIN, RELACIÓN PERSONAL Y ACADÉMICA

**Natalia Tomashpolskaia**

Universidad de Málaga (UMA), España  
natalia.tomashpolskaia@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0002-3017-4058>

INFORMACIÓN DEL ARTÍCULO	ABSTRACT/RESUMEN
<p>Recibido el: 1/08/2023 Aceptado el: 30/08/2023</p> <p><i>Keywords:</i> Russell, logical atomism, Wittgenstein, critique, analytic philosophy, logic</p> <p><i>Palabras clave:</i> Russell, atomismo lógico, Wittgenstein crítica, filosofía analítica, lógica</p>	<p><b>Abstract:</b> In this article, the author analyses the relationship between two prominent philosophers of the 20th century in Europe and Great Britain—Ludwig Wittgenstein and Bertrand Russell. According to a lot of correspondence available nowadays we can reconstruct not only the environment of thought in Cambridge in the beginning and the first half of the 20th century but to find out some very personal, subjective grounds for the changes of relationship between thinkers, misunderstandings between them. Such a kind of biographical-historical reconstruction does not interfere but helps to understand better the origin, development, and criticism of philosophical ideas and theories. In this context, the personal relationship between Russell and Wittgenstein, their friendship for more than 30 years, and mutual assistance, both intellectual and business, played a big role in the development and formation of both philosophers as philosophers. Even mutual disagreements and criticism of ideas over time helped them to see the shortcomings and sometimes even complete failure of their theses and statements. First, the author describes in detail the role of Russell in Wittgenstein's life: first meeting and inspiration to do philosophy, support in studies, assistance in the publication of Wittgenstein's first book, support, and facilitation in returning to Cambridge in 1929, obtaining PhD degree and receiving Trinity College grant. Second, the author considers the fundamental points of philosophical disagreements between the two philosophers and Wittgenstein's critique of Russell's ideas.</p> <p><b>Resumen:</b> En este artículo, el autor analiza la relación entre dos destacados filósofos del siglo XX en Europa y Gran Bretaña: Ludwig Wittgenstein y Bertrand Russell. De acuerdo con una gran cantidad de correspondencia disponible hoy en día,</p>



podemos reconstruir no solo el entorno de pensamiento en Cambridge a principios y la primera mitad del siglo XX, sino también encontrar motivos subjetivos y personales para los cambios de relación entre pensadores, malentendidos entre ellos. Tal tipo de reconstrucción biográfico-histórica no interfiere, sino que ayuda a comprender el origen, desarrollo y crítica de las ideas y teorías filosóficas. En este contexto, la relación personal entre Russell y Wittgenstein, su amistad durante más de 30 años y la ayuda mutua, tanto intelectual como empresarial, jugaron un papel importante en el desarrollo y formación de ambos filósofos como filósofos. Incluso los desacuerdos mutuos y la crítica de ideas a lo largo del tiempo les ayudaron a ver las deficiencias y, a veces, incluso el fracaso total de sus tesis y declaraciones. Primero, el autor describe en detalle el papel de Russell en la vida de Wittgenstein: primer encuentro e inspiración para hacer filosofía, apoyo en los estudios, asistencia en la publicación del primer libro de Wittgenstein, apoyo y facilitación para regresar a Cambridge en 1929, obtener el doctorado y recibiendo la beca del Trinity College. En segundo lugar, el autor considera los puntos básicos y fundamentales de los desacuerdos filosóficos entre dos filósofos y la crítica de Wittgenstein a las ideas de Russell.

## Introduction

In 1908 young Ludwig Wittgenstein, on his father's advice, went to England to study engineering. Earlier in 1906 after finishing school and getting his matriculation, he decided to study engineering in Berlin at the *Technische Hochschule in Charlottenburg* after reading Franz Reuleaux's '*Theoretische Kinematik*' (1875). However, he was not satisfied with studying in Berlin, so he was looking for alternatives. In 1908 he enrolled at the College of Technology in Manchester. In the autumn of this year, he started his studying and practice at Manchester University as a research student in the Department of Engineering, working on the development of a 'motorless' aeroengine. While developing the propeller, Wittgenstein faced mathematical problems. And it piqued his interest more than the technical development of motors. Wittgenstein discussed mathematical problems with his colleagues in the engineering laboratory. Much later, one of Wittgenstein's pupils, remembering his teachings, suggested that Wittgenstein was seeking the truth all his life, "He sought the truth at first in engineering, then in mathematical logic". (Hijab, 2001)

According to von Wright (1955), Wittgenstein asked someone for advice about literature on the foundations of mathematics and was advised to read Bertrand Russell's *The Principles of Mathematics*, first published in 1903, after reading this book

Wittgenstein decided to write to Russell. Von Wright claims that Wittgenstein was influenced by Russell's study, and that let him apply to Frege's works. In von Wright's words, "It was probably it which led him to study the works of Frege. The 'new' logic, which in Frege and Russell had two of its most brilliant representatives, became the gateway through which Wittgenstein entered philosophy". (1955, p. 530) However, Russell was wrong, when he wrote that Wittgenstein did not know Frege before he came to Cambridge. (Russell, 1951) According to Hermine's notes, it was Frege who advised Wittgenstein to go to Cambridge and study with Russell. Wittgenstein himself told von Wright, that after he had decided to give up on studying engineering, he first went to Jena to meet Frege and discuss his subsequent plans with him (von Wright, 1955). Hermine, Ludwig's sister wrote in her memoir that her brother was working on a philosophical work, and he wanted to present it to Frege. It had happened in summer when Wittgenstein stopped in Jena on his way from Vienna to England. Frege endorsed Wittgenstein's philosophical thoughts and, also, advised him to continue his studies under Russell in Cambridge. In the preface to *Tractatus*, Wittgenstein (1922) wrote, "I will only mention that to the great works of Frege and the writings of my friend Bertrand Russell I owe in large measure the stimulation of my thoughts". (p. 23)

The years before WWI were the years of intellectual activity in Cambridge, especially in the field of logic and mathematics. G. E. Moore, one of the most influential logicians and philosophers in Cambridge at that time, published in 1899 *The Nature of Judgement*, in 1903 his famous *Principia Ethica*, the same year *Review of Franz Brentano's 'The Origin of the Knowledge of Right and Wrong'*, and *Refutation of Idealism*, in (1905-6) *The Nature and Reality of the Objects of Perception*. In 1903, G. Frege published the second volume of *Grundgesetze der Arithmetik*. In 1910, B. Russell published the first volume of *Principia Mathematica* written in collaboration with A. N. Whitehead, (Whitehead & Russell, 1910). This was the intellectual atmosphere in Cambridge in 1910 when Wittgenstein arrived. Wittgenstein took an interest in new logic represented by Frege and Russell. Wittgenstein had a historical-philosophical background. Earlier he had read Schopenhauer, Boltzmann, and philosophical aspects of Reuleaux's *Kinematics of Machinery*.

In 1912 Wittgenstein still had doubts whether to continue his studies in aeronautics and engineering or to switch completely to philosophy. Russell advised him to write an essay on any subject. Russell was impressed by the very first sentence and asked him to devote himself to philosophy. Russell wrote in a letter from October 18, 1911, to Ottoline Morell about Wittgenstein. “He turned out to be a man who had learnt engineering at Charlottenburg, but during his course had acquired, by himself, a passion for the philosophy of math’s, and has now come to Cambridge on purpose to hear me” (Russell cited in Nedo, 2011). At the beginning of June 1912 Wittgenstein was admitted by the Degree Committee of the Special Board for Moral Science as Advanced Student to a course of research at Trinity College and “Mr. Bertrand Russell” was asked to “be kind enough to act as the Director and Supervisor of the Student”. (Keynes in Wittgenstein, 1974, p. 1) Wittgenstein studied *Logic and the Foundations of Mathematics* with Russell and *Psychology* at Moore’s lectures. His tutors were, first, the mathematician J. W. L. Glaisher, and later W. M. Fletcher. Wittgenstein developed friendships with Russell, Whitehead, Moore, J. M. Keynes, and mathematician G. H. Hardy. Moore recalled this story in a letter to F.A. Hayek. During his first stay in Cambridge (1911-1913) Wittgenstein became acquainted and established connections with the most famous and influential philosophers of that time, i.e., B. Russell, G. Moore, and J. M. Keynes, who were active members of the *Apostles*.<sup>1</sup> They put Wittgenstein in touch with the Bloomsbury younger elite (*Bloomsbury Circle*) of Cambridge University. (Garver, 2010; McGuinness, 1998) The Apostles were fascinated by him, and Bloomsbury handled him cautiously but with interest. (Griffin, 1992) Russell wrote a letter to Keynes on 11 November 1912 on Wittgenstein’s election to the *Apostles*. Russell persuaded Wittgenstein to come to the first meeting to see ‘how he could stand it, because from Wittgenstein’s “point of view the Society is a mere waste of time”. (Russell cited in Nedo, 2011, p. 15)

---

<sup>1</sup> Apostles – was a ‘secret’ society, also known as *The Society of the Cambridge Conversazione Society*. It was founded in 1820 by George Tomlinson. It was not originally a secret society, but it played a very important role at the turn of the century because almost all the most influential intellectuals were members of this society. They were later so-called – the Bloomsbury Generation. For instance, David Pinsent (Wittgenstein’s close friend) was considered but then rejected for membership in the Apostles. (Griffin, 1992, p. 84)

In 1912 in the letter to Russell from 22.06, Wittgenstein emphasised that logic for him was still in the 'melting-pot', however, there were some points that had become clearer for him. Wittgenstein was in the process of building his own concept of logic.

The propositions of Logic contain ONLY APPARENT variables and whatever may turn out to be the proper explanation of apparent variables, its consequence *must* be that there are NO *logical* constants.

Logic must turn out to be of a TOTALITY different kind than any other science. (Wittgenstein cited by McGuinness, 2001, p. 30; emphasis in the original).

In 1913 Wittgenstein finished *Notes on Logic*, where he for the first time discussed the aim of philosophy, formed his view on the distinction between philosophy and science, and criticised some of Russell's and Frege's ideas.<sup>2</sup> Wittgenstein wrote there that philosophy is purely descriptive, there can be no deductions in philosophy, and it is always 'over and under' but not beside natural science. "Philosophy gives no pictures of reality and can neither confirm nor confute scientific investigations. It consists of logic and metaphysics, the former its basis". (Wittgenstein, 1961, p. 93) Regarding Russell's and Frege's ideas, Wittgenstein remarked that both Frege and Russell are false in their statements "propositions are names" and "propositions correspond to complexes" accordingly. "Propositions are names of complexes" is "especially false" statement according to Wittgenstein. Expressing ideas that would be further written in *Tractatus*, Wittgenstein (1961) explained that "What corresponds in reality to a proposition depends upon whether it is true or false" (p. 93). How can we understand a proposition without knowing whether it is true or false? Wittgenstein replied, "we know what is the case if it is true and what is the case if it is false" (p. 93). Later in *Tractatus*, he wrote,

4.024 To understand a proposition means to know what is the case (*wissen was der Fall ist*), if it is true (*wenn er wahr ist*).

(One can therefore understand it without knowing whether it is true or not.)  
One understands it if one understands its constituent parts. (Wittgenstein, 1922)

---

<sup>2</sup> 'Generally, Wittgenstein's earliest investigations were in the realm of the problems with which Frege and Russell had dealt'. (Von Wright, 1955, p. 532)

Being influenced by Moore and Russell, young Wittgenstein believed that logical analysis of language would disclose the logico-metaphysical forms of facts and of their constituent objects – the substance of the world. He suggested that there is a pre-established metaphysical harmony between language and reality, i.e., the logico-syntactical forms of expressions are the forms of what they represent. In his later reflections, Wittgenstein came up with the idea that he had not solved this problem in *Tractatus*. Abstract true-false relations are not the final explanations of the process of understanding the proposition and its relationship with reality. The ordinary (living) language works in a much more complicated and intricate way than the formal logical explanation of it.

### **Russell and Wittgenstein, personal misunderstandings**

In a letter to Russell dated 13.3.1919 from Cassino prison camp, Wittgenstein for the first time said to Russell about his new book—*Tractatus Logico-Philosophicus*.

I've written a book called 'Logisch-Philosophische Abhandlung' containing all my work of the last six years. I believe I've solved our problems finally. This may sound arrogant, but I can't help believing it. I finished the book in August 1918 and two months after was made Prigioniere. I've got the manuscript here with me. [...]

In fact, you would not understand it without a previous explanation as it's written in quite short remarks. (This of course means that *nobody* will understand it; although I believe, it's all as clear as crystal. But it upsets all our theory of truth, of classes, of numbers and all the rest.) (Wittgenstein, 1974, p. 68)

Also, in a letter to Russell dated 19.8.1919, Wittgenstein complained Frege did not understand his ideas in *Tractatus*. "I also sent my M.S. to Frege. He wrote to me a week ago and I gather that he doesn't understand a word of it all". (p. 71) And in the other letter from 6.9.1919, he added, "I'm in correspondence with Frege. He doesn't understand a single word of my work and I'm thoroughly exhausted from giving what are purely and simply explanations". (p. 77) In a letter from 29.3.1924, Keynes wrote to Wittgenstein about *Tractatus*, "I feel certain that it is a work of extraordinary importance and genius" (p. 116). *Tractatus* was written as a reaction to the logic of Russell and Frege. Wittgenstein (1922) mentioned in the *Preface* to the *Tractatus* that "to the great works of

Frege and the writings of my friend Bertrand Russell I owe in large measure the stimulation of my thoughts” (p. 23). On the one hand, it is a true logical work (and it influenced Vienna Circle logicians and many other personalities), but on the other hand, this book is ethical. Young Wittgenstein tried to describe his version of reality, how the world is, and to go further only on particular logical problems. As von Wright wrote in Wittgenstein’s biography (1955, p. 533), *Tractatus* was a synthesis of the theory of truth-functions and the idea of language as a picture of reality. McGuinness (1988) in his Introduction to ‘*Wittgenstein in Cambridge, Letters and Documents 1911-1951*’ summed up:

The original Abhandlung, whose completion he announced to Russell in 1915, was the product of this Cambridge period, but the additions he made to it in 1916-18 (the passages on God, freedom, and the mystical) issued rather from the next two phases in his life. Tolstoy’s religion had taken hold of him in the war and the circle of young disciples of Kraus and Loos whom he met in Olmütz acted as midwives to the utterance of what he had previously and, as he thought, necessarily left unsaid. (p. 4)

In December 1919 Wittgenstein was happy to meet B. Russell at the Hague for the first time after WWI. This meeting was not very warm, the first notes of alienation and misunderstanding appeared between Russell and Wittgenstein. After their meeting, Russell in a letter to Lady Ottoline Morell wrote a wide and detailed description of the changes that had happened in Wittgenstein’s mind. And this letter is very important to understand the crucial points of the turn of Wittgenstein’s thought. In Russell’s words, it was a turn for mysticism, he listed several thinkers who influences Wittgenstein in this way, Kierkegaard, Angelus Silesius, William James, Tolstoy, and Dostoevsky. (Russell in Wittgenstein, 1974) On his return to England, Russell wrote an introduction to Wittgenstein’s *Tractatus Logico-Philosophicus*, and then helped to publish it in Germany and in English languages. In a letter from 9.4.1920, Wittgenstein wrote to Russell that he received the manuscript with his introduction. He was not in agreement with Russell “both where you’re critical of me and also where you’re simply trying to elucidate my point of view.” However, “that doesn’t matter. The future will pass judgement on us [...]” Wittgenstein understood that the introduction was necessary for publication, especially from such a prominent figure as Bertrand Russell. In a previous letter from 19.1.20, he

affirmed that “the printing can’t begin without it (introduction – added by me)”.<sup>3</sup> Nevertheless, Leipzig’s publisher Recalm finally did not accept his book (Wittgenstein, 1974). Wittgenstein did not like Russell’s introduction translated in German at all, he wrote Russell, “All the refinement of your English style was, obviously, lost in translation and what remind was superficiality and misunderstanding”. (p. 88) In 1922, Russell and Wittgenstein met each other again in Austria, Innsbruck. They argued, Wittgenstein was expressive and said unpleasant things to Russell. Since that meeting, their friendship has never been restored to what it had been before. (von Wright, 1974)

However, as years passed, Wittgenstein returned to Cambridge University on 18 January 1929. Wittgenstein being a remarkable person, had become a legendary Cambridge eccentric during his first stay at Cambridge, and he was still well-remembered. According to McGuinness (2088),

He was to repair Russell’s logic; he was to deal with Keynes’s probability in two or three paragraphs; he was to show that ethics, Moore’s field, did not consist of propositions at all. And perhaps this is what they wanted from him, they ‘looked to him for the next big step in philosophy’, as Russell told Wittgenstein’s sister; and after the war they were happy (as C. D. Broad put it) ‘to dance to the highly syncopated pipings of Herr Wittgenstein’s flute. (p. 4)

It was necessary to obtain a Ph.D. degree to continue a research and teaching career in Cambridge. Russell offered Wittgenstein to use his work *Tractatus Logico-Philosophicus* translated into English by Ramsey eight years earlier as a thesis, finally it was accepted as his doctoral work. Frank Ramsey was formally appointed as his supervisor and B. Russell and R. Moore were his examiners. Wittgenstein passed an oral examination on June 6 and on June 18 he was awarded his PhD degree from the University of Cambridge. To be honest, this procedure was purely formal (Monk, 1990, 271). Clark in *The Life of Bertrand Russell* described the process of examination.

Moore and Russell first chatted informally to Wittgenstein as old friends rather than as examiners and examinees. Then Russell turned to Moore. ‘Go on’, he said, ‘you’ve got to ask him some questions – you’re the Professor’. There was a short discussion. Russell made a brief attempt to argue that Wittgenstein was inconsistent in stating that little could be said about philosophy and that it was

---

<sup>3</sup> Letters from 9.4.20 and 19.1.20. (Wittgenstein, 1974, p. 84)

possible to reach unassailable truth. Then the Viva ended unexpectedly with Wittgenstein clapping each of his examiners on the shoulder and exclaiming, 'Don't worry, I know you'll never understand it'. (Clark cited by Nedo, 2011, p. 8)

Earlier this month on 2 February 1929 Wittgenstein had begun work on a series of 18 manuscript volumes, he had finished his work only until 1940. On 19 June, Wittgenstein received a grant from Trinity College, arranged by Moore, Russell, and Ramsey. This one-off payment allowed him to continue his research work in Cambridge. Russell admitted in a letter to Moore from 9 March 1930,

The Council of Trinity made a grant to Wittgenstein last June to enable him to carry on his researches on the foundations of Mathematics. There is now a question of making him a further grant; and they wish, before they decide, to have expert reports on the work he has done since the last grant was made. They have authorised me to ask you to make such a report for them. (Russell cited in Nedo 2011, p. 9)

In March and April 1930 Wittgenstein worked on the synopsis of manuscripts – later known as the Typescript 208. He discussed this text with Bertrand Russell in March, visiting him, especially for this purpose. Then Wittgenstein prepared a revision of Typescript 208 – TS 209, known as *Philosophische Bemerkungen*, and showed it again to Russell at the end of April. With this work on Russell's advice, Wittgenstein applied for a Fellowship at Trinity College in Cambridge, where he was admitted after evaluation of his work. Therefore, during the academic year 1929/1930 and Easter and summer holidays, Wittgenstein produced, Typescript 208, its revision Typescript TS 209, which were both published posthumously in 1964 in Oxford with the name *Philosophical Remarks*, and TS 210, the synopsis of the first part of volume IV. For Wittgenstein's admission to Trinity College, his work had to be evaluated by Russell and two Cambridge mathematicians J. E. Littlewood and G. H. Hardy. Russell reproduced his opinion, presented it to Trinity College Committee in his autobiography,

The theories contained in the work of Wittgenstein are novel, very original and indubitably important. Whether they are true, I do not know. As a logician who likes simplicity, I should wish to think that they are not, but from what I have read of them I am quite sure that he should have an opportunity to work them out, since when completed they may easily prove to constitute a whole new philosophy. (Russell, 1968, vol. II, p. 200).

What Russell was really thinking about Wittgenstein, he left in his autobiography written in 1959 after Wittgenstein's death, "He was perhaps the most perfect example I have ever known of genius as traditionally conceived, passionate, profound, intense, and dominating". (Russell cited in Nedo, 2011, p. 7) In a letter to Lady Ottoline Morell in 1916, Russell admitted that Wittgenstein's critique and ideas influenced and changed his views on different philosophical problems.

Do you remember that at the time...I wrote a lot of stuff about Theory of Knowledge, which Wittgenstein criticized with the greatest severity? His criticism... was an event of first-rate importance in my life, and affected everything I have done since. I saw he was right, and I saw that I could not hope ever again to do fundamental work in philosophy. My impulse was shattered, like a wave dashed to pieces against a breakwater. (Russell, 1968, Vol. II, p. 57)

Analysing the diaries of both Wittgenstein and Russell themselves and others, we can reconstruct the course of philosophical disputes and contradictions between them. It is interesting to trace the dynamics of changes in Russell's attitude towards Wittgenstein. In the letters from 1911, he left very different descriptions of Wittgenstein's behaviour and his character in general:

19 October 1911

My German friend threatens to be an infliction, he came back with me after my lecture and argued till dinner-time – obstinate and perverse, but I think not stupid.

1 November 1911

My German engineer is very argumentative and tiresome.

2 November 1911

My German engineer, I think is a fool. He thinks nothing empirical is knowable – I asked him to admit that there was not a rhinoceros in the room, but he wouldn't.

13 November 1911

[M]y German ex-engineer, as usual, maintained his thesis that there is nothing in the world except asserted propositions, but at last I told him it was too large a theme [...]

16 November 1911

My ferocious German came and argued at me after my lecture, [...] He is armour-plated against all assaults of reasoning – it is really rather a waste of time talking with him.

29 November 1911

I am getting to like him, he is literary, very musical, pleasant-mannered (being an Austrian) and I think really intelligent. (Russell cited by Nedo, 2011, no page)

Also, for instance, we come across interesting passages about Wittgenstein's attitude to Russell's ideas. In October 1912, Pinsent wrote about Wittgenstein's new solution to a problem in mathematical logic, "which should revolutionise lots of Symbolic Logic ... the most masterly and convincing solution too" and "Russell...thinks...is sound". (Pinsent, 1990, p. 37) The next year in 1913 he wrote more in detail about this situation concerning symbolic logic.

Of course [Wittgenstein] has upset a lot of Russell's work-but Russell would be the last to resent that, and really the greatness of his work suffers little thereby - as it is obvious that Wittgenstein is one of Russell's disciples and owes enormously to him. But Wittgenstein's work is really amazing - and I really believe that the mucky morass of Philosophy is at last crystallizing about a rigid theory of Logic - the only portion of Philosophy about which there is any possibility of man knowing anything Metaphysics etc. are hampered by total lack of data. It is like the transition from Alchemy to Chemistry. (Pinsent, 1990, p. 59)

In a letter sent by Ramsey to his mother in September 1923, after a meeting with Wittgenstein, he wrote that Wittgenstein was a 'little annoyed' that Russell was doing a new edition of *Principia Mathematica* because "he thought he had shown R [Russell] that it was so wrong that a new edition would be futile. It must be done altogether afresh" (Ramsey in Nedo 2011, p. 21). Russell, on the other hand, did not understand Wittgenstein's *Tractatus*. Janik (2001) assumed that the real reason for this misunderstanding was in absolutely different approaches. Russell, at that time, advocated logical positivism, while Wittgenstein's early ideas were based on a "Hertzian perspective on philosophy." In 1930 Wittgenstein said to his friend Maurice O'C Drury (Drury, 1984) his opinion on Russell's books, they "should be bound in two colours, those dealing with mathematical logic in red – and all students of philosophy should read them; those dealing with ethics and politics in blue – and no one should be allowed to read them" (p. 112). In the notes from 1937, published in CV, Wittgenstein remembered how during their conversations with Russell, the latter often exclaimed "Logic's hell!" Here he explained the nature of the difficulties when they both tried to resolve logical problems which were inextricably connected with the peculiarities of the language. According to Wittgenstein, this phrase in the best way expresses the feeling that they had when they were thinking about the problems of logic. It expresses the "immense difficulty" of the problems of logic, "their hard and slippery texture". (Wittgenstein, 1980, p. 30<sup>e</sup>)

I believe our main reason for feeling like this was the following fact, that every time some new linguistic phenomenon occurred to us, it could retrospectively show that our previous explanation was unworkable. (We felt that language could always make new, and impossible, demands; and that this made all explanation futile.) (p. 30<sup>e</sup>)

Wittgenstein blamed Russell for the lack of depth and insufficient attention to the so-called ordinary life and its problems. In *Zettel* Wittgenstein (1967) wrote,

Some philosophers (or whatever you like to call them) suffer from what may be called “loss of problems”. Then everything seems quite simple to them, no deep problems seem to exist any more, the world becomes broad and flat and loses all depth, and what they write becomes immeasurably shallow and trivial. Russell and H. G. Wells suffer from this. (p. 82<sup>e</sup>)

In the lectures recorded by Moore (Wittgenstein & Moore, 2016) we meet: “Russell’s view of structure of propositions was far too simple. Grammar of different kinds of words is much more different than you would expect”. (p. 253)

### **Wittgenstein’s critique of Bertrand Russell’s basic ideas**

Russell in the first decade of the 20th century tried to develop Gottlob Frege’s logical and mathematical ideas, among them, *predicate calculus*. He sought to realize the leading idea of Frege’s research—to reduce all mathematics to logic and, thus, to build a reliable and obvious foundation for it, as well as to answer philosophical questions about the nature of mathematics and the source of the irrefutability of its truths.

Russell had already been able to recognize the difficulties and problems that Frege’s approach ran into. Russell formulated the paradox that shook the system of logical foundations of mathematics built by Frege. Russell’s paradox, like several other paradoxes, is based on the fact that an expression is applied to itself (or, equivalently, a certain property is asked whether it characterises itself). When an expression is applied to itself, it is said to be used self-referentially. Self-referentiality is fraught with paradoxes (e.g., the ‘Liar paradox’).<sup>4</sup> Another significant difficulty that Frege’s approach (Frege

---

<sup>4</sup> Liar paradox is the statement of a liar, that he is lying, ‘I am lying’. If the liar is lying, then the liar is telling the truth. But if the liar is telling the truth, it means that he lied. Here we face a contradiction trying to assign

1892a, pp. 41-42; 1893, pp. 19-20) encountered (Beaney 1997, pp. 384-5) was the problem of “empty names” (or definite description), that is, names that make sense but have no meaning (they do not refer to anything). The difficulty was in fact that no logical criteria in Frege's system could distinguish empty names from names that have meaning, for this was a matter of information. This circumstance created great inconvenience in the implementation of logical conclusions. Realising this difficulty, Frege put forward the requirement that there should be no empty names in a logically correct language - they should have been eliminated in advance. Russell (1905) remarked that Frege's approach was “plainly artificial”.

Russell, on the other hand, took a different path, resulting in a completely different concept of language meaning expressions. Russell was not only a mathematician but also a philosopher, so the context of his thoughts and the range of problems he discussed were much wider than that of Frege. As a young man, Russell was influenced by the philosophy of British neo-Hegelianism, or absolute idealism. (See Griffin, 1992; Baker & Hacker, 1980a, 1980b) According to absolute idealism, the world appears as an indivisible and unified whole. No fact or element is self-sufficient. Therefore, any attempt to consider the elements of the whole in isolation leads to distortion and delusion. Only a complete and holistic consideration can claim the truth. All reasoning about the absolute must be *a priori* because experience is limited to serve as a basis for it. Relationships within the whole were seen as internal and necessary. Here, external, and accidental relations were not recognized.

Studying Leibniz (see Griffin, 1992; Russell, 1900), Russell became aware of the importance of relations, in particular ordering relations were essential for mathematics. Neo-Hegelians rejected relations or insisted that any relations are internal. Russell understood that his analysis of mathematics is impossible without relations, and he broke with neo-Hegelianism. Instead, he had adopted a position that could be called “absolute realism”, the type of ontology that includes everything that could be thought of or

---

to this statement a classical binary truth-value. If ‘this sentence is false’ is True, then it is False. However, the statement says that it is false, and if it is False, it must be True.

mentioned. “The logic which I shall advocate is atomistic, as opposed to the monistic logic of the people who more or less follow Hegel”. (Russell, 1918, p. 495).

In 1900, Russell discovered Peano’s method of symbolic logic. This year he finished the draft of his *The Principles of Mathematics*. (Russell, 1903) Continuing analysis of principles of mathematics, in 1901 Russell came up with his famous *class paradox* (also known as a Russell-Zermelo<sup>5</sup> paradox. He discovered that a class of all classes which are not members of themselves both was and was not a member of itself (according to set-theoretical principles current at his time), or, in other interpretations, the set of all sets that are not members of themselves will be a member of itself if and only if it is not a member of itself.

The axiom that all referents with respect to a given relation form a class seems, however, to require some limitation, and that for the following reason. We saw that some predicates can be predicated of themselves. Consider now those ... of which this is not the case. ... [T]here is no predicate which attaches to all of them and to no other terms. For this predicate will either be predicable or not predicable of itself. If it is predicable of itself, it is one of those referents by relation to which it was defined, and therefore, in virtue of their definition, it is not predicable of itself. Conversely, if it is not predicable of itself, then again it is one of the said referents, of all of which (by hypothesis) it is predicable, and therefore again it is predicable of itself. This is a contradiction. (Russell, 1986, Vol. 3, p. 195)

This significant paradox was unresolved in classical logic, all sentences were entailed by a contradiction. Propositional functions – “x is a set’ cannot be applied to themselves because self-application leads to a vicious circle”. (Russell, 1963, Vol. I., p. 67; see Poincaré, 1905, p. 307) Trying to solve this problem Russell developed his *theory of types* during 1903-1908 (arranging all sentences into a hierarchy of levels). (Russell, 1908)

First, in 1903, he introduced the ‘simple’ version of this theory, and in 1908 the ‘ramified theory’. He was concerned about this theory because he realised that there could not be a single solution. Together with Whitehead, Russell suggested applying the *axiom of reducibility* to resolve some most worrisome aspects of their theory of types.

---

<sup>5</sup> Zermelo noticed the similar contradiction in about 1897-1902, anticipating Russell. See Ebbinghaus & Peckhaus (2007, pp. 43-38).

However, critics claimed that this axiom was rather simple (Linsky, 1999, 2002; Wahl, 2011). Also, during this period Russell defended *logicism*, a theory according to which mathematics is reducible to logic. Russell suggested two main theses in his programme of logicism, (i) all mathematical truths can be translated into logical truths; (ii) all mathematical proofs can be recast as logical proofs. “The fact that all Mathematics is Symbolic Logic is one of the greatest discoveries of our age; and when this fact has been established, the remainder of the principles of mathematics consists in the analysis of Symbolic Logic itself”. (Russell, 1903, p. 5) Russell tried to use logic to clarify not only the issues of mathematics but also to clarify issues of philosophy.

Frank Ramsey, a mathematician and Wittgenstein’s friend, criticised Russell’s *Theory of Types*. In a letter to Wittgenstein dated February 20, 1924, he wrote that he “made out the proper solution rather in detail of some of the contradictions which made Russell’s Theory of Types unnecessarily complicated.” For Ramsey this complicity “made him [Russell] put in the Axiom of Reducibility.” Ramsey was reading the manuscript of the new material Russell was putting into the *Principia Mathematica*. And he agreed with Wittgenstein, that “it is of no importance.” All this new stuff “is a clever proof of mathematical induction without using the axiom of reducibility.” And there were neither new ideas nor fundamental changes. Russell accepted only one of Wittgenstein’s critical remarks on “that it is nonsense to put an adjective where a substantive ought to be which helps in his theory of types.” Moreover, Russell “indignantly denied ever having said that vagueness is a characteristic of the physical world”. (Nedo, 2011, p. 20) In a letter to Moore dated 6.2.1924 Ramsey described in detail his critique to Russell’s *Theory of Types*, agreed with Wittgenstein, and mentioned his new project.

I am working based on Wittgenstein’s work, which seems to me to show that Principia is wrong not merely in detail but fundamentally. I have got Russell’s manuscript of the stuff he is inserting into the new edition and it seems to me to take no account of Wittgenstein’s work at all. There is a new Theory of Types without the axiom of reducibility, on which however Russell hasn’t succeeded improving a lot of ordinary mathematics, whose truth, he concludes, remains doubtful. But I have got on Wittgenstein’s principles a new theory of types without any doubtful axioms, which gives all the results of Russell’s one and solves all the contradictions.

But Wittgenstein and I think it wrong to suppose with Russell that mathematics is more complicated formal logic (tautologies) and I am trying to make definite the vague idea Wittgenstein has of what it does consist of. If I am successful, I think it will illuminate not only mathematics but physics also because a successful theory of mathematics will help one to separate and give a true account of the a priori element in physics. (This certainly exists for 'this is not both red and blue' is a priori). (McGuinness, 2006, p. 21)

Wittgenstein in *Zettel* (1970) explained that the practical purpose of Russell's *Theory of Types* is, "Russell makes us realize that we must sometimes put restrictions on the expression of generality in order to avoid having consequences drawn from it" (p. 120<sup>e</sup>). In the notes of Wittgenstein's (Wittgenstein & Moore, 2016) lectures recorded by Moore we can find the following: "This explains what's wrong with Russell's theory of types: a theory of types is a grammar, and must not mention meanings of words". (p. 30) Since about the end of 1929, Wittgenstein had been developing his new 'later' approach to language, introducing consequently such terms as "language-games", "family resemblance", "grammar", "rules", "forms of life", making a transition from the *logical* point of view on language to *anthropological*. Hence, in 1932 he denied the idea that mathematics and logic are one building with logic as the foundation, that mathematics derives from logic, and "Russell's calculus is one calculus among the others. It is a bit of mathematics". (Wittgenstein, 2001, p. 13) In *TBT* Wittgenstein (2005) explained: "Through Russell, but especially through Whitehead, there entered into philosophy a false exactitude that is the worst enemy of real exactitude. At the bottom of this lies the erroneous belief that a calculus could be the metamathematical foundation of mathematics". (p. 376<sup>e</sup>)

## Logical atomism

In the first lecture of his lecture course<sup>16</sup> entitled *The Philosophy of Logical Atomism* (1918-1919), Russell (1918) wrote:

---

<sup>6</sup> "The following articles are the lectures of a course of eight lectures delivered in London in the first months of 1918, and are very largely concerned with explaining certain ideas which I learnt from my friend and former pupil Ludwig Wittgenstein. I have had no opportunity of knowing his views since August, 1914, and I do not even know whether he is alive or dead. He has therefore no responsibility for what is said in these lectures beyond that of having originally supplied many of the theories contained in them." (Russell, 1928, p. 495).

The kind of philosophy that I wish to advocate, which I call Logical Atomism, is one which has forced itself upon me in the course of thinking about the philosophy of mathematics, although I should find it hard to say exactly how far there is a definite logical connection between the two. (p. 495)

“When I say that my logic is atomistic,” Russell continued, “I mean that I share the common-sense belief that there are many separate things; I do not regard the apparent multiplicity of the world as consisting merely in phases and unreal divisions of a single indivisible Reality”. (p. 496) The concept is called logical atomism because the ‘atoms’, according to Russell, that he wished “to arrive at as the sort of last residue in analysis are logical atoms and not physical atoms.” (p. 496) This is the last given to which logical analysis arrives, i.e., the elements that are no longer decomposable by logical analysis. From Russell's point of view, ‘physical objects,’ ‘physical events,’ ‘matter,’ ‘space,’ ‘consciousness,’ and ‘subject’ are all logical constructions built from ‘*logical atoms*,’ and logical connectives according to the rules of logic. Therefore, they are decomposable by logical analysis. What are ‘*logical atoms*?’ As we can see, Russell defines them by pointing to their place in the procedure of logical analysis. How is a logical analysis conducted? Russell defines it as a transition from something unclear, indefinite, or imprecise (vagueness and inaccuracy are not commonly realised due to the habitual expression) to clear precise and definite concepts. Russell considers as clear, precise, and definite the concepts whose connection with the signified is clear and understandable, so that there can be no misunderstanding about their meaning and whether what they signify exists.

Russell proposes to proceed as a self-evident assumption that there are facts in the world and that we form judgements about these facts and express them in sentences. A fact is something that can be expressed by a sentence. It can also be said that a fact is what makes a sentence true or false. The facts themselves are neither true nor false. Logic distinguishes between private (‘Some flowers are red’) and general (‘All men are mortal’) sentences, as well as positive (‘Man is a rational animal’) and negative (‘Socrates is not Plato’s father’). Accordingly, Russell also classifies facts, they also turn out to be particular and general, positive, and negative. Ergo, Russell describes reality through the prism of logical concepts so that reality reflects the accepted method of logical analysis.

The grammatical category of sentences is distinguished by the property that they can be true or false. Thus, Russell argues, they cannot be considered as names, as Frege did. Sentences are not names of facts, for if we recognized true sentences as names of facts, then what would false sentences be called?

It is very important to realise such things, for instance, as that propositions are not names for facts. It is quite obvious as soon as it is pointed out to you, but as a matter of fact I never had realised it until it was pointed out to me by a former pupil of mine, Wittgenstein. It is perfectly evident as soon as you think of it, that a proposition is not a name for a fact, from the mere circumstance that there are two propositions corresponding to each fact. (Russell, 1918, p. 507)

Russell assigns the central position to the category of the sentence and raises the question of its understanding. A sentence is a complex symbol made up of other, simpler symbols.

A proposition is just a symbol. It is a complex symbol in the sense that it has parts which are also symbols, a symbol may be defined as complex when it has parts that are symbols. In a sentence containing several words, the several words are each symbol, and the sentence composing them is therefore a complex symbol in that sense. (Russell, 1918, p. 507)

A sentence is understandable only if the simple symbols that form it are understandable. In general, as Russell notes, symbols must be studied so as not to confuse the properties of symbols and the properties of the things they denote. Because of this confusion, all sorts of philosophical problems associated with 'existence' arise. Do numbers, properties exist? Is there a set of all sets? A symbol, Russell explains, is all that matters. Different types of symbols relate differently to what they signify. The value of a complex symbol is determined by the values of its constituent simple ones (a symbol is simple if its parts are not themselves a symbol).

There are different kinds of symbols, different kinds of relation between symbol and what is symbolized, and very important fallacies arise from not realizing this. The sort of contradictions about which I shall be speaking in connection with types in a later lecture all arise from mistakes in symbolism, from putting one sort of symbol in the place where another sort of symbol ought to be. (Russell, 1918, p. 508)

Speaking about symbolism, Russell explained,

I am using it in a sense to include all language of every sort and kind, so that every word is a symbol, and every sentence, and so forth. When I speak of a symbol, I simply mean something that 'means' something else, and as to what I mean by 'meaning' I am not prepared to tell you. (p. 508)

What is the meaning of a simple symbol? How can one understand it?

I think that the notion of meaning is always more or less psychological, and that it is not possible to get a pure logical theory of meaning, nor therefore of symbolism. I think that it is of the very essence of the explanation of what you mean by a symbol to take account of such things as knowing, of cognitive relations, and probably also of association. The theory of symbolism and the use of symbolism is not a thing that can be explained in pure logic without taking account of the various cognitive relations that you may have to things. (p. 508)

Russell answers that we can understand the meaning only through direct acquaintance with the object denoted by this symbol. By *direct acquaintance*, he means the presence of a given object in the subject's sensory experience of object symbols, each of which corresponds to a component of the complex. Russell gave an illustration of what he meant,

For instance, the word 'Socrates,' you will say, means a certain man; the word 'mortal' means a certain quality; and the sentence 'Socrates is mortal' means a certain fact. But these three sorts of meaning are entirely distinct, and you will get into the most hopeless contradictions if you think the word 'meaning' has the same meaning in each of these three cases. It is very important not to suppose that there is just one thing which is meant by 'meaning,' and that therefore there is just one sort of relation of the symbol to what is symbolized. A name would be a proper symbol to use for a person; a sentence (or a proposition) is the proper symbol for a fact. (Russell, 1918, p. 509)

The concept of logical atomism is both logical and metaphysical at the same time. As a logician, Russell considers the structure of an ideal language; as a metaphysician, he claims that reality has the same structure. In the past metaphysical doctrines had often based their general idea of the structure of reality on some scientific discipline. Thus, the Pythagoreans asserted that reality has a mathematical essence, and used the language of mathematics to describe it. In the 18th-19th century, Newtonian mechanics was applied as a model for describing and explaining reality. Nowadays, evolutionary biology, systems theory, or computer science often become the basis of philosophical reasoning about the general nature of reality. For Russell, as we can see, logic played this role. He believed

that the largest metaphysical systems, e.g., the systems of Spinoza, Leibniz, Hegel, and Bradley, are based precisely on the logical views of their authors and essentially depend on the fact that in traditional logic the sentence was assigned a subject-predicate structure. Corresponding to such logic, metaphysics describes the world as a single substance and its attributes. Therefore, Russell consciously undertook the construction of new metaphysics corresponding to the new logic developed by G. Frege, G. Peano, A. Whitehead, and himself.

One of the main features of this metaphysics is the assumption of various and independent 'simple objects' (Russell calls them particulars). What are these 'simple objects?' In what sense are they simple? These objects are independent, which means that there is no causal relationship between them. These are not the objects of physics. Physical objects and physical laws, according to Russell, are logical constructions. They can be analysed. The analysis ends when it comes to simple symbols and, accordingly, to simple objects. The latter can only be named, they cannot be described. I suppose Russell was referring to 'sense data.' Here he followed the tradition of British empiricism. This is also indicated by Russell's distinction between two kinds of knowledge, that can help to obtain knowledge about simple objects and about complexes - knowledge by direct acquaintance and knowledge by description. The method of logical analysis itself was specific to Russell's concept of logical atomism. It is based on the fact that the naming expression is replaced by a description. With this, we get rid of the naming expression and from the problem of the existence of what is denoted by this expression. This is Russell's approach to many problems in the philosophy of mathematics. Instead of arguing whether there are (exist), and if they do exist, therefore in what sense, numbers, sets, and other mathematical objects; Russell constructs definitions that replace them—descriptions of known properties and relationships. Then, in all sentences in which there are expressions for numbers and sets, they are replaced by the corresponding descriptions. In metaphysical disputes, Russell says, phrases such as 'God exists,' 'Subject exists,' and so on are common. Problems of existence are typical for metaphysical disputes. There is a tendency to declare everything that is denoted by some noun, numbers, sets, properties, relations, Pegasus, the 'Golden Mountain', a round

square, etc., as existing. To avoid this, one should subject phrases that assert existence or the non-existence of something, to logical analysis. If we consider the sentence "Pegasus never existed," we understand its meaning. For the understanding of a sentence, an understanding of the simple names included in it is required, but we cannot understand the meaning of the name 'Pegasus' precisely because Pegasus never existed, and we do not know what it is. The solution to this difficulty lies in the fact that "Pegasus" is not a constituent of this proposal, as the analysis should show. The fact is that "Pegasus" is not a name, but a description - a propositional function, "Horse (x) and Winged (x)." Therefore, the sentence "Pegasus never existed," as a result of Russell's analysis, becomes the sentence, "There has never been an x such that the Horse (x) and the Winged (x) and x is the only object that is both the Horse and the Winged." Here, as we see, the word "Pegasus" is missed, and therefore there is no reason to raise the question of the existence of Pegasus, real or ideal. But why does Russell believe that such an analysis is legitimate? Because, as he explains, the sentence must consist of constituents that uniquely correspond to the constituents of the corresponding fact. However, in many sentences, some parts do not correlate with the constituents of the fact. Thus, in the phrase "Walter Scott is the author of Waverley," the phrase "the author of Waverley" is not a constituent of the sentence, because in real facts there is no corresponding constituent. There is only one real person - Walter Scott. And the combination 'the author of Waverley' is a description, and it should be eliminated so as not to create the impression that it is a matter of establishing the existence of two persons where there is only one person. Russell considered his method of eliminating descriptions to be an effective tool for solving a wide variety of philosophical problems, for instance, for criticising philosophical theories that abuse the concept of the absolute or invent various 'kinds' and 'modes' of existence.

### **Critique of Russell's 'logical atomism' by early Wittgenstein**

The main statements:

**First**, Wittgenstein was not satisfied with Russell's rationale for the procedure of logical analysis, which connects logical analysis with the empiricist theory of knowledge.

Wittgenstein is concerned with showing the justification and necessity of logical analysis, but he tries to achieve this in quite different ways.

**Second**, it is important for Wittgenstein to grasp the true meaning of the analytic method. It is not enough for him that this method allows one to reveal and eliminate the confusion that existed earlier in someone's philosophical concepts, i.e., the eternal questions of the meaning of life, of good and evil, of death and immortality. He felt the need to relate the method developed by him and Russell to these questions and understand its significance and its possibilities against their background.

**Third**, Wittgenstein considered it necessary to make a much more rigid and consistent separation of logical and factual reasoning than Russell did. It is obvious to him that those logical truths cannot be discovered by examining some existing circumstances. The question of the nature and status of logic must be defined more correctly than was the case in Russell's reasoning.

**Fourth**, Wittgenstein in his *Tractatus* resolved several logical difficulties and special questions concerning the foundations of mathematics.

### **Critique of Russell's 'logical atomism' by middle and later Wittgenstein**

In his lectures on philosophy from 1932-33, Wittgenstein (2001) was talking that Russell and he expected to find the first elements (or individuals), and thus the possible atomic propositions by logical analysis. Russell thought that the result of the final analysis would be the subject-predicate proposition (2-term relations). But this was wrong, according to Wittgenstein, Russell took logical analysis as it was like the chemical (scientific) analysis. And the fault of both Russell and Wittgenstein was that they did not give any examples of atomic propositions or of individuals. They both in different ways pushed the question of examples aside. Also, atomic propositions should not contain 'and', 'or', etc.

Russell and I both expected to find the first elements, or "individuals", and thus the possible atomic propositions, by logical analysis. Russell thought that subject-predicate propositions, and 2-term relations, for example, would be result of a final analysis. This exhibits a wrong idea of logical analysis: logical analysis is taken as being like chemical analysis. And we were at fault for giving no examples of atomic

propositions or of individuals. We both in different ways pushed the question of examples aside. [...]

Atomic propositions are not the result of an analysis which has yet to be made. We can talk of atomic propositions if we mean those which on their face do not contain “and”, “or”, etc., or those which in accordance with methods of analysis laid down do not contain these. There are no hidden atomic propositions. (Wittgenstein, 2001, p. 11)

Wittgenstein continued that with the means of the concept of language-games, he wanted to show the vague cases in which we use such words as ‘language’, ‘proposition’, ‘sentence’. “There are many things, such as orders, which may or may not be called propositions; and not only one game can be called language.” Moreover, “Language-games are a clue to the understanding of logic”. (p. 12) Wittgenstein said, “what we call logic plays a different role from that which Russell and Frege supposed”. (p. 13) That means:

When Frege tried to develop mathematics from logic he thought that calculus of logic was *the* calculus, so that what followed from it would be correct mathematics. Mathematics and logic were one building, with logic the foundation. This I deny; Russell’s calculus is one calculus among others. (p. 13).

Moreover, Wittgenstein (1970) criticised both Russell and Frege arguing that “they take concepts as, as it were, properties of things. But it is very unnatural to take the words man, tree, treatise, circle, as properties of a substrate”. (p. 122<sup>e</sup>) Wittgenstein criticised his contemporaries for the *misleading* use of *calculus* trying to apply it to the problems of language and logic. “A calculus can’t be true or false; nor more or less fundamental (as Russell and Frege believed of logical calculus: it is merely a bit of mathematics). Tarski has added a new calculus; & made a mistake as to how it can be used”. (Wittgenstein & Moore, 2016, p. 31) For instance, Martin Heidegger, the other prominent philosopher of language of the 20th century, agreed that it is erroneous to consider language as calculus, moreover as well as later Wittgenstein, he criticised the approach of logicians to find the foundation of language in logic. Furthermore, both later Wittgenstein and Heidegger realised that this artificial placing of language in the frames of logic leads to tautologies. According to Heidegger (2001), “The understanding that is schooled in logic, thinking of everything in terms of calculation and hence usually overbearing, calls this proposition an empty tautology”. (p. 188) To conclude, for Wittgenstein (2005) *calculating* is an *activity*

that differs from all the others, “especially as concerns its reason” (p. 181e). The calculation process consists of acts, each of which is an individual act of thought. In language, we meet another state of affairs, as well as the other relationship between language and thought. In general, Wittgenstein (2005) says about his later work: “Our task is not to improve our language, to make it more exact, or possibly even to try to replace it with an ‘ideally exact’ one. We have absolutely no concept of such a language”. (p. 200<sup>e</sup>)

### **Conclusion: Basic statements of Wittgenstein’s critique of Russell’s ideas**

To conclude, I will list the fundamental statements of Wittgenstein’s critique of Russell and Frege as well as his own earlier ideas.

