

INTRODUCCIÓN A LA ONTOLOGÍA

Axel Arturo Barceló Aspeitia

abarcelo@filosoficas.unam.mx

Borrador de Octubre, 2019

Comentarios Bienvenidos

Intuitivamente, la realidad está formada por entidades y hechos existentes y concretos. Sin embargo, nuestro lenguaje y pensamiento versa también sobre hechos meramente posibles, sobre cosas inexistentes y entidades abstractas. ¿Cómo es esto posible? ¿Significa ello que cuando hablamos y pensamos de estas otras cosas no hablamos de nada real? ¿o mas bien la realidad está mas poblada de lo que pensábamos y hay diferentes maneras de formar parte de la realidad además de la de existir de manera positiva y concreta? En este libro trataremos de arrojar luz a estas y otras preguntas similares, poniendo atención a las estrategias argumentativas generales que suelen esgrimirse en esta rama de la filosofía.

CAPÍTULO 1. EL QUEHACER DE LA ONTOLOGÍA

En este libro nos concentraremos en dos cuestiones ontológicas fundamentales:

1. ¿La realidad es una o múltiple?
2. ¿Cómo se relacionan pensamiento, lenguaje y realidad?

Aunque en el fondo se vislumbrará una tercer pregunta que, aunque no abordaremos de manera explícita, espero también se vea iluminada a lo largo del texto.

3. ¿Cómo evaluamos una teoría o explicación filosófica y, en particular, una teoría o explicación ontológica?

Empecemos con la primera pregunta:

¿Porqué pensar que la realidad es una o múltiple?

La cuestión de si la realidad es una o múltiple es uno de los debates más antiguos de la filosofía occidental y además está presente en prácticamente todas las tradiciones filosóficas del mundo. En la Grecia clásica aparece en el debate entre Parménides y Heráclito. Para Parménides, la multiplicidad no puede ser real, es decir, la realidad no puede sino ser una. Para Parménides, la realidad es lo que es, es decir, es el ser sin atributos, es decir, el ser que, sin embargo, no es meramente algo. Puede haber muchas cosas: manzanas, lápices, sombras y deseos, pero ninguno de ellos sería simplemente, sino que cada una de ellas sería algo, pero *ser algo* no es lo mismo que simplemente *ser*. Si hubiera algo que simplemente fuera, sin ser además algo, ese ser no podría sino ser uno, ya que si hubiera más de un ser de este tipo, cada uno de ellos tendría que ser diferente del otro y esa diferencia tendría que ser algo que uno de los dos es y el otro no. Pero si fuera algo que uno de ellos fuera, entonces ese ser ya no sería sólo un ser, sino que también sería algo. Por lo tanto, sólo puede haber un ser que no sea además algo.

Nótese que la reflexión que lleva a Parménides a esta conclusión metafísica es completamente racional y *apriori*, mientras que la experiencia parece mostrar todo lo contrario de lo que concluye Parménides, es decir, que la realidad es múltiple y heterogénea. No es de sorprender, por lo tanto, que los

filósofos que ven a la realidad como unitaria suelen ser racionalistas, es decir, suelen poner a la razón al mismo nivel o por encima de la experiencia. Aquellos que sostienen que la realidad es múltiple, en contraste, suelen ser empiristas. Tal parece que basta abrir los ojos (o cualquier otro sentido) para darse cuenta de que el mundo es variado. Otras fuentes de intuiciones pluralistas son el lenguaje y el pensamiento. No sólo experimentamos al mundo como múltiple, sino que también lo pensamos y hablamos de él de manera heterogénea, es decir, hablamos y pensamos de cosas y hechos de lo mas diverso y no parece haber en la experiencia, el pensamiento o el lenguaje algo que lo unifique todo en una sola realidad. Parece que es la razón la que nos permite unificar la variedad que experimentamos, pensamos y de la que hablamos en una sola realidad.

Quineanos y Aristotélicos en Metafísica

Filósofos que defienden una visión múltiple de la metafísica, a su vez, suelen ser de uno de dos tipos:

Quineanos o Aristotélicos:

Para un gran número de filósofos analíticos con intereses metafísicos – aquellos que comparten lo que a partir de Tahko 2012 se conoce como la “concepción quineana de la metafísica” – la pregunta central de esta disciplina filosófica es *¿qué es real?* Stephen Laurence y Cynthia Macdonald, en su introducción a su volumen sobre ontología contemporánea (1998), por ejemplo, caracterizan el objetivo de la metafísica como “determinar ... qué **condiciones** han de ser satisfechas, para que algo *–lo que sea –*” sea real (Laurence y Macdonald 1998, p. 1. Traducción y negritas mías, cursivas en el original¹), y añaden que “una de las preguntas centrales de la metafísica es la de qué **tipo** de cosas o entidades” **son reales** (*Ibidem*. Traducción y negritas mías). Tal parece que si hubiera que definir el objetivo de la metafísica, éste no sería sino el estudio de la realidad.

1. Como muchos otros filósofos, Laurence y Macdonald formulan la pregunta Quineana no en términos de realidad, sino de existencia, es decir, presentan el problema central de la ontología como la pregunta por ¿qué existe? Sin embargo, como veremos mas adelante, aunque es un supuesto muy generalizado, no debemos simplemente asimilar la realidad a la existencia, pues es una cuestión ontológica sustancial determinar si por lo menos algo de lo que no existe pueda, sin embargo, ser real. Por eso he decidido formular las posiciones Quineana y Aristotélica en términos de existencia en vez de realidad.

Nótese que la pregunta no es sólo *qué entidades son reales* – después de todo, la respuesta a esta pregunta es obvia: *todas ellas lo son* –, sino *qué tipo* de entidades son reales y qué tienen en común *quantidades-reales*. Esto se debe al gran número de *tipos* putativos de entidades de cuya realidad suele dudarse: entes abstractos o meramente posibles, entidades de ficción, seres y sucesos del pasado o el future, lo incognoscible, etc. Bajo esta perspectiva Quineana, la tarea de la metafísica es vislumbrar si este tipo de entidades son reales o no. A estos tipos ontológicos se les conoce como *categorías*.

En oposición a la tradición quineana, muchos filósofos contemporáneos (Fine 2012, Tahko 2012, etc.) han adoptado una perspectiva más bien *aristotélica*, según la cual la pregunta fundamental de la metafísica no es *qué es real*, sino **de qué depende** que sean reales ciertos tipos de hechos u objeto. En el centro de esta tradición se encuentran preguntas como *¿qué relación hay entre lo concreto y lo abstracto?*, *¿existe lo abstracto de manera independiente de lo concreto?* y si no es así *¿qué tipo de dependencia se da entre ellos?*; *¿qué es más fundamental: lo concreto o lo abstracto?* Para esta tradición, la cuestión no suele ser si esta entidad específica depende de esta otra para existir, sino si entidades de cierta categoría dependen de entidades de otra, por ejemplo, si los hechos mentales dependen de los físicos o si los hechos sociales dependen de convenciones, etc. Establecer estas relaciones de fundamentalidad no es sino descubrir la estructura fundamental del mundo. Tanto Crane y Farkas (2004), como Lowe (2002) y Puntel (2002) –por mencionar solamente tres introducciones a la metafísica recientes – señalan que toda investigación metafísica tiene como objetivo descubrir la estructura *fundamental* de la realidad en este sentido.

Categorías Ontológicas

Como bien señala Lorenz B. Puntel (2002), independientemente de si uno es Quineano o Aristotélico, la función filosófica fundamental de las *categorías* es ayudarnos a estructurar la manera en que pensamos y hablamos –es decir *nos representamos*– el mundo. Dicha tarea puede abordarse de dos maneras

sustancialmente distintas, una *ontológica* y otra que E. J. Lowe (2002) llama *kantiana* o *semántica*:²

Si uno toma la cláusula “acerca del mundo” como si tuviera prioridad en el orden del entendimiento y la explicación, esto es, como si fuera la cláusula que determina cómo la otra cláusula “nuestra manera de pensar y hablar” debe ser interpretada, entonces las categorías saldrán teniendo un estatus ontológico, ya que ellas indicarían diferentes tipos de entidades *en el mundo...* Pero si entendemos “nuestras maneras de pensar y hablar acerca del mundo” en el orden inverso tomando la cláusula “nuestras maneras de pensar y hablar” como básica, las categorías serán entendidas como si [trataran de] nosotros y nuestras maneras más generales de usar el lenguaje. (Puntel 2002, p. 110. Traducción mía, cursivas en el original)

Tanto filósofos quineanos como aristotélicos están interesados en las categorías primariamente en su sentido ontológico. En otras palabras, no les interesa tanto cómo clasificamos a las entidades que componen la realidad, sino de qué diferentes tipos **son**.

“¿Qué se busca lograr, filosóficamente, al postular un conjunto de categorías? Por un lado, como una cuestión metafísica, las categorías buscan articular la estructura y las características más generales de la realidad. Eso en sí mismo no es una cuestión menor, y los filósofos que se dedican a la metafísica han trabajado para producir una imagen más completa y completa de la realidad de lo que la ciencia natural puede ofrecer por sí sola. Además, aprehender estas características generales puede ayudar a responder preguntas filosóficas específicas.

Por ejemplo, la diferencia que presenta Aristóteles entre la categoría de “sustancia” y otras categorías ayuda a explicar cómo cuando las cosas cambian, también permanecen igual: cómo a veces cuando las cosas cambian se convierten en una cosa de un tipo diferente, mientras que otras veces, cuando cambian, siguen siendo la misma cosa. Como señala Descartes en un famoso experimento mental, un trozo de cera se puede derretir, cambiando su color, forma, textura, etc. y

². Para Lowe (2002, p. 11), la distinción entre las concepciones kantiana y semántica de la metafísica descansan en que la primera trata de la estructura del pensamiento y la segunda del lenguaje. En tanto mi interés es en la estructura de representaciones en general, puedo omitir dicha diferencia.

seguir siendo la misma cera. Pero incinera una manzana, y la manzana ya no existe, al menos no como una manzana “. (Baggini & Fosl 2010,)³

Otro fenómeno que también ha tratado de explicarse apelando a categorías es el de cierto tipo de errores y sinsentidos, como “los leones no duran mas que tres metros”. Un mejor ejemplo, tal vez, de lo debemos a Ryle, quien bautizo este tipo de errores como errores categoriales.

“Para explicarnos en qué consiste un error categorial, [Ryle] nos invita a pensar en una persona que viaja hasta Oxford a visitar a un amigo y le pide que le enseñe la universidad. El amigo le lleva a la biblioteca, le presenta a los profesores y a los alumnos, le acompaña por los jardines y le enseña los laboratorios y las aulas. Cuando el día termina, el viajero se vuelve a su amigo y le dice: “Todos los edificios que hemos visto son preciosos, pero ¿cuándo veremos la universidad?”. Miguel A. Vadillo

Vayamos ahora a la segunda pregunta:

¿Cómo se relacionan pensamiento, lenguaje y realidad?