- 1) “Impression that logic is not a thing within our control”; (Wittgenstein, 2001, p. 99)
- 2) “Logicians make up an ideal language to which our normal language only approximate”; (p. 99)
- 3) “Logic describes the use of language in a vacuum”; (p. 99)
- 4) “Logical Concepts are Pseudo-concepts”; (Wittgenstein, 2016, p. 24)
- 5) “Logicians have had an obsession that the life of a proposition is the copula ‘is’”, however, not every proposition can be reduced to subject-copula-adjective form (subject-predicate); (Wittgenstein, 2001, p. 100)
- 6) “We have created an enormously complicated language for our use”, it cannot be reduced to simplifications, otherwise, we get errors and erroneous understanding of the whole phenomenon of language; (p. 101)
- 7) A language in general is a conglomerate including special languages (the languages of chemistry, meteorology, physics, etc.) consisting of a “mixture of descriptions, hypotheses, questions, orders, etc., but any list we made of this would be entirely inadequate”; (p. 102)
- 8) “Russell & Frege translated ordinary language into a symbolism”; (Wittgenstein, 2016, p. 222; emphasis in the original)

- 9) “96. Russell and Frege construe a concept as a sort of property of a thing. But it is very unnatural to construe the words ‘man’, ‘tree, treatise’, ‘circle’ as properties of a substratum”. (Wittgenstein, 1998, p.120)

## References

- Baker, G. P., & Hacker, P. M. S. (1980a). *An Analytical commentary on Wittgenstein's Philosophical investigations*. Basil Blackwell.
- Baker, G. P., & Hacker, P. M. S. (1980b). *Wittgenstein*. University of Chicago Press.
- Drury, M. O' C. (2003). *The danger of words and writings on Wittgenstein* (D. Berman, M. Fitzgerald, and J. Hayes eds.). Thoemmes Press.
- Drury, M O'C. (2017). *The Selected Writings of Maurice O'Connor Drury* (J. Hayes ed.). Bloomsbury Publishing.
- Ebbinghaus H. D. & Peckhaus V. (2007). *Ernst Zermelo: An Approach to his Life and Work*. Springer.
- Frege, G. (1892). Über Sinn und Bedeutung. *Zeitschrift Für Philosophie Und Philosophische Kritik*, 100, 25–50.
- Frege, G. (1980). *Philosophical and mathematical correspondence*. Blackwell.
- Frege, G. (1893). *Grundgesetze der Arithmetik*. Herman Pohle.
- Frege, G, Geach, P. T., & Black, M. (1980). *Translations from the philosophical writings of Gottlob Frege*. Blackwell.
- Furani, K. (2020). Ethics and Aesthetics Are One. *Critical Times*, 3(3), 464–470. <https://doi.org/10.1215/26410478-8662336>
- Griffin, N. (1992). Ludwig in Fact and Fiction. *Journal of Bertrand Russell Archives*, 12(1), 79–93.
- Heidegger, M. (2001). *Poetry, language, thought*. Harper Perennial Modern Thought (trans. Albert Hofstadter). Perennial Classics. (Original work published in 1971)
- Hijab, W. A. (2001). Wittgenstein's Missing Map. From the ALWS archives: A selection of papers from the International Wittgenstein Symposia in Kirchberg am Wechsel. <https://wab.uib.no/agora-alws/article/view/2428/2580>
- Janik, A. (2001). *Wittgenstein's Vienna Revisited*. Transaction Publishers.
- Janik, A., & Toulmin, S. (1973). *Wittgenstein's Vienna*. Simon & Schuster.
- McGuinness, B. (1988). *Wittgenstein, A Life, Young Ludwig (1889–1921)*. Berkeley, University of California Press.
- McGuinness, B. (2006). Wittgenstein and Ramsey. In M. C. Galavotti (Ed.), *Cambridge and Vienna, Frank P. Ramsey and the Vienna Circle* 8 (pp.19-28). Springer

- McGuinness, B. (2008). *Wittgenstein in Cambridge, Letters and Documents, 1911-1951*. Blackwell Publishing Ltd. DOI:10.1002/9781444301243
- Monk, R. (1990). *Ludwig Wittgenstein: the duty of genius*. Penguin Books.
- Moore, A. W. (2010). *Meaning and reference*. Oxford University Press.
- Nedo, M. (2011). *Wittgenstein in Cambridge. Family Resemblances*. Baskerville and Gill Sans by Berthold.
- Pinsent, D. (1990). *A portrait of Wittgenstein as a young man: from the diary of David Hume Pinsent 1912-1914* (ed. G. H. von Wright). Basil Blackwell.
- Poincaré, H. (1905). Les mathématiques et la logique. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 13(3), 294-317.
- Reuleaux, F. (1875). *Theoretische Kinematik*. Vieweg und Sohn.
- Rhees, R. (1981). *Ludwig Wittgenstein, personal recollections*. Blackwell.
- Rhees, R. (ed.). (1984). *Recollections of Wittgenstein*. Oxford University Press.
- Russell, B. (1900). *A Critical exposition of the philosophy of Leibniz, with an appendix of leading passages, by Bertrand Russell*. The University Press.
- Russell, B. (1903). *The Principles of Mathematics*. Cambridge University Press.
- Russell, B. (1905). *On Denoting* (14th ed., Vol. 56, pp. 479–493). Oxford University Press on behalf of the Mind Association.
- Russell, B. (1908). Mathematical Logic as Based on the Theory of Types. *American Journal of Mathematics*, 30(3), 222-262. <https://doi.org/10.2307/2369948>
- Russell, B. (1918). The Philosophy of Logical Atomism. *Monist*, 28(4), 495–527. <https://doi.org/10.5840/monist19182843>
- Russell, B. (1921). *The Analysis of Mind*. George Allen & Unwin.
- Russell, B. (1951) Obituary: Ludwig Wittgenstein. *Mind*, 80(239), 297–298. <https://doi.org/10.1093/mind/lx.239.297>
- Russell, B. (1968). *Autobiography of Bertrand Russell*. Allen And Unwin.
- Russell, B. (1971a). *The autobiography of Bertrand Russell /1: 1872-1914*. Allen & Unwin.
- Russell, B. (1971b). *The Autobiography of Bertrand Russell. v.3, 1944-1967*. George Allen And Unwin.

- Russell, B. (1986). The Philosophy of Logical Atomism and Other Essays 1914-1919. In *The Collected Papers of Bertrand Russell* (J. G. Slater, Ed.; Vol. 8). Allen and Unwin.
- Sluga, H. D., & Stern, D. G. (1996). *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. Cambridge University Press.
- von Wright, G. H. (1955). Ludwig Wittgenstein, a biographical sketch. *Philosophical Review*, 64(4), 527–545.
- von Wright, G. H. (1982). *Wittgenstein*. University of Minnesota Press.
- Wahl, R. (2011). The Axiom of Reducibility. *Russell: The Journal of Bertrand Russell Studies*, 31(1), 45-62. DOI: 10.15173/russell.v31i1.220
- Whitehead, A. N. & Russell, B. (1910). *Principia Mathematica*. Cambridge University Press.
- Wittgenstein, L. (1961). *Notebooks, 1914-1916 ... Edited by G.H. von Wright and G.E.M. Anscombe, with an English translation by G.E.M. Anscombe*. Harper & Brothers, Basil Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1970). *Zettel* (G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright eds.). University of California Press.
- Wittgenstein, L. (1974). *Letters to Russell, Keynes, and Moore*. Basil Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1974). *Philosophical Grammar* (R. Rhees ed.; A. Kenny trans.). Blackwell Publishing
- Wittgenstein, L. (1980). *Culture and value* (G. H. von Wright ed.; P. Winch trans.). University of Chicago Press.
- Wittgenstein, H. (1981) My brother Ludwig. In R. Rhees (Ed.), *Ludwig Wittgenstein, Personal Recollections* (pp.1-13). Rowman and Littlefield.
- Wittgenstein, L. (1993). *Philosophical Occasions, 1912-1951* (J. C. Klagge, and A. Nordmann eds.). Hackett Pub. Co.
- Wittgenstein, L. (1998). *Philosophical Remarks* (R. Rhees, and M. Biggs eds.). Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1922). *Tractatus Logico-philosophicus* (C. K. Ogden, and F. Ramsey, Trans.). Kegan Paul.

- Wittgenstein, L. (2001). *Wittgenstein's Lectures Cambridge 1932-1935, from the notes of Alice Ambrose and Margaret Macdonald*. (2nd ed.). Prometheus Books. (Original work published 1979)
- Wittgenstein, L. (2005). *Big Typescript: Ts 213* (C. Grant, L. Luckhardt, and M. Aue eds.). Wiley-Blackwell.
- Wittgenstein, L. (2009). *Philosophical Investigations = Philosophische Untersuchungen* (G. E. M. Anscombe trans.). Wiley-Blackwell Publishing.
- Wittgenstein, L. & Moore, G. E. (2016). *Wittgenstein: lectures, Cambridge, 1930-1933: from the notes of G.E. Moore* (David G. Stern, Brian Rogers and Gabriel Citron, eds.). Cambridge University Press.
- Wittgenstein, L. & Nedo, M. (1993). *Wiener Ausgabe*. Springer-Verlag.

# ANALÍTICA

## Revista de Filosofía

### SEMANTICS OF GALILEO'S GRAVITY (THOUGHT) EXPERIMENTS

### SEMÁNTICA DE LOS EXPERIMENTOS (MENTALES) DE GRAVEDAD DE GALILEO

C. P. Hertogh

Free University Brussels – (VUB-BE/EU)  
noromyxo2005@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0002-6778-4837>

INFORMACIÓN DEL ARTÍCULO	ABSTRACT/RESUMEN
<p>Recibido el: 5/08/2023 Aceptado el: 1/09/203</p> <p><b>Keywords:</b> Semantics, thought experiment (TE), gravity, falling bodies, compound bodies, surface structure (multiple TE), (logical) deep structure</p> <p><b>Palabras clave:</b> Semántica, experimento mental (TE), gravedad, cuerpos en caída, cuerpos compuestos, estructura superficial (múltiples TE), estructura profunda (lógica)</p> <p>:</p>	<p><b>Abstract:</b> Galileo Galilei's <i>Gravity TE Falling Bodies</i> may be analyzed as a (series of) elementary ideal <i>Trial and Error TE</i> (thought experiments) analogous to experiments (E) in science. We consider these TE from classical induction the basic TE of natural sciences. As to bridge the (hermeneutical) gap between E and TE in Galileo and its comments of Aristotle, we introduce two types of TE, <i>Experience TE</i>, and <i>Experiment TE</i>.</p> <p>The <i>Falling Bodies TE</i> appear in 1638 <i>Dialogues concerning Two New Sciences</i>, and they have recently been updated by Apollo 15's <i>The Hammer and The Feather</i>, a falling experiment conducted on the surface of the moon (Scott, 1971). In recent TE literature it is remarked that they have long been mistaken for a real experiment (Galileo throwing two objects from Tower of Pisa), and it is currently analyzed as a counter-Aristotelian TE of <i>Compound or Strapped Bodies</i> (Gendler, 1996/2000; Brown 1991a, 1991b; Sorensen, 1992; Brown &amp; Fehige, 2019).</p> <p>In the logical deep analyses we show with help of mathematical predicate logic (1) that the transitive Aristotelian falling theory is replaced by the simpler for symmetrical Galilean gravity theory (as in the second case all objects fall independent of their masses with the same speed relative to gravitation constant of the heavenly body under investigation) and (2) that in accordance with, e.g., Carnapian assumptions inductive and deductive protocols may be considered complementary, that is, translatable into each other,</p>



which may explain how *Trial and Error TE* may be interpreted as *Ideal(ized) Experiments*.

**Resumen:**

Los TE de los cuerpos en caída aparecen en el *Diálogo sobre los Dos Nuevos Principios* de 1638, y recientemente han sido actualizados por el *experimento del martillo y la pluma* de la misión Apollo 15, una prueba de caída realizada en la superficie de la luna (Scott, 1971). En la literatura reciente sobre TE se destaca que durante mucho tiempo se les ha considerado erróneamente como un experimento real (Galileo lanzando dos objetos desde la Torre de Pisa), y que actualmente se analizan como un TE antagónico a Aristóteles, de cuerpos compuestos o atados (Gendler, 1996/2000; Brown, 1991a, 1991b; Sorensen, 1992; Brown & Fehige, 2019).

En los análisis lógicos profundos mostramos, con la ayuda de la lógica matemática de predicados, que (1) la teoría transitiva aristotélica de la caída es reemplazada por la teoría galileana, más simple, de la gravedad simétrica (ya que en el segundo caso, todos los objetos caen independientemente de sus masas con la misma velocidad relativa a la constante de gravedad del cuerpo celeste bajo investigación) y (2) que, de acuerdo con, por ejemplo, las suposiciones carnapianas, los protocolos inductivos y deductivos pueden considerarse complementarios, es decir, traducibles entre sí, lo que puede explicar cómo los TE de ensayo y error pueden interpretarse como experimentos Ideales.

## Introduction

Galileo Galilei's *Falling Bodies* experiment as from top of Leaning Tower of Pisa has recently got renewed attention as a TE instead of an E (e.g. Brown, 1991a, 1991b; Sorensen, 1992; Gendler, 1996/2000; Brown & Fehige, 2019). Close reading of the original Galilean TE text may yield the same conclusion. But it may lead to another formalization of the TE as after the many more (T)E in this Galilean text. Difference between TE and E is not always completely sure from the original phrasings of e.g. Aristotle and Galileo (especially not if we may read some phrases metaphorically), and we may suppose that Aristotle, among more ancient Greeks, such as Archimedes and Pythagoras, just like e.g. Chinese scientists and philosophers, such as Mozi, already conducted real E, which may breach the traditional historical dichotomy between the Ancient and Medieval Period and the herald of the New Period in western science and philosophy, of which Galileo is one of the best known representatives. Moreover, on close reading it may appear that Galileo, like Aristotle, may have conducted many more

experiments and thought experiments, an amazing variety of series of multiple fall (thought) experiments of objects of different materials, from different distances, in different media as air, (hypothetical) void, water, wine, mercury etc.

However, there is a significant breach in gravity theories between the Ancient/Medieval Period and the New Period, which could indeed be considered as a paradigm shift (see e.g. Kuhn, 1962/1996), and which may be understood more fully by hindsight as from Albert Einstein's work and definition of idealized experiments, which per definition can't be real E, and so are necessarily TE, and necessarily ideal concepts as (movement in) vacuum (which can't be realized on Planet Earth).

We will first show that the text of Aristotle and Galileo discuss many more experiments and thought experiments (surface analyses show a series of multiple TE) and, next, that we may formalize the TE in the same way as the E, namely as classical induction (T)E, applying traditional inductive logical formulas, inferring, first, inductive universal instantiation, which appears translatable in second deductive universal instantiation.

We conclude by returning to the notion of ideal experiment and understand classical physics as an exemplification of mathematics just because physics is expressed in mathematical formulas, and notice that the theoretical distance to understanding by intuition--traditional explanans of dynamics of thought experiments--has got wider and wider throughout the history of physics, since Aristotle's theory may still seem most intuitively plausible (as after conducting of real E), and Einstein's relativity theory can hardly be demonstrated anymore by Es on Planet Earth.

### **Thought Experiments (TE) and Experiments (E). Experience and Experiment TE (TE<sub>EI</sub>, TE<sub>EX</sub>)**

SIMP. His [Aristotle's] language would seem to indicate that he [Aristotle] had tried the experiment, because he [Aristotle] says: *We see the heavier*; now the word see shows that he [Aristotle] had made the experiment. (Galileo, 1638/1914, p. 106, italics in original, bracketed explanation added)

Both the fall experiments and discussion on Aristotelian gravity theory are in the dialogue of the first day between Salviati, Sagredo and Simplicio (resp. usually Galilean, neutral, and Aristotelian view) in Galileo/Crew (1638/1914) *Mathematical Discourses and Demonstrations, relating to Two New Sciences*, treatise on the behavior of bodies in motion, the nature of acceleration, etc. (which book title is often abbreviated to *Dialogues concerning Two New Sciences* or *The Two New Sciences*). As we will see later, it is about examples of singular, elementary, or basic TE, *Ideal Experiments* that chain a series of *Trial and Error TE*.

As clarified by the bracketed explanation the motto quote does not refer to Galileo but to Aristotle and it is Simplicio's reply to Salviati's doubt if Aristotle may ever have tested by experiment whether two stones of unequal weight may fall at the same speed.

It may seem obvious that the ancients already performed experiments as according to some experimental methodology of *ceteris paribus* and it can even be inferred from Salviati's statement about Aristotle:

... Aristotle declares that bodies of different weights, in the same medium, travel (in so far as their motion depends upon gravity) with speeds which are proportional to their weights; *this he illustrates by use of bodies* in which it is possible to perceive the pure and unadulterated effect of gravity, *eliminating other considerations*, for example, figure as being of small importance [minimi momenti], influences which are greatly dependent upon the medium which modifies the single effect of gravity alone. ... (Galileo, 1638/1914, p.109, brackets in original text, italics added)

Some of Galileo's (T)E are clearly stated as an experiment e.g., Sagredo emphasizing

But I, Simplicio, *who have made the test can assure you* that a cannon ball weighing one or two hundred pounds, or even more, will not reach the ground by as much as a span ahead of a musket ball weighing only half a pound, provided both are dropped from a height of 200 cubits. (Galileo 1638/1914, p. 106-107, italics added)

Some passages, however, have the form of a TE including TE indicators as 'Consider...', 'Imagine...' e.g.

Salviati

Let us, in view of this, *consider* what takes place in air, where for the sake of a definite figure and light material *imagine* an inflated bladder. The air in this bladder when surrounded by air will weigh little or nothing, since it can be only slightly compressed; its weight then is small being merely that of the skin which does not amount to the thousandth part of a mass of lead having the same size as the inflated bladder. Now, Simplicio, if we allow these two bodies to fall from a height of four or six cubits, by what distance *do you imagine* the lead will anticipate the bladder? You may be sure that the lead will not travel three times, or even twice, as swiftly as the bladder, although you would have made it move a thousand times as rapidly. (Galileo 1638/1914, p. 117, italics added)

We would need more proof to falsify such an established paradigm as the rise of the experimental method in western science, but there are surely indications that experiments have been performed many ages before the Renaissance, including ancient Greece of Aristotle's days, and that both the ancients and representatives of the New Period used thought experiments.

Quite a few TE philosophers, such as Rescher (1991) and Lakatos (1976), detect TE in texts of Greek ancients as pre-Socratic philosophers and pre-Euclidean mathematicians.

In favor of the established view of Galileo's new experimental method we quote Salviati where he tells about some sort of a crucial experiment defeating the results of Aristotle's (supposed) mere reasoning

Aristotle says that 'an iron ball of one hundred pounds falling from a height of one hundred cubits reaches the ground before a one-pound ball has fallen a single cubit.' I say that they arrive at the same time. *You find, on making the experiment*, that the larger outstrips the smaller by two finger-breadths, that is, when the larger has reached the ground, the other is short of it by two finger-breadths; .... (Galileo, 1638/1914, 109, italics added)

However, it does not contradict the importance of the manifold of additional (T)E to both Aristotle's and Galileo's scientific methodology for--as our surface analyses may show--just one TE or E is not sufficient to develop a new theory.

We guess that at least some of Aristotle's and Galileo's TE can be categorized as *Experience-like TE* instead of *Experiment-like TE*, or possibly as a blend of these two

taxonomies, as they often refer not to a supposed experimental setting, but to daily experiences, that is, they call to memory what we are supposed to know from daily life. The call to imagination is partly a call to memory from past experiences. The Experience feature of Galileo's TE is obvious in Galileo's *Ship*, where the thought experimenter recalls common experiences from water travel by ship.

Experiment TE may resemble the description of a real experiment, but in Aristotle and Galileo we can't be sure if the experiment has actually been conducted in reality. The constraints of what an experimenter's experimental setting may amount to, have got stricter and more elaborate last centuries, and may include repetition of E, control E, use of laboratory and special equipment, from telescope in classical physics to cyclotron in modern physics.

## Surface Analyses

Galileo's *Gravity* TE of *Falling Bodies*, one of the most famous TE in the history of science was sometimes mistakenly thought to be a real experiment (see e.g. Lodge, 1960, p. 90, recounted in Sorensen, 1992, pp. 224-225, who discusses it as an example of a 'mythical experiment'), and even today it is misleadingly accompanied by illustrations of a tower representing the famous Leaning Tower of Pisa, and two objects falling down from it as the *I don't even have to look* Galileo cartoon in *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Brown & Fehige, 2019, fig. 6). In *The Two New Sciences* there are no illustrations in this section, none of all 126 figures in the book shows a tower with falling bodies, and while (T)E of bodies falling from a tower are described some two or three times, there is no reference to Pisa's Leaning Tower. We must add that part of mystery, magic and fame of the TE may have been brought about because of association with Leaning Tower and Renaissance Italian culture and art in general and Galileo in particular. Galileo (1564 – 1642) is considered one of the great creators of the Renaissance as well as the founder of western (experimental) science as prefaces and introductions don't forget to tell.

However, study of Galileo's authentic *Gravity* TE text shows that these eurocentric connotations aren't, in fact, in the TE text. Theoretically speaking, one of its precursors was Mozi (墨子 Mo Tzu or Mo Ching, ca. 470 – ca. 391 BCE), founder of Mohism in the Chinese Hundred Schools of Thought Period, who already wrote on, e.g., forces and motion, e.g., reminding Galileo's law of inertia, Isaac Newton's first law of motion “The cessation of motion is due to the opposing force ... If there is no opposing force ... the motion will never stop ...”. (e.g., Needham, 1962, p. 56)<sup>1</sup>

### The Hammer and The Feather

Galileo's *Gravity* TE has a brilliant update in Galileo's Gravity Experiment *The Hammer and The Feather*, asci story that could look quite sci-fi. It is a video of an experiment by an astronaut on the moon (name of astronaut and date of video go alas unmentioned). The astronaut is shown to drop both a hammer and a falcon feather from chest height and one can witness clearly how they fall at the same speed and hit the surface of the

---

<sup>1</sup> From Needham (1962) on physics. After Joseph Needham's decease his work on science and civilization in China continues under name of Needham Research Institute. Cf. Smith (2016)

.... Few histories of physics consider developments outside Europe; and of those that do, non-Western physics is often presented as 'derivative' of European work. However, recent scholarship has made it clear that this European view is incomplete, and that numerous non-Western cultures, including those of China, India, the Islamic world, and others, developed sophisticated physical theories independently of Europe. In this expanded view, physics began in prehistoric times”.

Contrarily, western science is often derivative of eastern science, e.g., West and East now acknowledge China was the first to invent or discover (woodblock, movable type) printing press, gunpowder, fireworks, paper, paper money, compass, smallpox inoculation, mechanical clock, suspension bridge, alcohol, tea, soy sauce, tofu, toothbrush, silk, umbrella, kite, acupuncture, chopsticks, go (board game), playing cards, (hand, hanging) scroll, ink, porcelain, bronze, iron smelting, seed drill, row crop farming, earthquake detector, rocket, etc. (see e.g. Wikipedia on (list of) Chinese inventions). Wrt ancient Chinese logic. Liu and Zhang (2010) show e.g.

First, the Moist theory of classifying names had the same spirit as Aristotle's account of “genus and differentia.” Indeed, their view on the relationship between names and objects suggests that they already realized the distinction between syntax and semantics, as found in modern authors like Frege. (Liu & Zhang, 2010, p. 619)

We will discuss Galilean gravity theory and (T)E etc. as global cross-cultural, i.e., like they may have been invented, discovered, and applied in non-western cultures, too.

moon at the same time. The astronaut concludes “So, Mr. Galileo was correct in his findings.”<sup>2</sup>

Although one might say it is not a TE but a real experiment (E), one may, firstly, question what is real. Is living on the moon as real as living on Planet Earth? Do the same background assumptions apply as oxygen air, gravity etc.? Clearly not (on the moon there is hardly any atmosphere and only a sixth part of Earth's gravitation)! Secondly, as it is a modern-day registration of an experiment that can't be easily reperformed (when scientists would like to do so, they would have to travel to the moon first), it may fit in with classical TE feature of being essentially unperformable (as on Planet Earth). Thirdly, it could easily be considered a crucial TE showing a paradigm shift--from paradigm of experiments solely performed on Planet Earth to paradigm of experiments performed in space, on the moon, on Mars etc. And, lastly, as it is a visual, video description of an experiment it fits in with one more—but rather weak—feature of TE i.e., that is a description of an experiment instead of an experiment itself.

### **Two New Sciences (Galileo/Crew 1638/1914)–Series of TE**

Returning to 17<sup>th</sup> century text by Galileo--The famous TE is introduced by Salviati to Simplicio on the First Day of the Dialogues between Salviati, Sagredo and Simplicio (Galileo, 1638/1914, p. 117) “Our problem is to find out what happens to bodies of different weight moving in a medium devoid of resistance, so that the only difference in speed is that which arises from inequality of weight”.

Not just falling bodies in air -fall experiment as we imagine it could have taken place from Leaning Tower of Pisa- are discussed, but many more as relating to density of medium -among more factors- and Sagredo and Salviati bring up for discussion many alternate (T)E that not only vary mass (e.g. cannon ball of 200 pounds, musket ball of only half a pound, stones of 20 pounds, 2 pounds, bird- shots), but also falling distance (height – e.g. 1, 4-6, 12, 20, 50, 100, 200, 1,000, 'some thousands of cubits', 'from the distance of the moon or from the upper regions of the atmosphere'), force, momentum,

---

<sup>2</sup> See references, Top 10 Most Famous TE (on the net). It is about astronaut David Scott of Apollo 15 project in 1971.

figure (e.g. gold leaf, inflated bladder, stone), material of bodies (e.g. gold, lead, copper, porphyry, ivory, ebony balls, bladder, wood, knots, roots), resistance of medium (e.g. vacuum, air, water, wine, quicksilver). This array of (T)E is not only about falling (e.g., stones through air), but also about sinking (e.g., ball of lead through water, gold through quicksilver) or drifting (e.g., knots and roots resting on water). The (T)E touch on seemingly unrelated matters as cohesion of fluids (water, wine) and fish maws.

The (T)E are set to counter persistent doubts and critical questions by Simplicio “Perhaps the result would be different if the fall took place not from a few cubits but from some thousands of cubits” (Galileo 1638/1914, p. 110) or “Your discussion is really admirable; yet I do not find it easy to believe that a bird-shot falls as swiftly as a cannon ball” (Galileo, 1638/1914, p. 109) which are indeed justified as Aristotle's theory is more in accordance with daily experience than Galileo's theory which seems counter-intuitive, unnecessarily abstract etc.

Instead of just one E or TE we find in Galileo's text a multitude of a variety of series of multiple TE, either mentioned by Galileo's interlocutors, or in Aristotle—as paraphrased by Galileo. Some TE seem necessarily TE as they can't be performed in reality, certainly in those days they could not, as falling bodies in vacuum, from 'some thousands of cubits', 'from the distance of the moon or from the upper regions of the atmosphere' etc.

*The Hammer and the Feather* (T)E fits in perfectly with this discussion as a whole, as it is not just about falling in air – “this vapor-laden atmosphere of ours” (Galileo, 1638/1914, p. 122)-but about many more media, and changing the medium to the atmosphere of the moon fits in with Galileo's line of argument. We may conclude that neither Aristotle nor Galileo based their theories on just one E or TE, but that both have performed many more (T)E, and, so, the authentic TE text in *Two New Sciences* suggests an analysis of a series of basic or elementary (T)E instead of only one conclusive TE as suggested in secondary TE literature as (Brown, 1991a, 1991b; Brown & Fehige, 2019).

The (T)E as mentioned in e.g. (Brown, 1991a, 1991b; Brown & Fehige, 2019; Sorensen, 1992 and Gendler, 1996/2000) is not a report of one of the many elementary (T)E, but an argumentative reply by Galileo to a passage in Aristotle's text.

We can reconstruct this complex (T)E—one or two bodies and a compound body falling through PlanetEarth's atmosphere from considerable height as 200 cubits (i.e., 200 x 46 cm, 92 m)<sup>3</sup>—as both inductive and deductive universal instantiation (UI) of Galileo's general physical law that objects (of same material, in same medium etc.) fall at the same speed.

But, again, James Brown (and more philosophers) have not firstly reconstructed a (T)E proving Galileo's law of gravity, but foremost Galileo's argument of refutation of Aristotle's view that falling speed of objects depends on mass of the objects as illustrated by an argument why a compound body falls with the same speed as its components.<sup>4</sup> That is, their analyses don't represent the structure of the classical induction TE or *Trial and Error TE*, that abound in Galileo's text, and many of which may have been real

---

<sup>3</sup> A cubit is an ancient unit of length. 1 Cubit is 46 cm, 'based on the length of the forearm ...' (according to Webster's 11th). The Leaning Tower of Pisa is about 56 m, so also proposed falling distance of 92 m does not match Tower of Pisa.

<sup>4</sup> This is indeed noticed by Tamar Gendler who unfolds something like a surface analysis in her 1996 dissertation. Although Gendler's discussion focuses on the famous TE of two bodies strapped together, her introduction acknowledges that this TE only poses a weaker conclusion than the main one discussed in Galileo's section aimed at challenging and falsifying the preeminent Aristotelian gravity view of linear proportionality 'a moveable ten times as heavy as another is moved ten times as fast' as the other. Our discussion does not neglect the many more E or TE (it is not always sure if they are E or TE) that are mentioned in the text, in which, e.g., material of falling bodies, falling distance and (density of) medium is changed. Gendler (1996, pp. 55-56):

Perhaps the most famous thought experiment in the history of western science is the thought experiment with which Galileo is credited with having refuted the Aristotelian view that the speed with which a body falls is directly proportional to its weight [...]. The thought experiment appears in his last and most mature work, the Discourse Concerning Two New Sciences [...], in the context of a more general discussion of the possibility and nature of motion in a void. Galileo's goal in the section as a whole is to establish that 'if one were to remove entirely the resistance of the medium, all materials would descend with equal speed' (Galileo 1638/1914, 116); the thought experiment in question leads to the weaker conclusion that "both great and small bodies, of the same [material], are moved with like speeds". (Galileo, 1638/1914, p. 109, italics added).

The view that Galileo is challenging is that 'movables differing in heaviness are moved in the same medium with unequal speeds, which maintain to one another the same ratio as their weights [gravità]' (Galileo 1638/1914, p. 106). That is, he is challenging the view that heavier bodies fall faster than lighter ones, and that they do so in direct proportion to their heaviness. On the version Galileo takes himself to be opposing, the proportionality is linear; 'a moveable ten times as heavy as another is moved ten times as fast' as the other. (Galileo, 1638/1914, p. 106)

Sorensen describes 'the Pisa experiment' as an example of a "mythical experiment" that "probably never occurred" (Sorensen, 1992, pp. 224-225), and calls the argumentative refutation of Aristotle's theory of motion by "having us suppose that a heavy falling object is joined to a lighter one", (p. 126) what Brown and Fehige calls Compound Bodies and Gendler Strapped Bodies, "fused-descent" TE. (p. 316)

experiments, either already performed by Aristotle, or by Galileo.

We call these TE classical induction TE or *Trial and Error TE* after their real analogues of classical physics which are called *Trial and Error E* as part of the methodology of classical induction. We are aware that our analyses could be considered overcomplex, but they are not. Only a close reading of the authentic TE text and its manifold of (T)E can reveal it is about a chain of basic or elementary TE of (classical) physics, which are often performed in series of *Trial and Error TE*, trying, checking, and balancing out a multitude of possible variables and constants, which is a procedure typical for classical induction. These procedures are fallible, and one may need many heuristic guesses to arrive at a subsequent *Ideal TE*, which we will discuss under a separate heading later on.

Because it is foremost about series of many classical induction (T)E, the procedure of *Trial and Error (T)E* is empiricist, and we don't need recourse to mysterianism of *Platonist TE*, through which we may 'see' the laws of nature in a Platonist sense (see e.g., Brown 1991a, b). Instead, we rebaptize this type of TE that destruct, falsify an old (e.g., Aristotelian) paradigm and construct, verify a new (e.g., Galilean) paradigm, *Deconstructive TE*, and we hold on to an empiricist and argumentative view of TE, which is defended in e.g., Norton (1996, 2004a, 2004b).

## Deep Analyses - Inductive and Deductive UI

Galileo's argument as retold in e.g., Brown (1991a, 1991b), is not a mere TE but rather like a calculation. It is also considered an argument as based on a supposed experiment of *Compound or Strapped Bodies*, of which it is not clear if it has indeed been performed by Aristotle or Galileo, but the argument seems to make execution of the (T)E superfluous:

But, even without further experiment, it is possible to prove clearly, by means of a short and conclusive argument, that a heavier body does not move more rapidly than alighter one provided both bodies are of the same material and in short such as those mentioned by Aristotle. (Galileo, 1638/1914, p. 107, see Section 3.3)

In our analyses of the many *Falling Bodies (T)E*, we have concluded to a sequence

of *Trial and Error (T)E* from classical induction, which we may formalize with help of inductive logic and generalize to inductive universal instantiation. Since induction and deduction may be considered logically complementary (see e.g., Carnap, 1966), we may next translate inductive universal instantiation into deductive UI.

### Inductive Universal Instantiation

for all  $x$  it holds that  $x$  falls at speed  $y$  (given a certain material and medium) (1)

$a$  falls at speed  $s$

$b$  falls at speed  $s$

$c$  falls at speed  $s$

...

-----

all objects fall at speed  $s$  (2)

*Suppose*

$Fx$              $x$  Falls

$xF'y$          $x$  Falls at speed  $y$

$a, b, c \dots$     objects with different masses (constants for variable  $x$ )

$s$             (a certain) speed (constant for variable  $y$ )

$\forall x$         universal quantifier

$\wedge$         conjunction

$\forall x (Fx \wedge xF'y) Fa \wedge aF's$

$Fb \wedge bF's$

$Fc \wedge cF's$

....

-----        induction

$\forall x (Fx \wedge xF's)$

*Suppose* (3)

$Fx$      $x$  Falls

$Sx$      $x$  has Speed  $s$

$Fa \wedge Sa$

$Fb \wedge Sb$

$Fc \wedge Sc$

...

----- induction

$\forall x (Fx \wedge Sx)$

In these formulas, constants  $a$ ,  $b$  and  $c$  represent objects with different masses. In formula (2) supposed relation  $F$  turns out to be property  $S$  in formula (3) as all objects fall at the same speed.<sup>5</sup>

It is counter-intuitive to many people, that is why it makes sense to pay some attention to it as by (thought) experiments. And foremost it is contradicting Aristotle's theory saying that heavier bodies fall faster than lighter bodies, which is in accordance with intuition of many people.

Please, compare, Ptolemaic-Aristotelian geocentric sun-rotates-around-earth universe, which is in accordance with everyday living experience and language (e.g. 'the sun rises at 7 AM today', see Gadamer, 1960) and Galilean-Copernican heliocentric earth-turns-around-sun theory (please, see Galileo, 1632/1967 *Two Chief World Systems*), which is not easily understood from daily experience and language, so, it could be considered counter-intuitive, too.

The TE debate is not just about elementary inductive universal instantiation, but

---

<sup>5</sup> More alternate formalizations and analyses are possible e.g., suppose:  
 $F''x$              $x$  Falls at speed  $s$  (given a certain material and medium)  
 $a, b, c \dots$         objects of different weights (constants for variable  $x$ )

$F'' a$

$F'' b$

$F'' c \dots$

-----

$\forall x F'' x$

foremost about falsifying Aristotle's theory. This is a more complex part of the argument, possibly requiring higher-order predicate logic involving relations to express relative (falling) speed.

### Deductive Universal Instantiation

As from modus ponens, (4)

If an object  $x$  Falls, then it has Speed  $s$

$a$  Falls

----- deduction

$a$  has Speed  $s$

*Suppose* (5)

$Fx$   $x$  Falls,

$Sx$   $x$  has Speed  $s$

$a$  object (constant for variable  $x$ )

$\forall x (Fx \rightarrow Sx)$

$Fa$

----- deduction

$Sa$

Again, alternate analyses are possible.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Proposition logic: Modus ponens,  $p \rightarrow q$ ,  $p$  therefore  $q$ . Adding predicate logic:

$p$   $x$  Falls

$q$   $x$  has Speed  $s$

Predicate logic is appropriate here for it is about propositions that predicate different properties of object(s) that are related to each other as shown in modus ponens. Furthermore, predicate logical analysis may demonstrate (deductive) universal instantiation.

Formula (5)] resembles Rudolf Carnap's generic scheme of scientific explanation or prediction, which is also modus ponens (instantiation)

$(x) (Px \rightarrow Qx)$

$Pa$

-----  
 $Qa$

Next, there are some more examples of *Falling Bodies* added, that is the deductive universal law is inductively confirmed by a set of examples or instantiations.

It is about a property that connects mass to speed as according to Aristotle's gravity theory, so, a relation, and we could need a higher-order predicate logic to express it (see formula (2)).

However, Galileo's TE argument shows that the property of mass relative falling/gravity motion is not transitive as Aristotle may have concluded, but symmetrical, that is to say: speed of falling objects is independent of mass of the objects (see formula (3)).

If it is an important step in Renaissance development of physical theories that they apply mathematical formulas, then Galileo's (T)E examples may prove that physical laws of Galileo's classical mechanics hold on to symmetry feature of Euclidean mathematics, not just transitivity like Aristotle's.

The transitive laws of Aristotle appear to be symmetrical as in accordance with results of (T)E, and instantiation of Galileo's new universal law of gravity.<sup>7</sup>

### **Compound or Strapped Bodies TE (e.g., Gendler, Brown)**

SIMP. But what if we should place the larger stone upon the smaller?

SALV. Its weight would be increased if the larger stone moved more rapidly; but

---

where (x) ( $Px \rightarrow Qx$ ) is a scientific law; Pa is a description of the initial conditions; and Qa is the description of the event we want to explain. The last statement is a logical consequence of the first and the second, which are the premises of the explanation. A scientific explanation is thus a logical derivation of an appropriate statement from a set of premises, which state universal laws and initial conditions. (Carnap 1966, pp. 7, 17)

Carnap's scheme may read both as explanation and prediction -inductive UI may count as explanation (emergence of a new event subsumes under an existing rule or law), deductive UI as prediction of the same event (from an existing rule or law a new event may be predicted). Popper's falsificationism tries to replace inductivism, which was unreliable according to Popper, by deductivism of critical rationalism (cf. e.g., Popper, 1959), another example of how induction may be translated into deduction.

<sup>7</sup> That is, the new theory is simpler than the old one, a fact that advocates simplicity as an epistemological maxim. Symmetry implies transitivity but transitivity does not (necessarily) imply symmetry i.e., symmetry is stronger and simpler than transitivity. Change from Aristotle's to Galileo's theory is in accordance with epistemological maxims as simplicity. (Cf. e.g., Ockham's razor, "Simplification of theory is a central motive ...". (Quine, 1960, p. 158) See also Sorensen (1992, pp. 194-195), in note 9, e.g., "an idealization is supposed to be an effective simplification".

we have already concluded that when the small stone moves more slowly it retards to some extent the speed of the larger, so that the combination of the two, which is a heavier body than the larger of the two stones, would move less rapidly, a conclusion which is contrary to your hypothesis. We infer therefore that large and small bodies move with the same speed provided they are of the same specific gravity. (Galileo, 1638/1914, pp. 108-109)

Introducing relative motion, a relation (higher-order predicate logic)

*Suppose* (6)

$M_{xy}$        $x$  Moves faster than  $y$

$M_{xy} = M_{yx}$      $x$  Moves faster than  $y$ , and  $y$  Moves faster than  $x$  (i.e.,  $x$  moves as fast as  $y$   
(and  $y$  moves as fast as  $x$ ))

$F_x$        $x$  Falls

$\forall xy \ F_x, F_y \wedge M_{xy} = M_{yx}$

$ab \ F_a, F_b \wedge M_{ab} = M_{ba}$ <sup>8</sup>

The argument is reconstructed in Brown (1991a, 1991b), Brown & Fehige (2019) like this:

*Suppose* (7)

$H$  is Heavy body,  $L$  is Light body,  $HL$  is compound body

Suppose speed of movement of bodies depends on mass of bodies (when made of same material and moving in same medium, etc.).

Compound  $HL$  body falls both faster and slower than  $L$  and compound  $HL$  body falls as fast as both  $H$  and  $L$ . (Please, see Brown & Fehige (2019))

But consider Figure 6 [dropping two objects from Tower of Pisa], in which a heavy cannon ball ( $H$ ) and light musket ball ( $L$ ) are attached together to form a compound object ( $H+L$ ); the latter must fall faster than the cannon ball alone. Yet the compound object must also fall slower, since the light part will act as a drag on the heavy part. Now we have a contradiction:  $H+L > H$  and  $H > H+L$ . That's the end of Aristotle's theory. But there is a bonus, since the right account is now

---

<sup>8</sup> More alternate formalizations, analyses are possible.

obvious: they all fall at the same speed ( $H = L = H+L$ ).

In Gendler (1996/2000, 1998) it is emphasized that it is about the “possibility and nature of motion is avoid”, the counter-Aristotelian TE is called *Strapped Bodies* here, and it is considered to prove only a weaker version of the new Galilean gravity theory

.... Galileo's goal in the section as a whole is to establish that 'if one were to remove entirely the resistance of the medium, all materials would descend with equal speed' (Galileo 1638/1914, 116); the thought experiment in question leads to the weaker conclusion that “both great and small bodies, *of the same [material]*, are moved with like speeds” (Galileo, 1638/1914, 109, italics added). (Gendler 1996, p. 55-56, see note 4)

*Compound* or *Strapped Bodies* TE is in accordance with inductive UI analysis on Galilean account of gravity as it is just one more instantiation of general inductive rule, e.g., suppose (e.g.)  $c$  to be equal to  $ab$ , that is  $a+b$  ( $c = ab = a+b$ ).

*Suppose* (8)

$Fx$                        $x$  Falls

$Sx$                        $x$  has Speed  $s$

$a, b, c$                       objects of different masses (constants for variable  $x$ )

Additionally, suppose:

$c = ab = a+b$                       mass of object  $c$  equals mass of conjunction of objects  $a$  and  $b$

$\forall x (Fx \wedge Sx)$

$Fa \wedge Sa$

$Fb \wedge Sb$

$Fc \wedge Sc$

So,  $a, b$  and (compound)  $ab$  ( $c$ ) fall at same speed  $s$ .

## TE as Ideal Experiments

Although there may have been series of experiments that have been claimed by Salviati and Salgreto in the text to have been performed in reality, the manifold of approaches by varying variables makes one believe that all these endeavors sum up to a sort of ideal

experiment in favor of two competing theories or paradigms, the Aristotelian, and Galilean(-Newtonian).

For Galilean gravity it is essential that the experiments are TE for as with regard to the law Galileo wants to formulate, gravity is considered in vacuum, that is, without effects of friction and air resistance. Exactly the latter factors make light bodies fall slower than heavy bodies and his TE shows that these effects are not fundamental to gravity.

Einstein refers to his TE as idealized experiments that are experiments “created by thought” (Einstein & Infeld 1938, p. 226) by which procedure there is abstracted from friction, air resistance, etc., and he often mentions example of  $c$ , that is speed of light in vacuum.

In Einstein & Infeld (1938) there are -next to the famous *Elevator* TE- many more TE, from classical mechanics, electrodynamics ('repeating Faraday's experiment with a circuit shrinking to a point', 'small sphere with an electrical charge') and quantum physics involving electrons or photons.

Einstein & Infeld (1938) classical mechanics TE are about a 'cart on a perfectly smooth road', 'wheels with no friction at all,' 'a perfect sphere rolls uniformly on a smooth table', 'a body moving forever with no friction nor any other external forces acting', and so on.

Einstein considers these TE necessarily unperformable in reality:

Imagine a road perfectly smooth, and wheels with no friction at all. Then there would be nothing to stop the cart, so that it would run for ever. This conclusion is reached only by thinking of an idealized experiment, which can never be actually performed, since it is impossible to eliminate all external influences. The idealized experiment shows the clue which really formed the foundation of the mechanics of motion. (Einstein & Infeld, 1938, p. 8)

We have seen that this law of inertia cannot be derived directly from experiment, but only by speculative thinking consistent with observation. The idealized experiment can never be actually performed, although it leads to a profound understanding of real experiments. (Einstein & Infeld 1938, pp. 8-9)

The division leads to an idealized experiment, for a physical process in which

only themechanical aspect appears can be only imagined but never realized.  
(Einstein & Infeld 1938, p. 47)

Although in Einstein's days, there were already vacuum pumps and suction pumps (as there already were in ancient days of Pompeii) and philosophical speculation of (e.g.) horror vacui had been replaced by empirical experiments to actually construct a vacuum (like 1643 so-called first laboratory vacuum, Torricellian vacuum), one may say that with the introduction of vacuum technology as vacuum tubes and later construction of experimental ultra-high vacuum chambers and discovery of outer space with only a few atoms per cubic meter, one has succeeded in creating or discovering a near-vacuum as a near- approximation of a realization of what Einstein still considered actually unperformable TE, so that we can relativize necessarily unperformable to a certain stage in the progress of science.

Speculative nature of TE can be reduced in these experiments, that can be performed as near-real E as well e.g., Galileo's TE of *Falling Bodies* executed on the moon like above *Hammer and Feather E*.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> If one wants to hold on to emphasizing negligible or only theoretical differences, one may wonder which entities and qualities do really exist in our world--Do numbers really exist? Which horse is a really (perfect) essential, ideal, archetypal (etc.) horse? For us there is no reason to believe in (existence of), let's say, Platonic ideals or Aristotelian essences in mathematics or physics or anywhere and we rather consider mathematical laws and physical laws using mathematical symbols, operators and formulas abstractions, idealizations from empirical regularities. Stating that TE can never be actually performed or realized or only exist in imagination or in an ideal realm is reversing a possibly contrary naturalist process of thinking from concrete to abstract, from empirical to rational, from real to 32 ideal instead of the other way around. Nevertheless, there may be good methodological or conventional reasons to work with ideal or idealized entities as numbers, formulas, physical laws, genera or DNA structures of organisms, concepts of I and God etc. and, so, also with TE. Sorensen's view accounts for both Galileo's simplification and idealization

.... Galileo engineered his methodology with the pragmatism of a physician who changes his treatment of a patient.... Galileo found that nuisance variables could be eliminated by creating a highly artificial setup. Some biases could be canceled by others. Small disturbances could be ignored. Hard-to-reach values could be extrapolated by a trend from a series of easier-to-reach values. All of these are empirical lessons learned about experiment, not a priori methodological principles. When things get working, there is often a residue of uncertainty as to how the changes succeeded, what the specific problem was, or whether a particular adjustment even had any real impact at all. Hence, experimental design evolves in the uneven, half-blind manner of medical lore. Theorists can come in later and rationally reconstruct many aspects of laboratory craft. They will dismiss other features as vestigial or as superstitious pieties. Thought experiments are equally dependent on their track records. After all, an idealization is supposed to be an effective simplification—a shortcut that gets you most of the effect by concentrating on just a few variables. (Sorensen, 1992, pp. 194-195)

However, the speculative TE with regard to General Relativity remain what we will call *Theoretical TE* for they refer to micro- and macro-physics and can't be persuasively reenacted on earth, although Einstein's *Elevator TE* was possibly devised with this goal.

### **Trial and Error TE (Classical Induction)**

It is true that if we analyze the TE instead of its use in a scheme as to falsify an old theory and advance a new one, our analysis may as well like an inductive hypothetico-deductive methodology. We also baptize one of our deep analyses as inductive .... Indeed, we hold that in Galileo's text there is reference to many (T)E that are used to inductively prove Galileo's new theory as falling (T)E in different media, trying different materials of objects and different falling distances.

We see no problem in this likeness to induction nor in the fact that our TE are formally indistinguishable from E analyses, particularly as from Galileo's text we can't make sure if it is about TE or E and it is not necessary to employ modal logic in our analyses as it is not about an essentially modal argument (as e.g. logical possibility of *Zombie TE* in consciousness studies, see e.g. Chalmers (1996, 2017)).

We will add some more examples wherein use of TE likes inductive use of E to a high extent. Consider someone who wants to get a drifting ball from a pool and who can choose out of three lengths of available sticks. Now we perform TE in the head as preps to our actions, that is, we may first measure the lengths of the sticks in the head and try in the mind the three sticks—one by one—before actually choosing a stick to try and reach the ball. We are measuring the distance to the ball to the lengths of the sticks before actually choosing a stick. In this case, we inductively perform TE as trial and error in the head, and, after, possibly perform two or three inductive E if we don't pick out a good stick at once.

We hold that these -and many more- sorts of TE are used in daily life very often as by trial and error in the mind. It is about TE which we can perform in a split second, and in many more rather abstract situations e.g., in algebra where this method is called

*guess and check* and in decision theory when we want to choose from alternates. We can then perform TE and go through all available alternates and possibilities in the head as (e.g.) A, B and C by inductive trial and error, first trying A to situation S, next B, next C, assessing possible consequences of A, B and C and, finally, make our choice between A, B or C.

As we may see in analyses of Einstein's TE (see e.g., Hertogh, 2015, Pt. III, 2022a) this classical definition of TE can't hold anymore for Relativity TE, that are about micro-physics (quantum mechanics) and macro-physics (astronomy) and engage so-called *Theoretical TE*.

### Acknowledgements

Identification, analysis and interpretation of Galileo Galilei's *Gravity (Falling Bodies)* TE has been developed for PhD project 'Semantics of TE'. In provisional PhD text it is Chapter 11, 1st chapter of Part III on TE in natural sciences, so-called *Iconic TE* (as differentiated from *Symbolic TE* in mathematics and *Indexical TE* in philosophy of mind and consciousness studies). Galileo's *Falling Bodies* is discussed, next to Galileo's *Ship*, feat. principle of relativity, Albert Einstein's *Magnet and Conductor*, feat. epistemological maxim of simplicity, *Elevator* and *Chasing a Beam of Light*, feat. principle of relativity and, resp., light/mass equality and constancy of speed of light.

In 2013 seminar 'Thought Experiments—Capita Selecta' has been delivered at Chongqing University (CQ/CN); in 2015 provisional PhD project at VUB Brussels (BE/EU); in April 2022 presentation on Einstein's TE, particularly *Elevator*, at conference Formal Methods and Science in Philosophy IV, Dubrovnik (HR/EU).

Special thanks to staff and students of Chongqing University.

**List of abbreviations**

Abbreviations of technical terms used in this paper:

TE: thought experiment(s)

E: experiment(s)

(T)E: (thought) experiment(s) e.g., TEs and Es, or E that looks like TE, or TE looking like E, or event of which it is not sure if it is a TE or E

UI: universal instantiation TE<sub>EI</sub>: Experience TE

TE<sub>EX</sub>: Experiment TE

## References

- Brown, J. R. (1991a). *The Laboratory of the Mind, Thought Experiments in the Natural Sciences*. Routledge.
- Brown, J.R. (1991b). Thought Experiments: A Platonic Account. In T. Horowitz and G. J. Massey (eds.), *Thought Experiments in Science and Philosophy* (pp. 119-128). Rowman and Littlefield. [http://philsci-archive.pitt.edu/3190/1/thought\\_experiments\\_toc.htm](http://philsci-archive.pitt.edu/3190/1/thought_experiments_toc.htm)
- Brown, J.R. & Fehige, Y. (2019). Thought Experiments. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/entries/thought-experiment/>
- Carnap, R. (1966). *Philosophical Foundations of Physics, An Introduction to the Philosophy of Physics*. Basic Books.
- Chalmers, D.J. (2017). *Zombies on the Web*. <http://consc.net/zombies-on-the-web/>
- Galileo Galilei (1632/1967). *Dialogue Concerning the Two Chief World Systems*, Translated with Revised Notes, by Stillman Drake, Foreword by Albert Einstein. University of California Press. (Trans. Galileo 1632. *Dialogo sopra i Due Massimi Sistemi del Mondo*. Batista Landini)
- Galileo G. (1638/1914). *Mathematical Discourses and Demonstrations, Relating to Two New Sciences/Dialogues concerning Two New Sciences*, Translated from the Italian and Latin into English by Henry Crew and Alfonso de Salvio. With an Introduction by Antonio Favaro. MacMillan. (Trans. Galileo 1638. *Discorsi e Dimostrazioni Matematiche, Intorno à Due Nuove Scienze*. Elsevirii) <https://oll.libertyfund.org/title/galilei-dialogues-concerning-two-new-sciences> [http://galileoandeinstein.physics.virginia.edu/tns\\_draft/index.html](http://galileoandeinstein.physics.virginia.edu/tns_draft/index.html)
- Einstein, A. & Infeld, L. (1938). *The Evolution of Physics--From Early Concept to Relativity and Quanta*. Cambridge University Press. <https://archive.org/details/evolutionofphysi033254mbp>

- Gadamer, H. (1960). *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Mohr.
- Gendler, T. S. (1996/2000). *Imaginary Exceptions: On the Powers and Limits of Thought Experiment./Thought Experiment: On the Powers and Limits of Imaginary Cases*. Dissertation Harvard University/Routledge.  
[https://www.academia.edu/945481/Imaginary\\_exceptions\\_on\\_the\\_powers\\_and\\_limits\\_of\\_thought\\_experiment](https://www.academia.edu/945481/Imaginary_exceptions_on_the_powers_and_limits_of_thought_experiment)
- Hertogh, C. P. (2015). 'Semantics of Thought Experiments.' Prov. PhD text VUB Brussels (BE/EU).
- Hertogh, C.P. (2022). 'Semantics of Albert Einstein's Elevator.' Presentation delivered at conference Formal Methods and Science in Philosophy IV, Inter-university Center, Dubrovnik (HR/EU), April 21-23, 2022.
- Kuhn, T.S. (1962/1996). *The Structure of Scientific Revolutions*. First Ed. 1962. University of Chicago Press.
- Lakatos, I. (1976). *Proofs and Refutations, The Logic of Mathematical Discovery*. Ed. by Worrall, J. and Zahar, E. Cambridge University Press.
- Liu, F., & Zhang, J. (2010). 'New Perspectives on Moist Logic.' *Journal of Chinese Philosophy*, 37 (4), 605–621.
- Lodge, O. (1960). *Pioneers of Science*. Dover.
- Mozi (墨子). (Orig. 490-221 BCE). Chinese Text Project, 2006–2022. English trans. W. P. Mei. <https://ctext.org/mozi>
- Needham, J. (1962). *Science and Civilisation in China, Vol. 4 Physics and Physical Technology, Part 1 Physics*. Cambridge University Press.
- Norton, J.D. (1996). 'Are Thought Experiments Just What You Thought?' *Canadian Journal of Philosophy*, 26: 333–366.

- Norton, J.D. (2004a). 'Why Thought Experiments Do Not Transcend Empiricism.' Hitchcock, Christopher (Ed.). (2004). *Contemporary Debates in the Philosophy of Science*. Basil Blackwell, pp. 44-66.
- Norton, J.D. (2004b). 'On Thought Experiments: Is There More to the Argument?' *PSA Philosophy of Science*, 71, 1139-1151.
- Popper, K. R. (1959/2002). *The Logic of Scientific Discovery*. Routledge.
- Quine, W. V.O. (1960). *Word and Object*. MIT.
- Rescher, N. (1991). 'Thought Experimentation in Presocratic Philosophy.' In T. Horowitz and G. J. Massey (eds.), *Thought Experiments in Science and Philosophy* (pp. 31-41). Rowman and Littlefield. [http://philsci-archive.pitt.edu/3190/1/thought\\_experiments\\_toc.htm](http://philsci-archive.pitt.edu/3190/1/thought_experiments_toc.htm)
- Sorensen, Roy A. (1992). *Thought Experiments*. Oxford University Press. <http://course.sdu.edu.cn/G2S/eWebEditor/uploadfile/20121224164821178.pdf>

# ANALÍTICA

## Revista de Filosofía

### NATURALEZA, ESTÉTICA TRASCENDENTAL Y TECNOLOGÍA. FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS DE LA EXPERIENCIA SENSIBLE EN KANT Y DON IHDE

### NATURE, TRANSCENDENTAL AESTHETICS, AND TECHNOLOGY. PHILOSOPHICAL FOUNDATIONS OF SENSIBLE EXPERIENCE IN KANT AND DON IHDE

**Edith Gamboa Saavedra**

Universidad Industrial de Santander, Colombia  
edith2208184@correo.uis.edu.co  
<https://orcid.org/0000-0001-8278-1514>

INFORMACIÓN DEL ARTÍCULO	ABSTRACT/RESUMEN
<p>Recibido el: 27/06/2023 Aceptado el: 4/08/2023</p> <p><b>Keywords:</b> Nature, Kant, sense-certainty, Don Ihde, Technics.</p> <p><b>Palabras clave:</b> Naturaleza, experiencia sensible, Kant, Don Ihde, tecnología</p>	<p><b>Abstract:</b> About nature and sense experience, what foundations do we find in Kant's transcendental aesthetics and Don Ihde's philosophy of technology, and how can these be related? In this regard, this paper seeks, through the reconstruction and propositional interpretation, approaches to epistemological perspectives about the experience of sensible knowledge and the relationship with nature, in a Kant-Ihde dialogue, to observe how there are different forms of approach to conception and relationships with nature whether mediated or not by experience, whether mediated or not by technology.</p> <p><b>Resumen:</b> Con respecto a la naturaleza y a la experiencia sensible, ¿Qué fundamentos encontramos en la estética trascendental de Kant y en la filosofía de la tecnología de Ihde y cómo estos se pueden relacionar? A este respecto, la presente investigación busca, a través de la reconstrucción e interpretación propositiva, aproximaciones a perspectivas epistemológicas acerca de la experiencia del conocimiento sensible y la relación con la naturaleza en un diálogo Kant – Ihde; para observar cómo existen diversas formas de acercamiento a la concepción y relaciones con la naturaleza sean mediadas o no por la experiencia, mediadas o no por la tecnología.</p>



## Introducción

Algunos efectos o impactos de la tecnología en las relaciones en general y en la naturaleza no podrán ser considerados como algo de mera forma sino como aquello que tiene potencialidad de afectar el contenido de la relación en cualquier sentido, y esto hay que advertirlo. A partir de la estética trascendental y la primera obra de Ihde se expondrá la diferencia entre el conocimiento de la naturaleza cuando está mediado o no por la experiencia del sujeto; y los tres acercamientos propuestos por Ihde para el conocimiento y relacionamiento de ella a través de la tecnología. A partir de estos planteamientos se propondrán distintas reinterpretaciones de las relaciones entre los seres humanos y no humanos, y enfoques para su tematización y problematización, de cara a diversas tensiones y paradigmas en el conflicto en las relaciones socio-naturales. Con ello se concluirá que las relaciones mediadas por las tecnologías transforman y enfocan la realidad de la experiencia sensible entre sujeto y objeto, según los sentidos que prevalezcan. La tecnología, entendida *a posteriori* y en modo no transparente, transforma la forma de concebir y el espacio y el tiempo; y, por tanto, la posibilidad del conocimiento.

Por ello, la primera parte de este trabajo reflexionará acerca de algunos aspectos generales de la filosofía de la naturaleza en la obra *Crítica de la razón pura* de Kant, en especial de la estética trascendental, como aquella que permitirá el estudio de la experiencia sensible. En una siguiente sección se reconstruirán algunas ideas centrales de la filosofía de la tecnología a partir de los dos primeros capítulos de la primera parte de la obra *Technics and praxis* (Idle, 1978) en las distintas relaciones de los seres en el mundo, para en la tercera y última parte, realizar el diálogo de puntos en común que permitan el estudio de la relación naturaleza, tecnología y experiencia sensible. En todo ello el estudio permitirá proponer algunas inquietudes y campos de aplicación.

## Kant y la posibilidad de conocer el mundo natural: Física, metafísica, escepticismo y dogmatismo

A través de la *Crítica de la razón pura*, Kant pretende mostrar un camino propedéutico que evite las tradicionales discusiones metafísicas, al proponer la importancia de los juicios sintéticos *a priori*, de las que carece la metafísica, como las condiciones para que exista el conocimiento científico; y por este camino combatir los

planteamientos del escepticismo y del dogmatismo, como propuestas epistemológicas de su momento.

El escepticismo se entiende como aquel sistema filosófico según el cual no es posible que se dé el conocimiento. El dogmatismo, a su vez, como aquel cuya pretensión es "avanzar con puros conocimientos conceptuales (los filosóficos) conforme a unos principios —tal como la razón los viene empleando desde hace mucho tiempo—, sin haber examinado el modo ni el derecho con que se llega a ellos". (Kant, 1977, p. 22) En efecto, Kant crítica al dogmatismo, por no tener en cuenta el procedimiento del conocer. Es así como el autor llama la atención, que primero hay que establecer o estudiar la capacidad de conocimiento del ser humano, cómo opera, y qué condiciones hacen posible el conocimiento sin que medie la experiencia. En efecto, para que se dé el conocimiento; se requerirá de las intuiciones puras, tal y como lo explicará en la *Estética Trascendental*. Esto es, aquellas intuiciones sin mezcla alguna de sensación. Ahora, en relación con el escepticismo, Kant critica a este planteamiento por, a su parecer, descartar la metafísica sin tener un rigor o una fundamentación válidas.

Kant propone que la metafísica se beneficiará con la crítica de la razón pura, porque una vez realizada la metafísica, esta podrá quedar depurada dando lugar a una corrección en la razón especulativa. Así, quedan combatidas las propuestas escépticas y dogmáticas donde, como indicó, en las primeras no es posible la metafísica, y en las segundas no se tiene en cuenta el camino y las condiciones de posibilidad del conocimiento. Lo anterior, recordando que Kant divide la metafísica en metafísica del uso especulativo de la razón (de la naturaleza) y metafísica del uso práctico de la razón (de la moral).

Kant se refiere al uso no empírico de la razón y a la insuficiencia de esta para alcanzar conocimientos prescindiendo de la experiencia. Pero eso no obsta para que no lo intente, a pesar de que para Kant no se tenga la intuición intelectual requerida. La razón tiene como su destino ir más allá de la experiencia, lo que, al decir de Kant, la conduce al error. Esto conduce al error, en el sentido en el que, de acuerdo con el comentario de Ribas "se halla en presentar como compatible lo que es en sí mismo incompatible, es decir, el fenómeno como cosa en sí misma". (1977, p. xxii)

El afán connatural de saber quiere darle a la razón humana alcances que, al decir de Kant (1977) no es posible obtener. Aun así, es posible, a través de la crítica de la razón pura, desenmascarar y evitar los errores "que hasta ahora habían dividido la razón consigo misma en su uso no empírico", (p. 8) y poder suplir esta necesidad; que no vanidad, del ser humano. En conclusión, este destino de "ir más allá" es ineludible, pero puede tener un mejoramiento que será juzgado por la crítica de la razón pura, entendiéndola aquí, como el tribunal de las leyes "eternas e invariables" que la razón posee, para garantizar las pretensiones legítimas de la misma, empezando por su autoconocimiento.

¿La filosofía y la metafísica son idénticas? Para esto debemos observar como el autor conceptúa lo que considera es la filosofía y es la metafísica; y de esta forma determinar la relación entre ambas, relación que evocando a Kant puede ser categórica, hipotética, o disyuntiva: En efecto, para Kant (1977) la filosofía es "o bien conocimiento que parte de la razón pura, o bien conocimiento racional que parte de principios empíricos". (p. 472) Así pues, se tiene que existe una filosofía pura y otra empírica.

Por ello, la filosofía de la razón pura se subdivide en la crítica de la razón pura, por una parte; y por otra, en el sistema de la razón pura, ciencia o conocimiento filosófico global que es la metafísica, por ser derivada de la razón pura. Y a su vez, se puede denominar así a la filosofía pura. Por otra parte, la metafísica es la filosofía que pretende representar el conocimiento *a priori*, puro *a priori*, es decir, el conocimiento racional extraído de meros conceptos. Entonces para Kant (1977), la metafísica "comprende a la filosofía trascendental y a la fisiología de la razón pura". (p. 474) A su vez la filosofía trascendental es aquella que estudia el entendimiento y la razón, y la fisiología de la razón aquella que se refiere a los objetos dados, al conjunto de ellos o naturaleza. Esto es, hay una Metafísica de la naturaleza y existe una metafísica de la moral. Así, la metafísica de la razón especulativa (naturaleza) y de la razón práctica (moral) más la crítica, conforman lo que es la filosofía en sentido propio. En efecto, Kant desde la metafísica relaciona la filosofía y la metafísica; y, desde la filosofía, relaciona la metafísica y la filosofía, para proponer pues que la crítica, junto con la metafísica toda (las dos subdivisiones) conforman a la filosofía. En efecto, para Kant (1977) "esta lo cifra

todo en la sabiduría, pero por el camino de la ciencia, el único que una vez desbrozado, queda siempre abierto y no permite desviaciones". (p. 476)

Es así como entre filosofía y metafísica se observa una relación de inherencia - subsistencia en una modalidad de necesidad. En efecto, en Kant se ve a estas dos en una doble implicación; si no, no funcionan. La metafísica en la filosofía y la filosofía en la metafísica. Por ello, él parte desde la primera hacia la segunda y viceversa en lo que pareciera un "no dejarse llevar" de una predominancia de una sobre la otra. Ambas se necesitan y se requieren porque finalmente filosofía y metafísica serían una misma cosa, teniendo en cuenta lo anteriormente expuesto.

En suma, filosofía y metafísica, en franca imbricación a través de la crítica de la razón pura, son dos formas conceptuales del mismo conocimiento bajo el entendido según el cual la metafísica trascendental es el único camino de la metafísica. En efecto, la crítica le señala lo que no procede, le depura el camino hacia lo ético, con tal de que se llegue a la sabiduría. A su vez, la filosofía busca la sabiduría, teniendo en cuenta que dichas condiciones están más allá del entendimiento. Hacer filosofía es hacer metafísica". Kant se refiere a la metafísica de varias formas: 1. Como una ciencia que no ha encontrado "el camino de la ciencia"; y, por ende, se agota en sí misma sin avance continuo. Ella anda a tientas, sin lograr el éxito pretendido. 2. Como un estudio que pretende conocer, o mejor, dar cuenta de las cuestiones más importantes que atañen al ser, por eso no desaparece, porque responde a la tendencia natural del ser humano. 3. Como una madre de otras ciencias que ahora viene a ser menos, comparada con lo que antes fue, por su empeño en ocuparse de lo meramente conceptual y especulativo, *a priori*.

### **El acercamiento a la naturaleza en la Estética trascendental de Kant**

En primer lugar, es necesario referirnos a lo que Kant (1977) consagra como Estética trascendental; en efecto, se trata de la "ciencia de las reglas de la sensibilidad en general". (p. 63) Es así como lo propone el autor:

Así pues, en la Estética trascendental aislaremos primeramente la sensibilidad, separando todo lo que en ella piensa el entendimiento mediante sus conceptos, a fin de que no quede más que la intuición empírica. En segundo lugar, apartaremos

todavía de esta última todo lo perteneciente a la sensación, a fin de quedarnos solo con la intuición pura y con la mera forma de los fenómenos, únicos elementos que puede suministrar la sensibilidad pura a priori (...). Hay dos formas de la intuición sensible como principios de conocimiento *a priori*, es decir, espacio y tiempo. (p. 63)

En segundo lugar, refiriéndonos a la exigencia del giro copernicano en Kant, se tiene que lo que el autor propone, con respecto a la relación sujeto-conocimiento, es que el ser humano es el que construye el espacio exterior a partir de elementos a priori; y no que el sujeto contempla dicho espacio exterior, como se pensaba. Entonces Kant estudia el problema según el cual: *algo que se da antes de la experiencia es condición de posibilidad de lo que se da en la experiencia* (cursiva propia); con otras palabras; ¿Cómo puede darse en nuestro psiquismo conocimiento que precede a los objetos mismos y en la que podemos determinar *a priori* el concepto de objeto?

Por ello, la relación entre Estética trascendental y giro copernicano es aquella que nos permite tener una visión distinta del proceso del conocimiento para dar cuenta de cómo aparecen las intuiciones puras en el psiquismo, es decir, de cómo es posible el conocimiento cuando solo se puede conocer por la experiencia; pero al mismo tiempo, cuando se tienen intuiciones puras y *a priori*, las cuales son condiciones de existencia y de posibilidad del conocimiento. Es así como el autor llama la atención, que primero hay que establecer o estudiar la capacidad de conocimiento del ser humano, cómo opera, qué condiciones hacen posible el conocimiento sin que medie la experiencia. Y es que para que se dé el conocimiento, se requerirá de las intuiciones puras, tal y como lo explica en la estética trascendental. Esto es, aquellas intuiciones sin mezcla alguna de sensación. Esto es la esencia del giro copernicano.

Así, la estética trascendental es esa parte de la *Crítica de la razón pura* que permite explicar y entender la forma como se da este giro en la concepción que tenemos del pensar, de sus estructuras y de las condiciones que lo hacen posible. Ella pues, expresa la exigencia del giro copernicano llamando la atención de que es desde lo construido interno del sujeto que se pueden sintetizar las sensaciones, y no desde lo externo a la subjetividad, que ellas vienen. Y es que en la estética trascendental Kant presenta las condiciones de posibilidad gracias a las cuales se dan los fenómenos.

Por ello, el autor expresa que estas son las representaciones o maneras como la sensibilidad sintetiza las sensaciones, la multiplicidad o heterogeneidad. Que las síntesis que realiza el sujeto: Síntesis de aprehensión en la intuición, Síntesis de reproducción en la imaginación y síntesis de reconocimiento en el concepto o apercepción; se dan de manera *a priori*. Así, la Estética trascendental de Kant expresa la exigencia del giro copernicano en el sentido de proponer y explicar, a través de las dos intuiciones puras, espacio y tiempo, la fundamentación *a priori* de la posibilidad de la experiencia.

Ahora bien, con respecto al espacio, Kant (1977) señala que es “la forma constante de esa receptividad que llamamos sensibilidad es una condición necesaria de todas las relaciones en las que intuimos objetos como exteriores a nosotros y, si se abstrae de tales objetos, tenemos una intuición pura que lleva el nombre de espacio” (p. 47). Kant expondrá las intuiciones y muestra cómo se llega a entender lo que es espacio: Se elimina “gradualmente de nuestro concepto empírico de cuerpo todo lo que tal concepto tiene de empírico: el color, la dureza o blandura, el peso, la misma impenetrabilidad. Queda siempre el espacio que dicho cuerpo (desaparecido ahora totalmente) ocupaba”. (p. 29) De este modo se hace claridad de que no se trata de un espacio físico geométrico, ni de una pluralidad de espacios, sino de aquello que dentro del psiquismo permitirá ubicar en un lugar en el mundo a los seres externos al sujeto, como señala Pizarro (2020), “en su idealismo trascendental, vindicaba que ni la percepción sensible ni el entendimiento, por sí solos, pueden derivar conocimiento: la primera suministra contenidos sin forma (caos), el segundo formas sin contenido (ilusiones)”. (pp. 150-151)

A continuación, se estudian aspectos acerca de la relevancia del tiempo en la crítica de la razón pura, que juntamente con el espacio, constituyen intuiciones puras, condiciones de posibilidad de los fenómenos. Se mencionan en primer lugar unos aspectos conceptuales con respecto al tiempo y su ubicación en la Crítica de la razón pura. En segundo lugar, se citan algunos de los párrafos del autor en donde se señala la naturaleza de este; y, por último, se formulan unas conclusiones que evidencian la relevancia del tiempo, como una de las condiciones de posibilidad gracias a las cuales se dan los fenómenos.

En efecto, el tiempo es una intuición pura, una representación, forma o manera como la sensibilidad sintetiza las sensaciones internamente, una condición subjetiva; es decir, el tiempo no es nada o no existe por fuera de la subjetividad, y es una intuición pura, sin mezcla alguna de sensación. Para Kant (1977) el tiempo es la dimensión absoluta del pensar del sujeto, propuesto principalmente en la Estética trascendental, entendida esta como la “ciencia de las reglas de la sensibilidad en general”; (p. 63) y a lo largo de toda su obra, en tanto su significancia para los procesos de la subjetividad trascendental. Y es que la subjetividad trascendental, realiza unas síntesis que se constituyen en la base *a priori* de la posibilidad de la experiencia, y, por tanto, del entendimiento mismo.

El tiempo, pues, cobra mucha relevancia porque permite, de suyo, el proceso del pensamiento y del concepto en la subjetividad trascendental, a través de las mencionadas tres síntesis propuestas en tres distintos momentos:

- Síntesis de aprehensión en la intuición
- Síntesis de reproducción en la imaginación
- Síntesis de reconocimiento en el concepto, apercepción

Es así como el tiempo es condición del “Yo” en tanto permite acompañar todas sus representaciones. Es decir, todas y cada una de las síntesis solo se dan a través del tiempo para que conformen el proceso del entendimiento. Como plantea Kant (1977): “El tiempo no es un concepto empírico extraído de alguna experiencia. En efecto, tanto la coexistencia como la sucesión no serían siquiera percibidas si la representación del tiempo no les sirviera de base *a priori*”. (p. 49)

Por ejemplo, con respecto a la síntesis de aprehensión en la intuición, o unidad del instante, se tiene que esta inicia cuando nuestras representaciones surgen como resultado del influjo de las cosas externas (impresiones y sensaciones que constituyen los fenómenos), o como productos de causas internas, que son captadas por la intuición, perteneciendo al sentido interno, y, por tanto, siendo regidos por el tiempo. Entonces es gracias al tiempo que, al realizar la primera unidad, la del instante, se ordena y unifica de esta manera la variedad de intuiciones en una sucesión, haciendo que haya una

sensación para cada instante. “Solo en él es posible la realidad de los fenómenos” (Kant, 1977, p. 49).

S1      S2      S3      S4

↓          ↓          ↓          ↓

T1      T2      T3      T4

Andando el tiempo, se realiza entonces la segunda síntesis o síntesis de reproducción en la imaginación, proceso mediante el cual se permite asumir las varias representaciones en una sola, asociándolas, gracias a lo cual se da la posibilidad de la secuencia de estas. En efecto, este hecho implica la reproducibilidad de los fenómenos sin la pérdida de las representaciones precedentes, que son condición para las que vienen seguidamente:

S1 →      S2 →      S3 →      S4 →

Ahora bien, esto no significa una relación de causalidad según la cual la primera produce a la siguiente, sino una de posibilidad, en donde la sensación anterior condiciona que se dé la posterior.

Y más adelante se realiza la síntesis de reconocimiento en el sujeto en el concepto o unidad de la conciencia en los diferentes instantes. Es allí cuando la conciencia interviene como elemento necesario para hacer asociación, ya que esta unifica las representaciones en el tiempo y permite afirmar que hay unidad en ellas, es decir, que lo que ahora pienso es lo mismo que pensé hace un instante, haciendo de las representaciones un todo. A su vez, el espacio, es único y vacío de contenido de la experiencia “la representación del espacio no puede estar, pues, tomada de las relaciones del fenómeno externo a través de la experiencia, sino que, si esta experiencia externa misma es posible, lo es solamente a través de una representación pensada” (p. 44).

Y es que tenemos con respecto a la relevancia del tiempo que Kant señala (1977): “Solo en el tiempo, es decir, sucesivamente, pueden hallarse en una cosa las dos determinaciones contradictoriamente opuestas. Nuestro concepto de tiempo explica

pues, la posibilidad de tantos conocimientos sintéticos *a priori* como ofrece la teoría general del movimiento”. (p. 50)

Así pues, observamos que el tiempo es condición de posibilidad del conocimiento y de la realidad, de todo cuanto es, bajo el entendido de que el mismo está en el sujeto y no por fuera del sujeto, según Kant (1977), “El tiempo no es algo que exista por sí mismo, o que inhiera a las cosas como determinación objetiva, es decir, algo que subsista una vez hecha abstracción de todas las condiciones subjetivas de su intuición” (p. 50). Con otras palabras, que el tiempo es una de las maneras como se sintetiza lo que viene del sujeto, desde su interior, una forma como la sensibilidad sintetiza las sensaciones. Definitivamente, el tiempo no existe sin el sujeto.

Por último, al decir de Kant (1977), El tiempo es “una condición subjetiva de nuestra intuición, y en sí mismo, fuera del sujeto no es nada. Sin embargo, es necesariamente objetivo en relación con todos los fenómenos y, (...) en relación con todas las cosas que pueden presentarse en nuestra experiencia”. (p. 52). Entonces el tiempo es tan relevante que el yo o conciencia garantiza que se den los conceptos a partir del conjunto global de representaciones; y, por tanto, garantizan el conocimiento de objetos. La estética trascendental es muy importante para la comprensión de la filosofía trascendental por cuanto permite conocer la facultad de conocer misma y sus alcances (A. Silva Rojas, comunicación personal, 1 de febrero, 2020). La Estética trascendental de Kant expresa la exigencia del giro copernicano. Ahora, lo anterior sucede con irrupción de la tecnología como condición de posibilidad de una mayoría de las relaciones en la naturaleza, razón por la que se hace necesario elucidar algunos fundamentos filosóficos del impacto de la tecnología, de la mano de Don Ihde, uno de los principales referentes del estudio de la filosofía de la tecnología. Se propone pues, realizar algunas reflexiones acerca de la tecnología, y no darla por sentado sin tener en cuenta marcos de análisis que permitan observar su impacto.

### **El acercamiento a la naturaleza con la mediación de la tecnología en Don Ihde**

El autor norteamericano Don Ihde es un referente en el área de los estudios de Filosofía de la tecnología. Es así como en su temprana obra *Technics and Praxis*, publicada en

1978, realiza uno de los primeros estudios serios en donde se analizan las relaciones de los seres humanos con las herramientas tecnológicas (Aguirre, 2012), visto esto como lo que devendrá un área o subrama especial e importante a partir del quehacer filosófico, pero no exclusivo al mismo.

Para lo anterior, Don Ihde hace uso de un método y una visión fenomenológica cuyos referentes personales principales son Heidegger y Husserl, además del autor Merleau-Ponty; para proponer una fenomenología de las relaciones tecnológicas, bajo el entendido de que el ser humano y las herramientas tecnológicas comportan diversas relaciones entre ellos, las que pueden ser estudiadas desde al menos tres puntos de vista que plantea, a saber:

1. Relaciones de corporalización o *Embodiment relations: (Human-machine) – World.*

Son aquellas donde las herramientas tecnológicas permiten ser un vehículo, extensión o medio de acercamiento y/o ampliación, a través del cual el ser humano percibe el mundo (Ihde, 1978).

2. Relaciones hermenéuticas o *Hermeneutic relations. Human ~ (machine-world).*

En donde las herramientas tecnológicas permiten ser un vehículo o medio a través del cual el ser humano interpreta y reinterpreta el mundo en relación con ellas, en el sentido en que entabla o establece interacción, conjunto de relaciones, e incluso diálogo, con las herramientas tecnológicas. Es así como el ser humano se involucra con ellos. (Ihde, 1978)

3. Relaciones de contenido de fondo o *Background relations:*

*(Machine)*

*Human-+ World.*

En efecto, acá ya se pueden entrever los beneficios, amenazas y las promesas de la tecnología, como aquella dentro de la cual se mueve el mundo tal como se vive y se interpreta. Es decir, esta relación es determinante en la concepción de la realidad, así como en la realidad misma. (Ihde, 1978)

Es así como en el estudio de estas relaciones salen a la luz conceptos como transparencia, cuasi transparencia, u opacidad, en donde la primera constituye una relación o grado de menor intervención de la herramienta en el uso; es decir, el poco grado de incidencia que la misma tenga en la función a desarrollar por parte de dicha tecnología. Ahora, acá tecnología no significa necesariamente “*lo último en tecnología*” sino la herramienta, máquina, objeto o vehículo que permite una funcionalidad ajena, más allá, o externa a la biología física del sujeto, o que por sí sola el mismo no comporta originariamente en forma natural, por esto, cobra vigencia la obra de Ihde, más allá de la época o adelantos científicos y tecnológicos que alleguen al lector. De este modo, Ihde (1978) es generoso en plantear y reiterar variedad de ejemplos del momento de publicación de la obra, como un teléfono fijo, un vehículo, un instrumento de odontología, unos lentes de lectura, entre otros, que incluso pasan desapercibidos. Desde ya también cobran valor fenomenológico los conceptos de *noema* y *noesis*, como se observa a partir del segundo acápite de la obra.

Ihde (1978) logra obtener la atención del filósofo, y del lector en general, sobre un algo fenomenológico que incide directamente en la experiencia vital del sujeto, como son las relaciones del ser humano con la tecnología en el mundo. En efecto, las tres variantes principales de la ecuación son humanos, tecnología y mundo. Lo anterior, advirtiendo desde ahora, sin caer en juicios de valor, que la tecnología es *no neutral*.

A partir de este primer capítulo de *Technics and praxis* propongo de manera enunciativa observar analíticamente cómo tematizar para problematizar las siguientes relaciones, entre muchas otras que podrían darse:

- Relaciones Seres sintientes no humanos + Tecnología.
- Relaciones Seres no sintientes no humanos + Tecnología.
- Relaciones de las herramientas tecnológicas entre ellas mismas sin conexión.
- Internet de las cosas (IoT).
- Relaciones Conocimiento + (tecnología, mundo y humano entre otros).
- Relaciones AI + Mundo + Ser humano
- Relaciones Estado1 + Estado 2 (...+ Estado 3) de acuerdo con el Tratado o Convenio

Lo anterior, junto con sus diferentes combinaciones entre cada una y entre todas, implica agregar intencionalmente a los componentes principales de la ecuación agregada por el autor (mundo, herramienta tecnológica y ser humano) otros componentes como son seres no humanos en las categorías propuestas y conexión Web 3.0, 4.0 y 5.0. Como señalan Rosello & Saidel, “en el contexto en que el constitucionalismo latinoamericano hace entrar a la naturaleza en el ámbito de los derechos se vuelve imperativo evaluar si esas inclusiones de lo no-humano pueden ayudar y contribuir al ejercicio de la ciudadanía y el buen gobierno”. (2021, p. 218) Con respecto al caso colombiano, por así llamar a un conjunto de situaciones y conflictos acerca del reconocimiento de la naturaleza, la judicatura ha denominado a ciertas entidades ecosistémicas como “Sujetos de derechos”, lo que Gamboa considera necesario mas no suficiente teniendo en cuenta que se da una situación de “proto-personalidad ontológica jurídica” en dicho reconocimiento de estos seres “por cuanto las complejas órdenes jurisprudenciales que declaran sujetos de derechos a los ecosistemas hacen referencia a ser “sujeto de protección”, pero bien podría interpretarse “objeto de protección” por quienes aún no aceptan el alcance de esta declaración”. (2022, p. 404) Adicional, implica de suyo, reordenar los distintos componentes en función de uno u otros. Los siguientes capítulos permitirán elementos para estas temáticas emergentes al texto del autor, lo que puede conducir a caminos sorprendentes e insospechados que ya quedan provocados a partir los primeros acápites. Ahora bien, para los fines de este trabajo se estudian los dos primeros. En todo ello llaman cada vez más la atención las relaciones de inteligencia artificial consigo mismas, con otros entes y con aquello que no es inteligencia artificial, al tener algún espacio y tiempo dispuesto para su propio relacionamiento, toda vez que “se trata en este caso de una reflexión sobre todo atinente a la filosofía de la técnica: un mundo material que sirve ya de manera palmaria antes a la tecnología que a los humanos. La técnica, en ese escenario, ha adquirido además un estatuto inteligente” (Pizarro, 2020, p. 172).

En el capítulo segundo de *Technics and praxis* el autor Don Ihde (1978) continúa desarrollando los conceptos, casos y relaciones planteados en el primer capítulo, a los fines de describir, ejemplificar y visibilizar cómo la existencia y aplicabilidad de las herramientas de tecnología genera múltiples relaciones en lo que se muestra cada vez

más como “una forma tecnológica de estar en el mundo”. Así, llegará a llamar la atención acerca de la *monodimensionalidad* de las relaciones tecnológicas y sus implicancias en lo mundano.

Es así como una de sus ideas centrales es que lo experimentado, *noema*, y el modo de experimentarlo, *noesis*, son directamente correspondientes en las relaciones de estructuras eidéticas de ampliación o reducción. De este modo vemos un estudio que repara en que la función de ampliación, que brinda la tecnología, como aquella que permite un acercamiento entre el ser humano y el mundo a través de la mediación proporcionada por la herramienta, también implica paradójicamente la reducción de otras características o aspectos en los que no se enfoca la herramienta en su funcionalidad usual.

Como prueba reina o ejemplo se propone a la telefonía (fija). En efecto, mediante el uso de comunicaciones que este brinda, la experiencia queda convertida en voz humana, tal cual, al mismo tiempo que se reducen ampliamente las distancias entre los hablantes. Este es un ejemplo tan interesante como real, con lo que cualquier lector se identificará de inmediato. El teléfono, pues, acorta las distancias con cierto grado de transparencia o cuasi-transparencia, al mismo tiempo que reduce la experiencia sensorial prácticamente a aquello se puede escuchar del otro lado.

Con otras palabras, a través de las relaciones tecnológicas, como por ejemplo la telefónica arriba expuesta, existe una extensión, ampliación o acercamiento comunicativo que proporciona ganancia de información y de conocimiento, por una parte; y por otra, una reducción de la riqueza total de la experiencia humana, al dejar de lado o no reparar en otros aspectos distintos de la voz con sus respectivas inflexiones y modulaciones, del interlocutor. Esto se explica por el autor en tres variantes del ejemplo telefónico:

- Una pareja que sostiene una conversación en sus relaciones sentimentales
- Una entrevista que podría interpretarse en un contexto de relaciones sociales, laborales o incluso académicas.
- Un conjunto de operaciones de negocios en sus relaciones comerciales

Es así como el autor insiste en la no neutralidad de las herramientas tecnológicas, independientemente de su grado de transparencia bajo la idea central de que nuestras experiencias vitales implican cada vez más el ser y el estar tecnológico. (Ihde, 1978)

En conclusión, la riqueza total de la experiencia humana queda a merced de los datos reducidos que proporciona la herramienta tecnológica, al mismo tiempo que ella nos amplía, extiende o acerca a la funcionalidad y finalidades propuestas por su uso. Por consiguiente, se debe estar consciente de dicha mono dimensionalidad para no proponer como experiencia total a aquella que solo es una parte de esta. Adicional que, como señala Lanza González al citar a Almazan: “las tecnologías no son buenas ni malas. Lo que importa es cómo las utilicemos”, identifica el punto de inflexión a partir del cual ya no se pudo sostener la neutralidad de la tecnología ni, por tanto, equiparar progreso técnico y moral”. (2022, p. 323) Como interrogantes de este capítulo, se proponen las siguientes temáticas en donde se puede problematizar a partir de los estudios del autor, los que seguramente se podrán elucidar con las propuestas que devendrán en los siguientes capítulos, en aras de seguir su desarrollo como parte del ejercicio en una filosofía de la tecnología:

- Relaciones Mundo (en el sentido de elementos naturales) + Tecnología
- Relaciones AI1 (Inteligencia artificial) + AI2 (...)
- Relaciones Tecnología + Servicios públicos esenciales (salud, educación...)
- Relaciones Sistema 1 + Sistema 2
- Relaciones Tecnología AI + Administración de Justicia
- Relaciones sistemas tecnológicos y plataformas de comunicación privados y públicos

En efecto, acá se trata de relaciones en donde el ser humano no necesariamente es el protagonista o aquel desde el cual se parte o se dirige la relación<sup>1</sup>. Lo anterior,

---

<sup>1</sup> Desde otra perspectiva, con especial fundamento en la normatividad como expresión sustancial de la libertad humana en relación con la animalidad, "the spectrum of possibilities of how to act which opens in front of us at nearly every moment, is vast and incomparable to what we find elsewhere in the animal kingdom (...).

Every animal lives in a world delimited by certain physical boundaries. These interfere with the spectrum of behavioral possibilities that would otherwise be open for the animal thanks to the variability of

debido a que esa pretensión es precisamente una de las incidencias del desarrollo tecnológico que el mismo ha propiciado en el mundo. Un mundo que se encuentra conectado por la fibra óptica. Un mundo en donde ya no se trata de un conjunto de algoritmos, sino que los sistemas están aprendiendo y algunos de ellos son conscientes de su autoaprendizaje, aprendizaje que no solo incluye datos sino también algunos *valores* “sembrados” por sus creadores. En efecto, retomando a Lanza González, “Un análisis no neutral de las tecnologías”, debería acompañar toda publicidad que nos incite a renovar nuestros dispositivos, como el prospecto que nos advierte de los efectos secundarios de un fármaco. Es de la disección del smartphone que hace Almazán de donde toma título esta reseña”. (2022, p. 324) De este modo, cobra mucho valor el ejercicio filosófico para no dejar pasar sin conceptualizar, reflexionar, criticar, problematizar y confrontar, la incidencia de las relaciones tecnológicas a partir de los estudios propuestos. Ahora bien, es importante resaltar un conjunto de relaciones que subyace en todo ello y es la que tiene específicamente quien filosofa acerca de un todo que incluye al conocimiento mismo, a la filosofía y a su relación con los seres. A este respecto, recuerda Pizarro (2020):

la pura constatación del tipo de conocimiento teórico que se postula, es decir, de estos “saberes” que resultan de la optimización de los medios de producción filosófica, y del asombro que en los filósofos podría engendrar un hipotético aumento de su productividad así como las características privativas de los nuevos relacionamientos entre categorías y reflexiones que estarían a su alcance, servirían para entender mejor el tipo de relación que se da a su vez entre filosofía y técnica, lo que de suyo entraña al menos la posibilidad de una recapacitación de la disciplina con respecto a sus métodos, vehículos de producción y jerarquías y divisiones funcionales. (p. 173)

### **Kant-Ihde: Hacia una hermenéutica fenoménica del mundo natural**

Teniendo en cuenta que la vivencia y estudio del mundo y de las relaciones socio-naturales ha disminuido su acercamiento directo y se encuentra mediado por el aporte e impacto de la tecnología, es sorprendente la forma como estos dos autores no contemporáneos ni coterráneos se complementan. En efecto, en Immanuel Kant y Don

---

the behavioral patterns it is endowed with. (An animal cannot go wherever it might want because of natural hindrances; it cannot eat whatever it might want; it cannot move faster than its constitution allows, etc.) Humans have managed to expand their variability of behavior in an unprecedented way; however, they subsequently began introducing rules in order to narrow it back down" (Peregrin, 2021, pp. 23-24).

lhde encontramos la preocupación por el proceso que se realiza para acercarse y relacionarse en la naturaleza, con el mundo natural y las distintas relaciones que se pueden entretener entre sujeto y objeto y entre los sujetos entre sí, los objetos y todas las interacciones infinitamente posibles, individuales o plurales. En lhde, la mediación de la tecnología es tematizada de tal forma que los tres tipos de relaciones descritas representan un progreso o profundidad desde una simple mediación hasta la determinación hermenéutica de lo que es y aparece en el mundo a partir de la tecnología. Kant, a su vez, separa la física de la metafísica y ubica, en su arquitectura conceptual, la Estética trascendental en aquella; para estudiar lo referente a los sentidos independientemente de la mediación o no de otros sujetos, de la tecnología o de los mismos fenómenos y la forma como ellos desde sí se manifiestan. En el sujeto de Kant se encontrarán, en el espacio y el tiempo, las condiciones de posibilidad que permitirán el conocimiento sensible. En ambos siempre existirá algo que escapa a los sentidos, ya sea mediado o no por la tecnología. En efecto, esta última, en lhde, hace prevalecer algunos sentidos sobre otros, según corresponda, lo que reduce la realidad a ese enfoque mientras paradójicamente amplía la forma de relacionarse o de aprehenderla.

Se encuentra en discusión local, regional e internacional el efecto de tecnologías que irrumpen en el mundo natural, en los suelos, accidentes geográficos, en fin, en los ecosistemas, y los estudios que conceptúan acerca de ello para las tomas de decisiones. De este modo se pasa de la Filosofía de la Estética trascendental y de la Filosofía de la tecnología a la concepción geopolítica y a la gobernanza ambiental, cuya relevancia puede determinar el futuro de la vida y su mundo entendidos como un todo, pero también como un conjunto de seres humanos, no humanos, interacciones y tecnologías, entre otros. Es allí cuando el tercer tipo de relación expuesta por lhde posee el poder de ser aquella que cree o dificulte factores, paradigmas, ideas y estrategias para la conservación de la vida. En efecto, “La necesidad del reconocimiento para los seres no humanos que son sujetos de derechos del constitucionalismo ambiental colombiano, un objeto que deviene sujeto de derechos y un sujeto que deviene ente con personalidad ontológica jurídica es el principal desafío del constitucionalismo ambiental”. (Gamboa, 2022, p. 406)

## Conclusión

Así, el tiempo, como condición de posibilidad del pensar y del conocer cobra relevancia en su estudio ya que unifica las intuiciones de la realidad sensible, que se requieren. Las relaciones mediadas por las tecnologías transforman y enfocan la realidad de la experiencia sensible entre sujeto y objeto, según los sentidos que prevalezcan. La tecnología, entendida *a posteriori* y en modo no transparente, transforma la forma de concebir y el espacio y el tiempo; y, por tanto, la posibilidad del conocimiento. Y el conocimiento, sea cual fuere y como fuere, determinará la forma como seres humanos y todo tipo de inteligencias se sigan relacionando con el mismo conocimiento, con la diversidad de relaciones e imbricaciones en ellas, con la tecnología que diseña y construye; y, con seres no humanos, sobre todo, con la naturaleza.

## Referencias

- Aguirre Román, J. O. (2012). Reseña. Don Ihde y la filosofía de la tecnología: el valor de la corporalización (embodiment). *Revista Filosofía UIS*, 11(2), 123-132. <https://revistas.uis.edu.co/index.php/revistafilosofiauis/article/view/3373>
- Contreras, R. (2020). Prospecto para un desarrollo “artificial” de la filosofía. *Revista De Filosofía*, 77, pp. 159–175. <https://revistafilosofia.uchile.cl/index.php/RDF/article/view/60458>
- Gamboa Saavedra, E. (2022). Constitucionalismo ambiental y seres no-humanos Sujetos de Derechos. *Revista De Filosofía*, 39 (Especial), 386-407. <https://doi.org/10.5281/zenodo.6456425>
- Ihde, Don. (1978). *Technics and praxis [Técnicas y praxis]*. Springer. <https://bit.ly/3mfguWK>
- Kant, I. (1977). *Crítica de la razón pura* (trad. P. Ribas). Taurus. <https://bit.ly/3gdgZNf>
- Lanza González, H. (2022). Reseña. El smartphone de Anteo: tecnología y ecología en el Antropoceno. *Revista Filosofía UIS*, 21(2), 321–325. <https://doi.org/10.18273/revfil.v21n2-2022015>
- Peregrin, J. (2021). Human Normative World [El mundo normativo humano]. *Analítica*, (1), 20–34. <https://revistas.up.ac.pa/index.php/analitica/article/view/2334>
- Rossello, D., & Saidel, M. (2021). Comunidad, Inmunidad, Zoopolis. Repensando la comunidad política más allá de lo humano. *Revista De Filosofía*, 78, pp. 205–221. <https://revistafilosofia.uchile.cl/index.php/RDF/article/view/65706>

# ANALÍTICA

## Revista de Filosofía

### EL PROBLEMA DEL MÉTODO FILOSÓFICO

### THE PROBLEM OF PHILOSOPHICAL METHOD

Fernando E. Vásquez B.

Universidad de Panamá, Panamá  
fernando.vasquez@up.ac.pa  
<https://orcid.org/0000-0001-8829-8937>

INFORMACIÓN DEL ARTÍCULO	ABSTRACT/RESUMEN
<p>Recibido el: 3/10/2023 Aceptado el: 10/10/2023</p> <p><b>Keywords:</b> Knowledge, method, modernity, philosophy, science</p> <p><b>Palabras clave:</b> Conocimiento, método, modernidad, filosofía, ciencia</p>	<p><b>Abstract:</b> The main objective of this paper is to address the problem of the philosophical method, which consists of the lack of consensus among philosophers regarding the proper procedure to carry out this human activity. In this sense, it examines a few methodological proposals put forward by some representatives of contemporary philosophy, emphasizing the impact that the development of modern science has had on such views. In addition, the plausibility of such proposals is assessed.</p> <p><b>Resumen:</b> Este artículo tiene como objetivo central abordar el problema del método filosófico, el cual consiste en la falta de consenso entre los filósofos sobre el procedimiento adecuado para hacer filosofía. En ese sentido, se revisarán algunas posturas metodológicas presentadas por algunos representantes de la filosofía contemporánea, haciendo énfasis en el impacto que tiene el desarrollo de la ciencia moderna sobre las mismas. Además, evaluaremos la plausibilidad de tales propuestas</p>

### Introducción

Establecer los confines del ámbito filosófico es una tarea que ha resultado hasta ahora inasible. Sin embargo, es posible estar de acuerdo con aquella distinción kantiana que destaca dos componentes de esta actividad sobre los que se podría estar de acuerdo de manera muy general; a saber, la filosofía es una disciplina académica, lo cual supone un cierto tipo de conocimiento doctrinal que tiene como característica fundamental la



sistematicidad y, por otra parte, se le entiende en un sentido cósmico o sabiduría, esto es, es una actividad relacionada con los fines de la acción humana, dándole su ropaje tradicional a la misma.

Dejando de lado este último aspecto, cuando hablamos del método filosófico nos referimos a la filosofía como una disciplina académica, la cual es enseñada y cultivada en diversos espacios institucionales. El problema principal, en ese sentido, es la discrepancia existente sobre aquello que constituye la forma apropiada para desarrollar esta actividad, pues existe la idea de que existen tantos métodos como filósofos hay. Dicho desacuerdo, desde una perspectiva pluralista, puede entenderse de forma positiva, sin embargo, al no existir parámetros claros que gocen de aceptación generalizada entre los filósofos sobre, por ejemplo, cómo llevar a cabo una investigación en dicho ámbito o incluso más, sobre las habilidades que debe poseer un filósofo profesional, también pone en cuestión el estatus de la filosofía como disciplina académica que es susceptible de ser enseñada. Con ello en mente, este ensayo se divide en secciones en las que se examinarán algunas tendencias filosóficas contemporáneas, a través del pensamiento de sus figuras más representativas, en las que sobresale su propuesta metodológica con el propósito de analizar sus similitudes y diferencias.

## **Modernidad y el problema del método**

La voz griega *μέθοδος* es una palabra compuesta del prefijo *μετά*<sup>1</sup> (después, más allá, en busca de), y *ὁδός* (camino, vía), que, tomada en su sentido literal, significa “ir tras algo”, “búsqueda”, también “el camino a seguir”. La evidencia documental disponible sugiere que dicha palabra adquiere un sentido técnico (filosófico) con Platón (Eucken 1879, p. 17) y guarda relación con lo que Hesíodo y los primeros filósofos entendían por *ὁδός*, la cual era usada por estos para referirse al ‘camino’ en el doble sentido de alineamiento del camino de la vida con el camino de lo verdadero y correcto y, por otro lado, se refiere a la investigación cuestionadora y la comprensión racional que conlleva este alineamiento.

---

<sup>1</sup> Este prefijo es usado aquí para indicar movimiento como en *μεταδιώκω* (seguir de cerca, buscar), *μετέρχομαι* (perseguir, ir a buscar).

Hesíodo, particularmente, la usa metafóricamente para contrastar los estrechos y escarpados caminos que conducen a la virtud de la amplitud del camino del vicio. (1978, pp. 139-40) Heráclito, en esa misma dirección, nos advierte que se tenga cuidado con el hombre que olvida adónde conduce el camino. (Mondolfo, 2007, p. 39) Con Parménides, el camino a la verdad, a lo correcto y justo, como camino de comprensión racional de lo que es, se distingue de los caminos que las personas siempre toman sobre la base del hábito y de su imaginación, que no están habitados por la verdad. (2009, pp. 56-57) De este modo, la investigación guiada por la razón muestra a la convicción el camino de la verdad (pp. 58-59).

Es clara su relación semántica con el concepto de método como lo entendió Platón, que inicialmente también significa simplemente investigación, cuestionamiento científico (Sof. 218d, p. 340), enseñanza, visión, teoría, doctrina, opinión escolar (Teet. 183c, p., 259), luego, sobre todo, su aplicación real en la definición de la esencia de la idea a través de la dialéctica (Rep. 533 a-d, pp. 365-366). Al mismo tiempo, se entiende por método la forma correcta de investigar o cuestionar científicamente y se relaciona en este sentido con el método correcto de hablar y discutir tal como lo busca la sofística y su retórica y dialéctica, así como en el método correcto de examen médico tiene su modelo a seguir (1988, pp. 393 – 394; Fdr. 270 a-e).

A su vez, en el mismo sentido, en algunos trabajos de Aristóteles la palabra tiene la denotación general de investigación (1988, p. 219; Pol. IV, 1287a11), búsqueda de conocimiento que compara con el arte en general en su determinación práctica en el sentido de que puede aprenderse y se realiza con propósitos específicos, particularmente se dirige a un bien (1985, pp.129 – 131; Et. Nic. I, 1094 a-b). Estas observaciones muestran claramente que la noción de método es tan antigua como la literatura filosófica misma y que, en el caso de los filósofos antiguos, esta tiene dimensiones prácticas (éticas) que, como se verá, no son consideradas por filósofos de periodos históricos posteriores.

Cabe mencionar que en la recepción e interpretaciones latinas del pensamiento y textos griegos en general es visible la preferencia por expresiones diferentes como *ratio*,

(véase, Cicerón, 2016, p. 30) *via*, (véase, Cicerón, 1959, pp. 112-115) *modus*, (véase, Cicerón, 1949, p. 78) entre otras como transliteración de *μέθοδος*, reservando la traducción literal *methodus* y sus derivadas al ámbito de la medicina, lo cual permaneció como modo estándar de interpretación hasta principios del medioevo (Isidoro 2004, p. 474). Es más, las declinaciones *methodo* y *methodi* aparecen usadas en sentido filosófico hacia el siglo XII en la traducción latina del *Fedón* de Platón por Enrico Aristippo.<sup>2</sup>

En ese sentido, el filósofo Neal W. Gilbert en *Renaissance Concepts of Method* (1960), hizo énfasis en que la traducción latina de *μέθοδος* “no se convirtió en un término filosófico hasta más tarde, en el Renacimiento, cuando, como observó Melanchthon, fue adoptado por ‘los dialécticos’ para el orden más correcto de explicar”. (p. 60) Además, en las manos de los metodólogos humanistas y su énfasis en la educación, ‘*methodus*’ llegó a asociarse con un modo sucinto y ordenado de aprender una técnica o habilidad, facilitando su aprendizaje.

En tal sentido, apunta Gilbert, “el énfasis en la velocidad y la eficiencia separa el concepto renacentista de método, al menos la rama ‘artística’ del mismo, del concepto antiguo” (p. 66). Gilbert también observó que, en contraste, “los metodólogos de la ciencia” enfatizaron “el carácter científico o productor de ciencia de su método, que no tenía la intención de facilitar las cosas al alumno o de mejorar la efectividad retórica de la presentación del maestro: estaba dirigida exclusivamente a la producción de “ciencia” o conocimiento, en contraposición a la persuasión retórica y la opinión probable. Lo suyo, en una frase que recién comenzaba a ganar vigencia durante el Renacimiento tardío, era el *methodus scientificus*”. (1960, p. 222)

Como se puede observar, en la Edad Moderna surgieron dos preocupaciones y expectativas diferentes respecto a la finalidad de los métodos que introdujeron en la discusión algunas demandas fácilmente reconocibles en la forma en que actualmente

---

<sup>2</sup> La Universidad de Oslo ofrece una edición de estudio comparativo del texto original griego, dos traducciones latinas y una inglesa. Una de las traducciones latinas es la de Aristippo de 1156 y la otra del renacentista Ficino de 1532. En ellas se puede notar que Ficino prefiere *modus* sobre *methodus*. Ver <https://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=fulltext&view=fulltext&vid=478>

hablamos de métodos; a saber, un método debe proporcionarnos un conjunto de pautas fáciles de aplicar y aprender, bien organizadas y eficientes, que teóricamente nos permitirían descubrir un conocimiento genuino.

Se debe subrayar que este proceso se da en el contexto del desarrollo de la moderna ciencia experimental, caracterizado por la aparición de cambios en nuestra imagen de la ciencia ocurrido entre los siglos XVI – XVIII llamado a menudo “revolución científica”. Este proceso se caracterizó por la diversificación y tecnificación de algunas disciplinas como las matemáticas, la física, la botánica y, en general, las ciencias experimentales. Como resultado, este éxito relativo del método experimental llevó a algunos filósofos como Hume (1992) a considerar que la acción humana, la política y la moral, también podían ser objeto de observaciones empíricas, convirtiendo dicho método en el modelo metodológico para la producción de conocimiento.

En tal sentido, el filósofo Hans-Georg Gadamer afirmó que el problema del método —particularmente para las ciencias humanas— radica en el hecho de que su comprensión ha sido moldeada por el ‘concepto moderno de ciencia’ —que equiparó con la inducción— que coloca a las *Geisteswissenschaften* en una situación de inferioridad epistemológica. (2004, pp. 3-8)

En definitiva, la modernidad trae aparejada una nueva concepción del saber caracterizado por su especialización cuya muestra más palpable es la proliferación de nuevos campos de conocimiento que desposeen cada vez más a la filosofía de sus objetos favoritos de reflexión, constituyéndose separadamente el ámbito de las ciencias que demandan el desarrollo de sus metodologías propias, especialmente, que entidades como la mente, el lenguaje, la cultura, sean estudiadas por observación, comparación, medición más que por mera reflexión de salón.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Desde el siglo XIX existen obras como *The Philosophy of the Inductive Sciences* (1840) de William Whewell en las que propone una perspectiva filosófica sobre cómo funcionan las ciencias. Es decir, se reconoce el contraste y consumación del divorcio entre filosofía y las ciencias, marcado por la aparición del ámbito de la filosofía de las ciencias.