En particular, la pregunta que guía mucha de la metafísica en occidente es: “¿de qué hablamos (cuando decimos cosas verdaderas)?”

“... nos parece natural hablar de la siguiente manera. No todo a lo que nos referimos existe: Venus sí, Vulcano no; los caballos sí, los unicornios no. Simplemente hay entidades ficticias, así como también hay cosas que **realmente** existen. Existir es tener una propiedad que solo tienen algunas de las cosas a las que nos referimos, aquellas que existen en oposición a aquellas que son meramente ficticias.” Colin McGinn [Traducción y negritas propias]

³. “...what [can] laying out a set of categories ... achieve philosophically[?] For one thing, as a matter of metaphysical science categories aim to articulate the most general features and structure of reality. That in itself is no small matter, and philosophical metaphysicians have laboured to produce a fuller and more complete understanding of reality than natural science alone can offer. In addition, apprehending these general features can help answer specific philosophical questions.

For example, the difference Aristotle renders between the category of ‘sub- stance’ and other categories helps explain how it is that things both stay the same and also change, how sometimes when things change they become a different kind of thing while at other times when they change they remain the same thing. As Descartes points out in a famous thought experiment, a hunk of wax can melt, changing its colour, shape, texture, etc. and remain the same wax. But incinerate an apple, and the apple no longer exists, at least as an apple.”

“[Según] Meinong, podemos hablar sobre ‘la montaña de oro’, ‘el cuadrado redondo’, y así sucesivamente; podemos hacer proposiciones verdaderas de los cuales estos son los sujetos; por lo tanto, deben tener algún tipo de ser lógico, ya que de lo contrario las proposiciones en que ocurren no tendrían sentido. En tales teorías, me parece, hay una falla de ese sentimiento de realidad que debería ser preservado incluso en los estudios más abstractos.” Bertrand Russell

Claramente hablamos de cosas como unicornios, montañas de oro, fantasmas, etc. y a veces al hacerlo decimos cosas verdaderas. Sin embargo, ¿significa esto que existe algo así como una zoología fantástica que estudia a los unicornios? Esta es la pregunta retórica que se hace Russell y a la cual algunos han respondido con un rotundo sí, y otros con un igualmente rotundo **no**. La estrategia de Russell y toda una tradición de filósofos, tanto antes como después de él, ha sido introducir una cuña entre el lenguaje y la realidad de tal manera que categorías como “sujeto gramatical” se sitúen de lleno del lado del lenguaje, mientras que otras como la de “referencia” se sitúen de lleno de lado de la realidad. Así nos invita a distinguir el hecho de que expresiones como “la montaña de oro” puedan ser sujeto de enunciados verdaderos del error de pensar que se pueden decir cosas verdaderas sobre su referencia, es decir, sobre la montaña de oro. Russell quiere mantener el dictum de que **sólo se puede hablar con sentido de cosas reales** (por lo que adquiere la obligación de explicar aparentes contra-ejemplos como “no hay montañas de oro” o “los unicornios tienen un sólo cuerno”), mientras que Meinong lo rechaza. Para él, podemos hablar de cuanto queramos, pero sólo algunas de las cosas que digamos lograrán corresponder adecuadamente con la realidad.

Es claro que no todo lo que pensamos o decimos es verdadero. En este momento puedo lanzar a volar mi imaginación y figurarme escenarios fantásticos con ratones voladores que cantan canciones bellísimas, pero no por eso – nos dice el sentido común – dichos ratones son reales, ¿o sí? Después de todo, muchas veces nos equivocamos. Pensamos que llegaremos a tiempo a una cita y llegamos tarde. ¿Qué sucede ahí? La explicación mas natural es pensar que hubieron cosas que *no dependían de nosotros* y por eso, aunque pensamos que algo pasaría, pasó otra cosa. Sin una noción de realidad independiente es difícil explicar el error (algo de lo que Parménides ya se había dado cuenta en el siglo V antes de nuestra era). Por

eso creemos que existe (aunque, obviamente, no es la única manera de explicarlo. ¿De qué otra manera se podría explicar porqué distinguimos entre cosas verdaderas y falsas y creemos que a veces nos equivocamos si no existiera ninguna realidad independiente de nosotros?

Esta idea de que hay cosas que no dependen de uno está íntimamente ligada a nuestra noción de realidad. A decir verdad, comúnmente, cuando los filósofos han tratado de definir la realidad lo han hecho de manera negativa, como aquello que no depende de *nosotros* de nuestras subjetividades, convenciones, maneras de ser y de vivir. Por eso los mosquitos son reales y los ratones voladores que me acabo de imaginar no. Luego entonces, hay una intuición filosófica generalizada de que, en la gran mayoría de las verdades hay involucrado algo que es así independientemente de nosotros. Lo que hace que, por ejemplo, sea verdad que el cielo sea azul es un hecho físico independiente de nosotros, y lo que hace que sea verdad que algunos animales sean mamíferos es precisamente ese hecho natural. Sin embargo, en la mayoría de los casos, qué aspecto de la realidad es *metafísicamente* responsable por la verdad de lo que decimos no es en lo absoluto claro. A muchos filósofos les parece que no es un hecho de la realidad el que el cielo sea azul pues nada es azul si no es percible como tal y eso es algo que sí depende de nosotros, por ejemplo. Dibujar los límites de lo real ha sido un problema central en la filosofía occidental desde siempre.

Reducción Ontológica

Habíamos visto en la sección anterior que, desde los orígenes de la filosofía occidental, uno de los fenómenos más desconcertantes para nuestra disciplina ha sido el hecho de que percibimos, hablamos y pensamos (correctamente) de las cosas más heterogéneas: ficciones, sucesos en el pasado, situaciones meramente posibles, cosas imposibles, etc. Queda abierta la cuestión de qué significa que nuestras experiencias, enunciados y pensamientos sean *correctos* (¿quiere decir que sean verdaderos, exitosos o qué?), pero aun más importante es preguntarse ¿significa esto que nuestra realidad es heterogénea y que la componen entidades (y propiedades) de diferentes tipos – lo que los filósofos llamamos “*categorías ontológicas*”? Los que responden que sí tienen que explicar, entonces, cómo se relacionan los entes de

estos diferentes tipos. Hablaremos de esto con más detenimiento en la próxima sección. Vale la pena mencionar también que, a lo largo del presente texto hablaremos casi siempre de entidades en vez de propiedades, aun cuando los mismos problemas, y las mismas propuestas de soluciones también se les aplican.

Los que responden que no, es decir, los que piensan que la realidad es homogénea, tienen que resolver dos tareas más: en primer lugar, tienen que decirnos cuál es el único tipo de objetos que sí existen y justificar su decisión. En otras palabras, tienen que explicar porqué, de los diferentes presuntos tipos de cosas de las que hablamos y pensamos, es ese particular tipo el único que corresponde con la realidad. En segundo lugar, tiene que explicar, además, porqué, aunque la realidad es homogénea, *parece* ser heterogénea, es decir, tiene que explicar de qué hablan, por ejemplo, los enunciados verdaderos que parecen decir cosas *sobre* objetos que, según ellos, no existen.

Diferentes tipos de filósofos han dado diferentes tipos de respuestas a estas dos preguntas. Entre los que piensan que hay un sólo tipo ontológico de entidades hay quienes piensan que sólo los entes físicos existen, otros piensan que sólo los naturales, otros piensan que sólo los ideales, etc. Cada uno de ellos defiende su elección de diferentes maneras. Diferentes criterios se han postulado para distinguir el tipo de entidades que realmente existen: desde sostener que las entidades que realmente existen son sólo aquellas a los que apelamos para dar razón de nuestra experiencia, hasta decir que sólo podemos estar seguros de que existen realmente aquellas entidades cuya existencia podemos verificar directamente, etc. Respecto a la segunda pregunta, la estrategia más común entre los que piensan que la realidad es homogénea, desde Platón hasta nuestros tiempos, es argumentar que la aparente heterogeneidad de la realidad sólo pertenece al lenguaje, la experiencia y/o el pensamiento, es decir, que no existe en la realidad sino que se la añadimos nosotros; que lo que los otros filósofos consideran diferentes maneras de ser de las cosas, en realidad no son más que diferentes maneras de *experimentar, hablar o pensar* la realidad. Por ejemplo, aquellos que, como John Locke, creen que todo lo existente es concreto, sostendrán que no existen entidades abstractas; que aun cuando existen términos generales en nuestro lenguaje, éstos no refieren a un tipo especial de entidades abstractas, sino a entidades concretas; que usamos expresiones abstractas para hablar de entidades

concretas de *manera general*. Estrategias similares se han propuesto para dar cuenta de la verdad de enunciados como los siguientes, que parecen hablar de entes tan extraños como familias promedio, unicornios o bodas:

- La familia mexicana promedio tiene 2.4 hijos.
- No existen los unicornios.
- La boda de Eurídice y Noemí fue hermosa.

A este tipo de estrategias se les conoce como “*nominalistas*” porque tratan de defender la homogeneidad de la realidad *moviendo* su aparente heterogeneidad al ámbito lingüístico. Estrategias análogas existen para dar cuenta también de la aparente heterogeneidad de nuestras percepciones y pensamientos. Este tipo de movimientos son casos particulares de una práctica filosófica más generalizada, conocida como “reducción”. Se dice que una presunta categoría ontológica se **reduce** a otra categoría ontológica si los enunciados verdaderos que por lo menos *prima facie* parecen referirse a hechos de la segunda categoría, en realidad, son hechos verdaderos por hechos de la primera categoría.

A fin de cuentas, quien sostiene que la realidad es homogénea, pese a la aparente heterogeneidad que percibimos, de la que hablamos y pensamos, necesita mostrar que nuestra experiencia, pensamiento y lenguaje no son confiables guías hacia la realidad. En consecuencia, debe *traducir* lo que decimos, percibimos y pensamos, de manera que quede claro que, aunque parezca lo contrario, nunca nos referimos sino al único tipo de entidades que realmente existen. Por ejemplo, cuando decimos que la ballena es mamífero, aunque parezca que estamos hablando de una entidad abstracta – la ballena – en realidad estamos hablando sólo de entidades concretas – las ballenas, en plural. Esto gracias a que decir que la ballena es mamífero no parece ser sino decir que las ballenas son mamíferos. El lenguaje nos confunde y puede hacernos creer que, además de las ballenas concretas, existen las ballenas abstractas, pero no es así. A este mecanismo de traducción entre lenguajes (pensamientos o experiencias) se le conoce como ‘reducción’ y es una herramienta clave, tanto en ciencia como en filosofía, para determinar los límites y alcances de nuestras categorías ontológicas. En otras palabras, cualquiera que sostenga que un putativo tipo de entidades del cual parece decirse cosas verdaderas (o del cual parece tener experiencia, o del cual parecemos tener

pensamientos verdaderos) no existe, debe reducir el lenguaje que parece hablar de este tipo de entidades a un lenguaje que mas bien hable de otro tipo de entidades que sí existan. Por supuesto, aquel que piensa que sólo un tipo de entidades existen realmente va a tener mas discursos que reducir, pero aun aquellos que pensamos que existen varios tipos de entidades echamos mano de reducciones para determinar qué tipo de entidades son estas.