En el caso de la filosofía, como se ha señalado, el desarrollo de la ciencia moderna no sólo supuso su desmembramiento, también infundió la necesidad de convertirse en una ciencia estricta, el cual, según Edmund Husserl, ha sido el *leitmotiv* de la filosofía moderna desde el renacimiento. Sin embargo, como afirmó Husserl, en filosofía “todavía se carece de problemas, métodos y teorías nítidamente deslindados y cuyo sentido haya sido cabalmente aclarado”. (1962, p. 8)

El desarrollo de la ciencia experimental, en consecuencia, aumentó el alejamiento entre ciencia y filosofía. Los filósofos, por supuesto, tuvieron su parte de responsabilidad en esta evolución, de hecho, la forma en que actualmente usamos conceptos como experimentación, teorías, leyes, evidencia, juicios, etc., parece pertenecer al vocabulario de la filosofía del siglo XVII. Así, filósofos como Bacon, Hobbes, Descartes o Galileo desarrollaron o diseñaron “el lenguaje que usamos cuando pensamos en cuestiones científicas”. (Wootton, 2016, p. 249) No obstante, dada la especialización del saber que ocurre desde la modernidad, aunque la mayoría de los filósofos son ardientes admiradores de la ciencia, ya no participan de su desarrollo.

A medida que las ciencias ganaron más independencia de la filosofía, se hizo más visible que la filosofía era metodológicamente diferente de las ciencias. En ese sentido, la filosofía de I. Kant representa un hito al reconocer que la filosofía, aunque busca conocimiento, era estructural y metodológicamente diferente, y no “científica” en el sentido en que lo son, por ejemplo, las matemáticas. A pesar de ello, como observó Husserl, no se ha logrado el establecimiento de un método común para filosofar que haya ganado aceptación generalizada.

En síntesis, durante la modernidad se dan cambios importantes en la concepción del conocimiento caracterizados por su especialización, su preocupación por el descubrimiento de un procedimiento adecuado para la investigación y enseñanza de esas áreas que contrasta con la antigüedad. Platón y Aristóteles, por ejemplo, interpretaron los métodos en términos de actividades que involucran ir tras o en búsqueda de algo, un tipo de persecución o caza, mientras que desde la modernidad los métodos son caracterizados metafóricamente de forma instrumental como herramientas

o máquinas que deben ser diseñadas como requisito de cualquier investigación. Como puede verse, desde la modernidad se atribuyen características a los métodos que difieren de las que les asignaron los antiguos, pues en la actualidad la palabra método aparece juntamente con otras como 'efectivo', 'fiable', poniendo énfasis en los resultados.

Por otra parte, con respecto a la filosofía tales cambios significaron la puesta en cuestión de sus límites como ámbito de estudio, así como un impulso por definir las directrices metodológicas apropiadas para este. Ciertamente, algunos filósofos han seguido una estrategia similar para determinar las cualidades esenciales de la empresa filosófica, que consistía precisamente en examinar las similitudes y diferencias entre la filosofía y otras actividades como las matemáticas o el arte, centrándose particularmente en sus métodos. Sin embargo, tales intentos de determinar los límites de las prácticas filosóficas mediante el establecimiento de un método común para filosofar no han ganado una aceptación generalizada. Por ello, en la próxima sección se examinará de manera general las distintas propuestas metodológicas de filósofos de diferentes y a menudo contradictorias convicciones durante el siglo pasado y dentro del siglo actual, destacando la influencia patente del desarrollo de las ciencias experimentales sobre ellas.

### **Neokantismo, fenomenología y filosofía analítica**

A lo largo de la historia contemporánea ha habido diferentes intentos de responder a la pregunta prescriptiva: cómo debe hacerse filosofía, es decir, un modo claramente identificable de desarrollar esta actividad. Visto de forma positiva, estas tendencias deben entenderse como un anhelo de criterios apropiados para delimitar el ámbito de la filosofía, en el contexto de un proceso de profesionalización de la filosofía característico de los últimos siglos. Sin embargo, tales criterios o métodos han ganado solo una aceptación parcial entre ciertos grupos de filósofos, es decir, aún no ha surgido un consenso sobre la forma adecuada de abordar los problemas filosóficos.

Históricamente hablando, las primeras reflexiones encontradas en el siglo XX sobre el problema de los métodos provienen de la filosofía alemana. Significativamente, algunos representantes de dos movimientos que dominaron el panorama filosófico en

Alemania durante los años anteriores a la Primera Guerra Mundial, es decir, el neokantismo y la fenomenología propusieron algunas ideas al respecto. (Schuhmann & Smith, 1991)

Aunque su nombre sugiere un renacimiento y una estricta adhesión a la filosofía de Kant, la mayoría de las ideas de Kant no parecían importar a los representantes neokantianos de la Escuela de Marburgo. Lo que parece ser innegablemente significativo para ellos es el llamado método trascendental (Ewald 1913, p. 484). De hecho, la filosofía misma aparece equiparada a tal método y sin tener espacio propio, incluso más su desempeño es visto como inseparablemente conectado con la ciencia (Luft 2015, p. 226), es decir, la filosofía constituye un método en sí mismo para los representantes de dicha tendencia.

En particular, Paul Natorp esbozó los puntos clave del método trascendental en *Kant und die Marburger Schule* (1912). Tal método, según Natorp, tiene dos componentes fundamentales; en primer lugar, debe fundamentarse estrictamente en los enunciados de hecho (*facta*) de la ciencia, la moral, el arte y la religión y, en segundo lugar, debe demostrar la base normativa inherente a tales *facta*, que, siguiendo su significado latino literal, son algo hecho o, se puede decir, construido por el pensamiento. Tal proceso de “construcción por el pensamiento” es, dice Natorp, un proceso lógico interminable. Es igualmente importante mencionar que dicho método está pensado para funcionar como base unificadora de todo conocimiento. (Natorp 1956)

Por otro lado, Edmund Husserl, el fundador del movimiento fenomenológico, pensó que la tarea del filósofo, aunque pertenecía a un dominio diferente, estaba interrelacionada con el trabajo científico. Al principio de sus *Investigaciones lógicas* (1900-1901), Husserl contrastó los trabajos de los científicos naturales y los matemáticos con la investigación filosófica, la cual, sostenía Husserl, “supone métodos y disposiciones muy distintos, puesto que se propone fines muy distintos”. (2006, p. 208)

Según Husserl, la filosofía no se ocupa de la construcción de teorías puras, como es el caso de las matemáticas, o del descubrimiento de las leyes que gobiernan los acontecimientos o los movimientos de las cosas del mundo. Más bien, la filosofía busca

llegar a la esencia de las cosas y de los hechos, así como también “la admirable afinidad que esta esencia tiene con la esencia del pensamiento, que puede ser pensada, con la del conocimiento, que puede ser conocida; con la de las significaciones, que puede ser significadas, etc.” (2006, p. 209) Así, la filosofía propicia el desarrollo de una intuición teórica de la que carecen los científicos y los matemáticos, por lo que la filosofía se convierte en lo que Husserl llama “crítica epistemológica”.

Por otro lado, las esencias, principal preocupación de la filosofía, “se dan a conocer en la intuición”. De esta manera, la filosofía está inseparablemente ligada a lo que Husserl denominó “fenomenología” o “investigación fenomenológica”, que tiene como principal preocupación “las vivencias aprehensibles y analizables en la intuición, con pura universalidad de esencia” (2006, p.216). No sorprende entonces que Husserl sostenga que la filosofía, para alcanzar un estatus científico riguroso —al igual que la psicología— debe moverse en las esferas de la fenomenología como manera de indagar la esencia de los fenómenos. (1962, pp. 44-47)

Es importante mencionar que Husserl no pretendía dar un esquema completo de su método. Husserl se contentó más bien con ofrecer una perspectiva amplia sobre la “esfera fenomenológica” que, en su opinión, bastaría para “ponernos en las manos también normas metodológicas más ricas, a las que tendrán que ajustarse todos los métodos especiales.” (1949, p. 171) Es clara la sugerencia de que el método fenomenológico se ofrece como base para cualquier tipo de investigación.

En otra línea de pensamiento, Hans Hahn, Otto Neurath, Rudolf Carnap propusieron una perspectiva alternativa en 1929 a la que denominaron *Wissenschaftliche Weltauffassung* (*La concepción científica del mundo*). Los miembros del autodenominado Círculo de Viena se vieron a sí mismos como compartidores de una actitud científica profundamente enraizada en la tradición empirista que los llevó a poner un énfasis particular en la “investigación antimetafísica de los hechos”. (2002, p. 107) Además, se percibieron como defensores de una concepción del mundo, el cual es conocible, que no oculta misterios o que no contiene, en una expresión suya, “enigmas insolubles”. (p. 112)

Como resultado, consideraron que la empresa filosófica estaba basada metodológicamente en el análisis lógico o la clarificación de expresiones que, a grandes rasgos, consistía en la “reducción a los enunciados más simples sobre lo dado empíricamente”. (2002, pp. 112-113) Sobre la relación entre tales enunciados o proposiciones simples —enunciados observacionales o protocolarios— y lo ‘dado’ en la experiencia, los miembros del Círculo de Viena adoptaron una perspectiva fisicalista que los impulsó a “reconocer únicamente enunciados con información espaciotemporal” (Neurath 1983, pp. 52-57), es decir, enunciados que componen el lenguaje de la física, que —supusieron— puede describir aquello que existe. Por ello, a la filosofía le corresponde únicamente clarificar y analizar expresiones del ámbito de la ciencia —física—, convirtiéndose así en un ámbito suplementario de esta.

Conviene mencionar que los miembros del Círculo de Viena reconocieron que la concepción de la filosofía como dedicada principalmente al análisis lógico del lenguaje había sido expuesta antes por Bertrand Russell y Ludwig Wittgenstein. El primero, en *On denoting* (1905) había propuesto la idea de algunos de los problemas que surgen con las expresiones que contienen descripciones definidas eran “todas ellas, a mi parecer, fruto de un análisis incorrecto de las proposiciones cuya formulación verbal encierra expresiones denotativas”. (1966, p. 56) La necesidad de este tipo de análisis para la filosofía fue desarrollada en sus trabajos posteriores. (Russell 1966, pp. 245-395)

Wittgenstein, por otro lado, adoptó una actitud antifilosófica en la que los problemas de la filosofía no son más que sinsentidos y que tienen lugar cuando los filósofos intentan ir más allá de los límites del lenguaje. (2002, pp. 22-23) Ambos asumieron que el lenguaje tiene una estructura lógica fundamental accesible a nuestra comprensión mediante el análisis de los componentes del lenguaje, lo cual ayudaría a comprender mejor el significado de expresiones, convirtiéndose en clave para la solución (o disolución) de los enigmas filosóficos.

### **Realismo crítico, idealismo y pluralismo**

Una reacción a esta visión de la filosofía y sus fines provino de la pluma del filósofo austriaco Karl Popper. En la traducción inglesa de su *Logik der Forschung* (*The Logic of*

*Scientific Discovery*) de 1959, aparecen expuestas las razones de las diferencias de criterio con sus pares del Círculo de Viena. En efecto, Popper expresó su simpatía por el tipo de filosofía racional que los filósofos analíticos parecían defender, sin embargo, rechazó la asunción de que existe un método propiamente filosófico.

Para Popper, los filósofos analíticos, tanto los defensores de un lenguaje ideal como los del análisis del lenguaje ordinario, no comprendieron el objetivo central de cualquier empresa intelectual, esto es, el avance o desarrollo del conocimiento. Así, al reducir el rol de la filosofía al análisis lingüístico, en lugar del análisis del conocimiento científico en sí mismo, los filósofos analíticos parecen renunciar a afirmaciones relacionadas con el desarrollo del conocimiento en general. (1962, pp. 16–23)

Popper sostuvo que el conocimiento genuino es el conocimiento científico y que la filosofía podría contribuir a su estudio, pero no mediante un método propiamente filosófico. De hecho, Popper afirmó que existe sólo un método al que denominó método de la discusión racional o método crítico, el cual, nos dice Popper, “es un método de ensayo y supresión de errores, de proponer teorías y someterlas a las contrastaciones más rigurosas que podamos diseñar”. (1982, p. 28)

Dicho de otro modo, Popper pensó que el método utilizado en la ciencia se aplica igualmente a la filosofía. Como se ve fácilmente, dicho método se basa mayormente en la detección de errores, por lo que se eliminan teorías erróneas o defectuosas, pero el método crítico no garantiza que las teorías alternativas que reemplacen a las defectuosas sean mejores. En ese sentido, debemos contentarnos con el conocimiento adquirido en el proceso de detección de los errores de las teorías a ser reemplazadas y esperamos obtener mejores.

La postura de Popper sobre la filosofía y su método, en términos generales, difiere de la de los filósofos analíticos en que no cree que la filosofía sea en su mayor parte disparates, ya que algunas teorías filosóficas pueden discutirse racionalmente, es decir, rechazarse o aceptarse. Es más, algunas teorías científicas han encontrado una formulación temprana y rudimentaria en la metafísica, lo que sugiere que la filosofía sí contribuye al avance del conocimiento. Sin embargo, Popper ciñe la filosofía al estudio

del conocimiento científico, ya que, como dijo Popper, “los problemas filosóficos genuinos siempre tienen sus raíces en problemas urgentes fuera de la filosofía, y mueren si estas raíces decaen”. (1952, 130) Así, una vez más, no parece haber un método particularmente filosófico y son los problemas que surgen en el ámbito científico los que definen las tareas de la filosofía.

Como es característico en filosofía, esta exagerada confianza en los procedimientos de la ciencia que llevó a filósofos como los representantes del Círculo de Viena o al mismo Popper a defender su aplicabilidad y relevancia para otras áreas del saber, provocó reacciones polémicas, doctrinarias en mayor grado, tendientes a defender la particularidad metodológica de la filosofía. En tal sentido, se pueden entender las ideas del filósofo idealista británico R.G. Collingwood expuestas en su *Essay on Philosophical Method* (1933).

En dicho ensayo, Collingwood intenta responder a la pregunta por la naturaleza de la actividad filosófica, adoptando como estrategia, para tales fines, definir las directrices metodológicas propias de esta actividad en contraste con otras como las matemáticas, ciencias naturales, historia y poesía (1965, p. 11). Esta estrategia, advierte Collingwood, ha sido usada anteriormente por otros filósofos como Sócrates, Platón, Descartes y Kant, quienes, exceptuando a Descartes, no sólo establecieron diferencias metodológicas entre filosofía y matemáticas, sino que además propusieron un método específico para la filosofía (pp. 12-23)

Debe señalarse que Collingwood nunca describió o recomendó un método apropiado para aproximarse a los problemas filosóficos. En su lugar, se conformó con describir algunas características que estimó como propias de la filosofía, por ejemplo, su preocupación por los conceptos, sistematicidad, entre otras, además de defender la autonomía de la filosofía con respecto a otras actividades o disciplinas, sin embargo, sus argumentos son bastante idiosincráticos y lleno de lugares comunes entre filósofos, los cuales, como se verá más adelante son bastante cuestionables.

Por otro lado, el filósofo estadounidense Richard McKeon en su ensayo *Philosophy and Method* (1951), reflexiona sobre las características de la filosofía

entendida como actividad humana, la cual emerge de la preocupación humana por su entorno que imprime en cada filosofía ciertas peculiaridades explicando parcialmente las diferencias entre estas. Sin embargo, dice McKeon, más allá de las diferencias en momentos históricos, temperamentos y demás, las diferencias entre filosofías deben encontrarse en sus métodos y los principios que adoptan como puntos de partida para la reflexión filosófica. (p. 661)

Considerando tales criterios, esto es, métodos y principios, podría servir de base para una clasificación de los distintos métodos propuestos por los filósofos, los cuales, según McKeon, pueden agruparse en tres grandes tipos, a saber, dialéctico, logístico y de indagación (p. 662). A veces, las diferencias entre filosofías no son solo de elecciones metodológicas, sino también de diferencias sobre principios. Los principios es el tipo de cosa que un filósofo asume como el comienzo de su filosofía y, en ese sentido, determina lo que un filósofo determinado considera el tema y el método a utilizar para abordar los problemas filosóficos. McKeon identificó tres principios: integral, simple o reflexivo. Cada principio está en una especie de correspondencia con los métodos mencionados: dialéctico-comprehensivo, simple-logístico e indagador-reflexivo. (pp. 665-673)

Para McKeon, esas diferencias y complementariedades son parte de la riqueza de la discusión filosófica que no está supuesta completarse de forma definitiva. Tal como lo vemos, la idea subyacente detrás del análisis de los métodos filosóficos de McKeon es el reconocimiento de que no existe una forma única de abordar las cuestiones filosóficas, y así encontramos los primeros pasos hacia una visión pluralista con respecto a los métodos filosóficos, lo cual implica a su vez una renuncia a la búsqueda de un principio o procedimiento único para aproximarse a problemas que surgen en el ámbito filosófico. Este pluralismo, como se verá, tomará una dirección relativista que llevó a algunos filósofos a plantear la necesidad de abandonar la búsqueda de direcciones metodológicas para la filosofía.

## Relativismo y anti-fundacionalismo

La filosofía temprana de Ludwig Wittgenstein, como se vio, tuvo una amplia influencia entre los miembros del Círculo de Viena y considerablemente sobre la tradición de filosofía analítica entera. Sin embargo, como advierte Morris Lazerowitz, al hablar de un pensador tan original como Wittgenstein, “no es fácil saber dónde se está leyendo demasiado y dónde demasiado poco”. (1986, p. 380) Ciertamente, luego de la publicación póstuma de sus *Investigaciones Filosóficas* (1953), su pensamiento ha generado las más variadas interpretaciones dando pie a orientaciones filosóficas como el normativismo semántico de inclinaciones naturalistas defendido por filósofos como Robert Brandom o Jaroslav Peregrin, así como también posiciones constructivistas radicales como las propuestas por Ernst von Glasersfeld, además de abrir paso a formas radicales de relativismo como las que exhibe el trabajo de filósofos como Richard Rorty.

Ponderando lo anterior, hay que reconocer que existe una cierta perspectiva meta-filosófica en los trabajos tardíos de Wittgenstein, la cual, debe señalarse, mantiene a la filosofía ligada al lenguaje, pero su función no es ni explicativa ni normativa, sino meramente descriptiva (2009, p. 265-267), en el sentido de que está se preocupa únicamente por la descripción de ciertos usos del lenguaje, haciendo visible las reglas a las que tales usos están sujetos, y no formular teorías o hipótesis con respecto a estos. Existen algunos pasajes en la *Investigaciones* que comparan a los métodos con terapias o que metafóricamente le asignan una misión a la filosofía comparable a ayudar a salir a una mosca de una botella. No obstante, a pesar de lo evocador de tales imágenes no son suficientes para ser consideradas como una propuesta metodológica, lo cual, podría decirse, tampoco era el propósito de Wittgenstein.

A pesar de ello, esto no ha supuesto un obstáculo para que distintos pensadores encontrasen en las ideas de Wittgenstein apoyo para sus creencias preexistentes. En ese sentido, uno de los pensadores más influyentes que adoptaron las ideas de Wittgenstein es sin duda Thomas S. Kuhn cuyo trabajo *La estructura de las revoluciones científicas* (1962) es un referente histórico revitalizador del relativismo tan característico de parte importante de la filosofía contemporánea. En particular, Kuhn defendió la primacía de los

paradigmas sobre las reglas que conforman la actividad científica, haciendo uso teórico, para dicho fin, de la relación establecida por Wittgenstein entre reglas, juegos de lenguaje y los parecidos de familia.

Para Kuhn, existen reglas que gobiernan y limitan los procedimientos usados y las soluciones encontradas por los científicos (2004, p. 72). Tales reglas se originan en los paradigmas, pero ello no implica que tales reglas estén disponibles siempre para el científico, mucho menos que este tenga un conocimiento completo de ellas (p. 79). Por tales razones, Kuhn se preguntó cómo un científico podría encontrar soluciones a problemas encontrados en esas condiciones. Es aquí donde aparecen en escena las ideas de Wittgenstein. En palabras de Kuhn, “Los paradigmas pueden ser anteriores, más inflexibles y completos que cualquier conjunto de reglas para la investigación que pudiera abstraerse inequívocamente de ellos”. (p. 84)

Para precisar, los científicos ante la ausencia de reglas dependen del conocimiento y experiencia proporcionados por los paradigmas, en los cuales han sido entrenados o con los cuales están más familiarizados. Es claro el parecido con las ideas de Wittgenstein sobre el modo en que usamos expresiones en circunstancias específicas, las cuales pueden no tener precedentes.

Por otro lado, el relativismo del trabajo de Kuhn se expresa claramente cuando advierte que para entender la naturaleza de la actividad científica no es suficiente enfocarse en las directrices metodológicas para entender cómo los científicos llegan a conclusiones o solución de problemas; más bien, sugiere Kuhn, conviene enfocarse en las “condiciones externas” a la ciencia, esto es, factores culturales, sociales, económicos e intelectuales. (2004, p. 16) En otras palabras, se diluye la discusión metodológica en otra mucho más amplia en torno a contextos sociohistóricos y psicológicos, sugiriendo que tales contextos y los compromisos que estos suponen son suficientes para explicar los procedimientos y problemas a los que un científico —o para nuestro caso, un filósofo— elige aproximarse, incluyendo el porqué de dichas elecciones.

Quizás, uno de los filósofos más prominentes que abrazó dichas perspectivas fue Richard Rorty, quien en *The Linguistic Turn* (1967), Rorty señaló que a lo largo de la

historia de la filosofía hubo filósofos que propusieron la adopción de un determinado método para delimitar el quehacer filosófico. Siempre se pensó que tales métodos no tenían presupuestos filosóficos. Sin embargo, tales intentos han fracasado, ya que la elección de un método particular por parte de un filósofo siempre está determinada por asunciones de carácter metafísico y epistemológico. (Rorty 1990, pp. 47-48) Lo anterior, reconoce Rorty, podría darnos la idea de que la filosofía es una cuestión de opinión, una disciplina en la que no hay un criterio definido para la solución de los problemas planteados dentro de esta y, en ese sentido, ningún conocimiento puede ser adquirido, pero que, a pesar de ello, no puede decirse que no se ha avanzado en filosofía. (p. 49).

Es fácilmente identificable el relativismo rortiano con respecto a los métodos filosóficos al hacer que las elecciones metodológicas de un filósofo u otro sean dependientes de sus inclinaciones filosóficas preexistentes. Sin embargo, aun bajo el influjo de la tradición de filosofía analítica, Rorty admitió que dicha tradición había logrado inquietar a toda la tradición de filosofía, lo cual “es suficiente para colocar este periodo entre las épocas más grandes de la historia de la filosofía”. (1990, p. 116) Poco después, la perspectiva rortiana cambiaría, radicalizando el relativismo tan característico de su filosofía al adoptar algunas ideas encontradas en el trabajo de Kuhn. De este modo, Rorty sostuvo que las diferencias entre filosofías “sería en realidad una cuestión de estilo y tradición más que de una diferencia de «método» o de primeros principios”. (1995, p. 17)

Lo anterior equivale a decir que, como sugirió Kuhn, la diversidad de métodos filosóficos pueden explicarse mejor si las entendemos como diferencias de vocabularios o jergas en los que un estudiante determinado en diferentes niveles es instruido. (Rorty 2002a, p. 32) Como sabemos, la cruzada de Rorty contra la epistemología de talante representacionalista, el esencialismo y el tipo de pensamiento dicotómico anclado a esta, lo llevó a restar importancia a la utilidad de nociones como “método filosófico” o “problema filosófico” al grado de proponer su abandono. (Rorty 2002, p. 30)

Rorty parece sugerir que cuando hablamos de métodos en las ciencias al igual que en filosofía insinuando que existe un “procedimiento neutral de decisión” es engañoso, pues no existe tal cosa. En su lugar, Rorty adoptó la estrategia kuhniana de

hablar de matrices disciplinares, vocabularios, etc., lo cual hace que expresiones como “método” devengan en prescindibles. Para ser más preciso, Rorty consideró que cuando una persona se le introduce a cierto ámbito disciplinar, incluyendo la filosofía, una suficiente exposición a la literatura relevante de ese campo y cierto nivel de educación es suficiente para asegurar que éste se familiarice con modelos teóricos, temas y terminología de los que dependerá su trabajo como profesional en un campo del saber determinado.

En la misma línea de pensamiento y manifiestamente influido por las ideas de Rorty, el teórico y crítico literario Stanley Fish propuso una perspectiva inquietante contra las posibilidades de lo teórico y la necesidad de un método, la cual denominó anti-fundacionalismo. En *Anti-Foundationalism, Theory Hope, And The Teaching of Composition*, ensayo incluido en la colección *Doing What Comes Naturally* (1990), Fish caracteriza la perspectiva anti-fundacionalista como aquella que:

enseña que las preguntas acerca de hechos, verdad, corrección, validez, claridad, no pueden ser planteadas ni respondidas con referencia a alguna realidad, regla, ley o valor de carácter extracontextual, ahistórico y no-situacional, mejor dicho, el anti-fundacionalismo afirma que todos estos problemas teóricos se pueden comprender y debatir únicamente dentro de los límites de los contextos, situaciones, paradigmas o comunidades que les dan su configuración local y cambiante. (2021, p. 222)

Es de crucial importancia tener en cuenta que el anti-fundacionalismo de Fish, es un enfoque que se entiende mejor comparándolo con su extremo opuesto, el fundacionalismo, la cual es la perspectiva epistemológica sobre la estructura del conocimiento motivada por la convicción de que es posible encontrar bases sólidas o justificaciones apropiadas para afirmaciones que impliquen la posesión de este. Interesa aquí destacar que tales fundamentos deben tener como criterio el *justificarse por sí solos*, no requiriendo ninguna otra garantía externa para su aceptación.

Lo anterior podría representarse por medio de una metáfora ya clásica usada por Descartes en *Les Principes de la Philosophie* (1647), cuando compara la estructura de la filosofía con la de un árbol cuyas raíces metafísicas (filosóficas) sostienen otras disciplinas importantes como la física (tronco) y también la medicina, mecánica y la moral

(ramas). Las bases de dicho árbol, dado que son filosóficas, deben partir de principios muy generales que sean evidentes, indubitables y que a su vez sirvan de base para otros tipos de conocimiento.

La dificultad que ve Fish en las pretensiones fundacionalistas, debe buscarse en las pautas que se establecen para que una creencia sea aceptada como fundacional que, en el caso de la versión radical presentada por Descartes requiere su infalibilidad, la cual se obtiene por un proceso metódico de duda. Como puede verse, este criterio apunta a la organización interna del conocimiento el cual debe asemejarse a un edificio cuyas bases deben permanecer incólumes para garantizar la permanencia y estabilidad en el tiempo de las partes que lo constituyen, eludiendo cualquier referencia a condiciones sociohistóricas o psicológicas.

En contraste con lo anterior, Fish hace énfasis en el carácter situacional del conocimiento, esto es, su dependencia a las circunstancias histórico-culturales, temperamentales que lo posibilitan, pues al hablar de conocimiento sin considerarlas, se parte de “una imagen falsa de la situación humana.” (2021, p. 223) Indudablemente, cuando los filósofos hablan sobre conocimiento olvidan que se trata de una tendencia, inquietud o aspiración netamente humana y que incluso las formas de representarla toma inevitablemente formas metafóricas (árboles, edificios) ligadas a la experiencia humana en el mundo que es siempre contingente, cambiante, constituida de convencionalismos.

En el fondo, lo que este tipo de contextualismo epistémico radical sugiere es que las circunstancias con múltiples aspectos en las que nos desenvolvemos involucran la ejecución reiterada de actividades que nos permiten desarrollar o aprender ciertas habilidades que llegan a convertirse en convencionales. En frase de Fish, estamos ante una perspectiva que pone el “énfasis en el proceso sobre el producto”, (2021, p. 224) es decir, dirige su atención a los cursos de acción que emprendemos en busca de conocimiento, marcados por cambios graduales de estadios — mediatizados por la cultura, los contextos institucionales y otros factores sociohistóricos que impactan ese proceso— en vez del resultado deseado, el cual, según perspectivas epistemológicas tradicionales, debe ser un tipo de conocimiento seguro y estable.

El problema de estos criterios fundacionalistas es que intentan trascender el estado de mera creencia por algo invariable e inexpugnable, que se justifica por sí solo, lo cual es una demanda de niveles de certeza apodíctica reservada seguramente al ámbito de las ciencias deductivas o formales, inasequibles, empero, en asuntos de carácter práctico donde lo contrario es lo característico.

Así, si llevamos estas ideas a contextos específicos de investigación o aprendizaje es claramente perceptible lo determinadas que estas actividades están con respecto a la institucionalidad que las propician y que en última instancia les da su forma substancial. Considérese, por ejemplo, las nociones de 'líneas de investigación' o 'áreas de investigación', las cuales expresan una cierta organización del saber propia de distintas instituciones de investigación, pero también funcionan como límites a esta. Tales formas de organización del saber sirven de guía que encamina y limita la actividad de un investigador en formación en las instituciones que las adoptan.

Dicho de otro modo, Fish sugiere que, en la línea de Kuhn y Rorty, los distintos contextos —sociohistóricos, institucionales, psicológicos— en los que desarrollamos actividades de aprendizaje e investigación nos pone en contacto con cierta organización del saber que supone vocabularios, literatura y niveles de instrucción específicos, los cuales constriñen, en última instancia, el proceso de formación y mucho de su trabajo futuro como profesional de un área de conocimiento. Como resultado, la necesidad de construir teorías o el establecimiento de procedimientos metodológicos se convierte en descartable, pues las normas que guían nuestras acciones dentro de una determinada circunstancia no son proporcionadas por estas.

### **El desafío experimental**

Relativamente reciente, ha irrumpido en la escena el movimiento de filosofía experimental que se basa en la asunción de que, a diferencia de la filosofía tradicional, la forma más apropiada de aproximarse a los problemas filosóficos es llevando a cabo una investigación de carácter empírico y el análisis de los procesos cognitivos que

informan nuestros juicios de naturaleza intuitiva que muchas veces funcionan como punto de partida para la reflexión filosófica.

En tal sentido, algunos representantes de dicho movimiento afirman que, aunque la filosofía experimental se pueda entender como continuación de la larga tradición de filosofía en el sentido de que se preocupa por cuestiones fundamentales de la condición humana, esta representa, en términos metodológicos, una ruptura con la manera tradicional de practicar la filosofía, desafiando la manera en que la concebimos. (Knobe & Nichols, 2008, p. 3)

Dicha confianza en las ciencias y la convicción de que a través de sus métodos podemos averiguar el fundamento de fenómenos físicos y psicológicos, delata una cierta orientación metafilosófica que algunos filósofos experimentales han denominado “naturalismo metafilosófico” que se caracteriza por estar “empíricamente fundamentada y psicológicamente informada” (Fischer y Collins, 2015, p. 4). Más aún, dicha visión de la filosofía, dada su utilización de métodos específicos, suponen los representantes de dicho movimiento, produciría finalmente “soluciones correctas y consensuadas a través de procedimientos experimentales replicables, análisis y argumentación.” (p. 5). Es decir, el movimiento de filosofía experimental, presuntamente, dirimirá la larga disputa sobre el estatus de la filosofía como una ciencia estricta.

A simple vista, podría pensarse que el movimiento de filosofía experimental sólo busca que la reflexión filosófica sea científicamente informada y que lo que cuenta como importante son los hechos que arrojan los estudios empíricos conducidos para distintos propósitos; sin embargo, como ha advertido Ernst Sosa:

Quizá la novedad sea que los filósofos experimentales no toman tanto prestado de los científicos como se convierten en uno. Lo hacen diseñando y ejecutando experimentos para arrojar luz sobre cuestiones filosóficamente interesantes. Y si los filósofos están mal equipados para investigar el cerebro a la manera de los neurocientíficos, es bastante fácil ampliar la autoconcepción del movimiento para incluir el trabajo interdisciplinario, siempre que los neurocientíficos se preocupen lo suficiente por estos temas con importancia filosófica, como sin duda algunos ya lo hacen. (2007, p. 100)

Es claro que los representantes de dicho movimiento se reclaman naturalistas e intentan, conscientemente o no, crear un nuevo ámbito de estudios que trabaje de la mano de otras disciplinas, lo cual, desde una perspectiva metodológica, se presenta como una innovación revolucionaria. Sin embargo, como se verá, ello es bastante opinable.

### **Perspectiva crítica sobre el debate metodológico**

Las tendencias filosófico-metodológicas revisitadas en las secciones anteriores deben entenderse como intentos por delimitar la práctica de la filosofía en el contexto de su proceso de institucionalización y profesionalización que inicia precisamente con la modernidad, impulsado principalmente por el surgimiento y desarrollo de la ciencia moderna cuyos cánones metodológicos se convirtieron en modelo para el resto de los ámbitos del saber.

Ciertamente, un rasgo notable de las posturas presentadas es precisamente la influencia que tienen ciencias como la matemática, la cual aparece siempre como el prototipo de disciplina madura con la que es comparada la filosofía. Además, es igualmente apreciable la falta de consenso sobre la existencia de un procedimiento metodológico típico para hacer filosofía o incluso sobre en qué consiste ese tipo de actividad llamado filosofía.

Los filósofos de orientación kantiana y fenomenológica tienden a considerar a la filosofía como un ámbito disciplinar con sus propios fundamentos y objetivos con aplicaciones metodológicas en otros campos del saber. Para los primeros, el método trascendental funcionaría como elemento unificador del conocimiento, mientras que, para los segundos, el método fenomenológico proporcionaría las bases para que la filosofía se convirtiese en 'crítica epistemológica', es decir, los representantes de estas inclinaciones filosóficas le confieren autonomía a la filosofía y un rol fundamental en el conjunto general de los saberes.

En contraste, los portavoces de direcciones neopositivistas o del racionalismo crítico tienden a considerar a la filosofía como un satélite de las ciencias de las que depende y a las que se halla sometida, dado que estas ofrecen el material sobre las que

pretendidamente esta debe reflexionar, además de propiciar su avance, así la relación de la filosofía con las ciencias define las tareas de la primera. Consideremos, para ilustrar lo anterior, la tendencia dentro de los positivistas lógicos del Círculo de Viena quienes defendieron que todo lo cognoscible puede ser descrito en los distintos lenguajes de las ciencias cuya unificación induciría a la creación de un lenguaje universal científico que tiene como característica importante el ser usado para la descripción de hechos y propiedades observables. Desde esa perspectiva, la filosofía tiene un papel más bien instrumental en la medida que su rol se reduce al apoyo que esta ofrece en el proceso de unificación de los lenguajes.

Por otro lado, en la dirección idealista de Collingwood, por ejemplo, la filosofía aparece como una disciplina autónoma con amplio espectro de temas e incluso ámbitos enteros del saber que conforman su material de reflexión. Este es un lugar común muy extendido en filosofía, sin duda, pero es uno cuyas repercusiones tienden a oscurecer el debate metodológico, pues al ser tan amplio su objeto de estudio, el sentido de la búsqueda de un procedimiento adecuado para aproximarse a un campo tan vasto y diverso parece difuminarse. Un ejemplo claro es el propio esfuerzo de Collingwood que a pesar de proponerse establecer un método que ayudase a delimitar los confines de la filosofía, terminó aprisionando la brisa, pues no se puede encontrar una propuesta metodológica concreta a lo largo de su ensayo.

Son igualmente criticables las posturas que defienden cierto tipo de pluralismo con respecto a los métodos en filosofía, pues los esfuerzos clasificatorios como el llevado a cabo por McKeon no distingue entre el método que un filósofo determinado propone como adecuado para la filosofía y el que emplea en realidad. Una investigación en torno al método en filosofía que pase por alto dicha distinción está condenada a fallar, pues si se quiere tener una perspectiva clara sobre cómo hacer filosofía, es necesario concentrarse en lo que los filósofos hacen y no tanto en cómo estos conciben o se representan la práctica de la filosofía a sí mismos. Es decir, insistir sobre la diversidad de métodos y perspectivas en filosofía a menudo es el resultado de la confusión antes mencionada, además de representar una renuncia a encontrar un procedimiento común

para aproximarse a problemas que emergen en el ámbito de la filosofía y conduce a un tipo de relativismo que toma mucha fuerza en la segunda mitad del siglo XX.

En efecto, la influencia de pensadores como el segundo Wittgenstein o los trabajos de Kuhn tendientes a destacar el rol de factores sociohistóricos en los procesos de cambio teórico en el ámbito de las ciencias dejaron una huella importante en filósofos como Rorty o críticos literarios como Fish, llevándolos a realzar la importancia de los contextos en los procesos de producción de conocimiento. Dicho énfasis en la influencia de los contextos los llevó a desestimar lo teórico y todo aquello que implicase la existencia y necesidad de alguna metodología, dando primacía a la ejecución práctica de ciertas actividades cuya repetición granjeará las habilidades requeridas que ayudarán a cualquier individuo a convertirse en un practicante competente de una disciplina determinada.

No se puede negar que desde una perspectiva práctica el diagnóstico que hacen Rorty o Fish sobre cómo funciona el proceso de producción de conocimiento en el ámbito de las ciencias es bastante preciso. Son aspectos como la educación, el entorno institucional y la práctica reiterada los que en última instancia permitirán que un determinado individuo adquiera la información necesaria y desarrolle las habilidades de las que dependerá mucho de su trabajo. Ello parecería hacer que el proceso de investigación devenga en azaroso al depender de factores externos para su ejecución; sin embargo, desde la perspectiva de pensadores como Rorty o Fish, son tales factores los que precisamente constriñen y guían dicho proceso.

No es difícil consentir que existen factores externos que influyen en el proceso de búsqueda de conocimiento, pero la invitación que hacen estos pensadores a renunciar a la búsqueda de un método o incluso más, al abandono de dicha noción por pretendidamente pertenecer al proyecto fundacionalista es engañosa, pues ignora que también existen condiciones 'internas' que intervienen en ese proceso, por ejemplo, el modo en que los individuos se lo representan o imaginan y el rol de los conceptos usados para tales fines.

Si nos atenemos a esto último, hay que reconocer que el concepto de método ha jugado un rol importante en el modo en que interpretamos el proceso de búsqueda de conocimiento o aprendizaje y que este apunta a cierto orden o regularidad requerido en su desarrollo. En ese sentido, sugerir su abandono es una salida poco pragmática pues ignora no sólo su función cognitiva, peor todavía, que esta también forma parte del conocimiento institucional que informa el proceso de investigación. Es decir, los conceptos no aparecen y desaparecen por decreto, pues responden a necesidades cognitivas o demandas contextuales.

Con respecto a la propuesta metodológica de los representantes del movimiento de filosofía experimental, es importante darse cuenta de que estos reconocen su predominante vena naturalista, lo cual es una variante de posturas ya conocidas y defendidas por miembros del Círculo de Viena o por filósofos prominentes fundadores del movimiento analítico como Bertrand Russell, por ejemplo, quienes defendieron la idea de una filosofía científica o un tipo de filosofía que sea una extensión de las ciencias.

Tales asunciones, desde una perspectiva metodológica, supusieron el enaltecimiento de fuentes de evidencia empírica, las cuales son consideradas como los únicos puntos de partida confiables para toda investigación sin importar la naturaleza de esta. Son estos principios los que hacen que los filósofos experimentales se perciban a sí mismos como contrincantes de concepciones tradicionales de filosofía —*armchair philosophy*— que reclaman el análisis conceptual e impresiones intuitivas como fundamento de la reflexión filosófica.

Hay varios problemas con este enfoque que podrían señalarse, el más notable de ellos tiene que ver con el criterio de evidencia empírica que se propone como distintivo de lo cognoscible, el cual, para el caso de la filosofía, por características propias de su historia, podría no ser satisfecho, ya que se trata de otro tipo de actividad marcada por su carácter especulativo y argumentativo. Es igualmente criticable la asunción de que la reflexión filosófica tradicional reposa en la intuición, pues carece de base empírica, es decir, no se puede probar. Tales asunciones, desde nuestra perspectiva, son impulsadas por el anhelo de transformar la filosofía en otro tipo distinto de actividad.

En términos generales, las propuestas metodológicas presentadas deben tomarse como respuestas posibles a la pregunta normativa cómo *debe* hacerse la filosofía, es decir, prescriben una manera determinada de practicarla, pero ellas no son un estudio descriptivo o comparativo en el que se intentan establecer regularidades seguidas por los filósofos en el proceso de concebir sus hipótesis, ellas no intentan determinar el modo en que los filósofos en realidad llevan a cabo su oficio. La consecuencia más palmaria de esta perplejidad es la evidente falta de consenso sobre cuál es el método apropiado para la investigación en filosofía y que otorga rasgos particulares a este ámbito del saber. Dicha falta de acuerdo sobre el método filosófico implica también falta de claridad sobre las habilidades que debe poseer un practicante competente de esta disciplina, lo cual pone de relieve las dificultades relacionadas con la delimitación de la filosofía como ámbito académico y profesional.

Por último, estas dificultades en torno al método filosófico pueden, desde nuestra perspectiva, remediarse si prestamos más atención a lo que los filósofos hacen y no tanto a cómo estos conciben las actividades que llevan a cabo. Este pequeño cambio de enfoque podría llevarnos a redescubrir la naturaleza argumentativa de la filosofía y que es probable que las habilidades y el método usado realmente por los filósofos se halle en relación con este aspecto fundamental de la actividad filosófica. Después de todo, las posturas revisadas a lo largo de este ensayo no son más que hipótesis tentativas presentadas en forma de argumentos escritos.

## Referencias

- Aristóteles. (1985). *Ética nicomáquea*. Gredos
- Aristóteles. (1988). *Política*. Gredos.
- Asociación Ernst Mach. (2002). La concepción científica del mundo: el Círculo de Viena. *Redes* 9(18), 105-149. <http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/659>
- Cicero, M.T. (1949). *De inventione*. Harvard University Press & W. Heinemann.
- Cicero, M. T. (1959). *The Verrine orations*. Harvard University Press & W. Heinemann.
- Cicerón, M. T. (2016). *De las leyes*. UNAM – Instituto de Investigaciones Jurídicas.
- Collingwood, R.G. (1965). *Ensayo sobre el método filosófico*. UNAM-Centros de Estudios Filosóficos.
- Eucken, R. (1879). *Geschichte der philosophischen Terminologie: im Umriss dargestellt*. Verlag von Veit & Comp. <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb30409390v>
- Fischer, E. y Collins, J. (eds.). (2015). *Experimental Philosophy, Rationalism, and Naturalism: Rethinking Philosophical Method*. Routledge.
- Fish, S. (2021). Anti-fundacionalismo, esperanza teórica y la enseñanza de la composición. *Cátedra*, (18), 220–230. <https://revistas.up.ac.pa/index.php/catedra/article/view/2111>
- Gadamer, H G. (2004). *Truth and method*. London, continuum.
- Gilbert, N. W. (1960). *Renaissance Concepts of Method*. Columbia University Press.
- Hesíodo (1978). *Obras y fragmentos*. Gredos.
- Hume, D. (1992). *Tratado de la Naturaleza Humana*. Tecnos.
- Husserl, E. (1949). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. FCE.
- Husserl, E. (1962). *La filosofía como ciencia estricta*. Editorial Nova.
- Husserl, E. (2006). *Investigaciones lógicas, 1*. Alianza Editorial.
- Isidoro de Sevilla (2004). *Etimologías*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Knobe, J. & Nichols, S. (Eds.) (2008). *Experimental Philosophy*. Oxford University Press.
- Kuhn, T. (2004). *La estructura de las revoluciones científicas*. FCE.
- Lazerowitz, M. (1986). La naturaleza de la filosofía según Wittgenstein. *En Muguerza, J. (Ed.) La concepción analítica de la filosofía*. Alianza Editorial.

- McKeon, R. (1951). Philosophy and Method. *The Journal of Philosophy*, 48(22), 653–682.  
<https://doi.org/10.2307/2021054>
- Mondolfo, R. (2007). *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. Siglo XXI.
- Natorp, P. (1956). *Kant y la escuela de Marburgo*. UNAM.
- Parmenides (2009). *The fragments of Parmenides*. Parmenides publishing.
- Platón (1988). *Diálogos III - IV - V*. Gredos
- Popper, K. (1952). The Nature of Philosophical Problems and Their Roots in Science. *The British Journal for the Philosophy of Science*, 3(10), 124–156.  
<http://www.jstor.org/stable/685553>
- Popper, K. (1962). *La lógica de la investigación científica*. Tecnos.
- Popper, K. (1982). *Conocimiento objetivo. Un enfoque evolucionista*. Tecnos.
- Rorty, R. (1990). *El giro lingüístico*. Paidós.
- Rorty, R. (1995). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Cátedra.
- Rorty, R., (2002). A pragmatist view of contemporary analytic philosophy. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 7(16), 29-40. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27901603>
- Rorty, R. (2002a). La filosofía analítica y la filosofía transformativa. *Frónesis*, 9(2).  
<https://produccioncientificaluz.org/index.php/fronesis/article/view/16477>
- Russell, B. (1966). *Ensayos sobre lógica y conocimiento (1901 – 1950)*. Taurus.
- Schuhmann, K. & Smith, B. (1991). Neo-Kantianism and Phenomenology: The Case of Emil Lask and Johannes Daubert. *Kant-Studien*. 82 (3).
- Sosa, E. (2007). Experimental Philosophy and Philosophical Intuition. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 132 (1). 99-107. <http://www.jstor.org/stable/25471848?origin=JSTOR-pdf>

# ANALÍTICA

## Revista de Filosofía

### LA DEMOSTRACIÓN DE LA EXISTENCIA DE DIOS<sup>\*1</sup>

### THE PROOF OF GOOD EXISTENCE

Tobías Díaz Blaitry\*\*

[revista.analitica@up.ac.pa](mailto:revista.analitica@up.ac.pa)

DOI <https://doi.org/10.48204/2805-1815.4393>

\*\* Panamá, 23 de marzo de 1919 – 2 de octubre de 2005. Se desempeñó como profesor del Departamento de Filosofía, Universidad de Panamá, donde enseñó el curso de *Introducción a la Lógica y al Método Científico* durante muchos años. Obtuvo el grado de Doctor en Filosofía, Universidad Central de Madrid con su tesis *La idea de Dios en Charles Hartshorne* y fue galardonado en más de una ocasión con el Premio Ricardo Miró.

INFORMACIÓN DEL ARTÍCULO	ABSTRACT/RESUMEN
Recibido el: 6/07/2023 Aceptado el: 5/10/2023  <b>Keywords:</b> God, necessity, ontological argument, theism, panentheism, <b>Palabras clave:</b>	<b>Abstract:</b> The text analyzes and comments in detail on the problem of the existence of God from the perspective of the thinker Charles Hartshorne. It exposes the classic view of said argument, both from a classical and neoclassical perspective, for which modal logic is used.  <b>Resumen:</b> El texto analiza y comenta en detalles el problema de la existencia de Dios desde la perspectiva del pensador Charles Hartshorne. Expone la visión

\* Tomado de Díaz Blaitry, T. (1967). *La idea de Dios en Charles Hartshorne*, Cap. IV, pp. 58-101. Imprenta de la Universidad de Panamá.

<sup>1</sup> **Nota del editor.** La producción filosófica (metafísica y lógica) de Tobías Díaz Blaitry es poco conocida en comparación con su amplia producción poética y literaria. Este texto aborda un tema o problema recurrente en la historia de la filosofía, y Díaz Blaitry lo trata de una manera magistral, posiblemente el único que se ha ocupado de este tema con tanto detalle en Panamá. Su enfoque hay que situarlo, sin dudas, en la tradición analítica, y en ese sentido ofrece -yo diría- un tratamiento impecable del problema, pero, fundamentalmente, unos recursos metodológicos valiosos para la reflexión filosófica, lo cual es de inestimable valor para la formación de quienes estudian filosofía. Por eso se ha considerado pertinente la presentación de este texto.

La presente versión se ha adecuando el simbolismo usado en la lógica modal contemporánea y se han presentado las referencias del capítulo de acuerdo con el formato APA, séptima edición; por ello, las notas del texto se presentan como parte de este y no al final como aparecen en el original. Asimismo, las referencias bibliográficas se han extraído de la amplia bibliografía que presenta Díaz Blaitry, considerando las menciones que hace a lo largo de su exposición en dicho capítulo.

Las notas del editor aparecen claramente identificadas como tales en negritas.



Dios, necesidad, argumento ontológico, teísmo, panenteísmo	clásica de dicho argumento, tanto desde una perspectiva clásica como neoclásica, para lo cual se recurre a la lógica modal.
--	---

No hay que elaborar mucho, me parece, la idea de la importancia que tienen en la historia de la filosofía, las discusiones relativas a la demostración de la existencia de Dios. Parece que en la cuestión sobre la posibilidad de la prueba se dividen –o se unen– las escuelas o sistemas filosóficos.

Toda nuestra concepción filosófica depende de nuestro enfrentamiento con el problema. Incluso afirma Hartshorne que el destino mismo de la filosofía gira alrededor de la afirmación o negación de la demostración<sup>12</sup>.

No pretendo en esta parte hacer ni siquiera una breve historia del problema. Sabemos que es una historia complicada y que, por tanto, solo puede contarse haciendo plena justicia a las líneas esenciales de su desarrollo.

Nuestro objeto es únicamente comunicar lo que piensa Charles Hartshorne acerca de la cuestión de la demostración de la existencia de Dios.

En primer lugar, Hartshorne, como declarado racionalista que es, (Hartshorne, pp. viii, x, 11) afirma la posibilidad de la demostración. Se trata en su caso, de un esfuerzo infatigable y sostenido por alcanzar el mayor conocimiento posible acerca de la divinidad. Se arguye que este conocimiento es el único principio organizador adecuado de nuestra vida y pensamiento. Es un conocimiento infinitesimal el referido a la divinidad, hemos dicho. Poco sabemos, por ejemplo, de la realidad concreta divina. Hay aquí un misterio, una zona incognoscible.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> "... si la idea de la divinidad ha de tener algún significado cognitivo, este no puede ser totalmente obvio; y nosotros solo tenemos que mirar con un poco de cuidado en las ramificaciones de sus concebibles relaciones con la existencia para ver que muchas, en un sentido todas, las cuestiones de la metafísica, en el sentido clásico de ontología, están en juegos en este caso. Sobre todo, el estatus de la metafísica misma está aquí en juego. Que aquellos que rechazan el argumento como un mero sofisma también coma y especialmente en tiempos recientes, descarten la posibilidad de la investigación metafísica (a menos que sea en una forma trivializada que tiene poco que ver con los modelos históricos) me parece solo lo que debe esperarse". (Hartshorne, 1962a, p. 30; subrayado de Tobías Díaz Blaitry)

<sup>3</sup> "Uno puede admitir el impenetrable misterio divino, pero creer también y la lucidez sin rival de la esencia divina como un aspecto abstracto del misterio. Dios puede ser, a la vez, la más desconcertante y la más inteligible de todas las realidades, según que uno tenga en mientes lo concreto o lo abstracto de su realidad". (Hartshorne, 1962, pp. 4-5)

Solo conocemos de Dios sus aspectos más abstractos, precisamente los más vacíos de contenido. Es un aspecto abstracto de la divinidad, por ejemplo, su existencia. Que Dios es el ser necesario lo sabemos. El descubrimiento básico de san Anselmo consistió precisamente en enseñar que existir en forma contingente es una imperfección. (Hartshorne, 1961a, p. 471) ¿Pero es todo lo relativo a Dios necesario? Hartshorne cree que no. (Hartshorne, 1962b, p. 217) Es necesaria la existencia de Dios, no su realidad concreta. (Hartshorne, 1962a, p. 115) La necesidad de la existencia divina se refiere tan solo al hecho de que no importa qué condiciones existan, Dios existirá de alguna manera.

Son varias las pruebas de la existencia divina que Hartshorne acepta.