Ahora bien, no cualquier traducción o asignación de hechos que involucren entidades de un tipo a enunciados (o pensamientos o percepciones) verdaderos cuenta. No hay consenso sobre exactamente qué es necesario para que una asignación de hechos a enunciados cuente como una reducción efectiva, pero comúnmente se dice que dicha asignación debe ser (1) sistemática, (2) total, (3) respetar lo más posible nuestras intuiciones sobre de qué tratan nuestros enunciados (Quine 1970: 81, Strawson 1963: 505, etc.) y, lo que es más importante, (4) debe armonizar con nuestra epistemología. Muchos filósofos (por ejemplo, van Riel 2011 o McCauley 1981) añaden también la condición extra de que, (5) al traducir los enunciados, éstos deben sernos mas claros, es decir, que la reducción también debe ser o estar ligada a algún tipo de explicación.

Es difícil especificar exactamente qué se requiere para satisfacer cada uno de los criterios antes mencionados. Por ejemplo, ¿qué significa decir que la traducción debe ser total? Por un lado, parece intuitivo que basta con que un enunciado verdadero que *prima facie* trate sobre un tipo de objetos X no pueda ser traducido a un enunciado, también verdadero, sobre otro tipo de objetos Y para decir que no hemos eliminado la necesidad de seguir considerando a los X en nuestra ontología. Sin embargo, muchos filósofos han argumentado que es de esperar que una reducción correcta no sea total en este sentido. Por ejemplo, Davidson ha argumentado que lo único que es necesario para lograr una reducción adecuada es traducir los enunciados singulares *de re*. Enunciados generales, por ejemplo, pueden no ser traducibles porque las maneras naturales de clasificar los X no tienen porque corresponder a ninguna manera natural de clasificar los Y , por ejemplo. Otros, especialmente aquellos que piensan que la reducción debe ser también, en algún sentido robusto, una explicación, piensan que el lenguaje que parece tratar sobre los X debe ser, por lo tanto, menos claro o preciso que el lenguaje de los Y . Esto significa que posiblemente habra casos de

enunciados sobre X que nos parecerán verdaderos, pero que una vez que vemos cuál es su real contenido tras la traducción al lenguaje más preciso de Y , nos daremos cuenta de que son falsos (o indeterminados).

Dado que la considero la condición más importante, me detendré un poco más en explicar el requisito de armonía epistemológica. Esta condición – cuya versión más conocida tal vez sea la que presenta Benacerraff en su famoso artículo sobre la verdad matemática – está basada en la intuición generalizada de que es imposible conocer la verdad de un enunciado sin hacer algo que de manera central involucre a los hechos y objetos de los que trata el enunciado. Por ejemplo, yo no puedo saber si es cierto que “para que una violeta crezca en una maceta, hay que regarla mucho” si no hago algo que me relacione de alguna manera, directa o indirecta con aquello de lo que trata en el enunciado, es decir, con las violetas y sus condiciones de crecimiento. Puede que tenga experiencia con las violetas y su crecimiento o que haya leído o escuchado a alguien que sí la tiene, etc. De cualquier manera, mi conocimiento debe involucrar de alguna manera eso sobre lo que conozco. Y si bien no hay acuerdo generalizado sobre qué tipo de involucramiento es requerido, sí es ampliamente reconocido que alguno debe darse. Por lo tanto, debemos rechazar cualquier teoría que nos diga que un tipo de enunciados verdaderos tratan sobre un tipo de cosas que no están involucradas en lo absoluto en la manera que solemos conocer si enunciados de dicho tipo son verdaderas. Por ejemplo, algunos han argumentado que es equivocado pensar que enunciados del tipo de “No hay unicornios” tratan sobre todo lo que existe, en tanto totalidad, porque no parece necesario saber cómo es todo lo que existe en su totalidad para saber que no hay unicornios.

CAPÍTULO 2: LO QUE NO ES

En una sección anterior vimos que aquellos que piensan que la realidad es homogénea, es decir, que sólo existe un sólo tipo de entidades, tiene que explicar porqué *parecen* existir entidades de otros tipos. A esta tarea se le conoce como *reducción* o *eliminación*. Las presuntas entidades que se han tratado de eliminar de esta manera son de lo mas variado: entes ficticios, del pasado, abstractos, meramente posibles, etc. En este capítulo nos concentraremos en una de ellas: las ausencias. Sin embargo, quiero insistir que, mas que el estatuto ontológico de las ausencias, lo que me interesa que quede claro en este capítulo es el tipo de propuestas, distinciones y argumentos que emergen, en general, cuando trata de reducir o eliminar entidades de una categoría ontológica.

I. El Descriptivismo (y otras maneras de eliminar lo que no existe de nuestra visión de la realidad como homogénea)

Intuitivamente, es cierto que hay cosas que no existen. No existe Santa Claus ni mi hijo primogénito; tampoco existe ningún elefante en la sala de mi casa. Pero un poco de reflexión revela fácilmente la aparente paradoja que envuelve esta afirmación. Para muchos filósofos, aceptar literalmente que hay cosas que no existen implicaría afirmar que lo que no existe también existe, como si el no existir fuera una manera de sí existir, lo que es absurdo. A la mayoría de los filósofos, esta posición les parece incoherente y rechazan la existencia de lo no-existente. Como hemos visto en secciones anteriores, no basta decir simplemente que estas cosas no existen, también es necesario explicar de qué hablamos cuando decimos cosas verdaderas como que Santa Claus no existe, que no tengo hijos o que no hay ningún elefante en el salón – es decir, a que aspecto o parte de la realidad corresponden. En otras palabras, este tipo de filósofos necesitan explicar nuestro hablar de lo que no existe en términos de lo que sí existe. Por ejemplo, cuando decimos que no hay un elefante en el salón, según algunos de ellos, lo que estamos describiendo del mundo, es decir, el hecho real que hace que esto sea cierto, es que todas las cosas en el salón son algo distinto a un elefante. Yo por ejemplo, soy un humano, al igual que ustedes; lo que está detrás de mí es un pizarrón, etc. Nada de eso es un

elefante. Pero esto no es un hecho distinto *además* del hecho de que cada cosa sea lo que es, sino que es una manera de describir este mismo hecho. Por lo tanto, cuando decimos que no hay un elefante en el salón no estamos describiendo una ausencia en el mundo, sino la presencia de varias cosas que tienen en común la de no ser elefantes.

Otra estrategia común es la de concebir a la existencia como una propiedad de segundo orden, esto significa sostener que la existencia no es una propiedad de objetos, sino de conceptos (o propiedades). Así por ejemplo, cuando decimos que no hay ningún elefante en el salón, no estamos hablando de ninguna ausencia de elefantes en el salón, sino del concepto mismo de “elefante en el salón” y estamos diciendo de él que está vacío. Esta propuesta, conocida comúnmente como “descriptivismo”, y defendida por filósofos como Bertrand Russell – tiene la ventaja de estar en armonía con nuestra epistemología intuitiva sobre este tipo de enunciados. Tal parece que la manera en que nos damos cuenta perceptualmente de que, por ejemplo, no hay elefantes en el salón no es percibiendo objetos, sino pensando en el concepto mismo de “elefante en el salón” y buscando si hay algo que lo satisface o no. En otras palabras, tal parece que el concepto de “elefante en el salón” juega un papel importante en nuestro conocimiento de si hay o no elefantes en el salón. Una teoría que nos diga que dicho enunciado es realmente acerca de dicho concepto respeta esta intuición y, por lo tanto, respeta la condición de armonía epistemológica de la que hablamos en la sección anterior. Una vez mas, no necesitamos creer que existen las ausencias para explicar de qué hablamos cuando decimos cosas como “No hay elefenates en el salón”.

Esta segunda estrategia eliminativista, sin embargo, tiene la desventaja de requerir la existencia de conceptos (o propiedades) o por lo menos requiere que los conceptos (o propiedades) tengan propiedades a su vez. Dado que casi nadie que sostenga una visión homogénea de la realidad piensa que los conceptos o las propiedades pertenecen a la misma categoría que los objetos, esta estrategia es de poca utilidad para ellos, a menos que cuente ya con una estrategia aparte para reducir los conceptos a objetos o propiedades de objetos particulares. Pero es muy difícil encontrar una manera natural de reducir los conceptos vacíos a objetos o sus propiedades.

Otra desventaja importante de este tipo de eliminativismo es que no siempre es fácil determinar cual es el concepto relevante, especialmente en casos en los que usamos nombres propios. Kripke se hizo famoso, en gran parte, por mostrar que los conceptos no tienen el comportamiento modal adecuado para ser aquello de lo que hablamos cuando usamos nombres propios, *especialmente nombres propios vacíos*. Cuando hablamos de Santa Claus y decimos que no existe, por ejemplo, no parece haber ningún concepto del que estemos diciendo que es vacío – ¿estamos hablando del concepto *persona que trae regalos a los niños en navidad* o tal vez del concepto *persona regordeta que viste de rojo y vive en el polo norte?* – , mas bien, parece que estamos diciendo de algo – un objeto – que no existe.

II. El Meinongianismo

En contraste con estas estrategias eliminativas, otros filósofos se han tomado en serio la idea de que las ausencias forman parte plena de la realidad, es decir, que el estar ausente es una posible forma de participar de la realidad. En otras palabras, la realidad no se extingue en las cosas que existen. Hay otros objetos además de los que existen. A este tipo de propuestas ontológicas se conocen comúnmente como Meinongianas porque uno de sus proponentes principales fue el filósofo austríaco Alexius Meinong. Ayer salí sin bloqueador solar, por ejemplo. Según los Meinongianos, el bloqueador que no me puse es real, pero no de la misma manera que el bloqueador que sí me puse hoy. El segundo existe, el primero no.

Según Meinong, la razón por la cual muchos filósofos rechazan la posibilidad de objetos reales pero inexistentes es porque confunden existir con ser (de alguna manera). Todo objeto es algo, pero no por ello existe. Todo aquello de lo que pensamos, hablamos o percibimos es real, aunque sólo algunas de esas cosas existen. La estrategia de Meinong no es muy diferente de la segunda propuesta eliminativista de la que recién hablamos, sólo que él piensa que lo que el eliminativista llama el *concepto* del “elefante en el salón” no es sino el elefante en el salón mismo, es decir, un objeto. En otras palabras, no es que el concepto “elefante en el salón” sea vacío, sino que el objeto ‘elefante en el salón’ no existe.