Precisamente algunas de las elecciones que Hartshorne presenta en *Philosophers Speak of God*, (Hartshorne & Reese, 1953)<sup>4</sup> tiene que hacer con los argumentos en pro de la existencia de Dios. Ahora bien, como todos estos argumentos equivalen, según Hartshorne, a esto: “Que la proposición ‘hay un ser supremo excelente, digno de adoración’ expresa aspectos fundamentales o categóricos de la experiencia y del pensamiento, mientras que la negación de esta proposición contradice tales aspectos”. (Hartshorne & Reese, 1953, p. 24)

En la misma obra que acabamos de mencionar, expresa Hartshorne que puede haber tantos argumentos en pro de la existencia de Dios como aspectos fundamentales de la experiencia y del pensamiento sea posible distinguir. Por lo tanto, agrega, parece improbable que no haya más que una forma posible de hacer tales distinciones o un número fijo de argumentos.

Los argumentos que propone hacen un total de seis: tres argumentos que se relacionan respectivamente con la estética, la ética y la teoría del conocimiento –es decir, con la belleza, la bondad y la verdad–, y tres argumentos que corresponden respectivamente a las ideas del orden cósmico, de la contingencia cósmica (o cambio) y finalmente a la misma idea de Dios o ser supremo excelente. Los nombres que les asigna

---

<sup>4</sup> A lo largo del capítulo, Díaz Blaitry solo menciona a Hartshorne cuando cita este texto, a pesar de que es una obra publicada con William L. Reese; no obstante, en la bibliografía aparece el nombre de ambos. Considerando la coautoría de esta obra, la referencia y citado la haremos se presentará como Hartshorne & Reese (1953). **Nota del editor.**

Hartshorne son los siguientes: el argumento estético, el argumento epistemológico, el argumento finalista o de designio, el argumento cosmológico y el argumento ontológico. (Hartshorne & Reese, 1953, p. 24) Todos ellos, según nuestro autor, se encuentran ya, de una forma u otra, en los albores de la reflexión filosófica. Todos también, informalmente, están ligados a la suerte del teísmo o del panteísmo clásicos. Pero en verdad esta alianza no es necesaria y en los tiempos recientes han comenzado las discusiones a liberarse de ella. Las doctrinas teístas y panteístas clásicas conducen a consecuencias paradójicas. ¿Cuál podría ser el resultado de la alianza de tales doctrinas y los argumentos teístas sino el que se considerase a los argumentos en favor de Dios como cada vez menos convincentes? Así las cosas, la consecuencia práctica era el siguiente dilema: o se aceptaban las paradojas de la conclusión del argumento, o sea aceptaban las paradojas de la negación atea de la conclusión.

Hartshorne señala que el argumento cosmológico, mezclado con el argumento del orden, parece que surge primero en Platón (*Leyes X*). San Agustín y Josiah Royce dieron dos versiones del argumento basado en la verdad, el cual fue casi correctamente formulado por Royce en *Conception of God*, no así en el caso de San Agustín, quien dio una versión “difícilmente perspicaz y satisfactoria”. San Anselmo he señalado como merecedor de la gloria de haber conseguido una versión casi correcta del argumento ontológico. En esta misma obra, *Philosophers Speak of God*, Hartshorne se adelanta a Norman Malcolm, como veremos más adelante, en señalar que esta versión anselmiana del argumento ontológico al cual hacemos referencia fue presentado por su autor como suplemento de una versión incorrecta “que es todo lo que la mayoría de los comentaristas (incluyendo a Kant) han observado al parecer”. (Hartshorne & Reese, 1953, p. 24)

Plotino es señalado como alguien que anda a tientas en busca del argumento estético, “malogrado por su fracaso en apreciar que la variedad o el contraste no es menos esencial para la belleza que la unidad”. Kant ofrece un argumento ético. Este argumento también está limitado severamente en opinión de Hartshorne, por la suposición kantiana de la absoluta independencia de la deidad.

El punto básico de Hartshorne en la obra que comentamos es que a cada uno de estos argumentos en pro del teísmo se le puede dar una forma más exacta y perspicaz que las que se les ha dado hasta ahora. Hartshorne no elabora más esta cuestión relativa a los seis argumentos teístas presentados en *Philosophers Speak of God*. Terminó sus palabras sobre estos argumentos diciendo que serían un tema para otra ocasión. (Hartshorne & Reese, 1953, p. 24)

En *The Logic of Perfection*, Se refiere en especial, pero no únicamente, al argumento ontológico. Y en esa misma obra promete ocuparse, en un próximo libro, de “seis o siete argumentos de una manera sistemática”. (Hartshorne, 1962a, p. xi) Se trata, en todo caso, no solo de demostrar la existencia de Dios sino de arribar a una idea de Dios apropiada a la religión, esto es coma a la veneración, o a “la elevación del hombre entero”. (p. xi)

No se trata, espero que ahora se vea claro, de “explicar” a Dios. Explicarlo, de acuerdo con la concepción de Dios del panenteísmo de Hartshorne, implicaría explicarlo todo, absolutamente todo.

Se trata de demostrar la existencia de Dios, lo cual equivale a decir la demostración del proceso creador, del devenir. Porque estas son las categorías básicas para Hartshorne, Las categorías verdaderamente no derivadas. Para expresar este punto de vista del proceso y del devenir no se cree que haya necesidad de caer en las “rapsodias anti intelectualistas” de un Heidegger o de un Berdyaev, ni en el intuicionismo de Bergson.

El párrafo anterior debe servir para aclarar que para Hartshorne no se trata de demostrar la existencia de Dios concebido por la “tradición clásica”: aquella que trata como concepciones primarias al ser, la sustancia, lo absoluto y la necesidad. Por el contrario, el Dios cuya demostrabilidad Hartshorne declara posible es el concebido por la “metafísica neoclásica”: aquella que trata a las anteriores categorías como abstracciones secundarias y que trata como primarias las de devenir creador, los acontecimientos o sucesos la relatividad y la posibilidad.

La demostración de la existencia de Dios depende, pues, de una adecuada definición de la divinidad. J. N. Findlay tiene razón, desde su posición anti teísta, en haber demostrado la imposibilidad de la existencia de un ser tal como el definido por la tradición clásica. (Hartshorne, 1961a, pp. 471-472; 1962a, pp. 24-27, 32-33, 89)

La lógica solo puede demostrar que la existencia necesaria, es decir, Dios, es imposible de acuerdo con la clase de teísmo de qué se trate. (Hartshorne, 1962a, p. 25) El Desacuerdo depende en parte de un uso ambiguo del concepto de “perfección”. Con relación a este concepto hay por lo menos dos formas. Es fundamental aclarar esta ambigüedad. Cuando esto se realice entonces veremos que estas dos formas corresponden respectivamente a las concepciones clásica y neoclásica, respectivamente, o sea, las mantenidas por el teísmo clásico y por el panenteísmo de Hartshorne, o respectivamente. (Hartshorne, 1962a, p. 26)

La cuestión se complica aún más, desde luego, en opinión de aquellos para quienes Dios es solo cuestión de fe. Pero en verdad “es una cuestión que depende de cómo hayamos definido a ‘Dios’ el que uno pueda distinguir entre definir o demostrar a ‘Dios’ como una insondable y misteriosa realidad”. (Hartshorne, 1962a, p. 4)

Desde luego, Dios es más que un concepto definible, más que una mera abstracción. La negación de que podamos efectuar distinciones en la divinidad es solo una teoría derivada de la filosofía griega pero que para Hartshorne nada tiene que hacer “con ningún testimonio religioso fielmente interpretado. (Hartshorne, 1962a, p. 24)

Para Hartshorne, pues, aunque parezca extraño, la posibilidad de la demostración de la existencia necesaria divina o su imposibilidad depende de la manera como definimos la “perfección divina”. Ahora bien, para Hartshorne, la idea de Dios es el problema fundamental de la filosofía. ¿Qué ocurriría si Kant tuviese razón y las pruebas de la existencia divina -reducibles, según él, en última instancia al argumento ontológico- no fuesen más que sofismas? (Hartshorne, 1962a, p. 24) ¿No necesitamos razones teóricas para creer en Dios?

Pareciera que para Hartshorne el futuro mismo de la filosofía y de su núcleo central, la metafísica dependiese de la fundamentación racional del teísmo. Por otra

parte, ¿cuáles son las consecuencias de vivir sin una metafísica explícita y solvente? Solo hay dos maneras de vivir sin ella, según Hartshorne: contentarse con una metafísica meramente implícita, o adoptar un sistema metafísico explícito, pero insolvente, es decir como ni lúcido, ni consistente. “En ausencia de una metafísica, es una forma más o menos explícita, los hombres muy probablemente se sienten confusos con relación a sus propósitos y aspiraciones fundamentales”. (Hartshorne, 1962a, p. 11) La consecuencia es la desesperación o la cínica indiferencia.

¿Cómo escapar a estos males? ¿Por medio de las formas populares de la religión -viejas o nuevas-, infectadas de ambigüedad en sus implicaciones metafísicas? El hombre, según Hartshorne, es un animal demasiado consciente para ser capaz de tratar bien con sus dificultades -las viejas y las que le plantean los nuevos tiempos-si no tiene una clara comprensión de ellas. (Hartshorne, 1962a, p. 13)

Podemos y debemos, por ejemplo, defender la libertad política, no importa nuestra metafísica. Pero si somos filósofos -dice Hartshorne-sentiremos quizá la obligación de entender la metafísica que hace de la libertad un primer principio de la realidad. ¿No tendremos, entonces, una comprensión más firme aún de su significado práctico? (Hartshorne, 1962a, pp. 23-24)

Estará ahora claro cuan central es para la metafísica, de acuerdo con Hartshorne, la posición que se le asigna a las pruebas teístas, a los argumentos en favor de la creencia en Dios.

## **El argumento ontológico**

Hemos mencionado antes a Kant. Hemos dicho que para este todas las razones teóricas para creer en Dios se reducen en última instancia al argumento ontológico y que este argumento es un mero sofisma. Hoy, según Hartshorne, los filósofos despiertan de su “sueño dogmático” con relación al problema y hay signos de que el argumento anselmiano pasará por una especie de renacimiento. Buena parte de este despertar del “sueño dogmático” sobre el problema -la creencia de que se le ha refutado

definitivamente-lo asigna Hartshorne a dos autores; J. N. Findlay y Norman Malcolm, al primero de los cuales nos hemos referido ya.<sup>5</sup>

La posición de Findlay es la de que la única manera en que la idea de Dios puede ser válida es en la forma de un ser necesariamente existente. Hasta aquí Findlay está de acuerdo con San Anselmo. Ahora bien, agrega Findlay, la lógica moderna demuestra que el concepto de algo “Necesariamente existente” es lógicamente imposible. Por consiguiente, concluye Findlay, lo que la prueba anselmiana demuestra no es su validez, sino por el contrario, su invalidez. San Anselmo ha probado la imposibilidad del teísmo. Dios, el ser concebido por San Anselmo, no puede existir.

Sí Findlay tiene razón, ¿qué ocurre con las críticas de Kant, Russell y otros? Parece que Findlay ha demostrado que se trata de juicios anticuados. El argumento anselmiano no es un mero sofisma -es un descubrimiento; el de la imposibilidad de Dios. ¿Cuál es la consecuencia inmediata del razonamiento de Findlay? La de obligarnos a escoger entre el punto de vista de que el teísmo es lógicamente inválido o imposible y el rechazo de la doctrina mantenida por la “lógica moderna” de que la “existencia necesaria”-es decir, Dios es un absurdo.

Malcolm, de acuerdo con Hartshorne, ha demostrado que hay dos formas del argumento ontológico en San Anselmo. Las críticas de Kant y otros se refieren solo a la primera de ellas.

Este fue el punto de vista mantenido por Hartshorne ya en *Philosophers Speak of God*. (Hartshorne & Reese, 1953, pp. 96-99, 103-106, 134-137)

Malcolm Defiende de una manera vigorosa el segundo argumento y rechaza la opinión de Findlay de que el concepto de “existencia necesaria” es lógicamente imposible.

Así tenemos, pues, en estos filósofos contemporáneos, dos conclusiones opuestas: la ateísta de Findlay y la teísta de Malcolm. Frente a Hartshorne short piensa

---

<sup>5</sup> Findlay es el autor del artículo: “Can God’s Existence Be Disproved?” *Mind* LVII. (1948), 176. Reimpreso en Anthony Flow y A. Macyntire (eds.) *New Essays in Philosophical Theology* (London: SCm Press, 1955). pp. 47-56. Malcolm es el autor del artículo: “Anselm’s Ontological Argument”, *Philosophical Review*, LXIX (1960), 41-62.

que la conclusión del argumento ontológico puede ser cualquiera de los dos, dependiendo en cada caso de qué forma de teísmo se trata. En última instancia la suerte que corra la demostración de la existencia de Dios dependerá de la definición del concepto de “perfección”. Las disputas tradicionales han partido siempre de un determinado concepto de “perfección”, el concepto que Hartshorne denomina clásico. A este concepto hay que oponer el concepto neoclásico.

Hartshorne está de acuerdo con Findlay y Malcolm (y también con San Anselmo) en qué existir de manera contingente es defecto y que, por tanto, Dios, el individuo perfecto, tiene que existir de manera necesaria o dejar de existir. Ahora bien, el dejar de existir en Dios, no puede tampoco ser cuestión contingente. Con otras palabras: la existencia divina es necesaria o es necesaria su no existencia (la existencia divina es imposible). Findlay mantiene que la existencia divina es imposible; Malcolm sostiene que la existencia divina es necesaria.

Hartshorne sostiene que lo que perjudica al argumento ontológico su alianza con el concepto clásico de “perfección”. Este concepto, agrega, que plantea dificultades de orden no solo filosófico, sino también religioso, es un legado de Grecia. No tiene un origen realmente religioso y “como todos los legados resulta inadecuado en su forma original para nuestras necesidades intelectuales y religiosas”. (Hartshorne, 1962a, p. 24)

Lo que Malcolm no ve, según Hartshorne, es que Findlay tiene razón cuando sostiene que no se puede inferir lo concreto de lo abstracto. De esta manera Dios debe ser más que el mero ser necesario demostrado por el argumento ontológico. Dios, concebido como algo concreto y no como una mera abstracción, debe tener propiedades contingentes tanto como propiedades necesarias.

El concepto neoclásico de “perfección” sostenido por Hartshorne requiere que en Dios haya estados contingentes.

La “perfección” no pertenece al mismo tipo lógico que los predicados ordinarios. Hay por lo menos diez señales que distinguen a una proposición contingente, ninguna de las cuales son aplicables a la proposición que afirma la existencia de Dios. (Hartshorne, 1962a, pp.31 y 73 y ss.) Estas diez señales de la contingencia constituyen

diez razones para afirmar que los juicios que implican la existencia de la perfección no pertenecen al mismo tipo lógico que los juicios ordinarios de existencia.

Con las solas observaciones ellas hasta ahora no hemos probado el teísmo, acepta Hartshorne. Sin embargo, no podremos ahora rechazar el juicio “la divinidad existe” Por la misma clase de razones mediante las cuales rechazamos un juicio existencial ordinario injustificado.

No hay analogía entre los juicios existenciales ordinarios y el juicio sobre la existencia divina; éste era el punto básico De San Anselmo.

La “Perfección” En sentido teológico, sostiene nuestro autor, pertenece a un tipo lógico diferente ver de los predicados ordinarios; la existencia de la perfección divina no puede ser una cuestión contingente, sino que implica una necesidad positiva o negativa (imposibilidad). Ahora bien, si como sostiene Findlay, la “existencia necesaria” es lógicamente inadmisibles, entonces, como hemos dicho antes, el argumento anselmiano es una refutación del teísmo y, por lo tanto, queda demostrado que la existencia divina es imposible. Como hemos visto, sin embargo, Hartshorne sostiene que tanto el concepto de “existencia necesaria” como el de “perfección” son lógicamente posibles y que el argumento, corregido en cierta forma, constituye una prueba válida del teísmo. La segunda forma anselmiana del argumento ontológico, cree Hartshorne, constituye “una contribución objetiva e importante, aunque no una demostración del teísmo por sí misma”. (Hartshorne, 1962a, p. 33)

La cuestión fundamental es esta: si concebimos y definimos a la perfección o divinidad en la forma en que lo han hecho San Anselmo y Descartes y muchos otros filósofos y teólogos, entonces la famosa prueba ontológica es un argumento convincente contra el teísmo. La prueba nos compromete con la existencia necesaria en una forma que viola varios principios lógicos.

Podemos, sin embargo, sustituir la definición clásica de perfección o divinidad por la que Hartshorne denomina “neoclásica”. ¿Cuáles son las ventajas de esta definición? Son las siguientes: (Hartshorne & Reese, 1953, pp. 33-34)

1. La definición no solo preserva, si no que, en realidad aumenta la fuerza lógica de la inferencia efectuada de la posibilidad lógica a la no contingencia de la existencia divina.
2. La definición de un significado lógicamente defendible al concepto de 'existencia necesaria'.
3. Está libre de las conocidas antinomias que echan a perder la 'idea clásica' de perfección y, por consiguiente, elimina las principales razones para dudar de la posibilidad lógica de la perfección.
4. Reconoce un sentido en que la aserción del teísmo no importa desde el punto de vista empírico y un sentido en la cual la realidad divina no es indiferente desde el punto de vista empírico; por consiguiente, aún el 'criterio empírico del significado' No establece que el concepto d 'perfecto' carece de significado.
5. Se puede derivar la nueva idea de perfección de fuentes religiosas antiguas y ampliamente conocidas y, por consiguiente, no sería correcto decir que la red definición es un mero 'cambio del asunto' de la 'existencia de Dios' a otra cosa; por el contrario, se puede argüir que la definición clásica ha cambiado el tema, constituyendo un sustituto idólatra para la idea religiosa mientras que la red definición es en efecto una reasunción (o reanudación) del asunto original.

La fuente decisiva, según Hartshorne, de la idea clásica de la perfección divina, no son ni los evangelios ni el viejo testamento, o sino la filosofía griega. Acontece ahora que esta idea ha fracasado para los propósitos filosóficos. "La suerte del teísmo -dice Hartshorne- depende, creemos, de la posibilidad de una idea alternativa de divinidad". (Hartshorne & Reese, 1953, p. 34)

### **Las objeciones al argumento ontológico**

La siguiente es la lista de 20 objeciones al argumento ontológico presentada por Hartshorne en *The Logic of Perfection*. (1962a, pp. 44-47) Se trata, en el fondo, de un resumen tan "completo y persuasivo" cómo se puede hacer del proceso contra el argumento ontológico.

- I. Cualquier hombre sensible debe ver que no podemos averiguar lo que existe mediante el mero análisis de nuestras ideas (Kant: la objeción del sentido común).
- II. Todas las otras formas de juicios existenciales son contingentes, por tanto, se presupone que el juicio sobre la existencia divina también lo es (argumento inductivo).
- III. Si podemos deducir de un concepto la existencia, hemos debido presuponer la existencia y el argumento es así una tautología, el resultado de definir algo como existente. Pero una definición está expuesta hacer rechazada como

- inaplicable a cualquier cosa. Las tautologías o juicios analíticos son vacíos, triviales (Kant: la imputación de tautología).
- IV. Aún si la existencia está necesariamente incluida en cierta clase de cosa no hay contradicción en rechazar la cosa con todo lo que incluiría, sino solo en admitir una cosa como la mencionada y rechazar algunas de sus propiedades (Kant). La existencia necesaria de Dios puede así significar a lo sumo que, si Él existe, Él existe necesariamente. (La objeción de que la necesidad de la existencia divina es solo hipotética o que se incurre en una petición de principio).
  - V. El argumento presupone la posibilidad real de un Dios. Pero la posibilidad lógica no es suficiente para probar la posibilidad ontológica o real. (Kant). De la misma manera, la necesidad lógica no prueba necesidad real, ni la existencia lógica ni la conceptual prueban existencia real, (ambigüedad de la Necesidad, Posibilidad y Existencia).
  - VI. Sí lo perfecto o lo más grande que se puede concebir garantiza la existencia, por qué no, también, una isla coma una sirena, o lo que usted quiera, la más grande que se pueda concebir y, por consiguiente, necesariamente existente (Gaunilón *reductio ad absurdum* del argumento ontológico).
  - VII. No son los individuos si no las propiedades las que existen; de aquí que decir, Dios o el ser perfecto existe necesariamente va contra la lógica gramatical (Objeción de Ryle).
  - VIII. Si podemos probar la existencia de Dios partiendo de la esencia divina, tenemos ser capaces de conocer la última. Pero Dios es el gran misterio: podemos quizá conocer que Él es, pero solo escasamente lo que Él es. Un perro puede conocer su dueño, pero seguramente no la naturaleza de su dueño, la esencia de un hombre. Algo como este ejemplo debe ser nuestra relación con la divinidad no el argumento invierte el orden natural del conocimiento de esta esfera. (Gaunilón: objeción anti-grnóstica; objeción tomista también. Los tomistas apoyan también la quinta objeción).
  - IX. Dando un paso más adelante se sostiene que no hay significación, aparte la emotiva, 'persuasiva' o inconsciente, de la ascensión de la existencia divina (Objeción positivista).
  - X. La existencia no es un predicado: si se dice que hay una cosa con cierta propiedad, entonces lo que el caso ejemplificador encarna debe ser esa misma propiedad sin adición o substracción. (Kant). Por tanto, lo existente no es más perfecto que lo no existente (la objeción de que la existencia no es un predicado).<sup>6</sup>
  - XI. La existencia está en un nivel lógico diferente, o es de un tipo lógico diferente a un predicado, ya que es más concreta, y por tanto una adición al mero predicado, y no está contenida en él (Russell, Carnap). Humero universal o abstracción definible tal como "perfección", (Anselmo lo define) no puede implicar un individuo real que ejemplifique lo universal (objeción de los tipos

---

<sup>6</sup> Transcribimos a continuación la objeción tal como la presenta Hartshorne: "(10) existence is not a predicate: for if there is said to be a thing with a certain property, then it must be that very property, without addition or substraction, which the exemplifying instance embodies (Kant). Hence the existent is no more perfect than non-existent. (Objection that Existence is not a predicate)". (Hartshorne, 1962a, p. 46)

- lógicos). Aquí estoy endeuda con una conversación con Carnap. Con él considero a esta, lo mismo que la 9 y la 17, como las objeciones cruciales.
- XII. Es difícilmente una objeción a (11) mantener, como los teólogos lo hacen a menudo, que Dios no 'tiene', sino que 'es' su bondad. Esto, parece, solo puede significar que los principios lógicos se derrumban en relación con Dios; pero en este caso lejos de ofrecernos un argumento válido para creer en El ellos constituyen un argumento contra tal creencia (la paradoja de la identidad).
- XIII. La necesidad lógica une conceptos con conceptos o proposiciones con proposiciones, pero no conceptos o proposiciones con cosas. ¿Cómo puede la necesidad lógica superar la esfera lógica del pensamiento o del lenguaje? (Paradoja de la autosuperación de lo lógico) (Self-transcendence).
- XIV. Si la realidad de Dios se sigue de nuestra idea entonces esta idea debe ser (o contener) a Dios mismo (Kant: la hoja mística).
- XV. En algunas formas el argumento comete el error o falacia 'homológica' de tomar el predicado como un ejemplo de sí mismo. No hay necesidad de que la perfección sea perfecta, solo que ejemplos de ella, si hay alguno, los sean (la falacia o homológica).
- XVI. Si Dios existe necesariamente, esto solo puede significar, 'Él es la realidad misma' (lo real solamente puede ser lo real, lo existente existe), y por tanto 'Dios' representa o una abstracción vacía, o bien la totalidad de las cosas que de hecho existen, incluyendo quizá la posibilidad de un caso vacío en el cual nada concreto existe. (Falta de carácter distintivo del ser necesario).
- XVII. El análisis lógico muestra que lo necesario solo puede significar lo que todas las posibilidades alternativas contingentes tienen en común, el resultado abstracto que queda cuando no tomamos en cuenta todo lo que distingue un estado de cosas de cualquier otro, actual o posible; por tanto, como ser necesario, Dios debe ser un ente extremadamente abstracto (paradoja de la calidad abstracta que tiene lo necesario).
- XVIII. Todas las proposiciones necesarias dicen la misma cosa, o sea, nada (Wittgenstein).
- XIX. San Anselmo no estaba tratando de convencer a los no creyentes, sino que estaba tratando de entender su fe; su argumento no puede ser usado ni contra los no creyentes, ni como prueba filosófica secular (Objeción fideísta de Barth).
- XX. San Anselmo fue un realista platónico y es solo desde esta base que es su argumento tiene algún peso. (La obsesión es que el argumento asume un realismo de los universales). (Hartshorne, 1962a, pp. 44-47)

### **Algunas observaciones sobre las objeciones**

Quiero recoger aquí, de la manera más fiel que me sea posible, algunas de las observaciones que acabamos de transcribir. Debemos señalar, sin embargo, que este resumen se dificulta por la manera en que Hartshorne ha organizado el capítulo II de *The Logic of Perfection*, que es en mi opinión el más importante de la obra. Las

contestaciones a las objeciones, por ejemplo, no se encuentran recogidas en dicho capítulo de una manera claramente identificable.

La primera observación de Hartshorne es que las anteriores objeciones, especialmente de la VIII a la XI, y de la XVII a la XIX. constituyen una causa muy importante contra el argumento ontológico. Tan serias son las objeciones que la filosofía moderna ha llegado a crear -de manera muy crédula, por cierto- que se ha demostrado de una vez por todas que el argumento anselmiano es falso.

Volvamos a las objeciones. Hartshorne insiste en que tanto San Anselmo como Descartes escribieron, en su primera formulación del argumento, como si la existencia fuese un predicado. (Véanse Hartshorne, 1962a, p. 58; 1962b, p. 213 y ss.)

Aunque algunos lógicos -Hartshorne cita a Reichenbach- (Hartshorne, 1962a, p. 57) que no aceptan el argumento ontológico, han mantenido que la existencia es, después de todo, una clase de predicado, la verdad es que cuando San Anselmo y Descartes son más cuidadosos esto no ocurre así. Lo que se deduce de “concebido como perfecto” no es “concebido como existente”; sino -más bien- concebido como existencialmente no-contingente, es decir, concebido como aquello “que no puede concebirse como no existente” (“that which cannot be conceived not to exist”). Lo que se toma como parte del significado de la propiedad de perfección no es la existencia sino la modalidad existencial. Esta es la razón por la cual Hartshorne ha denominado al argumento ontológico “el argumento modal”.

En los casos ordinarios o contingentes -explica nuestro autor- no se puede inferir del estatus modal ni de la existencia ni la no-existencia. En el caso de lo no-contingente bien podemos inferir “necesariamente existente a menos que sea imposible”.

¿Es suficiente el argumento en la forma hasta aquí vista? No, mantiene Hartshorne. “Para excluir la imposibilidad no basta el argumento, así como se halla, excepto contra quien mantenga la idea del Dios del ‘insensato’ o ‘no teísta’ es consecuente consigo misma. Pero aquí los otros argumentos teístas pueden ayudar”. (Hartshorne, 1962a, pp. 57-58)

Entre las objeciones que se hacen al argumento ontológico está la 13<sup>a.</sup>, que dice que la necesidad lógica relaciona conceptos con conceptos, pero no conceptos con cosas existentes. Aquí, dice Hartshorne, hay una falacia de ambigüedad. Es un hecho, desde luego que la necesidad no puede relacionar conceptos con cosas particulares existentes: Pero “propiedad ejemplificada”, “propiedad no ejemplificada”, “propiedad necesariamente ejemplificada” son conceptos y no cosas particulares existentes. “La necesidad puede perfectamente relacionar el concepto ‘perfección’ al concepto ‘propiedad necesariamente ejemplificada’”. Dios no es una cosa “particular” existente. Desde luego que, de acuerdo con el concepto neoclásico, Dios solo puede existir en “estados” efectivos particulares. La particularidad divina, pues, no se refiere a su mera existencia e individualidad, sino a los “estados” en que existe su individualidad eternamente idéntica y no particular. Aquí hay que recordar la distinción hartshorniana entre el carácter abstracto de la divinidad y su realidad concreta. El hecho de *que* Él existe es algo necesario y no particular; solo es particular o exclusivo *cómo*, en qué sentido concreto existe.

Una objeción kantiana es la de que, si la realidad de Dios se deduce de nuestra idea de Dios, entonces esta idea debe ser (o contener), a Dios. Se trata de la ‘paradoja mística’ (XIV objeción). Hartshorne contesta: “sí, en el sentido de que en tanto en cuanto conocemos a Dios, Él está incluido en nuestro conocimiento”. Lo necesario, agrega, está incluido por definición en cualquier cosa.

Sin embargo, se vuelve a establecer aquí la distinción entre Dios como mero individuo necesariamente existente y Dios en su concreta realidad (actuality). Dios como individuo necesariamente existente implica solamente la necesidad abstracta de que haya alguna realidad tal. “La realidad particular (particular actuality) no es deducible de nuestra idea”. (Hartshorne, 1962a, p. 94) Hartshorne no ve gran fuerza en la objeción kantiana.

Dice Kant (X objeción) que la existencia no añade nada y que por esto una perfección meramente posible no necesita ser inferior a una existente. Pero esto, según Hartshorne, no es pertinente aquí. Por “existir” entendemos aquí de manera contingente (lo cual no puede ser en el caso de la perfección) o de manera necesaria. El caso

negativo de la existencia necesaria es la imposibilidad de existir. Pero la perfección necesariamente no-existente o es un sin sentido o una inconsistencia, y una inconsistencia es menos que una perfección necesariamente existente. El descubrimiento de San Anselmo fue precisamente que el ser perfecto debe ser imposible o necesario; su existencia no puede ser meramente contingente.

La objeción o contraargumento (V) es también kantiano. Se trata de la insistencia de que la consistencia o posibilidad lógica no es suficiente para establecer la posibilidad real u ontológica. Esto parece también, según Hartshorne, una objeción que carece de pertinencia. Se trata en el caso de la perfección, de la posibilidad lógica que carece -por definición- de toda condición. Si lo lógicamente posible no es realmente posible se debe sencillamente a la permanencia o ausencia de algo cuya ausencia o presencia es la condición necesaria de la existencia de la cosa. "Pero ninguna condición, positiva o negativa, es pertinente a la existencia de la perfección, ya que la existencia condicionada es una imperfección". (Hartshorne, 1962a, p. 95)

Para Hartshorne se trata en el fondo de dudar de la validez de la distinción entre la posibilidad lógica y de la posibilidad ontológica.

Otra objeción kantiana, la (IV) de la lista de Hartshorne, se basa, lo mismo que las examinadas hasta ahora, en las formulaciones primeras de San Anselmo y Descartes. Esta objeción se puede expresar así: aunque no podemos negar las propiedades de una cosa si afirmamos la existencia de la cosa, muy bien podemos negar tanto la existencia de la cosa como sus propiedades. Si esto es así, aún si afirmamos que la existencia está incluida en la perfección todavía podemos negar la existencia de la perfección. Pero, dice Hartshorne, cuando negamos que una propiedad caracterice algo, todavía tenemos que proveer de algún estatus modal al concepto de propiedad. De otra manera, tendremos que admitir que no estamos discutiendo de ninguna manera la cuestión.

Afirma Hartshorne que la perfección es definitivamente de un tipo lógico más alto que los predicados ordinarios. Es una ley, dice, por la cual cualquier predicado en el nivel usual es abrazado en la realidad que informa al individuo perfecto. Por ejemplo: Si X es rojo, entonces el ser perfecto debe poseer todo el valor y la actualidad de X y su rojez. Y

si, por otra parte, X puede ser, pero no es rojo, entonces el individuo perfecto está potencialmente en posesión de esta posibilidad de ser rojo de X.

Si la perfección pertenece a un tipo lógico más alto, ¿por qué creer que prevalece en su caso la modalidad acostumbrada de la contingencia?

La objeción (XI) dice que la existencia pertenece a un nivel lógico diferente al de un predicado. La existencia es algo más concreto y, por consiguiente, una adición al mero predicado. La objeción es fatal para la forma más simple y tradicional del argumento. Hartshorne ha mantenido que la modalidad de la existencia puede ser un predicado, aunque la mera existencia posiblemente no puede serlo. No hay dificultad cuando hablamos de la contingencia: un predicado puede ser contingente y, sin embargo, no existir. La contingencia no implica existencia real (actual) sino solo concebible o “existencia posible”. En contraste con la contingencia, la existencia necesaria incluye la existencia:  $\Box p \rightarrow p$ .<sup>7</sup> (Hartshorne, 1962a, pp. 51, 63) O, como lo expresa en otra parte, lo que es necesariamente verdadero es verdadero.

¿Cómo, se pregunta Hartshorne, puede ser la necesidad de la perfección de un tipo más alto o más abstracto, que su existencia real? “De la remoción de esta dificultad depende la suerte del argumento?” (Hartshorne, 1962a, p. 63)

La dificultad se puede resolver de la siguiente manera: “debe haber, dice Hartshorne, en el nivel lógico más bajo, una forma concreta de realidad divina que es extrínseca a la propiedad perfección y que es (en un sentido se va a explicar) su ejemplificación contingente. Desde haber también otra forma que es necesaria y que no queda fuera de la propiedad, pero que, como la propiedad, es abstracta. La distinción de niveles lógicos yace aquí entre dos aspectos o clase de existencia, no entre propiedad y existencia en general como tales. (Hartshorne, 1962a, p. 63)

---

<sup>7</sup> En lo que sigue se usarán  $\Box$  y  $\Diamond$  como operadores de necesidad y de posibilidad, respectivamente, en lugar de N y P, que son los que usa el autor en el texto original. Además, para la negación, se usará  $\neg$  en lugar de -; para la conjunción, se usará  $\wedge$  en lugar de &; para la implicación estricta, se usará  $\rightarrow$  en lugar de  $\Rightarrow$ . **Nota del editor.**

La objeción inductiva (II) expresa que toda aserción existencial es contingente. Por consiguiente, se dice, la aserción de la existencia, divina debe serlo también.

La contingencia aparece, según Hartshorne, dondequiera que pasamos de lo abstracto a lo concreto. “‘Algo existe’ no implica ‘los animales existen’, y esto no implica ‘las zorras existen’, y esto tampoco implica ‘esta zorra con la oreja partida existe’”. Cualquier paso hacia la particularidad concreta es un paso lógicamente no necesario. Así, cuando alcanzamos las concepciones más abstractas y universales llegamos a entidades que son implicadas por cualquier declaración que sea, y esto es lo que precisamente significa necesario.” (Hartshorne, 1962a, p. 97)

Para Hartshorne las siguientes declaraciones pertenecen todas al mismo nivel de abstracción: “Algo existe”, “algo puede o debe existir”, “algo perfecto existe”. Para conocer lo que significa “animal terrestre” debemos conocer algunos hechos empíricos, por ejemplo, el planeta tierra. Para conocer qué significa “existir” no se requiere más conocimiento que conocer lo que significa “pudo existir”. Con estas palabras, no se requiere el conocimiento el conocimiento de ningún hecho empírico *particular* en modo alguno. Esto no significa que no se requiera el conocimiento de algún hecho empírico indeterminado. Esto es necesario para cualquier significado, aún en matemáticas y lógica. Lo que no es necesario es un conjunto particular de hechos y no otro.

Nada hay, pues, de empírico en la definición de la perfección: “Coincidencia de la realidad (actuality) de un individuo con toda realidad (actualidad), y de su potencialidad con toda posibilidad”. (Hartshorne, 1962a, p. 98)

La objeción 16<sup>a</sup>. es la de que el ser divino es la realidad misma. No hay nada distintivo en el carácter de un ser necesario. Este ser necesario nada tiene en común con el Dios de la religión. En extensión o denotación la “divinidad” y la “realidad” deben coincidir, desde luego. La realidad puede asumir formas diferentes. Aquí tenemos un átomo, allá una piedra. Pero lo mismo ocurre con el conocimiento divino perfecto. Hay una flexibilidad absolutamente infinita tanto de la realidad como del conocimiento divino. Hay un conocimiento divino perfecto del átomo, o de un ángel, etc. Ahora bien, ¿qué propiedad de un individuo imperfecto puede tener esta flexibilidad?

¿Carece la divinidad necesaria de rasgo alguno definitivo? Desde luego que no se trata de una distinción de hecho, sino de una distinción conceptual.

Por otra parte, es claro que, para el panenteísmo, Dios en tanto que necesario no es Dios en su realidad (actuality) concreta. Esta o aquella realidad particular no es infinitamente flexible, sino que es en cada caso determinada, Cada caso o ejemplo particular de realidad excluye algunas cosas posibles, esta o aquellas. “Dios debe excluir, pero no hay ninguna cosa particular que Él debe excluir”. La exclusión es libre. (Hartshorne, 1962a, p. 100)

Parte de la objeción (IV) debida a Kant, y que comenzamos a examinar en esta sección, es la siguiente: la existencia necesaria de Dios puede significar a lo sumo que, si Él existe, existe necesariamente. Se trata, pues, de una petición de principio.

El error, según Hartshorne, está en pasar por alto el carácter abstracto de lo necesario como tal. La existencia necesaria no es nada real (actual) sino su esencia que forma parte de cualquier y todo estado total de la realidad contingente. Las realidades particulares (actuales) incluyen en su naturaleza la posibilidad de no existir, además de excluir ciertas posibilidades. No es una idea más pobre, sino más rica la siguiente: Dios como algo meramente necesario es menos que cualquier contingente -aún la más humilde. Es una forma sutil de idolatría adorar lo necesario. Recuérdense las otras dos formas idólatras señaladas por Hartshorne: la adoración del “ser” (“being”) (ontolatría) y la adoración de la “causa” (etiología).

Otra objeción (XX) al argumento ontológico es la de que San Anselmo era un realista platónico. En otras palabras, que el argumento depende de dar por sentado el realismo de los universales. Hartshorne se extraña de esta objeción. Lo que San Anselmo estaba tratando de mostrar es que la perfección no puede ser un universal meramente descorporalizado. Su demostración, continúa Hartshorne, no requiere que los universales tengan que existir o que existen en sí mismos. De hecho, San Anselmo no creía en la existencia independiente de ningún universal. Todos existían en las criaturas, o en el creador. La cuestión es complicada, sin embargo, acepta Hartshorne. Prefiero transcribir su exposición.

En cierto sentido San Anselmo es demasiado nominalista para su propio argumento en lo que se refiere a Dios. No nos muestra, y cómo teísta clásico no puede hacerlo, cómo una propiedad definible: la perfección (él la define), puede distinguirse de (y sin embargo implicarlo lógicamente) un existente que 'posee' la propiedad. O, si Dios no tiene, sino que es, su perfección, ¡entonces Él es evidentemente el mero contenido de su definición abstracta! De acuerdo con esto, el argumento requiere una distinción entre el universal y el ejemplo particular. (Hartshorne, 1962a, p. 105)

Esta es prácticamente una dificultad que, según Hartshorne, solo un concepto de la perfección diferente al anselmiano, el neoclásico puede resolver. Dios es su perfección solo en cuanto existente o idéntico a sí mismo. Dios como realidad de hecho ("God qua de facto actuality"), i.e., el Dios de este momento relativo al mundo de este momento, encarna la perfección y no es, por tanto, idéntico a ella, sino que es una de sus ejemplificaciones. Lo que la propiedad de perfección significa en última instancia es lo siguiente: debe haber siempre una u otra realidad (actuality) perfecta. Cada realidad (actuality) perfecta debe poseer también una perfecta memoria de las realidades (actualities) que le han precedido, y al mismo tiempo una anticipación perfecta de sus sucesoras. Desde luego, que esto no va contra el principio, fundamental en Hartshorne, de que el proceso es eminentemente creador y que, como tal, sus resultados son imprevistos e indeterminados desde el punto de vista antecedente. La concepción neoclásica trata de escapar de los viejos dilemas de la concepción clásica: O Dios como real es bondad (y entonces se presenta la contradicción de que al mismo tiempo abstracto), o Dios es concebido como un mero instante (pero entonces Dios existe de manera contingente).

El punto de vista de Hartshorne, la concepción que denomina "neoclásica" es muy diferente. En primer lugar, se distingue entre Dios como real (es actual) y su perfección o bondad eterna. Dios, en tanto que real (as actual) constituye la exhibición de aquella propiedad abstracta de manera concreta. Dios como mera existencia es algo completamente abstracto, es decir, la propiedad (perfección o bondad) como algo que está evidentemente encarnado de una u otra realidad (actuality) concreta. Así toda realidad perfecta es miembro de una clase que no puede estar vacía. Y todas las realidades se suceden unas a otras de la misma manera que una serie o sucesión de experiencias personales ordenada.

Una objeción (I) al argumento -más bien sentida que expresada- es la que no se puede encontrar lo que existe mediante un mero análisis de nuestras ideas. Esto no puede hacerse, desde luego, si queremos saber lo que existe de manera contingente. Pero ¿qué ocurre con lo contingente? Si suponemos una propiedad tal que el análisis muestre que su existencia no puede ser contingente, entonces, dice Hartshorne, “negar que su existencia es una necesidad del significado es tratar dicha existencia como imposible, implicando con esto que su no-existencia es una necesidad del significado”. (Hartshorne, 1962a, p. 106)

¿Qué validez tienen, por otra parte, estas objeciones del “sentido común” cuando este falla en cuestiones más simples que la metafísica como es la matemática? El sentido común no es ni en matemática ni en metafísica un guía seguro. ¿No hay colecciones numéricamente iguales a algunas de sus partes? ¿Y no dice la experiencia común que los todos son más grandes que las partes?

Esto muestra que debemos emplear los prejuicios del sentido común con cautela, especialmente cuando tratamos con ideas que no son las de todos los días.

Asumir que no hay diferencia modal entre la idea de Dios y los conceptos ordinarios no es investigación intelectual, si no una especie de política filosófica.

La objeción de Karl Barth (XX)<sup>8</sup> denominada por Hartshorne la “objeción fideísta” consiste en que San Anselmo no estaba tratando de convencer a los no creyentes, sino que estaba tratando de entender su fe.

Es verdad que San Anselmo estaba presuponiendo su fe. Pero debemos andar aquí con cuidado, dice Hartshorne. El argumento ontológico es válido contra aquellos “insensatos” que piensan que conocen lo que significa la existencia divina que niegan. Por lo menos, los obliga a cambiar su posición del empirismo ateo al positivismo. Desde luego que el creyente obtiene algún beneficio del argumento. Quizá podría creer en momentos de desesperanza, que la idea de Dios represente algo ficticio que creemos porque sería agradable si fuese verdad, pero que de hecho no es verdad. San Anselmo ha mostrado que la existencia de Dios no puede dejar de ser verdadera. Se trata de un

---

<sup>8</sup> Hartshorne alude a la obra de K. Barth, *Fides Quarum Intellectum* (Zolikon: Evangelischer Verlag, 1931).

problema de significado y no de los hechos que ocurran. Conocer esto es una gran ayuda a la creencia.

Grandes multitudes han considerado que la idea de Dios tiene justificación. ¿No indica esto que el positivismo está equivocado?

Barth distingue dos formas del argumento de San Anselmo: lo simple o no-modal, y la forma denominada por Hartshorne “no modal”. El argumento más simple aparece brevemente descrito en el capítulo II -que es menos de dos breves páginas- del *Proslogium* y una vez en las *Respuestas* a Gaunilón. La forma modal es presentada en el III, y por implicación en el IV., una página más allá; y en varias maneras, una y otra vez en las *Respuestas*. (Hartshorne, 1962a, pp. 112-113) Barth, lo mismo que Hartshorne, combate la idea de que el argumento más simple es *el* argumento. Barth declara que si una versión debe ignorarse es la (I). La clave de todo razonamiento es que la forma eminente de la existencia, la única que es compatible con la divinidad, excluye la contingencia. Si esto es así, entonces Barth está de acuerdo con Malcolm, Findlay y Hartshorne en que el punto fundamental de San Anselmo es que aún la posibilidad de la no existencia es excluida por la perfección, “aquello con respecto al cual nada mayor puede pensarse” (that, than which none greater can be thought).

Hartshorne señala que Barth aparentemente no se da cuenta de que la frase anselmiana “aquello con respecto al cual nada mayor puede pensarse” (that, than which none greater can be conceived) puede ser interpretada de dos maneras diferentes. En primer lugar, puede querer significar ningún individuo, aparte de Dios; pero, en segundo lugar, puede significar también que ni siquiera el mismo individuo en un estado subsiguiente puede ser mayor.

Barth lo interpreta en la segunda forma. Permanece, pues, dentro de la tradición que Hartshorne llama clásica. La primera, la neoclásica, como sabemos, es la interpretación propia de Hartshorne. Se trata de una muy diferente idea de la perfección que permite resolver las paradojas y antinomias a que nos lleva la interpretación clásica.

El punto de vista fundamental, repetido muchas veces por Hartshorne, es que la realidad concreta total (actually) de Dios no puede ser necesaria. Y que lo necesario es

que Dios tenga alguna realidad concreta no importa cuál. Porque la positividad (actuality as such) es una abstracción, no otro hecho.

¿Hace la existencia divina alguna diferencia empírica? Findlay, a quienes hemos mencionado arriba, expresa el punto de vista positivista: un significado cognitivo que se refiere a la existencia debe “hacer una diferencia observable”, debe concebirse que puede ser desconfirmado, y por tanto, debe existir algo.<sup>9</sup> (Con otras palabras, la afirmación sobre existencia debe ser contingente. Solo los juicios necesarios no excluyen nada, según Hartshorne).

La idea neoclásica implica que su mera existencia en el sentido de “Dios ama a todas sus criaturas” no hace la diferencia. Pero Dios en su realidad contingente, ama no solo a toda criatura sino a las mismas criaturas que de hecho existen. Así, pues, tanto las criaturas como el amor divino son contingentes, puesto que las criaturas no podrían ser amadas como individuos si no existiesen tales.

La significación básica de la existencia divina -dice nuestro autor- no es decirnos nada particular sobre el universo. Y, sin embargo, de una vez que aprehendemos la naturaleza de las aserciones sobre la divinidad nos damos cuenta de qué es ser particular, y por qué importan las cuestiones particulares.

Dios, pues, no es una significación sino el significado de *todo* significado. No hay alternativa con respecto a la existencia de Dios: esta es necesaria. Su existencia no hace, por tanto, diferencia alguna; tampoco puede ser disconfirmada: por el contrario, toda la confirma. Lo que sí hace diferencia es que nosotros conozcamos y admitamos la necesidad de su existencia. Hay alternativas (subjetivas, desde luego) con respecto a

---

<sup>9</sup> pero esto es precisamente, dice nuestro autor dar por resuelta una vez más, la cuestión ontológica. Findlay parte del supuesto de que la lógica moderna ha demostrado que en ningún juicio de existencia es necesario. Por tanto, si Dios es necesario, entonces es imposible. Pedir que su existencia “haga alguna diferencia empírica” es solicitar que se demuestre su contingencia. Nótese que con el principio dipolarista asumido por el panenteísmo, Hartshorne puede contestar, de hecho, que el aspecto necesario de Dios es algo puramente abstracto y no hace diferencia empírica alguna. Dios como realidad concreta, es contingente y sí hace “diferencia empírica”. Dios como algo que “ama toda criatura” (las frases son: “God loves all his creatures” y “all loving”) es algo abstracto perteneciente a su esencia, Dios, en tanto que ama a esta criatura concreta, yo o tú, por ejemplo, es algo contingente.

esta admisión y este conocimiento. Pero todas estas diferencias, afirma nuestro autor, son entre conocimiento y admisión implícitos o explícitos.

### La estructura modal del argumento ontológico

Ya hemos visto que según Hartshorne los críticos han discutido el argumento ontológico como si fuese una cuestión de hechos: existencia contingente vs no existencia contingente. Esta, dice Hartshorne, no es una distinción modal. No se trata de la mera dicotomía “existente versus no existente”; creer esto es dejar de ver lo que San Anselmo discutía. Su principio fundamental era: un ser perfecto que existe de manera contingente es una contradicción, lo mismo que es un ser perfecto no existente.

Ahora bien, según Hartshorne, lo que no es ejemplificado en verdad, no es ejemplificado necesariamente ( $\neg p \rightarrow \neg \Box p$ ), y lo que no es necesario no puede ser necesario ( $\neg \Box p < \Box \neg p$ ). (Véase nota 7) Esto excluye existencia de hecho lo mismo que no existencia de hecho y deja a la idea de perfección la única posibilidad de ser ejemplificada necesariamente, en el supuesto de que no carece de sentido o es contradictoria. Luego, por el principio o axioma modal,  $\Box p < p$  (lo que es necesariamente verdadero es verdadero) sería contradictorio negar que la perfección es ejemplificada.

Hartshorne ha formalizado parcialmente la estructura lógica del segundo argumento anselmiano (la forma madura o modal) en la siguiente forma:<sup>10</sup>

“<” es usado para significar implicación estricta, no material.

“q” representa “ $(\exists x) Px$ ”: “Hay un ser perfecto” o “la perfección existe”.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> *The Logic of Perfection*, p. 50, ver también la formalización que aparece en “The Logic of Ontological Argument”, p. 471; en este caso se trata de formalizar la exposición del profesor Malcolm aparecida en el artículo a que hemos hecho referencia antes. La conclusión de esta cadena de inferencia es, en este artículo, la perfección existe necesariamente:  $\Box(\exists x) Px$ .

<sup>11</sup> No está claro que “hay un ser perfecto” equivalga lógicamente a “la perfección existe”. La primera construcción es, claramente, de primer orden, y puede representarse mediante “ $(\exists x) Px$ ”, donde “x” es una variable individual: “hay un x, tal que x es (tiene) P”. La segunda, en cambio, es una construcción de segundo orden: “ $(\exists P) Px$ ”. Mientras que, en el primer caso, es la variable “x” la que está ligada por el cuantificador existencial, en el segundo -en cambio- es el predicado P. Si P denotase la propiedad de perfección, querría decir: existe algo que es perfecto, en el primer caso; o, existe la propiedad de perfección que es poseída por algo, en el segundo. Se trata, por tanto, de afirmaciones que significan cosas distintas.  
**Nota del editor.**

“ $\Box$ ” representa “es necesario (lógicamente verdadero) que”.

“ $\neg$ ” representa “no es verdad que”.

“ $\vee$ ” representa la disyunción “o”.

“ $p \prec q$ ” representa “ $p$  implica estrictamente  $q$ ” o “ $\Box\neg(p \wedge q)$ ”.

- |                                      |  |
|--------------------------------------|--|
| 1. $q \prec \Box q$                  | “Principio de San Anselmo”: la perfección no puede existir en forma contingente.                                   |
| 2. $\Box q \vee \neg\Box q$          | El principio del tercio excluso.   |
| 3. $\neg\Box q \prec \Box\neg\Box q$ | Una forma del postulado de Becker: el estatus modal es siempre necesario   |
| 4. $\Box q \vee \Box\neg\Box q$      | Inferencia de 2 y 3.   |
| 5. $\Box\neg\Box q \prec \Box\neg q$ | Inferencia de 1: la falsedad necesaria del consecuente implica la del antecedente (forma modal del modus tollens). |
| 6. $\Box q \vee \Box\neg q$          | Inferencia de 4 y 5.   |
| 7. $\neg\Box\neg q$                  | Postulado intuitivo (o conclusión de otros argumentos teístas): la perfección no es imposible.                     |
| 8. $\Box q$                          | Inferencia de 6 y 7.   |
| 9. $\Box q \prec q$                  | Axioma modal: lo que es necesariamente verdadero es verdadero  |
| 10. $q$                              | Hay un ser perfecto, o la perfección existe. Inferencia de 8 y 9.  |

Hartshorne dice que se pueden rechazar los supuestos de la prueba (1, 3, 7) pero rebatirlos y mostrar que son sofísticos es otra cosa. Para Hartshorne los presupuestos son convincentes “siempre que la perfección sea interpretada de manera conveniente, una condición que San Anselmo no cumplió”. (Hartshorne, 1962a, p. 51) Ya sabemos cuál es esta manera: la neoclásica, aquella que, de acuerdo con el principio dipolarista, afirma Dios es tanto absoluto como relativo, necesario como contingente, abstracto como concreto, etc. Hay aspectos en Dios, según Hartshorne. Y aunque Dios no es superado por ningún otro ser, sí es capaz de superarse a sí mismo. Se trata de una concepción dinámica y no estática de la perfección.