Según Berto, hay dos tipos de malos argumentos que suelen esgrimirse en contra del Meinongianismo, pero que no funcionan: el primero es argumentar que el Meinongiano se equivoca a la

hora de hablar de objetos que no existen lo que quiere decir es simplemente que no todo lo que podemos pensar existe (o, en su versión lingüística, que no todo término nominal refiere a algo que existe), pero esto es precisamente lo que los no-Meinongianos sostienen: que el pensamiento (o el lenguaje) no es una buena guía hacia la realidad. Sin embargo, arguye Berto, esta lectura del Meinongianismo es harto malintencionada pues no reconoce al Meinongianismo como una alternativa ontológica genuina. Lo mismo sucede con aquellos que argumentan que, por definición (de *existencia*) todo objeto real existe; sostener lo contrario sería absurdo pues implicaría que existen objetos que no existen, lo que es contradictorio. Según Berto, y en esto me parece tiene razón, estos dos argumentos malinterpretan la posición Meinongiana.

Pero que estos argumentos no funcionen no significa que el Meinongianismo no tenga problemas, y serios. Por ejemplo, de que no hay elefantes en el salón, Meinong salta a hablar de que no hay ningún elefante en el salón y de ahí a que el elefante que no está en el salón no existe, pero de que no hay elefantes en el salón también se sigue que tampoco hay dos elefantes en el salón, ¿significa esto que hay dos elefantes ausentes en el salón? Si son elefantes distintos – en tanto son dos, ¿en qué se diferencian? Después de todo, son indistinguibles: ambos son elefantes y ninguno de los dos está en el salón. Fuera de eso no parecen tener otras propiedades. Por lo tanto, es extraño que sigan siendo dos distintos, aunque indistinguibles, y no iguales.

Sin embargo, como toda posición ontológica que conciba a la realidad como heterogénea, el problema principal del Meinongianismo es explicar como se relacionan las entidades de categorías ontológicas distintas, en particular, cómo se relacionan los objetos inexistentes con los que sí existen. Por ejemplo, cuando decimos que no hay un elefante en el salón, lo que queremos decir que no está en el salón es un elefante. Pero entonces esto significa que hay elefantes que no existen (el del salón sería un ejemplo), y no sólo eso, habría elefantes que no ocupan ningún lugar en el espacio (como el elefante del salón), y que no habrían nacido de padres y madres elefantes (como el elefante del salón), etc. Este tipo de elefantes serían tan radicalmente distintos de los elefantes que sí existen que parecería un abuso siquiera seguirles llamando elefantes. Pero cuando decimos que no hay un elefante en el salón lo que queremos decir que no hay en el

salón es un elefante del mismo tipo de los que sí existen en diferentes partes de Africa y Asia. Ergo, no parece que estemos hablando de esos ‘elefantes’ inexistentes de la teoría Meinongiana.

III. Otras maneras de incorporar lo que no existe en una visión heterogénea de la realidad

Para los Meinongianos, los entes ausentes no existen, pero sí son parte de la realidad. Sin embargo, hay quienes sostienen que (por lo menos algunos) entes ausentes sí existen y, por lo tanto, forman parte de la realidad. Para este tipo de filósofos – como Kripke, Thomasson, Inwagen, etc. – cuando decimos de ellos que no existen, lo que queremos decir es que no existen *de cierto modo* relevante contextualmente, pero esto no significa que no puedan existir de algún otro modo. Por ejemplo, cuando decimos que Santa Claus no existe, no queremos decir que no existe en lo absoluto, sino que no existe como entidad física concreta con todas las propiedades que se dicen de él – las propiedades *codificadas* en él, para usar la terminología de Zalta –, es decir, como una persona que vive en el polo norte, bla, bla, bla. Pero sí existe como personaje de una serie de mitos muy divulgados actualmente en occidente, etc. No me queda muy claro cómo esto nos puede ayudar a entender a qué aspecto de la realidad corresponde la verdad de que no haya un elefante en el salón, pero supongo que podríamos decir algo como que el elefante en el salón tampoco existe físicamente en la manera en que las cosas son, pero sí existe en otras maneras en las que las cosas *podieron* ser – en lo que suele llamarse otros “mundos posibles”. Así pues, existir en el mundo como éste es es sólo una manera de existir, pero también hay cosas que no existen en el mundo como éste es, pero sí existen en el mundo como éste pudo ser; otras cosas existen en el mundo cómo quisiéramos que fuera, o cómo sería bueno que fuera, o cómo fue pero ya no es, etc. Todas éstas son diferentes maneras de existir.

IV. ¿PORQUÉ PENSAR QUE SÓLO LO QUE EXISTE ES REAL?

¿PORQUÉ PENSAR QUE SÓLO LOS ENUNCIADOS VERDADEROS POSITIVOS CORRESPONDEN A ALGO REAL?

Posibles estrategias de respuesta:

1. Porqué *está de mas*, es decir, una vez que hemos determinado todo lo que es y todo lo que existe, no queda más que decir: una vez que sabemos todo lo que existe, sabemos también que nada más existe
2. Porqué hay algo en lo existente que lo hace real (y que es necesario para que algo sea real y está ausente en lo inexistente)

Desafortunadamente, hay problemas con cada una de las tres estrategias:

1. No ha sido muy exitoso el intento de dar cuenta de qué tratan todos los enunciados negativos verdaderos apelando sólo a cosas que existen. Uno de sus problemas fundamentales, por ejemplo, es el de dar cuenta de las totalidades. Aun si sumamos todos los hechos positivos, necesitamos además el hecho extra de que eso es todo, es decir, que **no hay nada más** y éste no parece ser un hecho positivo él mismo. Además, hay razones para pensar que lo que no es es simplemente el complemento de lo que es, en tanto puede haber casos que ni son ni no son (por ejemplo, casos de futuros contingentes que aún están indeterminados como quién ganará las próximas elecciones o casos intermedios de predicados vagos como si la miel de abeja es líquida o sólida).
2. Tampoco se ha logrado encontrar algo en lo existente, y ausente en lo inexistente, que garantice su realidad y al mismo tiempo podamos argumentar que es necesario para ser real sin caer en una petición de principio. Es claro que nuestras explicaciones mas exitosas apelan tanto a cómo son las cosas como a cómo no son. Cotidianamente decimos cosas como “mis flores se marchitaron por falta de agua” o “...porque no las regué”. Esto significa que los que rechazan la realidad de lo inexistente deben apelar a otra condición de realidad que no sea formar parte de nuestras mejores explicaciones del mundo, aun cuanto este es nuestro criterio de realidad tradicional. Por ejemplo, se ha tratado de argumentar que sólo lo que existe puede participar en relaciones causales, es decir, tener causas o efectos. Desafortunadamente, poca gente está convencido de que la causalidad es condición necesaria para la realidad y, además, tampoco es claro que lo inexistente no participe en relaciones causales. Por ejemplo, sabemos que la causa de que nuestras flores se hayan marchitado fue que no las regamos. Es decir, no fue nada que sucedió, sino algo que **no** sucedió, lo que causo que las flores se marchitarán. Además, la relación causal es en sí misma dualizable, de tal manera que si la presencia de X causa la presencia de Y , entonces la ausencia de Y causa la ausencia de X , lo que nos dice que la noción de causalidad es en sí misma neutra entre lo existente y lo

inexistente y ha sido cierta interpretación tradicional la que ha asociado la causalidad con la existencia. Similares dualizaciones están disponibles para otras relaciones filosóficas que *prima facie* pueden parecer tener consecuencias metafísicas importantes como la de consecuencia lógica, fundamentalidad, etc.

Una de las características que se piensa tiene lo existente y que lo hace por lo menos más fundamental que lo inexistente es que es más **simple**. Sin embargo, hay razones para pensar que la noción de simplicidad a la que apelan los que argumentan así no es neutral (respecto a lo existente y lo no-existente) sino que está sesgada a favor de lo existente. Esto se debe a que para cualquier manera de representar la relación entre lo existente y lo no-existente que haga parecer a lo existente como simple y a lo no-existente como complejo hay una manera dual de representar la misma relación que haga parecer a lo existente como complejo y a lo no-existente como simple. Por ejemplo, se ha argumentado que lo que existe es más simple, porque por cada cosa que es de una manera no es de muchas maneras (que podría haber sido, pero no es). En este sentido, lo que realmente es es siempre específico, mientras que lo que no es es siempre general e indeterminado. Tomemos por ejemplo el tiempo. A la pregunta de ¿qué horas son? hay una y sólo una respuesta positiva (correcta), pero si quisiéramos comunicar la misma información de manera negativa necesitaríamos una conjunción (por lo menos potencialmente) infinita de enunciados negativos (correctos). Si son las 7:06pm, por ejemplo, no son las 12:00, ni las 12:01, ni las 12:02, ni las 12:03, etc. Es por ello que podemos concluir que mientras que el enunciado positivo “Son las 7:06” sí corresponde con algo real y existente, enunciados negativos como “No son las 12:15” sólo contienen información parcial sobre ese mismo hecho real existente.

Sin embargo, al igual que en el caso de la causalidad, a este tipo de argumento puede fácilmente contraponerse uno completamente dual a favor de la tesis contraria, es decir, de la tesis de que lo que existe es más complejo que lo que no existe, porque cada cosa que no es de una manera puede ser de muchas otra. En este sentido, lo que realmente es es siempre específico, mientras que lo que no es es siempre general e indeterminado. Tomemos el mismo ejemplo del tiempo. A la pregunta de ¿qué horas no son? hay una y sólo una respuesta negativa (correcta), pero si quisieramos comunicar la misma información de manera positiva necesitaríamos una disyunción (por lo menos potencialmente) infinita de enunciados positivos (correctos). Si no son las 7:06pm, por ejemplo, o son las 12:00, o las 12:01, o las 12:02, o las 12:03, etc. Es por ello que podemos concluir que mientras que el enunciado negativo “No son las 7:06” sí corresponde con algo real e inexistente, enunciados positivos como “No son las 12:15” sólo contienen información parcial sobre ese mismo hecho real inexistente.

Estos dos argumentos son duales, de tal manera que es muy difícil tratar de argumentar que el primero es correcto y el segundo no, sin apelar a alguna petición de principio que favorezca lo existente o lo inexistente como lo único real. Es por eso que tenemos quienes concluimos que lo inexistente forma una categoría ontológica al mismo nivel de realidad que lo existente.