Si no se une el argumento ontológico a la concepción neoclásica de la perfección, Hartshorne no ve cómo puedan refutarse las objeciones que hemos examinado ya.

De todos los supuestos que aparecen en la prueba de Hartshorne afirma que el más difícil de justificar es el 7. Su justificación queda fuera del argumento ontológico propiamente dicho. Es preciso, quizá ayudarse aquí con las otras pruebas teístas para

demostrar que la perfección es, por lo menos, concebible. Pero ¿no ha afirmado Kant que las otras pruebas se apoyan, a su vez, en la prueba ontológica? Dice Hartshorne que el propio análisis kantiano mostró que lo que las otras pruebas requerían del argumento ontológico en verdad no era la conclusión (8 o 6) sino la afirmación de que la perfección es necesaria o imposible, esto es, la exclusión del modo contingente de existir (6). Y esto, afirma nuestro autor, no es otra cosa que una transformación lógica de (1).

Las diferentes pruebas pueden apoyarse mutuamente sin que se incurra en un círculo vicioso.

Pero hay más, aún sin (7) el argumento prueba que la perfección no puede dejar de existir de manera contingente, así como tampoco puede existir de manera contingente: la perfección debe existir necesariamente o ser incapaz lógicamente de existir. “El empirismo teísta y el empirismo ateísta son ilógicos”. (Hartshorne, 1961a, p. 472) Este supuesto (7) es precisamente uno de los que Findlay, según Hartshorne, no ha logrado justificar. Como hemos dicho arriba, los presupuestos del argumento son convincentes siempre que la idea de Dios o la perfección sea revisada de manera conveniente. También hemos dicho que uno debe emplear otras formas de argumento teísta, aparte del ontológico. En este sentido el argumento ontológico no es autosuficiente. Por otra parte, dice Hartshorne, aún sin el supuesto (7) el argumento ontológico puede ayudar a las otras pruebas, como hemos dicho arriba.

### **Otros argumentos demostrativos de la existencia de Dios**

Hartshorne ha prometido discutir los diferentes argumentos en favor de la existencia de Dios en un libro aparte, así como ha prometido un libro en que aparezca su metafísica sistemáticamente desarrollada. (Hartshorne, 1962a, pp. xiii, 117)

Ahora, pues, solamente tratamos de reunir sus observaciones dispersas sobre los argumentos aparte del ontológico.

Ya hemos visto que para Hartshorne el argumento ontológico no es autosuficiente, sino que requiere el apoyo de otros argumentos. Y, como hemos dicho, no hay círculo vicioso al emplear todas las pruebas en apoyo mutuo. Estas son todas complejas, y envuelven un número de supuestos y de pasos. Donde una prueba es débil otra prueba

puede ser fuerte. Tampoco hay, dice Hartshorne, un orden lineal de exposición de diferentes pruebas. (Hartshorne, 1962a, p. 52)

Como no lo hay en general, en lo que se refiere a las ideas metafísicas: "...las ideas metafísicas son globales y no lineales, en sus interrelaciones: por tanto, escasamente se pueden avisar repeticiones, y es extremadamente difícil un orden satisfactorio de exposición". (Hartshorne, 1962a, p. xi)

Por otra parte, también hemos dicho que, según nuestro autor, hay tantos argumentos demostrativos de la existencia de Dios como "aspectos de la experiencia y el pensamiento" uno puede distinguir. No parece, pues, que haya un número fijo de tales argumentos. En todo caso, Hartshorne propone una línea que hemos examinado antes: el estético, el ético, el epistemológico (o dealístico), el finalista, el cosmológico y el ontológico. (Hartshorne & Reese, 1953, pp. 24-25)

También es opinión de nuestro autor que las pruebas tradicionales fueron todas *a priori* a pesar de las apariencias. Ninguna prueba, en verdad, descansaba en los hechos. Incluso la famosa prueba del "motor inmóvil" debida a Aristóteles parte de un principio: el que la realidad (actuality) es anterior a la posibilidad. (Hartshorne & Reese, 1953, p. 14) Ahora bien, si el motor inmóvil es, según la interpretación de Charles Hartshorne, un ideal último y, como tal, la pura y fundamental potencialidad y nada real, ¿cuál es entonces la causa de lo terminado, de las decisiones particulares? Lo indeterminado no puede producir de sí mismo lo determinado. Más aún, para Charles Hartshorne, ninguna particularidad en lo que tiene de única puede ser deducida de nada antecedente. Si hubiese estado contenida en las condiciones antecedentes, entonces habría existido antes de existir". (Hartshorne & Reese, 1953, p. 70) El Motor Inmóvil de Aristóteles, no puede ser pensado, entonces, como la causa plenamente determinante de ningún hecho. "La realidad (actuality) es anterior a la potencialidad". El axioma es aceptable si significa que la posibilidad de una realidad dada siempre reposa en una realidad anterior. Aceptamos con Aristóteles, dice Hartshorne, el que no hay reino de meras esencias o meras posibilidades lógicas independientes de toda realidad. Uno no puede ir, agrega, detrás de la realidad para encontrar las meras posibilidades. "Pero, tampoco se sigue

que uno pueda ir detrás de la potencialidad para encontrar la mera realidad”. (Hartshorne & Reese, 1953, p. 73)

En fin, el error de Aristóteles es el conocido principio “monopolarista” que hemos mencionado antes. Para Hartshorne, como hemos visto, hay en Dios tanto realidad como potencialidad. “Negar potencialidades no realizadas a Dios simplemente hace la realidad total que incluye tales potencialidades. ‘Dios y algo adicional’ Esto es irreligioso”. E ilógico. El contenido de la divinidad solo puede ser la realidad total. (Hartshorne, 1962a, p. 43)

A pesar de todo, según Hartshorne, la prueba señala un posible argumento válido en favor de un factor causal inmóvil en todo movimiento, y su objeción al razonamiento se refiere no a la realidad, sino a la naturaleza del motor inmóvil. El argumento no es conclusivo en la forma en que lo presenta Aristóteles, “pero, sugiere que Aristóteles no estaba siguiendo un mero fantasma”. (Hartshorne & Reese, 1953, pp. 68, 69, 70)

Hartshorne insiste en que los argumentos teístas propiamente entendidos son todos *a priori*.<sup>12</sup> Es que el mismo concepto de una teología empírica le parece a Hartshorne una contradicción en términos. “El estudio de los hechos solo nos puede ofrecer otros hechos”. Pero ocurre que Dios no es un mero hecho al lado de los demás. Ninguna prueba de la existencia de Dios puede, por consiguiente, ser *a posteriori*. Todas las pruebas existentes sobre la existencia de Dios son, por lo tanto, *a priori*. Son pruebas hechas a partir de principios o categorías, no a partir de meros hechos: “...proof from necessities, not from contingencies”. (Hartshorne & Reese, 1953, p. 14)

---

<sup>12</sup> Sobre esto, ver también *God's Existence: A Conceptual Problem*, p. 219.

## Referencias

- Hartshorne, C. (1961a). The Logic of Ontological Argument. *The Journal of Philosophy*, 245-259.
- Hartshorne, C. (1961b). God's Existence: A Conceptual Problem. In S. Hook, *Religious Experience and Truth: A Symposium* (pp. 211-219). New York University Press.
- Hartshorne, C. (1962a). *The Logic of Perfection, (and Other Essays in Neoclassical Metaphysics)*. Open Court Publishing Company.
- Hartshorne, C. (1962b). What Did Anselm Discover? *Union Seminary Quarterly Review*, 213-222.
- Hartshorne, C., & Reese, W. L. (1953). *Philosophers Speak of God*. The University of Chicago Press.

# ANALÍTICA

## Revista de Filosofía

### ¿ES COHERENTE LA TESIS DE VAGUEDAD ONTOLÓGICA?

### IS THE ONTOLOGICAL VAGUENESS THESIS COHERENT?

Francisco Díaz Montilla

Universidad de Panamá, Panamá  
francisco.diazm@up.ac.pa  
<https://orcid.org/0000-0003-4769-9130>

INFORMACIÓN DEL ARTÍCULO	ABSTRACT/RESUMEN
<p>Recibido el: 38/07/2023 Aceptado el: 30/08/2023</p> <p><b>Keywords:</b> Indetermination, vagueness, identity, vague object, verbalism fallacy</p> <p><b>Palabras clave:</b> Indeterminación, vaguedad, identidad, objeto vago, falacia del verbalismo</p>	<p><b>Abstract:</b> Evans' conception of ontological vagueness is presented critically, contrasting his ideas with Anna Maidens' perspective. While Evans rejects ontological vagueness, Maidens argues that quantum particles are good candidates to be considered as vague objects.</p> <p>It is argued that ontological vagueness thesis is not adequate and that quantum particles are not good candidates as Maidens suggests. Instead, vagueness is best understood as a semantic phenomenon. From this point of view, I suggest that the Russellian approach against ontological vagueness thesis offers better contention than Evans' one.</p> <p><b>Resumen:</b> La concepción de la vaguedad de Evans es presentada críticamente. Mientras Evans niega la vaguedad ontológica, Maidens sostiene que las partículas cuánticas son buenas candidatas para ser consideradas como objetos vagos.</p> <p>Se argumenta que la tesis de vaguedad ontológica es inadecuada y que las partículas cuánticas no son buenas candidatas como sugiere Maidens. En su lugar, la vaguedad se entiende mejor como un fenómeno semántico. Desde esta perspectiva, sugiero que la aproximación russelliana contra la tesis de la vaguedad ontológica ofrece mejores argumentos que la de Evans.</p>

## Introducción

Una expresión “*E*” es vaga si y solo si dado un objeto “*o*”, no resulta clara la aplicación de “*E*” a “*o*”. Vista de esta manera, la vaguedad es un fenómeno lingüístico, y así ha sido mayormente entendida. Sin embargo, históricamente no solo ha sido tratada como fenómeno lingüístico-semántico, sino como fenómeno epistémico (Díaz Montilla, 2003); pero –a partir de la obra de Evans (1978)– la tesis de que la vaguedad es un fenómeno ontológico (metafísico) ha ganado adeptos. Evans no endosa esa tesis, sino que –como quedará evidenciado– es un crítico de esta.

Aunque la vaguedad ha sido entendida desde las perspectivas epistémica, semántica y ontológica (metafísica), procuraré mostrar que la última perspectiva no es adecuada; es importante señalar que –salvo por una breve caracterización que presento a continuación– no prestaré mayor atención a la primera; sí me focalizaré en las perspectivas semántica y ontológica.

Desde el punto de vista epistémico, la vaguedad es un tipo de ignorancia. Pensemos, por ejemplo, en la función proposicional:

(1) *x es alto*.

Se puede establecer una frontera entre “ser alto” y “ser no-alto”, aunque de seguro se encontrará una zona poblada de individuos para los que no está claro a qué región pertenecen. El que no podamos determinarlo tiene que ver con el hecho de que ignoramos las condiciones en las que el predicado en cuestión (o su complemento) son aplicables, y nada tiene que ver con las cosas en sí mismas. La perspectiva epistémica, por lo tanto, guarda distancia de la perspectiva ontológica, aunque no necesariamente de la semántica, ya que apunta al desconocimiento que pueda tenerse en relación con las condiciones de aplicabilidad predicativa, lo cual remite necesariamente al lenguaje (semántica).

Desde el punto de vista semántico, la vaguedad es un fenómeno que afecta el significado de expresiones lingüísticas (v.g., predicados y relaciones), donde no siempre es claro que estas se puedan aplicar a ciertas entidades, circunstancias o situaciones a las que debieran aplicarse.

Si, por ejemplo, se define un término predicativo  $P$  como una función que asocia elementos de un dominio o universo de discurso  $U$  en el conjunto de valores de verdad  $\{0, 1\}$ , entonces un predicado como “ser alto” no podría expresarse como  $P: U \rightarrow \{0, 1\}$ , pues querría decir que es un predicado preciso, sino más bien como  $P: U \rightarrow [0, 1]$ , lo cual significaría que se trata de un predicado borroso o vago, que admite grados distintos.

La tesis de la vaguedad ontológica (metafísica) es la tesis según la cual la vaguedad no solo es una característica de algunas expresiones lingüísticas, sino que la propia realidad (o parte de ella) es vaga en algunos aspectos. La vaguedad es un atributo del mundo<sup>1</sup>. No se trata únicamente de una característica de nuestros lenguajes o de las formas como expresamos nuestros conocimientos (vaguedad epistemológica). Más bien, al margen de nuestros sistemas de representación lingüística y epistémicos, el mundo es en sí mismo vago. Nótese que la perspectiva ontológica no niega que se trate de un fenómeno semántico (ni epistémico) y tampoco afirma que la realidad –toda– es vaga absolutamente, sino que total o parcialmente lo es en algunos aspectos.

¿Pero qué significa esto exactamente? Podríamos decir, por ejemplo:

(2) *Candice es alta.*

Posiblemente con ello estamos en una mejor posición para evaluar semánticamente esa afirmación que si dijésemos:

(3) *Candice mide 183 cm de estatura.*

En este caso, si la estatura de Candice fuese mayor o menor que 183cm estaríamos declarando algo falso. El procedimiento, en esta circunstancia, es sencillo: basta con tomar un metro o una vara graduada para determinarlo. ¿Pero cómo decidimos que una persona es alta y cómo la diferenciamos de otra no alta?

A diferencia de “medir 183 cm de estatura”, “ser alto” no es cuantificable. Por supuesto, desde una perspectiva operativa es posible estipular:

(4)  *$x$  es alto si y solo si  $estatura\_de(x) \geq 183$  cm,*

---

<sup>1</sup> Aunque se suele distinguir entre “realidad” y “mundo”, cfr. Vélez León (2015), para los fines de este artículo usaré indistintamente estos vocablos.

y de esta manera se resuelve la dificultad. Sin embargo, esto no es muy práctico que digamos si de situaciones comunicativas públicas se trata. En situaciones como esas, la mejor decisión sería abstenerse de usar tales locuciones, a menos –claro está– que dispongamos siempre de una cinta de medir para determinar si lo dicho es o no el caso.

Imagine por un momento que usted puede poner en una fila (o en una hilera) a todas las personas del planeta, ordenadas desde la más pequeña hasta la más alta. Posiblemente usted encuentre que algunas personas son claramente altas, que otras son claramente pequeñas, también encontrará que hay un grupo de personas de las cuales no puede decir objetivamente si son altas o pequeñas, en otras palabras, habría un conjunto de casos nada despreciable para los cuales “ser alto” es incierto. Esto, desde luego, no ocurre en el caso de que se entienda ese concepto operacionalmente, aunque –como he afirmado– no es práctico tratarlo, para propósitos de habla coloquial, de esa manera.

Los casos inciertos lo son en virtud de que la expresión lingüística usada (“ser alto”) no describe adecuadamente la situación; y aunque nos esmeremos por ofrecer una clasificación exhaustiva entre “ser alto” y su complemento, tenemos que lidiar con una suerte de región fronteriza entre ambos casos. Esta es la explicación tradicional de la vaguedad como fenómeno semántico: un asunto de aplicación de un término predicativo a casos que no están claros que estén bajo su alcance.

Desde el punto de vista ontológico, el problema radica *en* las cosas mismas. Para la concepción de la vaguedad como fenómeno lingüístico, el predicado “ser vago” (denotémoslo con  $V$ ) representa un predicado de predicados (predicado de segundo orden). Si  $A$  denota el predicado “ser alto”, es posible representar simbólicamente la situación así:  $V(A)$ , a partir de lo cual se genera  $(\exists A) V(A)$  en un lenguaje de segundo orden. Pero desde la perspectiva ontológica  $V$  aplica a entidades de primer orden, de modo que se puede construir expresiones como  $(\exists x) Vx$ . ¿Podría decirse que  $(\exists A) (V(Ax) \rightarrow (\exists x) Vx)$ ? Desde luego que no, en el antecedente  $V$  cumple la función de predicado de segundo orden, mientras que, en el consecuente, cumple una función de primer orden.

Pero esto no es lo importante. Designemos con  $A$  y con  $B$  la clase de las personas altas y la clase de las personas pequeñas, respectivamente. Podría postularse una clase  $C = U - (A \cup B) = \{x \notin (A \cup B) \mid x \text{ es } vago\}$ , de modo que la vaguedad recae en las instancias de sustitución de  $x$ , es decir, en las entidades individuales. ¿Pero es coherente esta idea?

Para tratar esta cuestión, me ceñiré al siguiente plan expositivo. En primer lugar, presentaré el argumento propuesto por Gareth Evans en contra de la tesis de vaguedad ontológica; en el apartado siguiente comentaré el argumento propuesto por Evans; luego, complementaré las ideas expuestas por Evans con las ideas de Bertrand Russell, cuya reflexión inicial sobre el tema es fundamental para comprender el problema; después, expondré los argumentos de Anna Maidens a favor de la vaguedad ontológica; finalmente, someteré a discusión algunas ideas expuestas, y enunciaré algunas conclusiones generales.

## El argumento de Evans

El argumento de Evans (1978) es el siguiente:

It is sometimes said that the world might itself be vague. Rather than vagueness being a deficiency in our mode of describing the world, it would then be a necessary feature of any true description of it. It is also said that amongst the statements which may not have a determinate truth value as a result of their vagueness are identity statements. Combining these two views we would arrive at the idea that the world might contain certain objects about which it is a fact that they have fuzzy boundaries. But is this idea coherent?

Let 'a' and 'b' be singular terms such that the sentence 'a=b' is of indeterminate truth value. Let us allow for the expression of indeterminacy by the sentential operator '∇'.

Then we have:

(1)  $\nabla(a \equiv b)$ .

(1) reports a fact about b which we may express by ascribing to it the property ' $\hat{x}[\nabla(x \equiv a)]$ ':

(2)  $\hat{x}[\nabla(x \equiv a)]b$ .

But we have:

(3)  $\sim \nabla(a \equiv a)$

and hence:

$$(4) \sim \hat{x}[\nabla(x \equiv a)]a.$$

But by Leibniz's Law, we may derive from (2) and (4):

$$(5) \sim(a \equiv b)$$

contradicting the assumption, with which we began, that the identity statement 'a=b' is of indeterminate truth value.

If 'Indefinitely' and its dual, 'Definitely' (' $\Delta$ ') generate a modal logic as strong as S5, (1)-(4) and, presumably, Leibniz's Law, may each be strengthened with a 'Definitely' prefix, enabling us to derive

$$(5') \Delta \sim(a \equiv b).$$

which is straightforwardly inconsistent with (1).

[A veces se dice que el propio mundo podría ser vago. En lugar de que la vaguedad sea una deficiencia de nuestro modo de describir el mundo, sería entonces una característica necesaria de cualquier descripción verdadera del mismo. También se dice que entre los enunciados que pueden no tener un valor de verdad determinado como consecuencia de su vaguedad están los enunciados de identidad. Combinando estos dos puntos de vista llegaríamos a la idea de que el mundo podría contener ciertos objetos sobre los que es un hecho que tienen límites difusos. Pero ¿es coherente esta idea?

Sean ' $a$ ' y ' $b$ ' términos singulares tales que la sentencia ' $a \equiv b$ ' es de valor de verdad indeterminado, y permitamos la expresión de la idea de indeterminación mediante el operador sentencial ' $\nabla$ '.

Tenemos entonces que:

$$(1) \nabla(a \equiv b).$$

(1) informa de un hecho sobre  $b$  que podemos expresar atribuyéndole la propiedad ' $\hat{x}[\nabla(x \equiv a)]$ ':

$$(2) \hat{x}[\nabla(x \equiv a)]b.$$

Pero tenemos:

$$(3) \sim \nabla(a \equiv a)$$

Y, por lo tanto,

$$(4) \sim \hat{x}[\nabla(x \equiv a)]a.$$

Pero por la ley de Leibniz, podemos derivar de (2) y (4):

$$(5) \sim(a \equiv b)$$

Contradiciendo el supuesto del cual empezamos, que la identidad del enunciado ' $a \equiv b$ ' es de valor indeterminado.

Si 'Indefinido' y su dual, 'definido' (' $\Delta$ ') generan una lógica modal tan fuerte como S5, (1)-(4) y, presumiblemente la ley de Leibniz, pueden reforzarse con un prefijo 'Definido', lo que nos permite derivar

$$(5') \Delta \sim(a \equiv b).$$

Que es directamente inconsistente con (1)]. (p. 208, traducción propia)

El artículo de Evans es de apenas una cuartilla. Sin embargo, su extensión y relativa simplicidad pueden resultar engañosos dado el entramado conceptual que comprende. Así, señala inicialmente la posibilidad de que la vaguedad no es una deficiencia de nuestro lenguaje, sino una característica de cualquier descripción verdadera del mundo. Si esto es correcto, entonces podría decirse que algunos enunciados son de valor de verdad indeterminado. Entre estos enunciados se encontrarían los enunciados de identidad.

La ley de Leibniz (principio de identidad de los indiscernibles) postula que si dos objetos  $x$  e  $y$  tienen todas las mismas propiedades, entonces  $x$  es idéntico a  $y$ , o en lógica de segundo orden:  $(\forall x)(\forall y)((\forall P) (Px \leftrightarrow Py) \rightarrow (x \equiv y))$ ; mientras que la conversa (indiscernibilidad de los idénticos) postula que si  $x$  e  $y$  son el mismo objeto, entonces tienen exactamente las mismas propiedades, o en lógica de segundo orden:  $(\forall x)(\forall y)((x \equiv y) \rightarrow (\forall P) (Px \leftrightarrow Py))$ . Por conjunción y equivalencia material se obtiene:  $(\forall x)(\forall y)((\forall P) (Px \leftrightarrow Py) \leftrightarrow (x = y))$ . ¿Cómo, entonces, podría un enunciado de identidad tener valor de verdad indeterminado?

Evans introduce un operador sentencial " $\nabla$ ", de modo que " $\nabla(a \equiv b)$ " quiere decir que la expresión " $a \equiv b$ " es de valor indeterminado.

Seguidamente, mediante una secuencia deductiva, deriva la fórmula " $\sim(a \equiv b)$ ", esto significa que, contrario a lo supuesto, la identidad de " $a \equiv b$ ", no tiene un valor de verdad indeterminado.

Adicional, Evans señala que si se agrega el operador “ $\Delta$ ” (definido) que opera como el dual de “ $\nabla$ ” (indefinido), se puede derivar la fórmula “ $\Delta\sim(a \equiv b)$ ”. En otras palabras, postular que algunos objetos idénticos son vagos y que las sentencias o enunciados generados a partir de ellos son indeterminados, genera una contradicción: “ $\nabla(a \equiv b) \rightarrow \Delta\sim(a \equiv b)$ ”. De esta manera, la idea de vaguedad ontológica (esta es mi interpretación) no solo es inconsistente, sino que constituye un serio reto para nuestras intuiciones sobre referencia e identidad de objetos.

Ahora bien, la idea de que la vaguedad ontológica es incoherente también fue sostenida por Bertrand Russell, aunque desde presupuestos teóricos distintos. A continuación, presento las ideas russellianas sobre la vaguedad, de suma importancia para sostener la tesis que defiendo.

### **Falacia del verbalismo**

De acuerdo con Russell, la vaguedad se aplica a cualquier tipo de representación, y una representación es vaga: “when the relation of the representing system to the represented system is not one-one, but one-many” [cuando la relación entre el sistema que representa y el sistema representado no es uno-uno, sino uno-varios]. (Russell, 1923, párr. 10) Esta definición, sin embargo, podría cuestionarse, ya que parece confundir la vaguedad con la ambigüedad. Como sea, la idea que Russell busca fijar es que todo lenguaje, incluido el lógico-matemático, es vago. En ese sentido, las partículas conectivas (“o”, “no”), los predicados (metalingüísticos) (“ser hombre”, “verdadero”, “falso”), las proposiciones, palabras abstractas (“materia”, “causalidad”) y los nombres propios son vagos. Según Russell, “All traditional logic habitually assumes that precise symbols are being employed. It is therefore not applicable to this terrestrial life, but only to an imagined celestial existence” [Toda la lógica tradicional habitualmente asume que se emplean símbolos precisos. Por lo tanto, se aplica solo a una imaginada existencia celestial, pero no a la vida terrenal]. (Russell, 1923, párr. 7, traducción propia)

Como la vaguedad y la precisión son características de las representaciones, no de las cosas, inferir que estas son vagas, porque las palabras (representaciones) lo son, es cometer la falacia del verbalismo (*verbalism fallacy*). Desde la perspectiva russelliana,

por ende, la construcción de la clase  $C = U - (A \cup B) = \{x \notin (A \cup B) \mid x \text{ es vago}\}$  es ilegítima porque está suponiendo que la vaguedad es un atributo de las instancias de sustitución de  $x$  (las entidades de primer orden) cuando, en realidad, es un asunto de representación del término predicativo. Según Russel, predicados de primer orden, como “ser alto” o “ser rojo, forman un continuo, en consecuencia, hay casos en los que es dudosa su aplicación, pero ello no significa que las cosas a las que dichos predicados se aplican sean en sí mismas vagas. En el caso de que la variable “ $x$ ” se sustituya por un individuo al cual está asociado un nombre propio, lo vago –como he indicado– sería el nombre, no el individuo.

Pese a los argumentos expuestos, la tesis de la vaguedad ontológica ha sido defendida por múltiples filósofos (Barnes & Williams, 2009, 2011; Maidens, 1998; Williams, 2008a, 2008b). De hecho, Bourget & Chalmers (2023) identificaron que, de 1613 filósofos encuestados, el 24.2% acepta o se inclina hacia la vaguedad epistémica, el 20.8% acepta o se inclina hacia la vaguedad metafísica y el 52.1% acepta o se inclina hacia la vaguedad semántica, de modo que, aunque se trata de la alternativa menos atractiva, pienso que es deseable considerar algunos argumentos en favor de la tesis de vaguedad ontológica.

### ¿Cuáles podrían ser los candidatos a objetos vagos?

Por razones de espacio trataré esta interrogante considerando los argumentos expuestos por Maidens (1998). Sobre el tema general puede consultarse Dalla Chiara (1985).

Maidens señala en –primer lugar– que Evans no explica la conexión entre la no existencia de objetos vagos y los enunciados de identidad. En efecto, como vimos, Evans (1978) se limita a decir:

It is sometimes said that the world might itself be vague. Rather than vagueness being a deficiency in our mode of describing the world, it would then be a necessary feature of any true description of it. It is also said that amongst the statements which may not have a determinate truth value as a result of their vagueness are identity statements. Combining these two views we would arrive at the idea that the world might contain certain objects about which it is a fact that they have fuzzy boundaries [Se dice a veces que el mundo podría ser vago en sí mismo. En lugar de que la vaguedad sea una deficiencia de nuestro modo de describir el mundo, sería entonces una característica necesaria de cualquier descripción verdadera

de este. También se dice que entre los enunciados que pueden no tener un valor de verdad determinado como consecuencia de su vaguedad están los enunciados de identidad. Combinando estos dos puntos de vista llegaríamos a la idea de que el mundo podría contener ciertos objetos sobre los que es un hecho que tienen límites difusos]. (p. 208, traducción propia)

Evans no ofrece mayores detalles entre la relación de uno y otro, y tampoco considera otras opciones lógicas desde las cuales podría tratarse el tema de la presunta indeterminación derivada de la vaguedad. Por ejemplo, suponiendo que “*a*” y “*b*” son ambos indeterminados, “ $a \equiv b$ ” sería indeterminado en la lógica trivalente de Kleene, pero no en la lógica trivalente de Łukasiewicz (ver el apartado **Discusión**); del mismo modo, tampoco sería indeterminado “ $a \vee \neg a$ ” en lógica sobrevaluada.

En segundo lugar, Maidens se refiere al problema de cómo fijar la referencia y destaca la insistencia de Evans en que no fijamos la referencia de los términos singulares en los enunciados de identidad mediante términos descriptivos. Entonces, se apoya en la definición de “vaguedad composicional”, según la cual: “*x* is compositionally vague if and only if  $[x]$  for some *y*,  $\nabla(\text{part-of}(y, x))$  [*x* es composicionalmente vago si y solo si  $[x]$  para algún *y*,  $\nabla(\text{parte-de}(y, x))$ ]. (Maidens, 1998, p. 143, traducción propia)

La idea es que un objeto *x* es composicionalmente vago si y solo si habiéndose fijado a qué objeto nos estamos refiriendo, entonces para alguna putativa parte *y*, es indeterminado si *y* es parte de *x*. Esto –de acuerdo con Maidens– apunta a que designadores precisos sirven para fijar la referencia de una manera similar a los designadores rígidos, pero al hacer tal cosa, el argumento de Evans es problemático. En este punto Maidens sigue a Lewis (1988). De acuerdo con el argumento expuesto por Lewis, hay dos problemas con el argumento de Evans: el primero es que la conclusión del argumento es falsa, esto es, hay declaraciones de identidad vaga (v.g., Princeton es Princeton Borough); el segundo problema es que en la prueba se comete una falacia al asumir la equivalencia entre (i) un objeto *a* es vago si tiene tal o cual característica, es decir,  $\nabla(\dots a \dots)$  y (ii) el objeto *a* es tal que es vago si tiene tal o cual característica, es decir,  $\hat{x}(\dots x \dots)a$ .

De acuerdo con Lewis (1988), el argumento de Evans ha sido malentendido. Según su punto de vista, la correcta interpretación de Evans implica que hay

declaraciones de identidad vaga, y que ello no podría negarse; señala –asimismo– que el punto de vista de la vaguedad en la descripción ofrece un diagnóstico, pero que el punto de vista del objeto vago no puede aceptar este diagnóstico, y culmina diciendo que, de hecho, el punto de vista del objeto vago no proporciona ningún diagnóstico de la falacia. Entonces, el argumento debe interpretarse de la siguiente manera: si hay objetos vagos, seríamos capaces de referirnos a ellos usando términos singulares que funcionen como designadores rígidos, pero, si lo hacemos de esta manera, generamos una contradicción; por lo cual no pueden existir objetos vagos. (Maidens, 1998)

Esta, desde luego, no es la única interpretación del argumento de Evans, tal como muestra Odrowąż-Sypniewska (2003); sin embargo, esta interpretación es fundamental para el propósito de Maidens, quien señala que se puede defender la existencia de objetos vagos: “by suggesting that the problem lies not with the objects themselves but with our assumptions about denotations, and specifically, with the idea that we can rigidly or precisely denote vague objects” [sugiriendo que el problema no radica en los objetos en sí, sino en nuestras suposiciones sobre las denotaciones, y específicamente con la idea de que podemos denotar objetos vagos de manera rígida o precisa]. (Maidens, 1998, p. 145, traducción propia)

Algunos candidatos a objetos vagos serían los electrones; en tal sentido, señala que: “the formalism of quantum mechanics is not readily understood as a language with singular terms and predicative expressions” [el formalismo de la mecánica cuántica no es realmente entendido como un lenguaje con términos singulares y expresiones de predicados]. (Maidens, 1998, p. 145, traducción propia)

El siguiente paso de Maidens consiste en ofrecer una descripción del formalismo cuántico y contrastarlo con el formalismo de la mecánica clásica, mostrando las diferencias lógicas entre ambos, enfatizando particularmente el fallo de la ley distributiva en el primero. En ese sentido muestra que el enunciado:

(5) *La parte superior tiene un espín “hacia arriba” en relación con el plano  $x$ - $y$  y (o tiene un espín “hacia arriba” en relación con el plano  $\varphi$  o tiene un espín “hacia abajo” en relación con el plano  $\varphi$ ),*

implica y es implicado por el enunciado:

(6) *O (la parte superior tiene un espín “hacia arriba” en relación con el plano  $x$ - $y$  y tiene un espín “hacia arriba” en relación con el plano  $\varphi$ ) o (la parte superior tiene un espín “hacia arriba” en relación con el plano  $x$ - $y$  y tiene un espín “hacia abajo” en relación con el plano  $\varphi$ ),*

aunque esto no ocurre cuando se trata de la mecánica cuántica.

Maidens puntualiza que las partículas cuánticas tienen la propiedad de “espín” porque en algunas formas matemáticas bien definidas son análogas al momento angular en mecánica clásica, el espín, además, puede ser medido usando un campo magnético, los electrones que pasan a través del campo se desviarán hacia arriba o hacia abajo dependiendo de si el vector asociado con su espín apunta hacia el lado superior o inferior de un plano definido por el campo. Si se imagina un imán configurado de tal manera que el campo magnético asociado sea perpendicular al plano  $x$ - $y$  y un segundo imán configurado de modo que su campo corte un plano en la dirección  $\varphi$ , el enunciado:

(7) *El electrón tiene un espín hacia arriba en relación con el plano  $x$ - $y$  y (si se midiera el espín en dirección  $\varphi$  obtendríamos un resultado del espín hacia arriba o si se midiera el espín en la dirección  $\varphi$ , obtendríamos un resultado de espín hacia abajo,*

no implica al enunciado:

(8) *O (el electrón tiene un espín hacia arriba en relación con el plano  $x$ - $y$  y gira hacia arriba relativo al plano  $\varphi$ ) o (el electrón tiene un espín hacia arriba en relación con el plano  $x$ - $y$  y gira hacia abajo en relación con  $\varphi$ ).*

Es importante, por otro lado, notar la construcción modal de (6) y de (7), a diferencia de la indicativa en (4) y en (5); lo cual –según Maidens– muestra que tal aproximación a la mecánica cuántica es problemática.

Maidens caracteriza un lenguaje  $L$  y –siguiendo a Dalla Chiara (1985)– introduce un modelo kripkeano  $\langle I, \pm, \Pi^a, D, \rho, \langle \rangle$ , donde  $I$  es un conjunto de mundos posibles,  $\pm$  es una relación de accesibilidad,  $\Pi^a$  son conjuntos de proposiciones posibles cerrados bajo ortocomplemento y unión,  $D$  es el dominio de  $i$  para cualquier mundo  $i$  y  $\rho$  da significados extensionales a las constantes no lógicas. Una interpretación  $\sigma$  para  $L$  es una función que asigna un valor en el dominio a cualquier variable de  $L$ . Desde el punto de vista

semántico, en L se endosa la idea de que los objetos que buscamos describir pueden ser nombrados, además de satisfacer el principio de composicionalidad. (Maidens, 1998)

Sin embargo, “when we turn back to the descriptions the labelled tensor-product space formalism give us, we see that for systems of two or more particles, the state-descriptions do not seem to obey compositionality” [cuando volvemos a la descripción que nos da el formalismo espacial del producto tensorial etiquetado, vemos que, para sistemas de dos o más partículas, la descripción del estado no parece obedecer a la composicionalidad]. (Maidens, 1998, p. 148, traducción propia) ¿Hacia dónde ir?

Se puede asumir que el estado singlete del espín implica que enunciados del tipo:

(9) *Hay exactamente un F*

poseen valor de verdad; sin embargo, descripciones del tipo:

(10) *El x que es F*

no tienen un denotatum en el dominio. Maidens señala que se pueden hacer algunas modificaciones, y explora dos posibilidades. La primera consiste en debilitar las restricciones sobre la función  $\rho$  de manera que solo sea necesario tomarlas como funciones parciales, de este modo, existen mundos posibles en los que las descripciones definidas carecen de denotación, pero pueden correlacionarse con mundos posibles accesibles en los que las descripciones adquieren un denotatum preciso en D. Esta salida –sostiene Maidens– coincidiría con la interpretación de la mecánica cuántica ofrecida por David Bohm, lo cual implica que se restaura el determinismo en el nivel microfísico. (Siquiera-Batista et al., 2015; Solé Bellet, 2010) Visto desde esta perspectiva, Maidens (1998) señala que un electrón no sería un objeto vago.

Maidens, desde luego, no se adhiere a este punto de vista por dos razones: la primera –en su opinión– es que físicamente la teoría parece resistirse a ciertas extensiones relativistas y porque la noción de un campo de información le parece oscuro; la segunda, porque filosóficamente la teoría le resulta altamente no local.

La segunda posibilidad consiste en modificar el dominio de alguna manera. En lugar de tratar el dominio como un conjunto, este debería tratarse más bien como un

cuasiconjunto, de modo que podría hablarse, no tanto de elementos en el sentido de la teoría de Zermelo-Fraenkel, sino de urelementos. Los urelementos en teoría de cuasiconjuntos son de dos tipos: M-objetos (objetos macroscópicos) y m-objetos (objetos cuánticos); la teoría de la identidad sería aplicable a los primeros, pero no a los segundos. Adicional, la teoría de cuasiconjuntos tiene una noción de cantidad: los q-conjuntos puros (conjuntos constituidos por m-objetos y conjuntos de dichos conjuntos) tienen una casi-cardinalidad, esto es importante porque, en palabras de Maidens, podemos afirmar cosas como:

(11) *Hay un electrón con espín hacia arriba en el estado fundamental.*

Los urelementos, sin embargo, no pueden ser ordenados, pero esto no supone un problema, por lo cual señala: “my contention is that without the ability to order the *m*-atoms, we cannot pick out particular individuals with a view to attaching names to them” [Mi argumento es que sin la capacidad de ordenar los *m*-átomos, no podemos seleccionar individuos particulares con miras a asignarles nombres]. (Maidens, 1998, p. 149, traducción propia)

Termina señalando Maidens que el argumento de Evans descansa en una falacia al asumir que, si se afirma la existencia de objetos vagos, podrían ser designados de modo preciso, lo cual –como muestra la mecánica cuántica– no es el caso.

Desde luego, Maidens es consciente de que el recurso a la teoría de cuasiconjuntos no garantiza que problemas como el de la medida puedan ser resueltos por dicha teoría, además –señala– no está claro que las partículas cuánticas sean objeto después de todo. Si se asume el *dictum* quineano “ninguna entidad sin identidad”, entonces las partículas cuánticas no lo son.

## Discusión

El argumento de Evans concluye que la vaguedad ontológica es inconsistente, sin embargo, la conclusión se obtiene falazmente: De “ $\nabla(a \equiv b)$ ” no se sigue que “ $\hat{x}[\nabla(x \equiv a)]b$ ”, a menos que “*b*” sea un designador preciso (Odroważ-Sypniewska, 2003), en cuyo caso –bajo el supuesto de que “*a*” también lo sea– el argumento sería válido.

Es importante destacar, sin embargo, que, aunque el argumento sea falaz, ello no implica que la vaguedad ontológica no sea inadecuada. ¿Cómo, entonces, interpretar el argumento de Evans? Si nos atenemos a Lewis (1988), el argumento de Evans –como he señalado– debe interpretarse en el sentido de que, si hay objetos vagos, seríamos capaces de referirnos a ellos usando términos singulares que funcionen como designadores rígidos; no obstante, al proceder de esa manera se genera una contradicción, por lo cual no pueden existir objetos vagos. De este modo, se apunta al hecho de que la vaguedad es un fenómeno lingüístico y que solo desde la perspectiva semántica se tiene un adecuado diagnóstico de la falacia. No obstante, pienso que hay que matizar algunas cosas.

Supongamos que “*a*” = “Cervantes” y “*b*” = “el Manco de Lepanto”. Algunos datos serán de ayuda para lo que quiero argumentar. Cervantes nació el 29 de septiembre de 1547; en cambio, el origen del Manco de Lepanto se remonta cronológicamente a no antes del 7 de octubre de 1571, cuando tuvo lugar la famosa batalla, aunque no sabemos desde cuándo exactamente Cervantes fue llamado de esa manera. Si nos situamos entre ambas fechas, entonces para un contemporáneo de Cervantes, la aserción “ $a \equiv b$ ” sería falsa, y –como he dicho– es indeterminado a partir de qué momento es verdadera. De modo que, considerando la dimensión temporal como un factor determinante de la verdad, es posible concebir al menos tres momentos (intervalos): un intervalo  $T_k = [29-9-1547, 6-10-1571]$ , en el cual “ $a \equiv b$ ” es falsa; un intervalo  $T_i = [7-10-1571, \delta]$ , en el cual “ $a \equiv b$ ” es de valor indeterminado; un intervalo  $T_a = [\delta^*, \text{presente}]$ , en el cual “ $a \equiv b$ ” es verdadero. Sin embargo, que “ $a \equiv b$ ” esté determinado (sea verdadero o falso) o esté indeterminado (se desconozca su valor de verdad) no implica que lo denotado por “*a*” y por “*b*” son objetos vagos. Y en este punto hay que resaltar que, aunque en ocasiones la indeterminación es consecuencia de la vaguedad, no siempre es este el caso, como ha mostrado el ejemplo anterior. Pero este no es el quid del argumento de Evans, sino –más bien– que si se asume que “ $\nabla(a \equiv b)$ ”, entonces se infiere que “ $\Delta \sim(a \equiv b)$ ”. ¿Pero es esto inconsistente?

Los operadores “ $\nabla$ ” y “ $\Delta$ ” funcionan de manera similar a los operadores modales “ $\square$ ” y “ $\diamond$ ”: “ $\square p \equiv \sim \diamond \sim p$ ” y “ $\diamond p \equiv \sim \square \sim p$ ”. En lo que a “ $\nabla$ ” y a “ $\Delta$ ” respecta, “ $\nabla(a \equiv b) \equiv \sim \Delta \sim(a \equiv b)$ ”.

$b$ ”, de modo que, para obtener “ $\Delta\sim(a \equiv b)$ ”, se requiere “ $\sim\nabla(a \equiv b)$ ”, que equivale a “ $\sim\sim\Delta\sim(a \equiv b)$ ” y –por doble negación– a “ $\Delta\sim(a \equiv b)$ ”. Esto, sin embargo, poco tiene que ver con el argumento, más bien el núcleo del problema radica en si se puede inferir “ $\hat{x}[\nabla(x \equiv a)]b$ ” de “ $\nabla(a \equiv b)$ ”. Evans deja claro que “ $\sim\nabla(a \equiv a)$ ”, y por lo tanto que “ $\sim\hat{x}[\nabla(x \equiv a)]a$ ”; haciendo las respectivas sustituciones se obtiene “ $\sim\hat{x}[\nabla(x \equiv a)]b$ ”, lo cual quiere decir que “ $\sim\nabla(a \equiv b)$ ”, configurándose –de esta manera– la contradicción. El punto de discusión es, entonces, si “ $\nabla(a \equiv b)$ ” implica “ $\hat{x}[\nabla(x \equiv a)]b$ ”, lo cual –como he indicado– no es el caso, por lo cual el argumento falla en ese crucial aspecto, y –por ello– difícilmente se refuta la tesis de vaguedad ontológica.

Así las cosas, el recurso a la falacia del verbalismo tal vez ofrezca una mejor perspectiva del asunto. Desde este enfoque, los objetos no deben confundirse con sus representaciones lingüísticas: las propiedades de aquellos nada tienen que ver con las propiedades de éstas. La tesis de la vaguedad ontológica confunde una cosa con la otra, y –por ello– es falaz.

El defensor de la vaguedad ontológica, sin embargo, podría cuestionar este enfoque porque parte del supuesto de que solo las expresiones del lenguaje son vagas. De hecho, el defensor de la vaguedad ontológica no afirma que toda la realidad es vaga, sino que algunas partes de ella lo son. Esto, sin embargo, no implica que no se esté confundiendo las propiedades de las cosas con las propiedades de las expresiones lingüísticas. Pero supongamos que la objeción del defensor de la vaguedad ontológica es aceptable y que hay objetos vagos. Incluso haciendo esta concesión, el problema es que cuando se trata de ejemplificar cuáles podrían ser los candidatos a objetos vagos, la tesis de la vaguedad ontológica no puede dar cuenta de ellos de modo satisfactorio.

Esta, en mi opinión, es la limitante con la defensa de los objetos vagos en la formulación de Maidens. Aunque las micropartículas de la mecánica cuántica desafían las ideas convencionales sobre denotación e identidad, y la estructura proposicional que describen parece no acomodarse a los requerimientos de la lógica clásica, no queda claro –sin embargo– porqué son ontológicamente vagas tales entidades. ¿Por qué situar

la vaguedad en el plano ontológico de la mecánica cuántica y no en la estructura lingüística mediante la cual se describe la ontología?

El recurso a la mecánica cuántica, además, es –en cierta forma– el recurso a una torre de Babel, pues son múltiples las interpretaciones en boga –desde la interpretación de Copenhague, el bayesianismo cuántico, la mecánica bohmiana, la interpretación everettiana y la interpretación modal, por mencionar algunas de las más reconocidas– que prácticamente no se comunican entre sí.

De hecho, en su formulación, Maidens encuentra una manera de responder a la cuestión de la vaguedad ontológica en el marco de la mecánica de Bohm, pero –como he mostrado– la descarta por otras razones; luego, cambia de estrategia, al asumir la teoría de cuasi conjuntos, con lo cual no hace más que trasladar la discusión a otro escenario. En efecto, si nos comprometemos con la existencia de m-objetos, dada la naturaleza cuántica de dichos objetos, ¿desde qué marco han de entenderse exactamente? Por otro lado, sugiere que es posible que tales entidades no sean objetos realmente, pero no ofrece perspectiva alguna sobre qué serían entonces. Pareciera, pues, que defender la tesis de la vaguedad ontológica a partir de la realidad cuántica nos lleva a auténticos callejones sin salida.

Por otro lado, Maidens no se refiere en detalle a si los macro objetos pueden considerarse como candidatos a objetos vagos, aunque los trata en relación con el concepto de vaguedad composicional (¿Princeton es Princeton Borough?). Pero ¿podría un macro objeto ser vago?

Pensemos, por ejemplo, en el cerro Ancón. Podríamos distinguir tres partes, la base o pie, que es la parte más baja, donde empieza a elevarse; la ladera o falda, que es la parte inclinada, entre la base y la cima; y la cima, que es la parte más alta. Aunque posiblemente la ladera y la cima no supongan mayores dificultades, la base o pie es diferente. Si nos situamos en el pie, ¿dónde empieza exactamente el cerro Ancón?; si se tuviera que determinar la base o pie de la montaña en términos de colecciones de puntos, ¿cuáles estarían dentro de la zona del cerro y cuáles, fuera? Pareciera que hay tres zonas diferenciadas: la de los puntos que están claramente dentro, la de los puntos que

están claramente fuera y la de los puntos que no se puede determinar si están dentro o fuera. Dado que esta región existe, podría sostenerse que algunos M-objetos son vagos. Pero esto –en realidad– no es un problema de vaguedad ontológica, más bien tiene que ver con un límite de agrimensura, y –obviamente– no es deseable metodológicamente proyectar el problema de medición a las cosas.

Russell (1923) considera que, de hecho, toda medición es vaga en el sentido de que los instrumentos de medición que usamos están graduados y no tenemos garantías de que esa gradación sea absolutamente precisa. De modo que al decir “el cerro Ancón tiene una altitud de 199 msnm.” se está declarando algo vago, pese a la aparente precisión del enunciado. Pero este es otro tema.

Finalmente, pienso que es necesario detenerse a considerar la relación que hay entre vaguedad e indeterminación. De acuerdo con la definición del *Diccionario de la lengua española* (Real Academia Española, s.f.) algo es vago cuando es impreciso o indeterminado. La vaguedad, por lo tanto, tendría que ver necesariamente con la indeterminación, sin embargo –como he afirmado en párrafos previos– la indeterminación no necesariamente es consecuencia de la vaguedad, o –en otras palabras– vaguedad no implica indeterminación.

Supongamos, nuevamente, que “ $a \equiv b$ ”, introduzcamos –ahora– una propiedad “G” cuya aplicabilidad a “a” no está clara, de modo que la expresión “Ga” es de valor veritativo indeterminado; si “Ga” está indeterminada, también lo está “Gb”, pero ¿qué decir de “ $Ga \equiv Gb$ ”? La respuesta es que depende de cómo se aborde esa expresión desde el punto de vista lógico. Sea  $V = \{0, i, 1\}$  un conjunto de valores de verdad, donde “0” denota lo falso, “i” denota lo indeterminado y “1”, lo verdadero. A partir de V, se pueden caracterizar diversas lógicas, dos de las más reconocidas son la de Łukasiewicz y la de Kleene.

De acuerdo con la lógica trivalente de Łukasiewicz:

$$v(p \equiv q) = \begin{cases} 1 & \text{si y solo si } v(p) = v(q) \\ 0 & \text{en caso contrario} \end{cases}$$

Mientras que de acuerdo con la lógica trivalente de Kleene:

$$v(p \equiv q) = \begin{cases} 1 & \text{si y solo si } v(p) = v(q) = 1 \\ i & \text{si y solo si } v(p) = v(q) = i \\ 0 & \text{si y solo si } v(p) = v(q) = 0 \end{cases}$$

De modo que si se interpreta “ $Ga \equiv Gb$ ” en términos de la lógica trivalente de Kleene, podría sostenerse que se trata de una proposición indeterminada; pero si se interpreta de acuerdo con la lógica trivalente de Łukasiewicz, entonces la proposición es verdadera. Por lo anterior, la vaguedad no necesariamente implica indeterminación.

Nótese, además, que –al margen del marco lógico que se use– no existe compromiso alguno con la vaguedad ontológica, pues el tratamiento es de plano semántico. La tesis de la vaguedad ontológica no solo es inadecuada, sino innecesaria lógicamente.

Lo anterior, sin embargo, no ha de verse como un cierre de la discusión, sería bastante pretencioso verlo de esa manera; además, los problemas filosóficos están abiertos permanentemente a nuevos argumentos o al replanteamiento de otros. Siguiendo a Barnes (2009), la vaguedad ontológica es un problema filosófico que no morirá.

## Conclusión

Me he referido a dos objeciones que se pueden plantear a la tesis de la vaguedad ontológica, la que deriva de la prueba de Evans y la que deriva de la falacia del verbalismo expuesta por Russell.

La primera objeción supone un ilícito al inferir “ $\hat{x}[\nabla(x \equiv a)]b$ ” de “ $\nabla(a \equiv b)$ ”. Si el objetivo del argumento es mostrar que la tesis de la vaguedad ontológica es incoherente, entonces falla. Aunque se puede adoptar la interpretación que hace Lewis, pero no está claro que esto sea suficiente para refutar la vaguedad ontológica y reivindicar el objetivo de Evans.

La segunda objeción parte de la distinción que hay entre un objeto y la representación lingüística de ese objeto. Esta, a diferencia de la anterior, no se desarrolla formalmente y sitúa a la vaguedad en el plano del lenguaje, no en el plano de las cosas.

Desde esta perspectiva, la tesis de la vaguedad ontológica comete la falacia del verbalismo.

He sostenido que tal vez la segunda objeción ofrece una perspectiva más adecuada sobre el problema de la vaguedad ontológica: dado que de plano es falaz, dicha tesis no puede ser reivindicada.

Por otro lado, concediendo que tanto el argumento de Evans como el de Russell son incorrectos y se insista en proponer candidatos a objetos vagos –v.g., entidades cuánticas–, las caracterizaciones de tales objetos son insuficientes.

Por lo anterior, pienso que la tesis de la vaguedad ontológica no es adecuada. La presunta vaguedad de tales entidades es un asunto de lenguaje y nada más que de lenguaje.