Este tipo de argumentación es interesante y muy importante dentro de ontología pues no muestra directamente que el argumento contrario está equivocado, sino que se basa en mostrar que dicho argumento depende de cierta manera de representar las cosas que es contingente y por lo tanto, no revela las cosas tal y como son. Recordemos que, como bien señaló Meinong, lo que es real es objetivo, es decir, es cómo es independientemente de cómo lo veamos, pensemos o describamos. Por lo tanto, si la simplicidad de lo existente depende de cómo se represente, entonces no podemos concluir que es real y, en consecuencia, no podemos sacar consecuencias ontológicas de ella.

CAPÍTULO 3: LA ESTRUCTURA

A. LA ESTRUCTURA COMO PROBLEMA FILOSÓFICO

I. LA FORMA

Aristóteles introduce la noción de forma en filosofía para dar cuenta de un fenómeno de sentido común: algunas veces, las cosas materiales cambian sin dejar de existir. Las cosas cambian de color, crecen, se mueven, van y vienen sin dejar de ser las cosas que son. Esto significa que es necesario explicar qué sucede cuando algo desaparece o aparece que es distinto de cuando sólo cambia.

La propuesta que ofrece Aristóteles es distinguir entre dos aspectos de todo objeto material: su forma y su materia. Cuando un objeto aparece hay algo que es nuevo, y algo que no. Lo que no es nuevo es la materia de la que está compuesto, pero lo que es nuevo es la forma que toma dicha materia. Desafortunadamente, para muchos filósofos, la de Aristóteles no es una verdadera explicación en tanto sólo parece ponerle nombre al problema pues no deja bien claro qué son dichas formas, cómo pueden ser tan importantes para el objeto sin que podamos identificarlas ni con todo el objeto ni con ninguna de sus partes, ni qué significa que un montón de materia tome o no cierta forma.

Veinticinco siglos después seguimos enfrentándonos a los mismos problemas. Sin lugar a dudas, una de las distinciones metafísicas más intuitivas es la distinción entre objetos simples y complejos, bajo el supuesto de que los complejos están de alguna manera *compuestos* de los simples. Desafortunadamente, en la mayoría de los casos, el objeto completo como un todo no parece ser la mera suma de los simples, sino que nuevas propiedades parecen emerger en el todo que no pueden reducirse a propiedades que las partes tienen por sí mismas. En otras palabras, hay casos en los que tenemos dos objetos genuinos distintos y, sin embargo, compuestos de las mismas partes.

Para dar cuenta de este fenómeno, se ha vuelto a apelar a las formas, pero esta vez entendidas como la **manera en que se compone** un objeto. Así pues, se puede explicar que dos objetos complejos sean distintos aunque tengan las mismas partes, si estas partes están armadas de manera distinta, es decir, de distinta **forma**.

Esta noción de forma, a su vez, suele homologarse con la de esquema, es decir, con una especie de esqueleto cuyos espacios deben de llenarse con las partes de las que estará compuesto el objeto.

Cada espacio, a su vez, puede ser llenado por un tipo de objetos, pero no por otros. Si todos los espacios de la forma están llenados o son ocupados por objetos del tipo correcto, el objeto está bien formado y *voilà* existe.

Bueno, ahora suele pensarse que no es necesario que absolutamente todos los espacios deben de estar llenos, ya que existen los objetos incompletos. Esto significa que ciertos objetos pueden existir pese a que no todos los espacios de su forma están ocupados. Comúnmente, suele pensarse que esto significa que hay dos tipos de espacios en las formas: aquellos que es necesario llenar y aquellos que no (aunque otros piensan que no es tanto de cuales llenar sino de cuantos. Si se han llenado suficientes, el objeto existe, si no, no.)

Aun así siguen en pie las preguntas fundamentales; ¿qué son estas entidades que llamamos formas (estructuras, esquemas o maneras de composición de un objeto complejo), qué son esos espacios que se llenan o ocupan y cómo se relacionan con las partes que los ocupan y con el todo que emerge?

II. LA UNIDAD Y LA NO EXTENSIONALIDAD

En la sesión anterior vimos que, en la metafísica occidental, usamos la misma palabras “forma” para referirnos a (por lo menos) dos cosas *muy* distintas:

1. Lo que hace que la entidad compleja sea más que sus partes
2. Lo que hace que la entidad sea del tipo que es (o, mas bien, de los tipos que es)

En el primer sentido, cada entidad tiene su forma y no es posible que dos entidades tengan la misma forma. Sin embargo, comúnmente hablamos de que dos objetos tienen la misma forma (por ejemplo, cuando hablamos de isomorfismos); cuando hablamos así nos referimos a formas en el segundo sentido. Comúnmente, para no confundirnos, decimos que (1) es la noción de forma en sentido estricto o como **instancia** particular y (2) como una noción derivada, que en estricto sentido ningunas dos cosas pueden tener la misma forma, solo formas similares o del mismo **tipo**.

También vimos que la noción de forma se usa para distinguir entre objetos complejos distintos que están, sin embargo, compuestos de las mismas partes.

Una manera sencilla de entender cuando una entidad compleja tiene forma es compararla con una entidad compleja amorfa, como una lista. Por ejemplo, haciendo referencia al trabajo de Locke, Michael Morris escribe:

[Suele darse] por hecho que, en cierto sentido, las palabras son componentes de oraciones. Pero, ¿en qué sentido son las palabras componentes de las oraciones? ¿Cómo se juntan las palabras para formar oraciones? En primer lugar, es crucial notar que las oraciones no son solo listas de palabras. Compara una oración con una lista:

(i) Sócrates es mordaz;

(i*) Sócrates, ser, moradcidad.

La diferencia básica entre la oración (i) y la lista (i*) es que (i) está completa de una manera que (i*) no lo es. Podríamos haber parado (i *) después de 'ser' y todavía tendríamos una lista; podríamos haber agregado cualquier palabra después de 'waspishness' y todavía tendríamos una lista. Pero si nos hubiéramos detenido (i) en cualquier lugar antes de su final, no habríamos tenido algo que ordinariamente se contara como una oración completa. (Sólo en un estado de ánimo pretencioso podemos escuchar 'Sócrates es' como una oración, a menos que sea una respuesta abreviada a una pregunta, como '¿Quién es el que está hablando con Protágoras?') Y no podemos agregar cualquier palabra después de 'waspish' y quedarnos todavía con una oración. Esta característica que tienen las oraciones, y las meras listas no, suele llamársele *la unidad de la proposición* (en uno de sus sentidos 'proposición' significa oración).

La unidad de la oración resulta ser muy difícil de explicar, o incluso reconocer, a menos que pienses que las palabras ya son adecuadas para papeles particulares en oraciones, es decir, a menos que pienses que las palabras ya tienen incorporadas en ellas cierta gramática que dicta cómo pueden combinarse para formar oraciones. Si, por ejemplo, crees que todas las palabras son nombres, gramaticalmente hablando, es difícil ver cómo puedes evitar tratar una oración como una simple lista. (Michael Morris 2007, 16. Mi traducción)

Algunas propuestas que se han dado:

1. la forma es una parte sui-generis del todo
2. la forma emerge al ensamblarse las partes como piezas de un rompecabezas
3. la forma le es atribuida desde fuera, por un acto humano

Comúnmente las estrategias de tipo 1 suelen ser despachadas rápidamente por ser circulares. Supongamos que efectivamente el complejo tiene dos tipos de partes: la forma y las otras partes-partes. Entonces la forma nos dice como se conjuntan las partes-partes, en qué lugar poner cada una de ellas, por así decirlo; pero, entonces, ¿cómo se componen las partes-partes con la otra parte, la forma? Parece que sería necesaria otra forma, lo que da pie a un regreso al infinito. Mas adelante en el curso veremos cómo se ha tratado de resolver esta paradoja.

Las estrategias de tipo 2 son interesantes porque lo que hacen es poner la forma, digamos, dentro de las partes. Piensen en el complejo formado por tornillo y tuerca. Cuando se ensamblan adecuadamente, no es necesario ningún tercer elemento, sino que es la misma naturaleza de cada una de las partes por separado la que permite que se ensamblen de esa manera y no de otra. Sin embargo, si bien esta propuesta permite explicar qué distingue a un objeto complejo de una mera lista, no permite explicar cómo es posible que diferentes complejos estén formados por las mismas partes.

Las estrategias de tipo 3 suelen criticarse por sólo mover la pregunta, es decir, aun no explican porqué el resultado del acto de formación es algo mas que la suma de sus partes. Así lo expresa Morris:

¿Esto realmente resuelve el problema? Creo que el problema solo se transfirió a otro lado. Una unidad es creada por una acción de la mente ... pero la naturaleza de la unidad que se crea se deja misteriosa. ¿Qué hace exactamente la mente para [unir una parte con otra]? ¿Cómo crea esto una unidad? En el mejor de los casos, parece que la unidad [así creada] se explica en términos de la unidad de algo en la mente... Pero queda misterioso en qué sentido [ésto en la mente] es una unidad, y no solo una colección de Ideas. (Michael Morris 2007, 17. Mi traducción)

III. LA METAFÍSICA DE LOS CONJUNTOS

No fui exactamente preciso cuando distinguí dos tipos de entidades: los complejos amorfos y los complejos no-amorfos y dije que para los primeros:

A1. El todo no es más que la suma de las partes y, por lo tanto,

B1. Es imposible que dos complejos diferentes tengan las mismas partes. A esta propiedad se le conoce como extensionalidad.

Mientras que para los segundos:

A2. El todo es más que la suma de las partes y, por lo tanto,

B2. Es posible que dos complejos diferentes tengan las mismas partes.

A los primeros se les conoce como “sumas mereológicas”, mientras que los segundos no tienen un nombre generalizado, aunque uno de los nombres que se suele usar para llamarlos es “sistemas”.

Sin embargo, la verdad es que existe un caso intermedio muy interesante: los conjuntos. Los conjuntos satisface B1 como las sumas mereológicas, es decir, son extensionales pero no A1, sino A2, como los sistemas. En los conjuntos, el conjunto es distinto de la mera suma de sus miembros (es decir, satisface A2). Por eso, cumplen las siguientes extrañas propiedades:

1. Hay conjuntos vacíos, es decir, sin miembros (mientras que no existen sumas ni sistemas complejos sin partes).

2. El conjunto de un solo miembro es un objeto distinto a su único miembro, mientras que es imposible formar una suma mereológica, es decir, un complejo amorfo con un solo objeto y que el resultado sea un objeto distinto, y es controversial pensar en sistemas de un solo elemento. En consecuencia, también el conjunto que tiene como único miembro al conjunto que tiene como único miembro a un objeto dado X es un objeto distinto a ese objeto X y al conjunto que tiene como único miembro a X.

3. Si tenemos un conjunto que contenga como miembro a un objeto X, y lo metemos como miembro dentro de otro conjunto, X no será automáticamente miembro del nuevo conjunto, es decir, la relación de ser-miembro-de no es transitiva. Sin embargo, en los complejos amorfos y los sistemas, la relación de ser-parte-de sí es transitiva: si A es parte de B, y C es parte de A, C es parte de B.