## Referencias

- Barnes, E. (2009). Indeterminacy, Identity, and Counterparts [Indeterminación, identidad y contrapartes]. *Synthese*, 168(1), 81-96.
- Barnes, E. & Williams, R. (2009). Vague Parts and Vague Identity [Partes vagas e identidad vaga]. *Pacific Philosophical Quarterly*, 90, 176–87.
- Barnes, E. & Williams, R. (2011). A Theory of Metaphysical Indeterminacy [Una teoría de la indeterminación metafísica]. En K. Bennett & D. Zimmerman (eds.), *Oxford Studies in Metaphysics*, Volume 6, (pp. 103–48). Oxford University Press.
- Bourget, D. (2023). Philosophers on philosophy: the 2020 Philpapers Survey [Filósofos sobre filosofía: Encuesta del 2020]. *Philosophers' Imprint*, Vol. 0, No. 0, 1-53. <https://philarchive.org/archive/BOUPOP-3>
- Dalla Chiara, M. (1985). Names and Descriptions in Microphysics [Nombres y descripciones en microfísica]. En P. Mittelstaedt & E.W. Stachow (eds.) *Recent Developments in Quantum Logic*. Bibliographisches Institut.
- Díaz Montilla, F. (2003). *Vagueness, Truth and Fuzzy Logic* [tesis de doctorado no publicada]. Universidad Carolina de Praga.
- Evans, G. (1978). Can There be Vague Objects? [¿Puede haber objetos vagos?] *Analysis*, 38, 208.
- Lewis, D. (1988). Vague identity: Evans misunderstood [Identidad vaga: Evans malentendido]. *Analysis*, 48, 128-130.
- Maidens, A. (1998). Vague Objects, Vague Identity and Semantic [Objetos vagos, identidad vaga y semántica]. En T. Childers (ed.), *The Logica Year Book 1997* (pp. 141-151). Filosofía.
- Odrowąż-Sypniewska, J. (2003). Garreth Evans's arguments against vague identity [El argumento de Evans contra la identidad vaga]. *Logic and Logical Philosophy*, 12, 317-330.
- Real Academia Española. (s.f.). *Diccionario de la lengua española*. Recuperado el 6 de junio de 2023 de <https://www.rae.es/>
- Russell, B. (1923). Vagueness [Vaguedad]. *Australasian Journal of Philosophy and Psychology*, 1(2), 84-92.

- Siqueira-Batista, R., Alves Ferreira, R., Sequeira Batista, R. & Helayël Neto, J. A. (2015). La mecánica cuántica de David Bohm: Formalismo matemático e implicaciones epistemológicas. *Prometeus-Filosofia*, 8(18), 109-128.
- Solé Bellet, A. (2010). *Realismo e interpretación en mecánica bohmiana* [tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid]. <https://eprints.ucm.es/id/eprint/10588/1/T31872.pdf>
- Vélez León, P. (2015). Ontología u ontologías. *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*, Vol. 4, No. 5, Dic., 299-339.
- Williams, R. (2008a). Multiple Actualities and Ontically Vague Identity [Actualidades múltiples e identidad óticamente vaga]. *The Philosophical Quarterly*, 58, 134-54.
- Williams, R. (2008b). Ontic Vagueness and Metaphysical Indeterminacy [Vaguedad ótica e indeterminación metafísica]. *Philosophy Compass*, 3, 763-88.

# ANALÍTICA

## Revista de Filosofía

### RELIGIOUS CONVERSION: A NEW PERSPECTIVE

### CONVERSIÓN RELIGIOSA: UNA NUEVA PERSPECTIVA

Richa Singh

JRF (Indian Council of Philosophical Research)  
Department of Philosophy, G.K.V., Haridwar, India  
richasingh@gmail.com  
<https://orcid.org/0009-0003-3383-268X>

INFORMACIÓN DEL ARTÍCULO	ABSTRACT/RESUMEN
<p>Recibido el: 31/07/2023 Aceptado el: 30/08/2023</p> <p><b>Keywords:</b> Metanoia, religious conversion, self-realization, (in)authentic life, revelation, ontical existence</p> <p><b>Palabras clave:</b> Metanoia, conversión religiosa, autorrealización, vida (in)auténtica, revelación, existencia óptica</p>	<p><b>Abstract:</b> In the world of philosophy, the concept of 'religious conversion' is clearly visible to us under philosophy of religion, where the meaning of religious conversion is taken from self-realization, change of heart, life transformation and attainment of supernatural or divine life etc. But the word conversion itself is confusing and ambiguous. The reason is that on the one hand, where in the world of philosophy, its meaning is taken in the context of self-realization and life transformation, on the other hand, it is also synonymous with 'proselytization', which means leaving one religion and accepting another. Various religious philosophers have presented appropriate discussion on this subject from time to time, especially Western philosophers William James and J.B. Pratt have presented a detailed discussion of this concept. However, in this context, almost all philosophers support the definition of religious conversion given by William James, according to which - "Religious conversion is indicated by various terms such as revival, receiving grace, permission of religion, obtaining assurance, etc." Therefore, it also takes the meaning of religious conversion in same term. It is worth mentioning that various religious philosophers and theologians have mentioned the factors which induce religious conversion in different ways, after studying which some such questions arise in front of us, the answers of which are being tried through this research paper. Thus, the aim of this research paper is finding some fresh approaches in new perspective.</p> <p><b>Resumen:</b> En el mundo de la filosofía, el concepto de 'conversión religiosa' es claramente visible para nosotros bajo la filosofía de la religión, donde el significado de la conversión religiosa se toma de la autorrealización, el cambio de corazón, la transformación de la vida y el logro de la vida</p>



	<p>sobrenatural o divina, etc. Pero la palabra conversión en sí es confusa y ambigua. La razón es que, por un lado, donde en el mundo de la filosofía, su significado se toma en el contexto de la autorrealización y la transformación de la vida, por otro lado, también es sinónimo de 'proselitismo', lo que significa abandonar una religión. y aceptando a otro. Varios filósofos religiosos han presentado discusiones apropiadas sobre este tema de vez en cuando, especialmente los filósofos occidentales William James y J.B. Pratt han presentado una discusión detallada de este concepto. Sin embargo, en este contexto, casi todos los filósofos apoyan la definición de conversión religiosa dada por William James, según la cual - "La conversión religiosa se indica mediante varios términos tales como reavivamiento, recibir gracia, permiso de la religión, obtener seguridad, etc." Por lo tanto, también toma el significado de conversión religiosa en el mismo término. Vale la pena mencionar que varios filósofos y teólogos religiosos han mencionado los factores que inducen la conversión religiosa de diferentes maneras, luego de estudiar cuáles de estas preguntas surgen frente a nosotros, cuyas respuestas se intentan a través de este trabajo de investigación. Por lo tanto, el objetivo de este trabajo de investigación es encontrar algunos enfoques nuevos en una nueva perspectiva.</p>
--	---

## Introduction

After studying the concept of religious conversion, I found that there is a lot of work left on this subject, especially from the Indian perspective. Whatever work has been done on this subject, in fact, only the description of the opinion presented by the Western philosophers is visible. Therefore, it seems necessary that keeping the concept of religious change in a new perspective, its critical study should be presented. Focusing on the above opinion, in the core of this paper some important points related to the concept of religious change are being underlined in the form of questions and their answers. Considering this, an attempt will be made to gain knowledge of some new aspects related to this concept.

In philosophy, we can clearly see the concept of religious conversion under philosophy of religion, where religious conversion is taken to mean soul realization, heart transformation, life transformation and attainment of supernatural or divine life, etc. To give more confirmation to this concept of 'religious conversion', William James explains the conversion in his book 'Variety of religious experience' very briefly "Conversion may mean a rebirth, regeneration transformation from an unorganized to organized and organized integrated life conversion is that experience of assurance in which a self-

hitherto divided and unhappy becomes unified with firmer hold upon religious realities.” (James, 1911, p. 189)

The meaning of religious change is 'Rebirth' ('Dvija' in Hindi), restoration, change from disorganized life to systematic and integrated life, orientation towards advanced (sublimated) social life from indifference or neutrality, understanding life as meaningful and valuable, going beyond merely worrying level to complete and prosperous 'Folk-life' or 'Practical living'. Religious change calls for past power. Also, a similar conversion is mentioned by J. B. Pratt in “Religious Consciousness”. In his words, "The transformation of the natural man into the 'new soul' is possible, it happens." (Pratt, 1924, p.160)

It is noteworthy that Treadwell Walden (1896) has used the term *Metanoia* in the context of religious conversion. “Metanoia” is a Greek word made up of two words “Meta” + “Noew”. Meta means “After / Beyond” or “to think” and “Noew” means “Mind and Intelligence”. Thus T. Walden has used the term Metanoia for changing your mind or to think Intelligently, which refers to the change in our thoughts.

### **Symptoms and factors of religious change**

Various religious Philosophers and Theologians have mentioned in different ways the factors that induce religious conversion, for example, a person experiencing religious conversion should have a sense of his own incompleteness, insignificance or inferiority and should have ego or self-superiority and according to Professor Luba (1896, p. 309) “The feeling unholiness, of moral imperfection, of sin, to use the technical word, accompanied by the yearning after the peace of unity.”

The person who is eager for religious change has two things in his mind, the present imperfection or sin that he wants to avoid, and the second thing that he wants to avoid. In this context, we can refer to the following statement of Starbuck quoted by William James "To begin candidate for conversion: First the present incompleteness or wrongness, The ‘Sin’ which he is eager to escape from; and second the positive idea which he longs to compass.” (1911, p. 209) What lives in his mind is the emotional ideal that he wants to imbibe. with, there are two things in the mind of the in this way, William James gave a special place to the functioning of the unconscious mind. It was also said

that in religious conversion, there is a sudden mutation in a person by the past truth. In his word - "*A Mutation of life as it through a transcendent reality*". (Masih, 2011, p. 341) This view is also supported by Starbuck. According to him- "A process of Struggling away from sin rather than of striving towards righteousness." (Starbuck, 1899, p. 64)

Again, some religious philosophers believe that a person oriented towards religious change should have curiosity about his existence, aspiration to know and understand the deep secrets like 'कोऽहं' and 'कस्त्वम्' in Hindi text which means 'Who am I'. In this context, according to some *Dharmacharyas* (PRIEST), religious change is not possible in the absence of God's grace, therefore, after worshipping God in such a person, some questions arise before us, such as:

- Is religious change not possible in the life of an atheist?
- Is it possible to experience religious conversion in people who are attached to any kind of emotional ideal?
- Is it possible to experience religious conversion even in people who lead an ordinary practical life and are completely detached from any kind of philosophical contemplation and curiosity about esoteric secrets?
- Can't a person satisfied with his life's work also get the feeling of religious transformation?
- And what can be done in ordinary practical life for a person who has experienced religious conversion? Is it possible to return?

In fact, a detailed research work is needed to answer these questions, so that this subject can be given completeness, but according to me, to some extent, we can find the answers to these questions in the philosophical thoughts based on other subjects of philosophy, especially in the thoughts of the famous existential philosopher, Soren Kierkegaard, and Martin Heidegger.

Like our first two questions that, *is religious conversion not possible in the lives of atheists?* and, *is it possible to experience religious conversion in individuals separated from any kind of affective norm?*, we can find the answer of these two questions in the philosophy of Søren Kierkegaard, where he presents the "*Three Stages of Existence*."

(2004, p. 156) According to Kierkegaard, there are three existential options that can be present before a human being:

- (1) Emotional status
- (2) Moral status
- (3) Religious status.

We all know that sensual pleasure is momentary and temporary. So later doubts arise in the mind about such pleasure. And in the end this type of doubt generates despair. This despair compels man to go from emotional state to moral state. It is noteworthy that this situation equally affects the life of all human beings. It seems necessary to quote the thoughts of William James in this context, whether the person is a theist or an atheist. According to him "Some person for instance never are and possibly never under any circumstances could be converted. Religious ideas cannot become the centre of their spiritual energy." (James, 1911, p. 206)

In this way, we get the answer to our first question that the reasons which are responsible for triggering the feeling of religious change in the life of a theist person, the same reasons can also make an atheist person oriented towards religious change, that is, the feeling of religious change is possible in the life of an atheist person. In this context, it is also necessary to mention the following statement of Dr. Leuba, quoted by William James (1911) according to that "Conversion which are purely ethical containing as recorded no theological belief whatever." (p. 208)

Kierkegaard was not satisfied with the moral status of man either. According to him, it is a situation of duality between 'Ideal' and 'Reality'. The ideals of morality are abstract, which are difficult to implement in practice, in special circumstances it is difficult to decide which action is moral or unethical. This failure of rules also creates a despair in the human mind. A higher position is needed to remedy this gloom in the moral situation. Which is a religious position. It is worth mentioning here that the religious position propounded by Kierkegaard is completely different from the generally prevalent religious position. Generally, in modern life what man gives the name of righteousness is not different from morality. Here the meaning of religion is taken from some basic rules and ideals and living according to them is given the noun of righteousness. But according to

Kierkegaard this outer shell of righteousness is not the real righteousness. Real religiosity is the inner feeling of religion in which one transcends all institutional, moral, or religious injunctions. According to Kierkegaard, this is the level of intense faith where all kinds of religious orders become insignificant for the human being. This is the situation of religious change where the feeling of despondency towards social and moral life and the duality of reality and ideal underlying them motivates our heart and conscience to accept a new change. Thus, the feeling of religious change is possible in the life of a person who believes in real life separated from any kind of emotional ideal.

Similarly, we find the answer to the third question in the existential philosophy of Martin Heidegger (1927). In his philosophy, considering the life of a person who lives an ordinary practical life, completely detached from any kind of philosophical contemplation and curiosity of esoteric secrets, he called 'Inauthentic Existence' (Steeves, 1997) for it, considering it to be the main characteristic of "Empty Curiosity". According to Heidegger, this type of person lives an artificial life away from humanity. In this, that person also gets temporary satisfaction, and he also thinks himself safe and secure, but this is his "Ontical Existence" in which his relationship with persons and things remains, but due to human existence "Ontological Possibilities" definitely exist in him. If these existential possibilities are awakened If given, we can easily move from an unauthentic life to an authentic life, that is, we can achieve a state of religious transformation. That is, one can attain the stage of religious transformation.

In this regard, we render the opinion of Shankaracharya in Indian philosophy. Commenting on the first sutra of the Shankaracharya's "*Brahmasutra Bhashya*" (Basu, 1952, p. 25) which is "*Athato Brahma Jigyasa*" (means- '*Now is the time to inquire about the Absolute Truth*') he writes that the curiosity about Brahman can be awakened in a person who is neither completely knowledgeable nor completely ignorant. Therefore, it is also clear from this that religious conversion is also possible even for an ordinary person who is completely beyond any kind of philosophical thinking and curiosity about esoteric secrets.

Again, our third question is: *can a person who is satisfied with his life's work also get the feeling of religious change?* He finds satisfaction and tries to do it. The constant

effort to make his satisfaction more satisfied brings him closer to the feeling of religious conversion. The famous psychologist Starbuck has given some examples to explain the conceptual or Volitional type of Conversion, the first example of which is a runner- "An athlete ... sometimes awakens to an understanding of the fine points of the game and to the read enjoyment of it, just as the converted awakens to an appreciate to install actions of religion." (Starbuck,1899, p. 64)

Thus, in the life of a person who is satisfied with his life's work, sometime there must be a moment where he finds himself in the extreme state of satisfaction and realization of the Ultimate Reality becomes possible. This is the stage of religious conversion.

Finally, our last question is *whether it is possible for a person who has experienced conversion to return to normal practical life?* Before answering this question, it seems necessary to clarify the meaning of the word "ordinary practical life". It is notable that here the meaning of ordinary practical life is not the daily activities or personal tasks of a person, but his behavior by which he discharges each of his tasks. It is clear from the above explanation of religious conversion that there is a radical change in the life of a person who has converted to religion. In fact, there has been a specific discussion of every meaning of change of religion, whether it is in the context of change of heart, change of conscience or mental and spiritual change, therefore it is natural for human behaviour to change after experiencing this mystery. After all, because of change in behaviour, the life of a man never remains normal, but he becomes somewhere becomes more specific and systematic. William James has described this situation in his book that "Conversion is not the putting in a patch of holiness: but with the to convert holiness is woven into all his power, principles and practice ... He is a new Man, Creature". (James,1911, p. 228)

Therefore, after the experience of change of religion, a person from his ordinary practical life attains a far better state, due to which there is no point in returning to normal life does not remain the same.

## **Conclusion**

It is clearly visible in the light of various references presented in the above research paper that the concept of religious conversion is very wide and universal which affects all types of people equally, no matter what kind of conduct, thought, behaviour, work, and field that person may be related to. At the same time, while touching the ground of psychology and ethics, it also provides solace to our intellectual appetites and due to which its importance is revealed more.

## References

- Basu, A. (1962). VM Apte, BRAHMA-SUTRA-SHANKARA-BHASHYA (Book Review). *Philosophy East and West*, 12(3), 251.
- James, W. (1911). *The varieties of religious experience*. Long Mans, Green & Co.
- Kierkegaard, S. (2004). *Either/or: A fragment of life*. Penguin.
- Leuba, J. H. (1896). A study in the psychology of religious phenomena. *The American Journal of Psychology*, 7(3), 309-385
- Masih, Y. (2001). *Samanya Dharm Darshan Avam Darshnik Vishleshan*. Motilal Banaridas Publishers.
- Pratt, J. B. (1924). *The religious consciousness*. Macmillan Co.
- Starbuck, E. D. (1899). *The psychology of religion: An empirical study of the growth of religious consciousness* (Vol. 38). Walter Scott.
- Steeves, J. B. (1997). Authenticity and Falling in Martin Heidegger's "Being and Time". *Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly/פילוסופי רבעון: עיון*, 327-338.
- Walden, T. (1896). *The Great Meaning of Metanoia: An Underdeveloped Chapter in the Life and Teaching of Christ*. Thomas Whittaker.

# ANALÍTICA

## Revista de Filosofía

### LA VIDA FILOSÓFICA Y LA VIDA POSIBLE: LA BÚSQUEDA, LA ENSEÑANZA Y LA TRANSFORMACIÓN HUMANA

### THE PHILOSOPHICAL LIFE AND THE POSSIBLE LIFE: SEARCHING, TEACHING AND HUMAN TRANSFORMATION

Ela Urriola

Universidad de Panamá, Panamá  
elaurriola@hotmail.com  
<https://orcid.org/0000-0001-6915-185X>

INFORMACIÓN DEL ARTÍCULO	ABSTRACT/RESUMEN
<p>Recibido el: 30/07/2023 Aceptado el: 30/08/2023</p> <p><b>Keywords:</b> Philosophy, life, Ethics, reality, theory</p> <p><b>Palabras clave:</b> Filosofía, vida, Ética, moral, realidad, teoría</p>	<p><b>Abstract:</b> If there is something difficult to agree on in philosophy, it is experience and theory. On the one hand, there are those who advocate the absolute separation of the life of an author with respect to his work, on the other, there are those who could not imagine these two edges as two antipodes, but rather at their epicenter, a whole. This article is motivated by the fact of understanding how philosophical life could be conceived based on criteria that coincide in Western thought and in the context of the teaching of philosophy.</p> <p><b>Resumen:</b> Si hay algo es difícil de concertar en la filosofía es la vivencia y la teoría. Por un lado, están quienes abogan por la separación absoluta de la vida de un autor con respecto a su obra, por otro, se pronuncian los que no podrían imaginar estas dos aristas como dos antípodas, sino en su epicentro, un todo. El presente artículo lo motiva el hecho de comprender cómo se podría concebir la vida filosófica a partir de criterios coincidentes en el pensamiento occidental y en el contexto de la enseñanza de la filosofía.</p>



## Introducción

La vida filosófica o la manera de abordar la vida, de vivirla, ha sido objeto de innumerables disquisiciones, y aunque no menos cuantiosos, se han generado estudios en torno al concepto de vivir la vida con filosofía o desde la filosofía. Dicho esto, se encuentra un espacio, donde, a fin de cuentas, la filosofía pareciera convertirse en una herramienta o fórmula, al punto que abundan en las estanterías virtuales y físicas, innumerables recetas sobre “vivir la vida con filosofía”, o hasta recetas para que filosofía y vida se integren. Nos interesa el primer grupo, el de los eruditos que han indagado en los preceptos de vida que abordan los filósofos en las distintas épocas.

## En busca de la vida filosófica

Uno de los filósofos más conocidos que ha indagado en el concepto de vida filosófica ha sido Pierre Hadot en la prolífica obra que sostiene su erudición y experiencia sobre la filosofía antigua. En la introducción de uno de sus estudios, titulado *La filosofía como forma de vida*, queda enunciado el propósito de la misma: presentar la idea de que para los griegos la filosofía no se concebía como la articulación de un sistema de ideas, antes bien, era comprendida como una manera de mirar, explicarse y abordar la vida, entendiéndose que para que esto fuera posible, se sostenía como un acto de la volición, o, por decirlo de otra manera, una elección que concertaba conocimiento, virtud y libertad.

Para ello, los griegos proponían una serie de preceptos, y también ciertas técnicas de orden práctico, mediante las cuales era posible forjar el carácter (*ethos*), al tiempo que se orientaba la existencia conforme la virtud y el conocimiento. (véase Hadot, 2006: 2009).

La investigación sobre el tema que Hadot (2006) llevó a cabo durante gran parte de su vida y que genera una vasta bibliografía, se expresa a partir de una pregunta que ya se plantearon filósofos icónicos y que materializaron, lo mismo que Hadot, en sendas obras con el título a modo de la gran pregunta: ¿qué es filosofía? Basta recordar a Martin

Heidegger (1983) y a Jaspers (2013), donde ambos elucubran sobre la naturaleza de la disciplina, en su razón de ser, y en la experiencia de acercarnos a ella.

Curiosamente, las miradas sobre el propósito de vivir con filosofía se fundamentan en *gnosis* y *ethos*, en el conocimiento y el deber ser, y ambos consolidan un equilibrio importante, diríase casi imprescindible para alcanzar ese estado donde estaríamos los más próximos a una noción de felicidad. Para José Ortega y Gasset, filosofía “es un hacer del hombre. Un hacer de la especie ‘conocimiento’. Aquel ‘conocimiento’ que comienza por una pregunta esencial o por el ser de las cosas (...) La pregunta anuncia e inicia un buscar.” (Ortega y Gasset, 1948, p. 141) Este buscar, entendido en su magnificencia y su finitud, como la propia vida humana, se engrandece y profundiza ante las dos posibilidades que se le muestran al humano: la filosofía y la religión. La belleza de la descripción que Ortega y Gasset hace de ambas es insuperable, se refiere a ellas como “dos formas de ocupación íntima”. (Ortega y Gasset, 1981, p. 77) Una vez frente a ellas, lo que cabe es el discernimiento acerca de si estas dos “ocupaciones íntimas”, que conviven articuladas una en otra, son “*sensu stricto* religión y *sensu stricto* filosofía. “. En el caso de los antiguos, les fue revelado, según el autor la posibilidad de entrar en un camino o una búsqueda por ellos desconocida: “¿Qué es lo que buscaban? ¿Por qué lo buscaban? ¿Tiene sentido admitir que si seguían instalados en la religión tradicional se esforzasen en descubrir una cosa tan amplia como ésta, pero de contenido por completo distinto?” (Ortega y Gasset, 1981, p. 77)

Por su parte, Francisco Romero (1961), también en una obra con un título que interroga, plantea que el origen del filosofar nace de la admiración y la extrañeza, que el saber que se deriva de allí es un conocimiento labrado a partir de la reflexión crítica, y que este extrañamiento que ya definían los griegos, conduce a problematizar la realidad: «El primer paso del filosofar consiste en extrañarse de lo dado, de lo espontáneamente conocido, en una doble significación de la palabra “extrañarse”: como extrañeza o sorpresa de que las cosas sean y de que sean como son, y como un extrañamiento o artificioso apartamiento del mundo», una especie de necesaria distancia entre el mundo y el sujeto para que éste, al final, logre convertir el mundo que lo contiene y a todo lo que

tiene en derredor, en cuestión. Esto es el “problematizar”, suprimir todos los supuestos para encaminarse a conocerla tal como es. (Romero, 1961, p. 17)

Lo cierto es que una cosa es estudiar la filosofía y otra vivir acorde a ella, o, retomando a Hadot, vivirla. Para eso, quién mejor que Epícteto y Marco Aurelio, ambos abordados en la obra en mención, quienes abordan de que no basta con saber filosofía, sino vivir en ella o desde ella, y esa sola distinción amerita revisar la existencia y la vivencia humana, esto es, llevar la vida, o moldear una forma de vida hacia las labores comunitarias, sumergiendo, algo más que la mirada en la dimensión social. Esta cuestión se aborda en *No te olvides de vivir. Goethe y la tradición de los ejercicios espirituales*, (Hadot, 2010) una obra homenaje al filósofo que más admiró, Goethe.

El caso es cuando la misma pregunta se la hace Heidegger, deja claro la complejidad que implica el solo ejercicio de contemplar una respuesta, si esta fuese posible. (Heidegger, 1983) En primer lugar, hace referencia a la ratio como fundamento en el quehacer filosófico, luego nos remite al origen griego *φιλοσοφία* y como tal define “un camino”. Con relación a esta acepción nos dice: “Este está, por una parte, ante nosotros, ya que la palabra se nos predijo desde hace mucho tiempo; por otra, está detrás de nosotros, pues siempre oímos y dijimos esa palabra. Conforme a ellos, la palabra griega *φιλοσοφία* es un camino en el que estamos de camino. De aquí revuelve nuevamente en “lo griego” de la palabra, que conduce a establecer que “la filosofía define también el rasgo más esencial de nuestra historia europeo-occidental (...)” (Heidegger, 1983, p. 48) y he aquí que vuelve a su origen griego, tal y como la entendemos.

### **El protréptico como género**

Hay un género con una particularísima intención que rebasa lo formal, pues a diferencia de otros géneros, éste se convierte en una herramienta para mostrar ese “camino” del que hablábamos antes, ya alejándonos de la dimensión meramente teórica, y es el protréptico. Cultivado por los discípulos de Sócrates, será Aristóteles quien lo promueva expresamente, este replantearse llevar la vida filosófica, el enlazar las ideas y la praxis:

Una de las cuestiones que se deben tener presente al leer el *Protréptico* es el hecho de que se trata de una exhortación a la filosofía. El análisis de la noción de *phýsis* a la luz de este objetivo adquiere un sentido y un rol particular, pues Aristóteles no pretende determinar qué es la naturaleza, sino más bien utilizar esta noción para poder persuadir a su auditorio de que no solo es pertinente filosofar, sino necesario. (Seggiaro, 2017)

Existen objeciones en torno al hecho de si el *protréptico* deba ser o no considerado un género en sí mismo ( Van der Meeren es uno de los más conocidos); sin embargo, otros como S. R. Slings , defienden este punto, aduciendo de que no se trata de un fenómeno aislado y revisa las fuentes que sustentarían una pluralidad de ejemplos, no solo en Clitofón o Eutidemo - donde se contrastan los métodos de enseñanza-, llevando la pesquisa hacia otros discípulos de Sócrates o al s. IV.a.C. como lo aduce Demetrio, pero en todo caso, con la finalidad que arriba esboza Seggiaro, esto es, alcanzar la audiencia, el auditorio, la colectividad e instar a esa vida filosófica, independientemente de la profesión o las artes que se practicara. Ciertamente, la forma - la belleza o la riqueza verbal- resultan importantes, y las encontramos en la producción homérica, por mencionar solo uno, pero la fundamentación moral e invocación del *ethos* consituyen la base. El *protréptico* es, pues, un género que abre la puerta a esa vida filosófica, a esa vivencia desde la filosofía, que no le da la espalda a la realidad. La exhortación acertada, pero necesaria, la razón de ser de esta vida.

### **La (im)posibilidad de la vida filosófica**

¿Es esta vida “buena”? ¿Por qué es deseable que aspiremos a esta vida? O, antes bien, sería importante preguntarnos el valor de la vida filosófica hoy. Si bien el deseo de conocer caracteriza al hombre “*Pantes anthropoi tou eidenai oregontai physei*” (Aristoteles), y esta cualidad nos distingue del resto de las criaturas, ¿cómo se sustenta esta necesidad como forma de vida? Hay algo inherente en la búsqueda, independientemente de la certeza o anhelo de lo que se espera encontrar, esta búsqueda mueve al sujeto a la elucubración, en pos de la investigación científica, y el resultado de esta búsqueda se materializa en la obra de arte, cualquiera sea su naturaleza: la concreción per se, lo que conmueve, ha sido el resultado de esa búsqueda tan imprecisa

como necesaria, que emprende el ser humano desde que tiene conciencia, la misma búsqueda de la cual “emana” la filosofía.

Pero ¿esta búsqueda es necesidad o amor al saber?

Revisando la definición que aporta José Ferrater Mora, nos remite a la etimología:

La significación etimológica de “filosofía” es “amor a la sabiduría”. A veces se traduce ‘filosofía’ por ‘amor al saber’. Pero como los griegos —inventores del vocablo ‘filosofía’— distinguían con frecuencia entre el saber, ἐπιστήμη, en tanto que conocimiento teórico, y la sabiduría, σοφία, en tanto que conocimiento a la vez teórico y práctico, propio del llamado sabio, es menester tener en cuenta en cada caso a qué tipo de conocimiento se refiere el filosofar. (Ferrater Mora, 1984)

También, quedándonos en la definición, esta vez del *Diccionario de Filosofía* de Nicola Abbagnano (1955, p. 537, vemos esta multiplicada de acepciones del concepto filosofía:

La disparidad de las Filosofías se refleja, obviamente, en la disparidad de los significados de Filosofía, lo que no impide reconocer algunas constantes. Entre ellas, la que mejor se presta para relacionar y articular los diferentes significados del término, es la definición que aparece en el Eutidemo platónico: La Filosofía es el uso del saber para ventaja del hombre.

Así, Abbagnano nos conduce al importante problema del saber y del uso de este, planteado en el diálogo (Platón, Eutidemo, 2012) que a continuación recordamos: “(...) la sabiduría hace a los hombres tener capacidad de acierto en todas partes. Pues efectivamente si se equivocan no habría sabiduría, sino que es necesario actuar y alcanzar el propósito rectamente.” (Platón, 2012, p. 124)

Y más adelante, el problema de la utilidad, con relación al concepto de felicidad:

—¿Acaso, entonces, seríamos felices a través de los bienes presentes, si no nos fuesen útiles de ningún modo o si lo fueran? (...)

—¿Acaso, entonces, por Zeus -dije yo-, es provechosa alguna de las demás posesiones sin sensatez ni sabiduría? ¿Acaso se beneficiaría un hombre que posea muchas cosas y haga muchas cosas sin tener conciencia, o sería mejor tener pocas con conciencia? (...).” (Platón, 2012, p. 128)

Y después, en clara alusión a la posesión de las cosas materiales y el valor o pertinencia de otras, como el saber:

—¿Acaso, entonces, serían útiles en algo si solo los tuviésemos pero no los usásemos? Por ejemplo, respecto de los alimentos, si tuviésemos muchos pero no los comiésemos, o en el caso de la bebida, si no la bebiésemos, ¿es posible que nos fuesen útiles? (...). (Platón, 2012, p. 128)

De allí pasamos a la cita que Abbagnano hace referencia, en cuanto a saber y utilidad: “—Por consiguiente, nos hacía falta (...) un cierto conocimiento en el cual se dieran conjuntamente el hacer y el saber usar eso que se hace.” (Abbagnano, 1995, p. 151) Con este recorrido regresamos a la definición del mismo diccionario, en esta siguiente acepción de Filosofía, refiriéndose a la discusión en *Eutidemo*: “Según este concepto, la Filosofía implica: 1) la posesión o la adquisición de un conocimiento que es, al mismo tiempo, el más válido y extenso posible; 2) el uso de este conocimiento en beneficio del hombre.” (Abbagnano, 1995, p. 537)

Y en cuanto al amor al saber, conviene recordar lo que ya dijeron los griegos, esta vez en boca del filósofo Darío Sztajnszrajber, en ese libro cuyo título también es una pregunta que implica el sentido o utilidad de esta, resaltado en especial el verbo que contiene: *¿Para qué sirve la filosofía? (Pequeño tratado sobre la demolición)*, a saber:

La idea de amor al saber conlleva una pretensión de totalidad, más allá de que sea o no sea alcanzada. Se trata de un amor al absoluto, donde el saber nos equipararía directamente con esas totalidades cerradas que son los absolutos. Saber todo es acceder al *todo*, ya que desaparecerían todas las intermediaciones. El conocimiento tiene algo de mediación. Supone ciertas verdades todavía no alcanzadas. (...) Por eso insiste Platón que el saber siempre es una aspiración, ya que se nos presenta en la medida en que haya todavía zonas desconocidas a las que aspirar. A las que amar. (Sztajnszrajber, 2015, p. 67)

¿Cómo llegamos a este punto, de la búsqueda inmanente de esa vida filosófica? A ese punto de amar el saber hasta convertirlo en forma de vida. ¿La vida filosófica?

Si tomamos en cuenta de que esta búsqueda pudiese tener dos orígenes: uno deseado u otro accidental, lo cierto es que, al emprenderse desde la filosofía, ocurre una transformación, una especie de conciencia plena de la cual hablan algunos autores. Para Sócrates pudiera ser el *daimon*, lo cierto es que en un *momentum* acaece la certeza entre la duda, y una voz, como una realidad diáfana y comprensible que lo abarca todo,

al menos en el individuo. Hela aquí, documentada, como un instante para el que la percibe o como una paralización del tiempo que obnubila en derredor, para el que la emprende, pero que, de alguna manera, acontece súbitamente, como una necesidad al fin, la imperiosa e inefable filosofía, que no está exenta de obstáculos como quehacer:

—Pues bien -continuó Sócrates-, después de todas esas consideraciones, por necesidad se forma en los que son genuinamente filósofos una creencia tal, que les hace decirse mutuamente algo así como esto: Tal vez hay una especie de sendero que nos lleve a término (juntamente con el razonamiento en la investigación), porque mientras tengamos el cuerpo y esté nuestra alma mezclada con semejante mal, jamás alcanzaremos de manera suficiente lo que deseamos. Y decimos que lo que deseamos es la verdad. En efecto, son un sinfín las preocupaciones que nos procura el cuerpo por culpa de su necesaria alimentación; y encima, si nos ataca alguna enfermedad, nos impide la caza de la verdad. Nos llena de amores, de deseos, de temores, de imágenes de todas las clases, de un montón de naderías, de tal manera que, como se dice, por culpa suya no nos es posible tener nunc aun pensamiento sensato. Guerras, revoluciones y luchas nadie las causa, sino el cuerpo y sus deseos, pues es por la adquisición de riquezas por lo que se originan todas las guerras, y a adquirir riquezas nos vemos obligados por el cuerpo, porque somos esclavos de sus cuidados; y de ahí, que por todas estas causas no tengamos tiempo para dedicarlo a la filosofía. (Platón, 1983, p. 154)

Esto nos lleva a otra reflexión: ¿existen límites para asumir la vida de esta manera, o la posibilidad de que esta vida sea contraproducente para el que la ejerza? La cuestión aquí es el riesgo latente o patente que, bajo determinadas circunstancias, conlleva actuar de acuerdo con la verdad, el conocimiento y los preceptos éticos; y de serlo, podríamos bordear, con el ejemplo, determinados abismos o riesgo, en un caso superlativo, como es el caso de Sócrates, quien asumió enseñando y viviendo de acuerdo con sus enseñanzas, en Atenas. El propio Sócrates nos responde, con las palabras que erigiera para argumentar su posición frente a su discípulo Critón:

No debe pues, ¡oh carísimo!, preocuparnos a nosotros lo que dirán, (de nosotros) los muchos, sino lo que dirá, únicamente, el indicado para las cosas justas e injustas, el uno, y ésta es la verdad (οὐκ ἄρα, ὃ βέλτιστε, πάνυ ἡμῖν οὕτω φροντιστέον τί ἐροῦσιν οἱ πολλοὶ ἡμᾶς, ἀλλ' ὅτι ὁ ἐπαίμων περὶ τῶν δικαίων καὶ ἀδίκων, ὁ εἷς αὐτὴ ἢ ἀλήθεια). (Platón, 1955, p. 18)

Y posteriormente, en la cita: “Así que, primero, no aconsejas bien, aconsejando de esta manera, de que nosotros debemos preocuparnos por la opinión de los muchos, en

relación de las cosas justas, de las (cosas) buenas y honestas, y las contrarias. Pero, verdaderamente, puede decir alguien que, los muchos son capaces de matarnos. Sin duda esto también.” (Platón, Critón, 1955, p. 18)

Si como nos dice Ferrater Mora, más allá del razonamiento, ¿cómo sería esta elección, en el caso de la mujer que filosofa y que concibe la vida desde la filosofía? ¿No es para ella dable o posible esta vida? Y ¿serían los mismos los peligros que le acechan?

En ese sentido no queda sino revisar el destino de Hipatia, del alcance de sus enseñanzas y de los obstáculos que hubo de sortear, con fatal desenlace, en su búsqueda y aplicación de una vida filosófica:

Podemos suponer que Hipatia tuvo interés en teorizar sobre la política y buscar un punto medio de moderación, según el lema aristotélico (...) Puede que esta tuviera en mente una suerte de mediación entre las diversas comunidades de Alejandría a través de sus clases magistrales, centradas en la búsqueda de la armonía y la belleza —en conciliar platonismo y aristotelismo, como todos los neoplatónicos, tal vez también en el plano político— y, en todo caso, lejos del radicalismo y el maximalismo de ambos bandos.” (Hernández de la Fuente, 2019, p. 109)

Llevar la filosofía a la vida individual y colectiva, alcanzar la política y los estamentos de la sociedad, no solo resultaban un asunto complejísimo, sino que sigue entrañando múltiples riesgos para quien procure abordar dicha proeza. En el caso de una mujer como Hipatia, cuya fama era reconocida en Alejandría y otras regiones del Imperio, resultaba incómodo que convergieran en sus enseñanzas las voces que pudiesen plantear, no solo una vida desde la filosofía, sino que se elucubrara sobre el alcance del poder, la Ética y la política, especialmente porque alcanzaba un contexto multicultural, lo que dio lugar a que fuese perseguida y vilipendiada en su condición de mujer, pero especialmente, en su capacidad e influencia sobre los otros. Habiendo heredado el puesto de profesor de su padre, el filósofo Teón, el Geómetra, se convierte en la sucesora de la escuela filosófica de Platón y Plotino. No ahondaremos en los terribles detalles de tortura que le ocasionaron la muerte y que narra el historiador de la iglesia Sócrates de Constantinopla o Sócrates Escolástico en su Historia Escolástica, pero resulta importante el simbolismo de este asesinato, acaecido, según sus fuentes, en la Cuaresma, durante el cuarto año

del episcopado de Cirilo y el décimo consulado de Honorio, el sexto de Teodosio, por todo lo que convergía en ese escenario histórico y las corrientes de pensamiento, que sostenían el poder, y que confrontaban heterodoxia y ortodoxia. No cabe duda, el ataque a una mujer que lleva la vida filosófica y que resulta ser la columna de la escuela neoplatónica, es un golpe a una concepción liberadora y sienta un precedente en la exclusión de la historia de las mujeres filósofas, porque, aunque le precedieron hechos de contundente violencia que se repetirán después, no contarán con una figura de la talla y la influencia de Hipatia, quien no excluía de su magisterio ni a cristianos ni paganos, puesto que tendrá una visión avanzada y democrática para su época.

Es posible llegar a otros ejemplos de magisterio sin exclusión, aquellos que abrazaron la vida filosófica, la enseñanza y la Ética con una visión de amplitud y profundidad humana, tal y como es el caso de Himerio o Libanio, esbozadas en *Vidas de sofistas* por Eunapio de Sardes: aquí, la convivencia entre profesores y discípulos, cristianos y paganos, fluían sin obstáculos, todos orientados a este quehacer de vivir la vida desde la filosofía, con los preceptos y el conocimiento más elevado. Ambos abrazaron la retórica y, en el caso de Liberio, legó ejemplos de ejercicios de este género como la *Progymnasmata*; ambos, también, han pasado opacados en su influencia y producción en el período de transición que les tocó vivir.

La posibilidad o imposibilidad de la vida filosófica a través de la exhortación a la filosofía o el género del Protréptico, depende de si esta elección se da en circunstancias que respondan a necesidades reales de transformación individual, a un compromiso con el conocimiento y el éthos y, posteriormente, la realidad objetiva, en ningún caso exentas de riesgo o cuestionamiento.

En la acepción actual, existen elementos a tomar en cuenta, esto es, fuera de un sistema formal de educación donde la filosofía no es considerada una herramienta de transformación humana, sino una asignatura más, una que incluso es ponderada como prescindible y así lo demuestran los recortes a los planes educación, al currículum en todos los niveles de formación media. Incluso, en la propia vida universitaria, la concepción de formación está ligada a la “función” o utilidad que tenga para la sociedad,

su engrandecimiento, o enriquecimiento de determinados roles, aducidos por los entes pragmáticos, a saber, la economía y la política, no necesariamente en el sentido sopesado en el mundo griego.

Es por ello que una vida filosófica solo sería viable al estar libre de la herrumbre y el utilitarismo de la educación formal, y la pregunta sería ¿habría vida filosófica en ese espacio usurpado actualmente por los *coach* o las diversas maneras de “tutoriar” (vivan los neologismos de la peor estirpe) la vida; un contexto donde esos nuevos gurús de la desintoxicación y el consumo opacan la importancia y la comprensión de la filosofía?

Nuevamente Sztajnszrajber acierta en el capítulo intitulado Las situaciones límites, con una acepción de filosofía que alcanza el momento actual:

Hay un uso muy extendido y cotidiano del término “filosofía” equivaliendo a estilo de vida y que se acompaña con prácticas concretas como una dietética, una erótica y hasta ejercitaciones corporales casi gimnásticas. Lo cierto es que al llevar el cuestionamiento hasta su máxima radicalidad, la filosofía corre el riesgo de negarse a sí misma o a lo sumo plantear perspectivas tan heterodoxas que parecería que de filosofía no tienen nada. Y sin embargo correr riesgos. Una marca casi de origen del quehacer filosófico (...) La filosofía como estilo de vida. Me quedan resonando esas palabras. (Sztajnszrajber, 2015, p. 261).

He aquí donde una real descordinación de lo estructurado o desestructurado del sistema educativo, haría posible la transmisión o la exhortación a la vida filosófica, en ese sentido defendido por Aristóteles o Goethe. Es allí, probablemente donde la idoneidad a la formación filosófica para su ejercicio sea susceptible de valerse o proponerse como un instrumento de transformación y elevación de la vida individual, para así trasladarlo a lo colectivo, o lo que es más precisamente el sentido: la colectividad como motivación para enriquecer el individuo, su visión, ampliar su horizonte, su profundidad y su vivencia en el mundo.

## Conclusión

Proponer el servicio y formación filosófica como una forma de vida, al tiempo como una posibilidad de transformar la vida individual y aspectos de la vida colectiva, habría de ser un tema importante a tratar, más allá de las aulas de clases, en las instancias respectivas, en toda la estructura política, social y económica donde el conocimiento y el *ethos*, a la luz de las circunstancias actuales, se convierten en un obstáculo para quienes no comprenden la responsabilidad de la institucionalidad y el deber político. Con algunos intentos por defender la idoneidad filosófica en nuestro país, y con otros ingentes esfuerzos que hicieron nuestros predecesores, las ideas y aportes de filósofos panameños como los profesores Roberto Arosemena y Pedro Luis Prados no quedarían a la deriva: abordar la filosofía más allá del magisterio, revisar la pertinencia y la presencia de espacios de discusión y consulta con filósofos; acortar las distancias entre las fuentes y los lectores neófitos, pero también entre los especialistas de las diversas áreas de la filosofía, proponer caminos más allá de la academia. Estos cambios deben darse en la formación del individuo (en cualquiera, sino en todas las etapas de la vida) , pero también en la colectividad, a fin de tener la posibilidad de no solo vivir la filosofía en ese camino hacia su comprensión, sino también, y esto muy seriamente hablando, vivir la vida de una manera digna, en el mejor de los mundos posibles, en el que todavía tenemos.

## Referencias

- Abbagnano, N. (1995). *Diccionario de filosofía*. Fondo de Cultura Económica.
- Ferrater Mora, J. (1984). *Diccionario de Filosofía*. Alianza Editorial.
- Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Siruela.
- Hadot, P. (2009). *La filosofía como forma de vida. Conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson*. Alpha Decay Ediciones.
- Hadot, P. (2010). *No te olvides de vivir. Goethe y la tradición de los ejercicios espirituales*. Siruela.
- Heidegger, M. (1983). *Qué es filosofía*. Bitácora.
- Hernández de la Fuente, D. (2019). *Hipatia. Colección mujeres en la Historia*. España.
- Jaspers, K. (2013). *La filosofía: desde el punto de vista de la existencia*. Fondo de Cultura Económica.
- Ortega y Gasset, J. (1981). *Origen y epílogo de la filosofía*. Alianza Editorial.
- Ortega y Gasset, J. (1984). *¿Qué es conocimiento?* Alianza Editorial.
- Platón. (1955). *Critón*. Departamento de Bellas Artes y Publicaciones del Ministerio de Educación y la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Panamá.
- Platón. (1983). *El banquete*. Orbis.
- Platón. (2012). *Eutidemo*. Losada.
- Romero, F. (1961). *¿Qué es la filosofía?* Editorial Columba.
- Seggiaro, C. M. (2017). La relación entre phýsis y techné. *Páginas de Filosofía*, XVIII(21), 164-183.
- Sztajnszrajber, D. (2015). *¿Para qué sirve la filosofía? Pequeño tratado sobre la demolición*. Grupo Editorial Planeta.

## ANALÍTICA Revista de Filosofía

### ¿QUÉ ES EL MISTICISMO?\*

### WHAT IS MYSTICISM?\*\*\*

**Richard H. Jones**

Investigador independiente, actualmente jubilado, especialista en filosofía e historia de las religiones. Bachelor of Arts, Brown University y doctor en filosofía (Ph.D.), Columbia University.

\*Traducido con autorización del autor por:

**Ruling Barragán Yañez**

Universidad de Panamá, Panamá  
ruling.barraganup.ac.pa  
<https://orcid.org/0000-0002-3237-5726>

\*\*\* "What is Mysticism" en Jones, Richard H. (2021). *An Introduction to the Study of Mysticism* (Cap. 1). Suny Press.

Recibido el: 2/08/2023

Aceptado el: 3/09/2023

---

### ¿QUÉ ES EL MISTICISMO?

El primer problema es entender qué fenómenos deben considerarse "místicos". La vaguedad de la palabra y la actitud generalmente negativa hacia ella en nuestra cultura ha llevado a que el término se use para una amplia gama de fenómenos que generalmente son despreciados en la actualidad: magia, alucinaciones, milagros, hablar en lenguas, cualquier cosa oculta o esotérica, poderes y experiencias paranormales, cualquier cosa sobrenatural o de otro mundo, cualquier cosa teológica o espiritual, cualquier cosa no científica por naturaleza, cualquier creencia oscura, cualquier



pensamiento o especulación considerados incomprensibles, irracionales o sin base en evidencias, o cualquier cosa con un toque de pensamiento "New Age" - en resumen, cualquier cosa que los académicos generalmente consideran poco fiable.

### Historia de la palabra "místico"

Pero el sentido del término "misticismo" dentro del ámbito académico es más limitado y está relacionado con ciertas experiencias. El adjetivo "místico" surgió en relación con los cultos griegos de misterios (*mysterion*) para describir cierto conocimiento (*gnosis*) y rituales que debían mantenerse alejados de los no iniciados – "*mystiko*", que significa "oculto" o "secreto", derivado de la raíz "*mu*", que significa "cerrar la boca y los ojos". Los *mystes* eran los iniciados en los misterios. Los cristianos adoptaron el término 'místico' para referirse a misterios como la presencia del cuerpo de Cristo en la Eucaristía o la iglesia como el "cuerpo místico de Cristo", y tempranamente se eliminó la idea de los iniciados. Más tarde, se refirió a significados ocultos dentro de la Biblia, además del sentido literal del texto. En el siglo V, un monje cristiano neoplatónico sirio que escribía bajo el nombre de Dionisio Areopagita promovió la idea de la "teología mística" como una comprensión de la Biblia informada por experiencias de Dios. Para el siglo XII, cuando Bernardo de Claraval se refirió por primera vez al "libro de la experiencia", los significados alegóricos 'místicos' de los pasajes bíblicos que los contemplativos cristianos explicaban se basaban en su conocimiento experiencial de Dios; en palabras de Buenaventura, "el viaje de la mente hacia Dios"<sup>1</sup>. En aquel entonces, 'teología mística' significaba una conciencia directa de Dios, no la empresa erudita de la teología en el sentido moderno.

Tomás de Aquino (1225-1274) escribió en su *Summa Theologica* que hay dos formas de conocer la voluntad de Dios: el pensamiento especulativo y "un conocimiento afectivo y experimental de la belleza divina, en el que uno experimenta en sí mismo el sabor de la gentileza de Dios y la bondad de su voluntad". Jean Gerson (1363-1429) capturó el sentido de la mística en ese período: "La teología mística es el conocimiento experiencial de Dios realizado a través de un abrazo de amor unificador". La principal

---

<sup>1</sup> No añadiré la palabra "supuesta" delante de cada afirmación de conocimiento místico. En cambio, las afirmaciones de los místicos serán aceptadas con fines de exposición, y los problemas filosóficos serán reservados para más adelante (ver capítulos 11–13; Jones, 2016).

forma de escritura mística hasta finales de la Edad Media fue la exposición exegética del significado místico oculto de los pasajes bíblicos. Solo existía el adjetivo "místico" hasta los siglos XVII y XVIII, cuando se inventaron los sustantivos "místico" y "misticismo" al separarse la espiritualidad de la teología general y las ciencias de la filosofía. El romanticismo y el trascendentalismo estadounidense reaccionaron ante la visión generalmente negativa del misticismo en los tiempos modernos.

La inclinación experiencial medieval llevó a que el misticismo se viera en la era moderna en términos de individuos y sus experiencias personales, no en términos de doctrinas e instituciones cristianas. En resumen, el misticismo se psicologizó en la era moderna. Esto fue cimentado por William James en su obra *Variedades de la experiencia religiosa*. Sin embargo, todavía no hay acuerdo sobre qué experiencias se consideraron místicas: William Ralph Inge en 1899 enumeró veinte definiciones de "misticismo" y seis de "teología mística" (1899, p. 8). William James delineó cuatro características fenomenológicas de las experiencias místicas: transitoriedad, pasividad, cualidad noética e inefabilidad (1902/1958, p. 292-94). Pero el término "misticismo" siguió estando conectado con la idea de "unión con Dios". La definición clásica de Evelyn Underhill para el misticismo es "el arte de la unión con la Realidad" (1915/1961, p. 23).

Al final de su carrera en 1947, Inge consideró que el misticismo era una cuestión de "comunión con Dios, es decir, con un ser concebido como la realidad suprema y última" (1947, p. 8). Lo vio como la esencia del cristianismo, pero muchos otros en ese momento aún lo veían como incompatible con el cristianismo o cualquier teísmo.

### **"Experiencias Místicas"**

Algunos estudiosos hoy en día todavía restringirían la etiqueta "mística" al cristianismo, ya que es donde surgió el término, y "experiencia mística" sólo a "unión con Dios". Para otros, "mística" se ha convertido en una categoría comparativa para fenómenos en otras tradiciones religiosas relacionadas con cualquier experiencia de superar la sensación de separación de una realidad fundamental de la cual dependen las realidades cotidianas para su existencia. Así, para muchos, el término "experiencia mística" se ha separado de su contexto original de doctrinas cristianas y se ha ampliado para abarcar todas las experiencias en todas las culturas que carecen de una sensación de ser una realidad

separada de cualquier realidad que se considere "fundamental" o "última" o "más real" que los fenómenos ordinarios, como un dios, una realidad trascendente no personal como *Brahman* o la conciencia, el verdadero ser trascendente (el *purusha* del Samkhya-Yoga o *jiva* del jainismo), o la existencia de lo natural que existe antes de nuestras conceptualizaciones.