Pero al mismo tiempo, los conjuntos son extensionales, es decir si A tiene los mismos miembros que B, A y B son el mismo conjunto.

Los conjuntos son entidades muy raras. No son completamente amorfos, pero tampoco son exactamente sistemas pues son extensionales. Por eso, a veces se dice que tienen una forma mínima. Es decir, sí tienen forma, pero es muy, muy simple. Por eso, filósofos que no les gustan las formas, como Stephen Yablo, Agustín Rayo, Robert Stalnaker, Seth Yalcin y David Lewis, suelen gustarles los conjuntos, aunque – por lo menos en el caso explícito de Lewis – preferirían si no tuvieran la menor forma. A decir verdad, para Lewis, dado que la relación que tiene un conjunto con sus miembros no es la misma que tienen las sumas mereológicas, es decir, los complejos amorfos, con sus partes, entonces no deberíamos decir que los miembros de un conjunto son sus partes. Por razones similares, los filósofos tampoco solemos usar la palabra “parte” para hablar de lo que constituye a los sistemas, sino que usamos la palabra “componente”. Sin embargo, me parece lo mas normal decir que existen, en realidad, tres maneras en que un complejo se relaciona con sus partes: de la manera en que una suma mereológica se relaciona con

sus partes, de la manera en que un conjunto se relaciona con sus elementos y de la manera en que un sistema se relaciona con sus componentes. Lo demás son sólo convenciones lingüísticas.

A. LA FORMA COMO PARTE SUI-GENERIS

En la sección anterior vimos que podemos clasificar las teorías de la estructura en tres grandes familias:

1. la forma es una parte sui-generis del todo
2. la forma emerge de propiedades internas de las partes (al ensamblarse como piezas de un rompecabezas)
3. la forma le es atribuida desde fuera, por un acto humano

Comúnmente las estrategias de tipo 1 suelen ser despachadas rápidamente por ser circulares. Supongamos que efectivamente el sistema tiene dos tipos de partes: la forma y los componentes. Entonces la forma nos dice como se componen sistema a partir de sus componentes, en qué lugar poner cada uno de ellos, por así decirlo; pero, entonces, ¿cómo se compone el sistema a partir de sus elementos y la otra parte, la forma? Parece que sería necesaria otra forma, lo que da pie a un regreso al infinito. Así presentan este problema García-Carpintero y Jespersen (2018):

... el problema del regreso al infinito de la constitución: ¿cuál es la naturaleza del hecho de que a es un F ? Suponiendo que el objeto a y la propiedad F son sus constituyentes, el hecho no puede consistir meramente en ellos; porque (asumiendo por conveniencia que el hecho es contingente) a y F podrían existir sin que [a sea un F y, por lo tanto, sin que] el hecho de que a sea un F exista. Para que el hecho de que a es una F exista, a debe instanciar realmente F . Pero agregar a los constituyentes [una forma, es decir, una tercera entidad que una al objeto con la propiedad en un hecho] no sirve de nada; pues, de nuevo, a , F y la [forma] podría existir sin que el hecho relevante exista. El objeto y la propiedad necesitan, por lo tanto, [formar un hecho en conjunto con la forma] y así

hemos desatado lo que parece ser un vicioso regreso al infinito de una familia de [formas].⁴

¿Hay alguna salida para quién quiera defender que efectivamente hay algo así como una *forma* que al mismo tiempo pertenece al objeto complejo (de tal manera que le sea interna, como una parte mas) pero ni sea un componente más (ni pertenezca a ningún componente) ni el producto de un acto intelectual? Creo que sí como defenderé a continuación:

Puntos principales de mi propuesta”

- Basada en ideas de Hurtado (1998), Shapiro (1997), Dummet (1981), Knobe, Prasada y Newman (2013) y entre otros.
- No existe un sólo sentido en el que decimos que algo es parte de otra cosa (Yablo, Prasada, Keller, Tillerman y Fowler etc.), por lo que no hay nada paradójico en decir que la forma es parte del sistema complejo en un sentido distinto en el que los componentes del sistema también son partes del mismo sistema.
- La relación entre un sistema y sus componentes está mediada por **papeles**.
- La forma es un complejo amorfo de papeles y estos son ocupados por entidades que así pasan a ser los componentes del sistema.
- La relación de ocupación entre componentes y papeles es extrínseca. Unos pueden existir sin los otros. Es decir, aunque un objeto (propiedad, relación o lo que sea), de hecho, juegue un papel dado dentro de un sistema, tanto el objeto como el papel que juega pueden existir el uno sin el otro. El objeto pudo no haber jugado dicho papel, y a su vez, otro objeto pudo haber jugado dicho papel.
- La relación de ocupación es una función. Todo lugar puede ocuparse a lo mas por un objeto, pero el mismo objeto o concepto puede jugar mas de un papel en el mismo sistema.

4. ...the constitution regress problem: what is the nature of the fact that a is an F? Assuming that object a and property F are its constituents, the fact cannot consist merely of them; because (assuming for convenience the fact to be a contingent one) a and F could exist without the fact that a is an F thereby existing. For the fact that a is an F to obtain, a must actually instantiate F. But adding instantiation to the constituents in an attempt to get at its true nature does not help; for, again, a, F and instantiation might exist without the fact thereby obtaining. The object and the property need, therefore, to instantiate instantiation ... and now we have launched what seems like a vicious regress of a family of instantiation relations.

- La forma no forma un sistema sino hasta que sus papeles son ocupados por entidades del tipo apropiado. Es solo en este sentido que el sistema no puede existir si no existen sus componentes.
- Muchas veces, un mismo objeto es del tipo adecuado para jugar mas de un papel dentro de un sistema, por eso es necesario apelar a un elemento extra (la forma con la que se relaciona a través de la relación de ocupación con uno o mas de los papeles que la constituyen) para dar cuenta de la relación entre el sistema y sus componentes.
- Como el complejo formado por los papeles es amorfo, no se necesita una segunda forma para estructurarlos y dar forma a la forma, por así decirlo. De esa manera, se evita un posible regreso al infinito. Por otro lado, como veremos en la próxima sección, como los papeles sólo tienen sentido al interior del sistema (ser un pitcher, por ejemplo, sólo tiene sentido al interior de un equipo de baseball), la unidad de la forma está garantizada por las propias propiedades intrínsecas de los papeles.
- No cualquier complejo amorfo de papeles estructura un sistema, es decir, no cualquier complejo de papeles constituye una forma. El complejo formado por portero, subdirector de ventas, chofer y tapa no es una forma porque si objetos del tipo adecuado jugarán dichos papeles, juntos no darían forma a ningún sistema genuino. En cambio, el complejo formado por Fosa nasal, Faringe, Laringe, Cuerdas vocales, Glotis, Epiglotis, Tráquea, Pulmones, Bronquio, Bronquiolo, Alvéolo, Músculos intercostales, Diafragma, Pleura y cavidad pleural sí califica para ser la forma de un sistema, el respiratorio.
- Esta propuesta no tiene ninguno de los problemas de las propuestas analizadas o propuestas por Keller (2013), Gilmore (2014) o Tillman y co-autores (2012)
- Se aplica a cualquier entidad estructurada de cualquier otro tipo, como conceptos (Knobe et. al. 2013), equipos de baseball (Shapiro, 1997), hechos (Dorr 2004), etc.
- Para generalizar esta propuesta, tal vez sea conveniente homologar el vocabulario de nuestra propuesta con el de otros autores. Así, por ejemplo, lo que yo llamé la función de ocupar un papel, Frege (1891) llamaba “saturar”, y yo tomé el nombre de “papeles” de Shapiro (1987). El vocabulario de Shapiro tiene la ventaja de que “roles”, a diferencia de otros términos que también se han usado, como “lugares”, “rendijas” o los “espacios vacíos” de Frege, no tienen una connotación negativa. Los lugares o espacios vacíos parecer ser entidades negativas y, por lo tanto, muchos filósofos preferirían evitarlos en su ontología. Los roles o papeles, por el contrario, no tienen esta connotación. Por eso es que, mientras que mucha gente tiene

problemas pensando en espacios vacíos como partes de proposiciones (Oliver 2010), no hay tanto problemas en aceptar que, por ejemplo, en un equipo de baseball hay ciertos papeles – pitcher, primera base, short stop, etc. – que al ser jugados por diferentes personas constituyen al equipo.

B. LA CONCEPCIÓN INTRÍNSECA DE LA ESTRUCTURA

En secciones anteriores habíamos visto que las formas juegan (por lo menos) dos importantes funciones explicativas:

1. Explicar la *unidad* de los sistemas,
es decir, qué distingue a un sistema de la mera suma desordenada de sus componentes.
2. Explicar la *no-extensionalidad* de los sistemas,
es decir, qué hace posible que dos sistemas distintos tengan los mismos componentes

El día de hoy veremos los intentos de mostrar que para (1) y (2) no es necesario postular ningún nuevo tipo de entidad, sino apelar a algo *en* los componentes mismos. Llamaré a este tipo de soluciones “internistas” porque, en general, sostienen que para que un sistema exista basta que: (i) existan sus componentes y (ii) estos componentes sean del tipo ontológico adecuado, donde ser del tipo que son es una propiedad, en algún sentido, *interna* pues no depende de qué lugar ocupan en ningún sistema.

I. Resolviendo el problema de la unidad de las proposiciones/hechos desde dentro

Tal vez el intento más conocido en esta dirección se deba a Frege y su introducción de la distinción entre *objetos* y *conceptos* para explicar la naturaleza metafísica de las proposiciones y los hechos; sin embargo, esta propuesta ha evolucionado mucho desde los tiempos del lógico alemán, aunque la idea básica permanece siendo la misma: Objetos y conceptos se combinan libremente para dar pie a proposiciones y entre éstas, las proposiciones verdaderas forman hechos al combinarse con un componente sui-generis que podríamos identificar con la verdad (pero no con el concepto asociado al predicado “ser verdadero” sino con aquello que sólo los hechos tienen y que, por lo tanto, podríamos llamar tal vez mejor **facticidad**). Así por ejemplo, dado que yo existo y la propiedad de ser pelirrojo existen ambas, y una es un objeto con cabello y la otra es una propiedad del tipo que se aplica a personas con cabello (y no solamente a mí, sino a cualquier persona con cabello), entonces el mero hecho de que ambas existan (y que sean del tipo de objeto y concepto que son) son suficientes para que también exista la proposición de que yo sea pelirrojo. De hecho, no soy pelirrojo, pero aun así alguien que no me conozca podría

pensar equivocadamente que lo soy, o preguntarse si lo soy; por lo tanto, aunque no existe el hecho de que soy pelirrojo, sí existe la proposición que lo soy, y en ese caso esta entidad (este sistema compuesto de mí y el concepto de *pelirrojo*) es aquello acerca de lo que la persona se pregunta o aquello que equivocadamente cree. De hecho, tengo el cabello negro. Según esta teoría, el concepto de tener el cabello de negro, yo y la facticidad somos los componentes de este hecho. No es necesario nada más.

Esta propuesta tiene la ventaja de no necesitar apelar a ninguna entidad extraña que sea la forma de la proposición. Bueno, sí apela a esta extraña entidad que es la facticidad, y en cierto sentido podemos decir que ésta entidad juega un papel análogo al de la forma en tanto da unidad a los hechos de los que forma parte como componente, pero la analogía termina ahí pues:

1. la facticidad no es un componente sui-generis del hecho, sino un componente igual y en el mismo sentido que los otros

2. la facticidad tampoco es una entidad extraña, sino un concepto igual y en el mismo sentido que cualquier otro concepto como *ser alto* o *vivir en México*, excepto que, a diferencia del resto de los conceptos – que usualmente son lo que los predicados lingüísticos denotan – al combinarse con un objeto dan algo que, si hemos de ser consistentes deberíamos llamar una proposición y, sin embargo, no es algo que pueda ser verdadero o falso. El hecho de que yo tenga el cabello negro no parece ser algo que pueda ser verdadero o falso.

La propuesta fue creada para dar cuenta de hechos y proposiciones pero se aplica *mutatis mutandis* a cualquier sistema.

II. Pero no se resuelve el problema de la no-extensionalidad

Desafortunadamente, aun si les concedemos su solución al problema de la unidad, tal parece que ningún análisis internista conocido de la forma ha logrado dar cuenta de la no extensionalidad de los sistemas. Esto se ve una vez que nos damos cuenta de que todo análisis integrista de la forma de las proposiciones hace imposible la existencia de relaciones no simétricas. Si bien muchos filósofos se han dado cuenta de esto, en mi presentación en estos apuntes voy a copias casi *verbatim* la sección seis del capítulo cinco de mi libro *Análisis y Estructura*, donde sigo a Dorr y Ostertag quienes, a lo largo de muchas páginas ha considerado muchos posibles análisis. Para resumir, basta considerar el tipo de análisis internista sofisticado propuesto por los propio Dorr y Ostertag y contrastarlo con mi propuesta, según cual, la forma es un componente sui-generis, tal y como la presenté la sección anterior.

Empecemos recordando que una relación R es simétrica si para todo par de objetos a y b es imposible que aRb pero no bRa . Un ejemplo de relación simétrica es el de vivir juntos: si Ana vive con María, entonces María vive con Ana, es decir, Ana y María viven juntas; como ya mencionamos en el capítulo anterior, el ejemplo típico y trillado de una relación no simétrica es el del amor: es posible que Ana ame a María sin que María ame a Ana. Para este tipo de relaciones, cuando se da aRb , la relación que se establece entre a y R es distinta a la relación que se establece entre b y R . Cuando Ana ama a María, la relación que este hecho establece entre Ana y la relación de amar es diferente a la relación que establece entre María y la misma relación.

La propuesta de Dorr es analizar al hecho H de la forma aRb como la suma mereológica, es decir, el complejo amorfo H tal que:

- H es un hecho (es decir, insértese aquí su solución favorita al problema de cómo distinguir hechos de proposiciones).
- R es el único componente universal de H .
- a y b son los únicos individuos que componen H .
- [donde la composición es mereológica, es decir, amorfa]

Es difícil ver como podría darse un análisis similar que permitiera la existencia de relaciones no simétricas, pues dicho análisis tendría que distinguir entre a y b al interior de H . El reto sería encontrar un par de propiedades X e Y tales que podamos analizar un hecho de la forma aRb como la conjunción de las siguientes tesis:

- 1 H es un hecho.
- 2 R es el único componente universal de H .
- 3 a es el único componente de tipo X de H .
- 4 b es el único componente de tipo Y de H .

[donde la composición es mereológica]

Nótese que si R no es simétrico y, por lo tanto, queremos distinguir entre el hecho aRb y el hecho bRa , es necesario que a sea el único componente X de H , y b debe ser el único componente Y de H . Para ello, X debe ser una propiedad que a tenga pero b no, y Y debe ser una propiedad que b tenga y a no. Pero si a no es X y b no es Y , entonces es imposible que exista el hecho H^{-1} tal que

- 1 H^{-1} es un hecho.
- 2 R es el único componente universal de H^{-1} .
- 3 a es el único componente de tipo Y de H^{-1} .

4 b es el único componente de tipo X de H^1 .

[donde la composición es mereológica]

Es decir, si aRb , entonces es imposible que bRa . En otras palabras, si R es una relación no simétrica, entonces no existe su converso. Esto significa que cualquier análisis por esta vía nos enfrenta al dilema de aceptar relaciones no simétricas o rechazar que toda relación tenga un converso. Dorr, por supuesto, opta por rechazar las relaciones simétricas.

Consideremos, entonces, una propuesta en la que las relaciones contengan lugares, por ejemplo:

- 1 H es un hecho.
- 2 R es el único componente universal de H .
- 3 x y y son los únicos lugares que contiene R .
- 4 a ocupa el lugar x .
- 5 b ocupa el lugar y .

[donde la composición es mereológica]

Como los lugares son entidades que sólo existen como partes de universales, entonces no hay nada extraño en aceptar como un hecho bruto el que algunos lugares al interior de ciertos universales son indistinguibles y otros no. En otras palabras, en tanto partes de universales, dos lugares pueden ser distintos, pese a ser ambos lugares; es decir, el ser de un lugar en un universal no se extingue en su ser un lugar en un universal. Así evitamos el problema de X y Y presentado por Dorr, pues no necesitamos buscar una propiedad que a tenga y b no. Por ello, este análisis no sólo permite la existencia de relaciones no simétricas, sino que además hace metafísicamente necesario (metafísicamente analítico en la terminología de Dorr). Por supuesto, hay un costo en postular estos nuevos primitivos, pero me parece muy bajo en comparación con el costo de rechazar la existencia de relaciones no simétricas (por más que Dorr trata de hacerlo palatable en las últimas secciones de su artículo).

Desafortunadamente, aunque esta propuesta resuelve los problemas que plantea Dorr, no funciona para dar cuenta de la estructura de los hechos debido a que no resuelve un problema que Ostertag señala en (2014). Por ello es que, en mi propuesta, los lugares pertenecen a los hechos en vez de pertenecer a las relaciones mismas. El argumento de Ostertag (2014) es el siguiente:

1. Hipótesis a reducir: Existen un par de relaciones de instanciación I_1 e I_2 tales que para todo par de objetos x y y , y toda relación R , xRy si y sólo si $I_1(R, x)$ – es decir, x ocupa el primer lugar en R – e $I_2(R, y)$ – es decir, y ocupa el segundo lugar en R .

2. Existe por lo menos una relación R tal que es posible que existan a, b, c y ∂ tales que aRb no se da, pero aRc y ∂Rb sí. [Premisa]
3. Como aRc , $I_1(R, a)$ y $I_2(R, c)$ [de 1 y 2]
4. Como ∂Rb , $I_1(R, \partial)$ y $I_2(R, b)$ [de 1 y 2]
5. $I_1(R, a)$ y $I_2(R, b)$ [Simplificación de 3 y 4]
6. aRb [de 5 y 1]
7. aRb [de 6], pero no es el caso que aRb [de 2]: contradicción

La premisa 2 se puede justificar usando casi cualquier relación como ejemplo. Por ejemplo, es posible que Ana no ame a María, sino a Helena y, además, Helena sí ame a María. En ese caso, como Ana ama a Helena, Ana ocupa el primer lugar en la relación de *amar a*. Como Helena ama a María, María ocupa el segundo lugar en la relación de *amar a*. Por lo tanto, Ana ocupa el primer lugar en la relación de *amar a* y María ocupa el segundo lugar aunque, sin embargo, Ana no ama a María. Así pues, el que Ana ame a María no puede reducirse a que Ana ocupe el primer lugar y María ocupe el segundo lugar en la relación de *amar a*.

Mi propuesta no tiene este problema porque mis lugares no son lugares en una relación, sino sus análogos en un hecho. Una buena manera de entender qué es un lugar en un hecho es pensar en los lugares como las contribuciones que las entidades involucradas en el hecho hacen al hecho mismo, o los roles o papeles que juegan en dicho hecho. Así por ejemplo, Ana ama a María porque Ana juega cierto rol en dicho hecho – el de amar a María –, María juega otro rol – el de ser amada por Ana –, y *amar a* juega un tercero – el de relacionar a Ana con María – todos **en el mismo hecho**. El error de la tradición ha sido pensar que las propiedades y relaciones juegan un papel especial en la unidad de los hechos. Sin embargo, el argumento de Ostertag nos da buenas razones para reconocer que ninguna parte o componente de un todo puede darle unidad. La unidad no es algo que pueda añadirse o quitarse como un componente o parte a un todo.

Mi propuesta, pues, es analizar el hecho aRb de la siguiente manera:

- 1 H es un hecho.
- 2 U es el único lugar universal (es decir, de tipo $\langle e, \langle e, p \rangle \rangle$ de H).
- 3 x y y son los únicos lugares individuales (es decir, de tipo e) que contiene H .
- 4 a ocupa el lugar x .
- 5 b ocupa el lugar y .
- 6 R ocupa el lugar U .

[donde la composición es mereológica]

Como U , x y y sólo existen en H , el problema de Ostertag desaparece. Por un lado, sigue siendo posible que Ana no ame a María, sino a Helena y, además, Helena sí ame a María. En ese caso, como Ana amaría a Helena, Ana ocuparía el primer rol individual en el hecho *Ana ama a Helena*. Como Helena amaría a María, María ocuparía el segundo lugar individual en el hecho *Helena ama a María*. Por lo tanto, no hay ningún hecho tal que Ana ocupe su primer lugar individual y María ocupe el segundo. Esto significa que Ana no ama a María, que es lo que queríamos obtener, evadiendo así la contradicción.

Por supuesto, hay un costo ontológico en mi propuesta pues ella postula dos elementos primitivos – los roles y la relación de jugar un rol –, pero me parece muy bajo en comparación con el costo de rechazar la existencia de relaciones no simétricas, por mas que filósofos como Dorr traten de hacerlo palatable.