Pero no todas las "experiencias de Dios" son consideradas místicas: las visiones, voces e incluso las oraciones ordinarias pueden ser experiencias de Dios, pero no tienen la sensación de un contacto directo con una realidad fundamental; es decir, una *conciencia directa* de una realidad que supera cualquier sensación de separación, otredad o dualidad, aunque un tipo de experiencia pueda desvanecerse en otro. Las visiones, al igual que las experiencias sensoriales, involucran una dualidad entre el experimentador y lo experimentado; los que experimentan ven seres o símbolos y reciben información verbal u otra. Si las visiones no son verídicas, son un acontecimiento estrictamente interno, pero todavía parecen involucrar la visión de algo externo; el contenido fenomenológico sentido se asemeja a una percepción. Pero en las experiencias místicas, nuestra sensación normal de ser un "yo" separado dentro del mundo fenomenal - una entidad autónoma que tiene experiencias, controla el cuerpo y recuerda cosas que le han sucedido en el pasado - se desmorona, al igual que las barreras que nuestra mente conceptualizadora establece para dividir los fenómenos que vemos en el mundo en segmentos manejables. Luego hay una sensación de conexión entre realidades aparentemente separadas o la comprensión de que siempre hemos sido una realidad más fundamental de lo que normalmente pensamos<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Las encuestas sugieren que las experiencias místicas son mucho más comunes de lo que generalmente se supone (por ejemplo, Hardy, 1983). Quizás un tercio de los estadounidenses han tenido experiencias espirituales intensas. Sin embargo, no está claro cuántas de estas experiencias son místicas en el sentido utilizado aquí; lo que un participante entiende por "mística" puede diferir del significado de definiciones más técnicas. Por ejemplo, para muchas personas, sentirse "fuera de sí mismo" puede aplicarse a cualquier experiencia religiosa, o cualquier estado emocional en un contexto religioso puede interpretarse como "unión con Dios". Algunos cristianos pueden sentirse "uno con Dios" cada domingo por la mañana en un servicio de iglesia. Por lo tanto, se necesita realizar encuestas detalladas y entrevistas en profundidad por parte de investigadores expertos en la variedad de experiencias místicas y otros tipos de experiencias de estados alterados de conciencia para superar la retórica cultural preestablecida. Una encuesta (Hardy 1983) encontró inicialmente que el 65 por ciento de los encuestados eran conscientes o influenciados por una "presencia o poder", pero el número se redujo al 29.4 por ciento en entrevistas de seguimiento (el 20.2 por ciento tuvo experiencias numinosas dualistas y el 9.2 por ciento tuvo una

Nuestra sensación de un "yo" o "ego" separado del resto de la realidad fenomenal y nuestra división de lo observado en entidades separadas son tan integrales a nuestros estados normales de conciencia que la eliminación de tales divisiones altera nuestra conciencia. Por lo tanto, el acceso directo a lo que se considera fundamentalmente real no es posible a través de los procesos cognitivos ordinarios o estados mentales normales de nuestra experiencia y pensamiento, sino sólo a través de radicales estados alterados de conciencia (EAC)<sup>3</sup>.

En resumen, las experiencias místicas brindan una inmediatez sin sentido de separación entre el experimentador y lo experimentado. Pero tanto los místicos teístas como los no teístas adoptan el lenguaje cultural de la dualidad, como "presencia", "contacto", "toque", "penetración", "encuentro", "audición", "aprehensión", ya que experimentar algo es cómo ocurre toda experiencia cognitiva normal y todo pensamiento. Dado que no tenemos términos comunes para lo distintivo de las experiencias místicas, es natural que los místicos adopten el lenguaje común de una cultura como "visiones", aunque puedan no estar refiriéndose a experiencias dualistas de ver u oír algo más.

Algunos estudiosos rechazan la palabra "experiencia" para el misticismo porque los filósofos generalmente afirman que la "experiencia" cognitiva es necesariamente intencional, es decir, la conciencia de algo por parte del experimentador de alguna manera distinto del experimentador, y por lo tanto inherentemente dualista, mientras que las experiencias místicas no tienen una diferenciación sujeto/objeto de una realidad separada del experimentador. Bernard McGinn prefiere "consciousness" (1994, xviii; 2008, p. 59) o "awareness" (2006, pp. xv-xvi). Pero "consciousness" y "awareness" son

---

sensación de unión). Sin embargo, se han desarrollado cuestionarios sofisticados (como el de Ralph Hood).

<sup>3</sup> Los términos "experiencia", "consciousness" y "awareness" han resultado ser notablemente difíciles de definir en filosofía (al igual que "realidad" y "existencia"). Los "estados alterados de conciencia" involucran, según la definición de Charles Tart, un cambio cualitativo en el patrón estabilizado del funcionamiento mental desde nuestro estado de referencia que mantiene una configuración única a pesar de los cambios en la entrada y pequeños cambios en los subsistemas (1969, p. 1). Stanley Krippner (1972) delinea veinte estados de conciencia diferentes. El estado "de referencia" de conciencia en realidad es una conglomeración de estados; tenemos varios estados durante el día cuando estamos despiertos (por ejemplo, el soñar despierto). De igual manera, a diferencia de abandonar un sentido del yo, no todos los estados alterados de conciencia son inusuales o un cambio importante en la conciencia; algunos son bastante familiares y fácil de lograr (por ejemplo, algunas enfermedades, soñar o estar ebrio). Pero para la mayoría en nuestra cultura, el estado alerta y sobrio de conciencia ordinaria se considera el estado base de la conciencia y es necesario para todos los asuntos cognitivos.

igualmente intencionales en el lenguaje normal como "experiencia". Los estados de conciencia místicos de mayor duración también deben distinguirse de las experiencias episódicas<sup>4</sup>. McGinn también usa "presencia de Dios" (1994, p. xvii), una frase común en el discurso místico teísta. Es una expresión natural en nuestra cultura, pero también sugiere la presencia de algo que es distinto del experimentador (como en una visión), es decir, un encuentro dualista de dos cosas. Tampoco se aplicaría a experiencias de algo como *Brahman*, el Uno neoplatónico, el *Dao* o una divinidad que siempre está presente dentro de nosotros. Del mismo modo, uno puede tener una "sensación de presencia" en EAC no místicos y en estados de conciencia más ordinarios. Incluso al calificar a una experiencia mística como libre de cualquier contenido excepto de conciencia (lo cual no sería una experiencia de un objeto), el *darse cuenta (realization)* de una realidad todavía implica una dualidad: la realización de algo.

En general, no tenemos términos experienciales que no connoten una separación entre sujeto y objeto, ya que así es como surgieron los términos. (Robert Forman prefiere el término "evento" (1990, p. 8), pero "evento" no captura la naturaleza sentida y experiencial del suceso.) Por lo tanto, los místicos deben usar la terminología de experiencias ordinarias pero especificar que no hay separación entre sujeto y objeto en una experiencia o estado místico. Y dado que las experiencias místicas involucran la mente, aquellas de duración limitada pueden ser legítimamente llamadas "experiencias", mientras que aquellas condiciones que duran más tiempo pueden ser llamadas "estados de conciencia" duraderos".

Hoy en día, todavía no hay una definición académica acordada de "misticismo" o "experiencia mística". Los autores en antologías sobre el tema a menudo tienen su propia definición. En tales circunstancias, lo único que se puede hacer es estipular una definición: en este libro, lo que se considerará central para el misticismo son los estados de conciencia en los que se supera o se suspenden por completo el sentido del yo y las distinciones establecidas por la mente conceptualizadora. Por lo tanto, solo un segmento del espectro de experiencias y estados mentales de EAC se considerará "místico":

---

<sup>4</sup> Una "experiencia mística" puede involucrar fases o una serie de episodios en diferentes estados alterados de conciencia, no un solo evento, aunque pueda parecer singular para quien la experimenta.

aquellos estados que implican el cambio a otro modo de cognición cuando la mente se vacía parcial o completamente de contenido diferenciado<sup>5</sup>. Esta definición de "experiencia mística" refleja el nuevo interés científico en estados alterados de conciencia relacionados con la meditación y las drogas psicodélicas, pero ninguna definición de "experiencia mística" está dictada por la ciencia, a menos que todas los EAC tengan la misma neurología subyacente, lo que actualmente parece no ser el caso. Por lo tanto, los académicos todavía tienen que decidir qué rango de EAC incluir en su definición y qué rango excluir, y probablemente nunca habrá un consenso al respecto. Pero un rango designado no es arbitrario si hay una razón legítima para ello: aquí, el enfoque se centra en los estados que resultan del vaciado de la mente de su contenido normal porque los diferentes estados resultantes de esta "ignorancia" son necesarios para las búsquedas místicas clásicas en todas las tradiciones para alinear la vida de uno con "la realidad tal como realmente es" (según lo definido por la tradición de un místico en particular). La definición empleada aquí es un camino intermedio entre incluir todas los EAC como místicos y restringir la "experiencia mística" sólo a experiencias totalmente libres de todo contenido diferenciado: se incluyen otras experiencias introvertidas y extrovertidas y los estados continuos de conciencia sin sentido de yo.

Así, el término "experiencias místicas" aquí denotará episodios a corto plazo en un estado alterado de conciencia que involucra una conciencia directa de una realidad libre de un sentido de yo discreto o diferenciaciones conceptualizadas, y "estados místicos" se referirá a estados más duraderos sin ego. "Misticismo" se referirá a las doctrinas, códigos de conducta, prácticas, rituales, instituciones y otros fenómenos culturales centrados en una búsqueda interna para poner fin al sentido del yo y al control de nuestra experiencia por parte de la mente conceptualizadora, con el fin de llevar a uno a una vida en armonía con lo que se considera últimamente real. Por lo tanto, el misticismo como se designa aquí es más amplio que simplemente tener experiencias

---

<sup>5</sup> Hoy en día, incluso la distinción entre experiencias místicas y experiencias "numinosas" dualistas no místicas (como revelaciones o visiones) está cayendo en desuso en los estudios religiosos. La distinción está siendo reemplazada por una sola categoría: "experiencias religiosas", como si todas las experiencias religiosas fueran iguales en naturaleza y lo que se dice sobre cualquiera de ellas se aplicará igualmente a todas. Agrupar significativamente diferentes tipos de experiencias refleja una creciente falta de interés en lo "subjetivo" en los estudios religiosos de hoy en favor de textos y fenómenos sociológicos e históricos observables (como se discute en el capítulo 14).

místicas. Las experiencias místicas también ocurren fuera de las formas de vida místicas, pero el misticismo involucra formas de vida integrales, tener prácticas espirituales y una meta específica, con doctrinas sobre la naturaleza de lo que se considera real como su columna vertebral filosófica. Por lo tanto, el misticismo no puede reducirse (a diferencia de la mayoría de los filósofos) simplemente a una cuestión de sostener ciertas creencias metafísicas; es una forma de vida o una manera de ser en la cual las prácticas y las experiencias de EAC son centrales. Esto no niega que las doctrinas sobre la naturaleza fundamental de las cosas (normalmente adoptadas de la religión y la cultura del místico) también ocupen un lugar destacado en estas formas de vida, ya que proporcionan el marco de creencias que permite a los místicos comprender sus experiencias e integrarlas en su vida. Las experiencias místicas son individuales y privadas, pero gran parte del misticismo implica fenómenos sociales y culturales observables. Tampoco se pueden estudiar las experiencias místicas en el misticismo clásico por separado de los otros aspectos del misticismo; las experiencias místicas desempeñan un papel esencial en las formas de vida místicas, pero no son lo único que importa en el estudio del misticismo.

Por lo tanto, el "misticismo", como se usa aquí, no puede reducirse a tener solo experiencias "extáticas". Tampoco la religión es simplemente una herramienta para que los místicos tengan experiencias exóticas y luego puedan ignorarla una vez que ocurran las experiencias. Por el contrario, los místicos tradicionales valoran las experiencias no como fines en sí mismas, sino sólo por el conocimiento que brindan, que permite a los místicos transformar sus vidas de acuerdo con la naturaleza fundamental de la realidad según lo definido por su cultura. Los místicos clásicos no enfatizan las experiencias místicas por la alegría de las experiencias; de hecho, la búsqueda puede ser todo menos alegre, sino por el conocimiento (*insight*) que supuestamente se obtiene, así como una vida alineada con la realidad<sup>6</sup>. (El conocimiento iluminador sólo necesita darse una vez, pero mantener un EAC iluminado y desinteresado es otra cuestión.)

El propósito de seguir un camino místico de vida es transformar el carácter y la forma de ser mediante prácticas, experiencias y estados de conciencia místicos. Todas

---

<sup>6</sup> Enfatizar el conocimiento no significa que las emociones no sean una parte prominente de las formas de vida místicas, sino sólo que los místicos clásicos son más propensos a considerar las experiencias místicas como principalmente cognitivas en lugar de afectivas.

las experiencias son internas: nuestras experiencias personales de dolor o del color de un objeto son "subjetivas" en ese sentido, pero para los místicos estas experiencias no son "subjetivas" en el sentido negativo de ser simplemente eventos generados por el cerebro, sino cognitivas. En el pasado, el misticismo estaba estrechamente vinculado a formas de vida religiosas. Esta conexión es natural, ya que las religiones presentan imágenes de la naturaleza última y el valor de diversas realidades (la persona, el mundo, realidades trascendentes), y las experiencias místicas parecen a la mayoría de los experimentadores implicar la realización de una realidad última y estar conectadas con el significado de la vida. Por lo tanto, los místicos típicamente se consideraban a sí mismos como cristianos, musulmanes o miembros de la tradición a la que pertenecían, no como "místicos"; seguían su religión, no practicaban "misticismo".

Sin embargo, el papel de ciertos tipos de experiencias y los EAC es lo que diferencia al misticismo de otras formas de religiosidad y especulación metafísica. Hoy en día, los neurocientíficos están empezando a aceptar que las experiencias místicas se basan en eventos neurológicos distintivos y no son simplemente productos de nuestra imaginación (por ejemplo, Newberg et al., 2002; Hood, 2001). Que sean experiencias "genuinas" no significa necesariamente que estén involucradas realidades trascendentes en algunas experiencias místicas o que estas experiencias proporcionen conocimiento, sino que simplemente no se trata de experiencias más ordinarias que han sido interpretadas místicamente. Tampoco todas las experiencias de EAC son místicas; algunas, por ejemplo, son visiones dualistas. Ni el "misticismo" es simplemente el nombre de la vida religiosa interna de los seguidores intensamente piadosos o escrupulosamente observantes de cualquier corriente religiosa, o de cualquier persona que realice prácticas supererogatorias o que se dedique por completo a Dios. Se puede ser ascético o riguroso en el cumplimiento de las exigencias de una religión sin tener las experiencias de ECA que distinguen a los místicos. Tampoco el misticismo es la "esencia" o el "núcleo" de toda religión; hay otras formas de ser religioso, otros factores que son más centrales para la mayoría de las religiones y otros tipos de experiencias religiosas. Pero los místicos han sido una fuerza modeladora en cada religión.

Los místicos también pueden tener experiencias de EAC fuera del rango de experiencias místicas especificado aquí, por ejemplo, poderes o experiencias paranormales como visiones, levitación, telepatía y vuelos fuera del cuerpo. No todos los que tienen experiencias místicas tienen experiencias paranormales ni viceversa. Las experiencias paranormales pueden ocurrir en prácticas místicas mientras la mente se vacía de un sentido de sí mismo y de contenido diferenciado, pero las experiencias místicas pueden ocurrir sin que el experimentador tenga tales experiencias. Por lo tanto, estas experiencias no son preliminares ni de un nivel inferior en el misticismo. Sin embargo, algunos académicos (por ejemplo, Jeffrey Kripal y Jess Byron Hollenback) consideran que las experiencias paranormales son igual de "místicas"<sup>7</sup> que las experiencias de vaciamiento. Además, las experiencias paranormales pueden formar parte de una forma de vida mística integral; de hecho, la clarividencia y otros poderes pueden incluso ser cultivados intencionalmente. Pero místicos como Juan de la Cruz y Teresa de Ávila (quien encontró sus levitaciones molestas) condenan centrarse en las experiencias paranormales como una distracción<sup>8</sup>. También condenan contentarse con cualquier experiencia espiritual transitoria en lugar de mantenerse en un estado de conciencia iluminado. De igual manera, Juan de la Cruz señaló los peligros de aceptar visiones y voces como cognitivas; las experiencias contemplativas se consideraron más confiables. El *Yoga Sutra* tiene un lugar para ellas, pero no las considera centrales. Tampoco los ejercicios de visualización mística añaden credibilidad a las visiones en general. Pero algunos místicos teístas que tuvieron visiones las consideraron cognitivas.

### **Misticismo tradicional y contemporáneo**

Un fenómeno contemporáneo presenta problemas para la mayoría de las definiciones de "misticismo" y para la noción de que estas experiencias son cognitivas y transforman el carácter de una persona. Tradicionalmente, el misticismo era una dimensión de la

---

<sup>7</sup> Hollenback cree que los fenómenos paranormales no son periféricos para el misticismo (1996: 276–300) y, por lo tanto, incluye a psíquicos como D. D. Home como místicos, pero excluye la realización de nirvana del Buda como mística. (Sin embargo, él incluiría al Buda por sus poderes paranormales). Pero los poderes y experiencias paranormales no son centrales para las búsquedas místicas para alinearse con la realidad y pueden ser una fuente de apego y distracción.

<sup>8</sup> Teresa tenía "visiones intelectuales" internas, pero no "externas" (*Castillo Interior* 6.9.4). Ella dice que, aunque usaba la palabra "visión", el alma no ve nada, no es una "visión imaginativa" sino una "visión intelectual" en la que ella veía cómo Dios tiene las cosas en sí mismo (6.10.2).

religión, pero hoy en día las personas pueden meditar y tomar drogas psicodélicas para tener experiencias místicas, y las experiencias resultantes pueden ser místicas en todos los aspectos, excepto que los experimentadores no les atribuyen ninguna significancia epistemológica u ontológica: se considera que las experiencias son simplemente estados mentales interesantes generados por el cerebro sin valor existencial. Así, después de experiencias místicas, las personas seculares pueden seguir siendo seculares y naturalistas en su metafísica, y aceptar que estas experiencias no involucran más que el cerebro/mente ordinario; pueden experimentar estados alterados de conciencia sin transformar posteriormente sus vidas. En particular, las experiencias místicas espontáneas (es decir, aquellas que ocurren inesperadamente sin ninguna previa dedicación o búsqueda de una vida mística) o las que son estimuladas por sustancias u otros desencadenantes artificiales, como experimentos o recreación, a menudo se consideran hoy en día sin implicaciones epistemológicas u ontológicas, sino simplemente como fines interesantes en sí mismos. Es decir, no importa cuán intensa pueda ser una experiencia mística, sólo afectará cómo uno ve la realidad y cómo vive si se considera que no es un evento puramente subjetivo generado por el cerebro.

En particular, las experiencias habilitadas por sustancias a menudo se perciben como abrumadoras en el momento y como una revelación profunda sobre la naturaleza fundamental de la realidad, solo para ser desestimadas al día siguiente como alucinaciones meramente subjetivas y, por lo tanto, sin ninguna significancia existencial o efectos duraderos. En resumen, a las experiencias místicas no se les debe atribuir necesariamente un sentido existencial, sino que pueden recibir una explicación naturalista en términos de actividad cerebral inusual, aunque perfectamente normal. También podrían ser explicadas como un mal funcionamiento cerebral y, por lo tanto, no tener en absoluto ninguna significancia epistémica.

## Referencias

Forman, R. K. C. (ed.). (1990). *The Problem of Pure Consciousness: Mysticism and Philosophy*. Oxford University Press.

Hardy, A. (1983). *The Spiritual Nature of Man: A Study of Contemporary Religious Experience*. Clarendon Press.

Hollenback, J. B. 1996. *Mysticism, Experience, Response, and Empowerment*. Pennsylvania State University Press.

Hood, R. W., Jr. (2001). *Dimensions of Mystical Experiences: Empirical Studies and Psychological Links*. Rodopi.

Inge, W. R. (1899). *Christian Mysticism: Considered in Eight Lectures Delivered before the University of Oxford*. Methuen.

James, W. (1902/1958). *The Varieties of Religious Experience: A Study of Human Nature*. New American Library.

Jones, R. H. (2016). *Philosophy of Mysticism: Raids on the Ineffable*. State University of New York Press.

Krippner, S. (1972). "Altered States of Consciousness." In White, J. (ed), *The Highest State of Consciousness*, pp., 1–5. Doubleday.

McGinn, B. (1994). *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*. Crossroad.

McGinn, B. (ed). (2006). *The Essential Writings of Christian Mysticism*. Random House.

McGinn, B. (2008). "Mystical Consciousness: A Modest Proposal", *Spiritus* 8 (Spring), 44-63.

Newberg, A. B., d'Aquili, E. & Rause, V. (2002). *Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief*. New York: Ballantine Press.

Tart, Ch. T. (1969). *Altered States of Consciousness: A Book of Readings*. New York: Wiley.

Teresa of Avila. (1979). *The Interior Castle*. Translated by Kieran Kavanaugh and Otilio Rodriguez. Mahwah, NJ: Paulist Press.

Underhill, E. (1915/1961). *Practical Mysticism*. E. P. Dutton.

**ANALÍTICA**  
**Revista de Filosofía**

**J. L. AUSTIN: FILÓSOFO Y OFICIAL DE  
INTELIGENCIA DEL DÍA-D\***

**J. L. AUSTIN: PHILOSOPHER AND D-DAY  
INTELLIGENCE OFFICER**

Reseña:

**Benjamin Murphy**

Florida State University, Panamá  
bmurphy@fsu.edu  
<https://orcid.org/0000-0001-8871-120X>

\*Rowe, M. W. (2023). *J. L. Austin: Philosopher and D-Day Intelligence Officer*. Oxford University Press. ISBN-13: 978-0198707585

Recibido el: 3/10/2023  
Aceptado el: 10/10/2023

---

La mayoría de los filósofos analíticos no necesitan biografías porque el valor de sus obras no depende de sus vidas. En el caso de John Langshaw Austin, su contribución al éxito de la batalla de Normandía es un capítulo interesante en la historia de la Segunda Guerra Mundial, interesante para los historiadores militares para quien sus contribuciones de filosofía son mera nota de pie de página.

M. W. Rowe, Investigador Honorario en Filosofía de la Universidad de East Anglia (Reino Unido) tiene la combinación perfecta de talentos para producir un libro que examina las conexiones entre los estudios filosóficos y los logros en inteligencia militar



de Austin. Su libro es completo, fascinante, y plantea una pregunta profunda: ¿por qué es más fácil descubrir la estrategia correcta en la guerra que en la filosofía?

El libro no es simplemente una biografía intelectual. Rowe escribe sobre los antepasados de Austin, su pasión por la música y el teatro, su vida amorosa (hasta un filósofo inglés tiene corazón) y su matrimonio con Jean Coutts, el amor de su vida, en 1941. Esta reseña es muy selectiva. La profundidad de la labor de investigación de Rowe habría impresionado a Austin, que no era fácil de impresionar.

J. L. Austin nació en 1911 en la ciudad de Lancaster, en el norte de Inglaterra, era el segundo de cinco niños. Su padre era arquitecto y peleó en la Primera Guerra Mundial. Después de la guerra no había gran demanda de arquitectos en Lancaster y en 1921, la familia se mudó a St. Andrews en Escocia, donde el padre trabajó en una escuela para niñas. Su título era secretario, y él era el responsable de llevar las cuentas y mantener los edificios.

La inteligencia excepcional de John fue obvia para su familia desde sus primeros años. Rowe explica cómo la educación de Austin formó su personalidad y también su perspectiva filosófica. Austin fue el fundador de la escuela del lenguaje ordinario (también conocida como la escuela de Oxford), un movimiento importante en la historia de filosofía analítica. En ese sentido, una virtud de este libro es que podemos entender cómo el enfoque distintivo de esta escuela fue una consecuencia de las fortalezas, pero también de las debilidades, del sistema de educación británico en esta época.

Para explicar hechos posiblemente desconocidos a algunos lectores, me referiré a una fantasía familiar del mundo de la autora J.K. Rowling. Todos saben sobre la emoción de recibir una carta de Hogwarts, un pasaporte a un mundo de poderes secretos. El Colegio de Hogwarts estaba basado en el Colegio de Ampleforth, una “escuela pública” en el sentido británico, es decir, es un internado exclusivo con tarifas altas.

Para las familias que no pueden pagar esas tarifas, hay becas disponibles, pero en ese entonces, para ganar una beca, un niño debía demostrar en un examen su conocimiento de los lenguajes antiguos. El conocimiento de latín y griego antiguo era un

signo de privilegio precisamente porque no tenía ninguna aplicación práctica. El verdadero efecto mágico de las palabras en latín era el acceso a las cámaras secretas del poder. En este mundo, Austin era un ganador. Él ganó una beca para estudiar en Shrewsbury School, una escuela “pública” con gran reputación en el campo de estudios clásicos. Luego, ganó una beca para estudiar en la Universidad de Oxford, como miembro de Balliol College, en 1929, donde ganó el Premio Gaisford (por su capacidad para traducir del inglés al griego), graduándose con Honores de Primera Clase en 1933 (equivalente al Summa Cum Laude). Después, ganó el premio más prestigioso de Oxford, una beca de All Souls College, que es una oportunidad para participar en la investigación de cualquier tema por siete años, y potencialmente, si la investigación es exitosa, para toda la vida. Pero, después de dos años, renunció a su posición en All Souls para ocupar una posición de tutor de filosofía en Magdalen College. En Oxford, una posición de tutor en un colegio de la universidad es equivalente a profesor asistente y era un puesto permanente. Pero la decisión de rechazar All Souls para esa posición se debió a que Austin se sentía más apto para enseñar que para investigar. A pesar de sus éxitos, su educación no fue buena preparación para ser filósofo.

Como es muy común en los niños educados en escuelas de internado, Austin tiene una personalidad dividida. Con su familia él era hijo y hermano amado y amable, gentil y cariñoso, llamado por su apodo *Dommie* (porque su hermanito no podía decir “John”). En la escuela, fue siempre tratado como Austin. Los otros estudiantes eran sus rivales para los premios y las becas; Austin era competitivo, sarcástico, y siempre buscaba oportunidades para demostrar su erudición; pensaba que era el más inteligente en el salón.

Oxford no tenía una tradición de investigación filosófica en esa época. Era normal graduarse con Honores de Primera Clase y buscar inmediatamente una posición como tutor, sin ninguna educación de posgrado. El estudio de filosofía era parte de los estudios clásicos (*Literae Humaniores*), es decir, estudios de lenguajes y de textos. Por supuesto, los docentes tenían sus propias ideas filosóficas, pero no era obligatorio publicar esas ideas. El objetivo era iniciar a los estudiantes como miembros de una élite, no era compartir los resultados de investigación con el mundo afuera de la universidad. ¿Qué

importa el mundo afuera de la universidad? La estima de los colegios y estudiantes era considerada recompensa suficiente.

Había una división importante entre los docentes de Oxford: los idealistas y los realistas. Para los idealistas era importante ofrecer a los estudiantes una visión de la moralidad con raíces en un sistema metafísico. Para los realistas, la prioridad era enseñar a los estudiantes a rechazar tonterías, retórica y ensueños metafísicos, y aceptar hechos simples y claros. Austin era un seguidor de los realistas, y especialmente de John Cook Wilson, pero le faltaba una herramienta esencial para unirse a la lucha contra la metafísica. Austin casi no estudio la matemática.

La culpa no era de Austin. El sistema de educación era muy especializado. A la edad de trece años era normal elegir entre los estudios científicos y humanísticos. A pesar de que en la academia de Platón estaba inscrita la siguiente oración: “No entre nadie ignorante en Geometría”, la mayoría de los estudiantes de filosofía en Oxford eran muy ignorantes de la matemática. Para los estudiantes que aspiraban a la investigación científica, la Universidad de Cambridge era, sin duda, la mejor opción. La filosofía analítica nació como consecuencia de las investigaciones de Gottlob Frege sobre las fundaciones de la aritmética, entonces no es sorpresa que el primer centro importante de filosofía analítica en Inglaterra fuera Cambridge.

Los lectores de *Analítica* probablemente estén familiarizados con el origen de la filosofía analítica. Según Immanuel Kant, la gran tarea de la metafísica es explicar nuestro conocimiento sintético a priori, por ejemplo, nuestro conocimiento de la matemática. El conocimiento a priori es conocido por pura razón, no por los sentidos. Es fácil explicar cómo podemos saber un juicio a priori como “Todo soltero es no casado”, porque el concepto de “soltero” incluye el concepto de “no casado”, entonces es un juicio analítico.

En un juicio sintético, en cambio, el concepto del predicado no está contenido en el concepto del sujeto – por ejemplo “ninguno de mis estudiantes está casado” –. “ $2+2=4$ ” es un juicio a priori y Kant pensaba que era también un juicio sintético, porque el concepto de “ $2+2$ ” no contiene el concepto de “4”. Desafortunadamente, Kant no tenía definiciones claras de los conceptos básicos de la matemática. El plan de Frege era probar que,

contrario a Kant, la aritmética es analítica. Para realizar su prueba, Frege inventó un lenguaje nuevo, su *Begriffsschrift* (Conceptografía), el antepasado de los lenguajes lógicos contemporáneos y lo usó para presentar un sistema axiomático de aritmética.

Bertrand Russell, en Cambridge, entendió que Frege había logrado un gran avance a pesar de un error en sus axiomas. Russell trabajó con A. N. Whitehead para producir un sistema axiomático de aritmética sin el error de Frege (*Principia Mathematica*, publicado en tres volúmenes entre 1910 y 1913) y después con su estudiante, Ludwig Wittgenstein, para explorar las implicaciones del método de Frege. Utilizando su lenguaje nuevo, Frege trajo claridad a la filosofía de la matemática. Tal vez un lenguaje perfecto podría esclarecer todos los problemas filosóficos. Mientras tanto, en Viena, Rudolf Carnap, estudiante de Frege, sostuvo que todos los enunciados matemáticos son analíticos, no sólo los enunciados de la aritmética. En este caso, la metafísica de Kant ha muerto, porque no hay conocimiento sintético a priori.

En los años 30, cuando Austin era estudiante y después tutor, los filósofos de Oxford y Cambridge estaban empezando a hablar sobre un estilo nuevo de filosofía: la filosofía analítica. ¿Qué es el análisis? Analizar una declaración es dividirla en componentes. El análisis podría revelar, utilizando un lenguaje artificial, que la declaración es analítica. En el caso de que la declaración fuese sintética, el análisis debía revelar las conexiones entre la declaración y nuestras observaciones, porque las declaraciones sintéticas reciben su significado de la experiencia sensorial. Aunque ahora la filosofía del lenguaje ordinario se considera parte de la historia de la filosofía analítica, es el método de la filosofía del lenguaje ordinario lo que se opone fundamentalmente al método del análisis original. Austin no pensó que mejoráramos el lenguaje cotidiano sustituyéndolo por un lenguaje más científico.

Todos los filósofos entienden la importancia de la clarificación del lenguaje, pero ¿qué es claridad? Esa es la cuestión. Pero no es mi intención dar la impresión de que Austin dio una respuesta sencilla o dogmática. Austin entendió que la nueva lógica matemática había desempeñado una función esencial en la revolución filosófica. Rowe revela evidencia que Austin intentó estudiar matemáticas, aunque con pocos avances. Austin nunca rechazó el uso de la lógica simbólica. En mi opinión es justo decir que, para

Austin, el lenguaje ordinario nunca fue el único recurso, pero sí un recurso descuidado por los otros filósofos.

Austin tuvo dos compañeros distinguidos en este tiempo de aprendizaje en filosofía analítica, Alfred Jules Ayer e Isaiah Berlin. Ayer había visitado Viena, donde conoció a Carnap y otros miembros del Círculo de Viena. En 1936 Ayer, publicó *Language, Truth and Logic*, (*Lenguaje, verdad y lógica*). En este libro, Ayer presentó la doctrina del positivismo lógico al mundo anglófono por primera vez. Según Carnap y Ayer las matemáticas son analíticas, la metafísica está muerta, y conocer el significado de un enunciado es entender cómo verificarlo por medios empíricos. Austin, como seguidor del realismo, no tuvo la intención de defender la metafísica y no era capaz de desafiar teorías sobre las matemáticas, pero él se opuso con pasión a la doctrina estricta de verificación. En sus conversaciones con Ayer y Berlin, Austin fue un crítico eficaz del verificacionismo, pero, como se quejó Ayer, Austin no tuvo ninguna otra teoría de la significación. Austin estaba destruyendo una casa, pero sin ningún plan para construir algo mejor.

Como tutor de Magdalen College, fue el deber de Austin reunirse una vez por semana con cada estudiante de filosofía de Magdalen para criticar sus ensayos, y también dar conferencias para el beneficio de todos los estudiantes de la universidad. Para su primera serie de conferencias eligió hablar sobre *Mind and the World-Order: A Theory of Knowledge* (*La mente y el orden del mundo: Una teoría del conocimiento*) escrito por el filósofo estadounidense, C. I. Lewis (que no debe ser confundido con el novelista C. S. Lewis, que fue colega y enemigo de Austin en Magdalen). El libro fue recomendado a Austin por Berlin. Un interés en la filosofía estadounidense era inusual en el mundo insular de Oxford, y al enseñar sobre el libro, Austin habría aprendido sobre el pragmatismo, cuya doctrina fundamental es que tenemos el concepto de la verdad porque somos tomadores de decisiones. El libro más influyente de Austin es *Cómo hacer las cosas con palabras*, en el cual introdujo la teoría de los actos de hablar, y Rowe enfatiza la relevancia del libro de Lewis en el desarrollo de esta idea. También, Austin dio conferencias sobre *La ética nicomáquea* de Aristóteles. Según Rowe, las notas de Austin sobre esas conferencias todavía no publicadas constituyen su obra filosófica más

sustancial, y no hay dudas de que Austin tenía las habilidades para escribir un comentario detallado sobre Aristóteles.

Pero incluso sin acceso a estas notas inéditas, es posible decir algo sobre la importancia de *La ética nicomáquea* de Aristóteles para Austin y otros filósofos de Oxford (por ejemplo Elizabeth Anscombe, David Wiggins y John McDowell). Aristóteles supone que su audiencia de jóvenes caballeros ha recibido buenas instrucciones sobre el bien y el mal de parte de sus padres, y su objetivo es refinar su juicio. Debemos resolver problemas en nuestro sistema de creencias, preservando τὰ ἔνδοξα (las creencias respetadas,) si no todas, las más fuertes y la mayoría (*La ética nicomáquea* 1145b). En otras palabras, el método es detectar las fuentes de confusión que son obstáculos para nuestro sentido común. Es un método que podemos utilizar no solamente para entender la vida ética, sino para entender el mundo sin el primer motor u otras complicaciones de *La metafísica* de Aristóteles. (Obviamente, Anscombe, Wiggins y McDowell tienen sus actitudes diferentes a la *Metafísica*, pero comparten una apreciación de la *Ética nicomáquea*).

Puede ser útil dar un ejemplo del respeto. Esta es una nota final a la versión publicada de una presentación sobre "Otras mentes":

One speaker at Manchester said roundly that the real crux of the matter remains still that 'I ought not to say that I know Tom is angry, because I don't introspect his feelings' and this no doubt is just what many people do boggle at. The gist of what I have been trying to bring out is simply: (1) Of course I don't introspect Tom's feelings (we should be in a pretty predicament if I did). (2) Of course, I do sometimes know Tom is angry. Hence (3) to suppose that the question "How do I know that Tom is angry?" is meant to mean "How do I introspect Tom's feelings?" (because, as we know, that's the sort of thing that knowing is or ought to be), is simply barking our way up the wrong gum tree. [En Manchester (donde Austin hizo la presentación) alguien dijo sin rodeos que el meollo del problema es todavía que 'No debo decir que yo sé que Tom está enojado porque yo no tengo introspección de sus sentimientos'. La esencia de lo que he estado tratando a decir es que (1) *Por supuesto* - yo no tengo introspección de los sentimientos de Tom (estaríamos en una situación bien difícil si lo hiciera). (2) *Por supuesto* - yo sé que a veces Tom está enojado. Entonces (3) para suponer que '¿Cómo sé que Tom está enojado?' significa '¿Cómo tengo introspección de los sentimientos de Tom?' es ladrando al árbol de goma equivocado]. (Wisdom et. al, 1946, p. 187, traducción propia).

En inglés, “ladrar al árbol equivocado” o “estar en el árbol de goma equivocado” significa cometer un error. La combinación de los dos modismos significa un error obvio y absurdo, el resultado de ignorar las creencias respetadas.

Los años 30 fueron los años de formación para Austin. En 1939, su desarrollo filosófico fue interrumpido por la Segunda Guerra Mundial.

Antes de la guerra, Austin era solista; después de la guerra, era director de orquesta. (De hecho, Austin fue violinista toda su vida, y siempre disfrutaba tocando con amigos y familia, pero la metáfora musical significa que en la guerra él descubrió su capacidad para ser un líder, organizando a otros y delegando tareas.)

Rowe no es el primer historiador que menciona el papel de Austin en la guerra. Él fue premiado con la *Order of the British Empire* (honor británico), *Croix de Guerre* (de Francia) y *Legion of Merit* (Estados Unidos). Pero con su trabajo diligente en los archivos, Rowe ha descubierto muchos hechos fascinantes, de los que presento un esbozo aquí.

Tradicionalmente, el estudio de *Literae Humaniores* en Oxford era considerado buena preparación para ser burócrata en servicio del gobierno imperial. De hecho, Austin fue un burócrata trabajando detrás de un escritorio preparando información para que los comandantes pudieran tomar decisiones. Inicialmente fue miembro junior de un equipo, MI14 (b), cuya función era dar seguimiento a la posición de las fuerzas alemanas. En diferentes momentos la organización estuvo en distintos lugares, pero Austin comenzó su trabajo en el mismo búnker que Churchill, la definitiva cámara secreta del poder. MI14 (b) recibía información de muchas fuentes, incluyendo mensajes alemanes descifrados por el equipo en Bletchley Park. No es sorpresa que el equipo Bletchley Park, donde trabajaba Alan Turing, padre de la informática, tuvo muchos graduados de Cambridge, porque el trabajo allí fue principalmente matemático. En contraste, el trabajo de MI14 (b) fue más lingüístico y tenía a muchos graduados de Oxford.

Austin consideraba a sus compañeros como rivales para becas, pues buscaba una oportunidad para demostrar su superioridad. Según Rowe, al observar el movimiento de tropas, Austin predijo que los alemanes estaban a punto de reforzar las defensas italianas en África. La advertencia fue ignorada por sus superiores, pero el ataque de

Rommel en febrero 1941 le dio la razón. El resultado fue un ascenso para Austin, con más responsabilidades.

Austin no era infalible. En 1942 estuvo involucrado en la organización de la batalla de Dieppe, un fracaso que ocasionó la muerte de miles de soldados canadienses. Austin no planeó la incursión, pero el fracaso reveló importantes lagunas en la inteligencia. Por ejemplo, información incorrecta sobre el gradiente de la playa y la composición de los guijarros provocó que los tanques quedaran varados.

Ese error no se repitió. La información compilada por el equipo de Austin sobre las playas de Europa del Oeste reveló, sin lugar a duda, las ventajas de desembarcar en Normandía. La información se recopiló de todas las fuentes disponibles, guías turísticas, espías franceses, redadas de comandos para examinar el barro, y un libro del siglo XI sobre la vida de Guillermo I, el Conquistador. Todos los oficiales en los ejercicios para la invasión recibieron una guía llamada *Invade Mecum*. El título es un chiste típico de Austin. Una guía portátil es llamada un *vade mecum* (ve conmigo), en Shrewsbury, cada niño recibía un libro pequeño de las reglas de la escuela con ese nombre. *Invade Mecum* significa “invadir conmigo”.

*Invade Mecum* contenía información útil organizada en una manera fácil de utilizar. Había diferentes versiones para partes diferentes de Francia. En Inglaterra, el chiste es muy popular con los profesores de latín, porque (según ellos) el éxito de Austin en inteligencia militar es evidencia de que el estudio de latín y griego realmente es una buena preparación para tener éxito en cualquier situación. El gran experto en Aristóteles demostró que él también era digno de ser consejero del Alejandro de nuestra época. Pero, en la tercera sección de su libro Rowe revela que Austin no pudo recrear este nivel de éxito en su trabajo filosófico si bien lo intentó. Esa era la pregunta inicial de esta reseña – ¿por qué? Rowe tiene ideas interesantes sobre las limitaciones de la filosofía de Austin, pero primero quiero resumir los hechos de su carrera madura.

El resto de la vida de Austin fue corta, pero comparada con la mayoría de nosotros no fue un fracaso. Fue elegido como *White's Professor of Moral Philosophy* (catedrático de la filosofía moral) en 1952. En 1955 fue invitado a presentar las *William James Lectures* en Harvard (una prestigiosa serie de conferencias), publicadas póstumamente

como *How to do things with words* (*¿Cómo hacer cosas con palabras?*) y en 1958, fue invitado a visitar Berkeley, y esta serie de conferencias también fue publicada póstumamente como *Sense and Sensibilia* (*Sentido y percepción*). A Austin le gustaba mucho el ambiente relajado de Estados Unidos donde él podía ser más amable con sus estudiantes, y estaba considerando una oferta de trabajo de Berkeley cuando murió a los 48 años.

En Oxford hizo cambios para mejorar el estudio de filosofía. Organizaba reuniones los sábados por las mañanas para los tutores jóvenes y, como catedrático, era un supervisor concienzudo en el nuevo (y exitoso) programa de posgrado fundado por Gilbert Ryle. Consciente de la importancia de la filosofía de la matemática, tradujo un libro corto de Gottlob Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik* (*Fundamentos de la Aritmética*). En ese libro, Frege presenta una justificación filosófica de sus ideas principales sin ningún simbolismo. Uno de los primeros lectores de la traducción de Austin fue el joven Michael Dummett, que decidió, cuando ganó una beca de All Souls, estudiar a Frege y la matemática. Dummett era representante de una nueva generación que logró hacer de Oxford un centro importante para la filosofía de la matemática. Dummett, como Austin, tenía la esperanza de que llegaría un tiempo en que los filósofos podrían colaborar de una manera científica, dividiendo sus tareas en un gran proyecto compartido.

Pero, aunque reconoció la gran influencia de la traducción de Frege en su vida, Dummett nunca fue ni seguidor ni colaborador de Austin. No le gustaba su personalidad, ni la brecha entre la doctrina que enseñó y el método que practicó.

Rowe tiene comentarios útiles sobre ambos defectos. En conversaciones frente a frente, Austin era amable. Cuando él era el líder de un grupo – con su equipo en la guerra, o en sus reuniones con tutores jóvenes – sin una amenaza a su autoridad, podía ser carismático. Durante la guerra, nunca se enojó con sus subalternos, siempre elogiaba el buen trabajo de los otros, pero cuando detectaba a un rival – A. J. Ayer o Elizabeth Anscombe, por ejemplo – era agresivo y sarcástico, renuente a mostrar cualquier atisbo de error por su parte. Era un producto de su entorno. Más interesante es el defecto filosófico que Rowe diagnosticó.

Rowe cita la descripción de Geoffrey Warnock del liderazgo de Austin en la guerra:

Though his standards were exacting, those under his command were enlivened by the confident sense of solid work being done, of real progress being made. [Aunque sus estándares eran exigentes, sus subordinados estaban entusiasmados por la percepción de trabajo sólido que era cumplido y de la realización de progresos genuinos]. (Rowe, 2023, p. 210, traducción propia)

Sus subordinados le traían pedacitos de información y él siempre sabía en qué parte del rompecabezas colocar cada pieza. Originalmente, en las reuniones sabatinas, le dio a cada tutor una tarea diferente, y en la reunión, ellos le daban un informe. Pero con el tiempo, abandonó ese método. No sabía dónde colocar las piezas, porque no había ningún rompecabezas.

En mi opinión, el rompecabezas que le faltaba a Austin era el conocimiento de los lenguajes simbólicos. Los lenguajes simbólicos no son de interés solamente para los matemáticos. David Wiggins utilizó la siguiente analogía: al construir una mano artificial completamente funcional, inevitablemente aprendimos sobre manos reales. El estudio de los lenguajes artificiales no es alternativa para el estudio del lenguaje natural.

Las reuniones semanales eran estimulantes, entretenidas y agudizaron el ingenio de una generación de filósofos. Pero a Austin le resultaba difícil explicar cómo los resultados de sus métodos conducían al progreso filosófico.

Para aquellos que no están familiarizados con su trabajo, aquí hay ejemplos de su método.

¿“Conduzco con cuidado” significa “Conduzco con atención”? No. Un viejo conduce muy despacio, con los ojos en la carretera y ninguna distracción. El viejo conduce con atención. Pero él conduce en el medio de la carretera, causando un tranque, porque él no conduce con cuidado (p. 418).

¿“He matado a tu burro por error” significa “He matado a tu burro por accidente”? No. Era mi intención matar a mi burro.

He matado a tu burro pensando que era mi burro – he matado a tu burro por error.

Apunté mi arma a mi burro, pero se movió y le di a tu burro – he matado a tu burro por accidente (p. 418).

¿“Podría haberlo hecho” significa «Con la oportunidad adecuada y un buen motivo lo habría hecho»? No. Estoy jugando al golf y fallo un putt. Yo digo “Podría haber hecho este putt.” Hubo una oportunidad y hubo un motivo y no lo hecho, pero *podría haberlo hecho* (p. 538). El ejemplo es muy apropiado considerando que Austin era criado en St. Andrews, el hogar del golf.

La construcción de escenarios hipotéticos es divertida, y de seguro aprendimos algo sobre el significado de las palabras, pero aprender sobre las palabras no es aprender sobre la realidad. El ejemplo del *putt* fue parte de una discusión sobre la libertad de la voluntad. Daniel Dennett, que está en desacuerdo con Austin sobre la libertad de la voluntad, responde que científicamente, el jugador no puede hacer el putt sin alguna diferencia física. No importa lo que dice el jugador, él no podría haberlo hecho ese mismo putt en esas condiciones exactas. (Dennett, 2015, pp. 160-161).

Los ejemplos revelan algo sobre nuestras palabras, pero aprender sobre las palabras no es aprender sobre la realidad (debo agregar que Dennett no está de acuerdo con Austin sobre el significado de “puedo”, pero no puedo continuar la discusión aquí). Austin, un realista, aspiraba a estudiar la realidad. Para Austin, las palabras son herramientas para estudiar la realidad, pero en este caso, el estudio del lenguaje cotidiano no es más que un proceso de afilar nuestras herramientas, una preparación para el trabajo sólido. Austin, con su experiencia de triunfo en el mundo real de la guerra, fue posiblemente sensible a la acusación que su estudio del lenguaje ordinario era una actividad trivial.

Si su estudio de palabras no fuera tan importante para la filosofía, podría ser de interés para los lingüistas. Hacia al final de su vida tuvo conversaciones productivas con Noam Chomsky y, con la ayuda de Jean, él estudió el fenómeno del simbolismo sonoro. Por ejemplo, no es coincidencia que tantas palabras en inglés conectadas a las condiciones de luz baja o reflejo comienzan con “gl” (*gleam, glimmer, glisten, gloom, gloss* y otros). (p. 576) Ese trabajo ha sido descuidado.

Como oficial de inteligencia, Austin entendió la necesidad de recopilar datos de manera organizada. Pero su manera de buscar evidencia no era tan científica. En un pequeño seminario, él y unos estudiantes discutirían ejemplos y llegarían a un consenso sobre cómo usarían una palabra. Un puñado de estudiantes universitarios no es una muestra representativa de la población. Arne Næss, filósofo noruego, mejor conocido por su visión de la ecología profunda, había estado trabajando en semántica empírica desde 1938. Anticipándose a la filosofía experimental, recopiló datos concretos sobre cómo la mayoría de la población utiliza palabras como “verdadero”. Austin y Næss tuvieron conversaciones sobre el valor de sus diferentes enfoques. Podemos decir que Næss organizó encuestas y Austin dirigió grupos focales. Pero ninguno de ellos era un vendedor que buscaba mercado para su producto. Sus enfoques diferentes revelan ideas diferentes sobre el propósito de la filosofía, pero Austin no articuló bien su objetivo.

Rowe propone soluciones para ambos problemas.

El primer problema es que el estudio de las palabras no es un estudio de la realidad. Rowe piensa que la mejor respuesta fue dada por Stanley Cavell, quien se convirtió en seguidor de Austin en Harvard. Cavell señala que cuando aprendemos un idioma, estamos aprendiendo sobre el mundo. Nuestras intuiciones sobre cómo hablar son intuiciones sobre nuestro mundo. En otras palabras, Austin no pudo justificar su método porque le faltaba la idea del externalismo semántico.

El segundo problema es la dependencia en la evidencia recopilada a través de los seminarios. Rowe propone que el verdadero valor del enfoque de Austin no era científico sino fenomenológico:

A phenomenological investigation is not an attempt to acquire knowledge of the world but to acquire knowledge of oneself: it does not aim at acquiring fresh information; it aims to convert implicit practical knowledge one already has into explicit theoretical knowledge one does not (yet) have. [Una investigación fenomenológica no es un intento de adquirir conocimiento nuevo del mundo, es un intento de adquirir autoconocimiento: su objetivo no es buscar información nueva, es convertir el conocimiento práctico e implícito que ya tenemos en conocimiento teórico y explícito que (todavía) no tenemos. (p. 570, traducción propia)

En una investigación científica y sociológica, mi opinión sobre el uso correcto de una palabra no tiene ninguna relevancia especial. En una investigación fenomenológica, si mi uso es diferente del uso de la mayoría, el uso de la mayoría no tiene relevancia para mí. La búsqueda del autoconocimiento no es necesariamente una búsqueda individual. Una lengua es siempre la lengua de una comunidad, entonces el objetivo de Austin de llegar a un consenso en sus seminarios estaba bien motivado. Pero el valor del autoconocimiento es principalmente para el yo que sabe. El crecimiento personal no es progreso científico.

La idea del progreso sistemático en filosofía, la posibilidad de un equipo compartiendo las labores, y la percepción de progresos genuinos es un sueño noble y no debe abandonarse, pero necesitamos algo más que el método de Austin.

En 1959 Austin sabía que estaba muy enfermo, pero su familia y los médicos no le dijeron que él tenía cáncer de pulmón y sólo se enteró de que su condición era terminal unos días antes de su muerte. Fue un duro golpe morir a la edad de 48 años, con la expectativa de muchos años más de creatividad. Pero incluso antes de su enfermedad, Austin expresó su descontento con su elección de la filosofía como carrera. Sin embargo, si Austin no descubrió la piedra que pudo transformar la filosofía en ciencia, mejoró el estudio de filosofía en su propia universidad - al menos logró crear un entorno donde otros pudieron participar en la investigación - y, además, según los cálculos de Rowe, su diligencia salvó miles de vidas en el Día-D.

No es posible hacer justicia al libro de Rowe en una reseña de esta extensión. No he mencionado la discusión de la influencia de Wittgenstein y Collingwood en el pensar de Austin, ni la discusión detallada sobre *Sense and Sensibilia* and *How To Do Things With Words*. Leyendo este libro estamos en el salón con Austin y, si él era o no la persona más inteligente, cualquier habitación, salón o cámara en la que se encontrara seguramente sería un lugar interesante donde estar.

## Referencias

Dennett, D. (2015). *Elbow Room, New Edition: The Varieties of Free Will Worth Wanting*. MIT Press.

Wisdom, J., Austin, J. L., & Ayer, A. J. (1946). Symposium: Other Minds. *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, 20, pp. 122–197. Oxford University Press.