C. LA CONCEPCIÓN EXTRÍNSECA DE LA ESTRUCTURA

A partir del trabajo reciente de Jeffrey King y Scott Soames sobre proposiciones, podemos hablar de una tercera manera de pensar la estructura de los sistemas artificiales (aunque, tal vez, esta propuesta se pueda extender también a sistemas naturales) según la cual:

1. La estructura de un sistema es lo que determina que contribución hace cada componente al buen funcionamiento del sistema
2. Cada componente es sustituible por otro equivalente que pueda hacer la misma contribución
3. Un sistema no funciona, es decir, no cumple su función por sí mismo, sino dentro de una práctica humana

De estos tres principios se sigue que los sistemas no tienen unidad en sí mismos, sino en su uso. Por ejemplo, lo que hace que once personas corriendo en un campo de pasto sean un equipo de futbol, en vez de sólo once personas corriendo en un campo de pasto no es nada interno a ellos, sino el contexto en lo que lo hacen: con el objetivo de jugar futbol, en coordinación con otro equipo adversario y, muchas veces, dentro de sistemas humanos de reglas, público, ligas, etc. mas complejo. En diferentes circunstancias, las mismas once personas, haciendo lo mismo, podrían no ser ningún equipo de futbol o ser otro equipo de futbol distinto.

A esta estrategia externista de explicación de la estructura se le suele criticar por dos razones principalmente:

Primero, porque parecer hacer que los sistemas tengan unidad y estructura de manera meramente convencional y esto les parece muy poco realista a muchos filósofos. Y segundo, porque invierten lo que es el orden intuitivo de explicación. Asumimos que la estructura de los sistemas explica su funcionamiento, no al revés. Pero eso es precisamente lo que propone este externismo.

Pensemos en artefactos mas tecnológicos que un equipo de fútbol, como una computadora. Según esta propuesta externista, lo que hace que el montón de resistencias, chips, botones, LCD, etc. que está frente de mí sea una computadora es el hecho de que puedo hacer con ella lo que hacemos comúnmente con las computadoras: escribir ésto, escuchar música, mandar correos electrónicos, etc. Sin embargo, esta respuesta va en contra de nuestras intuiciones mas normales por lo menos en dos puntos: Primero, porque pensamos que lo que hace que esto que está en frente de mí es una computadora es algo que descansa sobre propiedades objetivas que tiene (y, sobre todo, sobre propiedades objetivas de sus componentes) independientemente de que la usemos o, a decir verdad, independientemente de que existan seres humanos con intereses de cómputo. En segundo lugar, porque lo que me permite usar este objeto para escribir estos apuntes es su ser una computadora. En otras palabras, la puedo usar para esto PORQUE es una computadora, no es una computadora PORQUE puedo usarla así. En otras palabras, si he de explicar bien porque puedo estar escribiendo esto en este momento, probablemente apele a las capacidades y al funcionamiento de los componentes de mi computadora. Diré algo sobre cómo funciona el hardware y cómo interactúa con el software, etc. Es decir, apelaré a sus componentes y a cómo están estructurados para dar pie a un aparato como este. En otras palabras, apelaré a cosas internas a la computadora, no externas.

Para el externista, sin embargo, esta segunda crítica no le parece lo mínimo convincente, sino mas bien falaz. Según el externista, quien crítica una propuesta externista precisamente por ser externista está cometiendo una petición de principio. Parte de la propuesta del externista es precisamente señalar que nuestras intuiciones sobre qué explica a qué y dónde se encuentra la estructura de un sistema están equivocadas.

La primera crítica también les parece poco convincente porque confunde lo externo de la estructura con lo subjetivo. No hay nada subjetivo en que un grupo de personas esté funcionando como un equipo de futbol, ni en que un grupo de cables y procesadores funcione como una computadora, argumentan. Pero si bien hay algo correcto detrás de esta fuerte intuición realista, también hay algo incorrecto en pensar que esa intuición correcta es inconsistente con lo que sostiene el externista. Por supuesto que parte de la razón por la cual la

computadora puede hacer lo que puede hacer deriva de las propiedades físicas de sus componentes y de leyes objetivas de la naturaleza, pero eso aún no es ser una computadora. El ser una computadora, argumenta el externista, es algo que UNIFICA todas estas capacidades en un solo sistema. Esto no es algo que se pueda reducir a las leyes de la naturaleza mas las capacidades y propiedades físicas de sus componentes por separado. Es algo que emerge de la computadora como un sistema unificado y, para esto, es necesario apelar a algo así como el uso que le damos a la computadora.

Conclusiones

Como se puede ver, a grandes rasgos, el objetivo de la ontología es el estudio de la **realidad** en tanto realidad. Por eso empezamos el curso estudiando qué es la realidad o, mas bien, qué decimos de algo cuando decimos que es real. Si bien ésta es una pregunta que pudo tomarnos discutir todo un semestre, en el curso manejamos una concepción negativa de la realidad como objetividad donde lo real se define como aquello que **no** depende de nuestra voluntad de una manera muy directa, es decir, como aquello que se resiste a ser y hacer lo que queremos que sea y haga.

Al interior de la metafísica, identificamos también dos visiones de la realidad: una horizontal o Quineana, donde sólo hay una distinción entre lo real y lo que no es real, y otra jerarquizada o Aristotélica, donde la realidad está ordenada en diferentes grados de realidad. En otras palabras, aún entre lo real hay una jerarquía de qué es mas fundamental y qué es más derivado. Si bien esta visión de la realidad ha ganado adeptos importantes en estos últimos años, en este curso trabajamos de lleno dentro del marco Quineano.

Si bien no hay un consenso actual sobre qué es la ontología y cuál es su relación con la metafísica, en la filosofía analítica actual podemos decir que la ontología es la rama de la metafísica que se centra en dos preguntas fundamentales: ¿qué es real y qué no lo es? ¿qué **tipo** de entidades (entendido en el sentido mas amplio, que incluye no sólo individuos, sino también propiedades, tropos, modos, etc.) conforman la realidad? Estas preguntas, no solamente están relacionadas entre sí, sino que también están íntimamente relacionadas con otras preguntas metafísicas fundamentales como ¿porqué la realidad no está vacía, es decir, porqué hay algo en vez de nada? y ¿de qué depende, de cada entidad (otra vez, entendida en el sentido mas amplio) real, el que sea real?

Aunque hablamos un poco sobre la primera de estas preguntas, en este curso nos concentramos en la segunda: la pregunta por qué tipo de entidades conforman la realidad. A este “tipo de entidades que conforman la realidad” es lo que llamamos **categorías** ontológicas. Hay quienes piensan que sólo existe un tipo de entidades y los que no. Los que piensan que existen un sólo tipo de entidades – los **monistas** – necesitan explicar porque la realidad parece ser tan heterogénea (pensemos en el trabajo reciente de Agustín Rayo, por ejemplo, para quien lo único real son los hechos y la realidad no es mas que la suma de hechos y estos hechos no interactúan

entre sí ni tienen ninguna relación). Los que piensan que existen varias categorías ontológicas – los **pluralistas**, por su parte, necesitan explicar (1) qué categorías hay, (2) qué caracteriza a cada una de ellas y (3) qué hace que la realidad sea una, pese a que las categorías son varias, es decir, cómo se relacionan entidades de diferentes categorías.

Las tres fuentes fundamentales en las que solemos basar nuestra hipótesis de que la realidad es heterogénea son: **la experiencia, el lenguaje y el pensamiento**. Experimentamos la realidad, no como algo homogéneo sino como algo heterogéneo. El lenguaje nos permite hablar de entidades de los más heterogéneo: hechos, maneras de ser, del pasado y del futuro, de nuestros deseos y miedos, etc. De todo esto y más podemos también pensar. No es de sorprender, por lo tanto, que el pluralista regrese una y otra vez mas a estas tres fuentes, mientras que el monista tenga que enfrentarse una y otra vez a ellos. En otras palabras, el pluralista suele confiar en la experiencia, el lenguaje y/o el pensamiento como buenas vías de acceso a la realidad, mientras que el monista suele desconfiar de ellas. No es de sorprender, por lo tanto, que los nominalistas suelen esgrimir argumentos escépticos en contra de estas tres fuentes de conocimiento y que muchos filósofos interpreten los argumentos escépticos no sólo epistemológicamente, sino también ontológicamente. Por razones similares, tampoco es sorprendente que los antiguos modistas fueran racionalistas y los mas recientes suelen ser científicistas, positivistas o naturalistas. Es decir, piensan que la experiencia, el lenguaje y el pensamiento no son buenas vías de acceso directo a la realidad – pues nos la presentan como algo heterogéneo –, sino que hay que voltear a qué nos dice la razón y la ciencia – que prefieren lo que Quine llamó “pasajes desérticos”.

El trabajo de determinar cuales son las categorías ontológicas que conforman la realidad rara vez se hace de manera completa y total. Mas bien, suele hacerse poco a poco, categoría por categoría. Suele tomarse una presunta categoría ontológica – entes abstractos, universales, artefactos, hechos futuros, dios, etc. – y se trata de determinar si (1) efectivamente corresponde a un tipo real de entidades (es decir, que las entidades que efectivamente pertenezcan a dicha categoría sean reales, y que no sea reducible a otras categorías – especialmente a categorías de entidades cuya realidad sea menos controvertida), (2) qué es lo que la caracteriza y (3) cómo se relaciona con entidades de otras categorías – especialmente a categorías de entidades cuya realidad sea menos controvertida, una vez más.

En la ontología contemporánea probablemente sean dos las categorías ontológicas mas estudiadas: lo humano y lo natural. Sin embargo, en este curso preferí usar como ejemplos otras dos categorías, tal vez menos centrales, pero también de profundas raíces en la filosofía

occidental: el no ser y la estructura. Si bien estas dos presuntas categorías ontológicas son interesantes en sí mismas, nuestro interés en el curso era que sirvieran de ejemplos del tipo de problemas y argumentos que enfrentamos en ontología. En otras palabras, lo que traté de hacer en este curso es que veamos cómo se traba en ontología en general, pues creo que los problemas y el tipo de argumentos que se presentan al estudiar estas dos categorías se repiten para cualquier otro tipo de entidades:



Dada una putativa categoría ontológica, las preguntas ontológicas pertinentes y sus argumentos son:

Primero, ¿porqué creer que son reales?

Casi todo el semestre lo dedicamos a estudiar estrategias de argumentación alrededor de esta pregunta. Comúnmente, los **realistas**, es decir, quienes defienden la realidad de una categoría ontológica argumentan en **en dos pasos: primero**, mostramos que estas entidades son útiles porque **apelamos a ellas al explicar otras entidades de cuya realidad no dudamos** (o dudamos menos). Por ejemplo, creemos que las estructuras existen porque creemos que existen los sistemas, es decir, entidades complejas no-extensionales. Necesitamos explicar su unidad y no-extensionalidad y por eso apelamos a las estructuras. Si las estructuras no fueran reales, sería difícil explicar cómo pueden haber sistemas. En el caso de las ausencias, faltas, etc., creemos que son reales porque apelamos a ellas para explicar un gran número de fenómenos. Decimos que alguien murió por falta de oxígeno, o que la ausencia de percances hizo sencillo nuestro viaje, etc. Explicamos porqué fue importante tomar una decisión apelando a lo que podría haber pasado si **no** lo hacíamos, etc.

El **segundo** paso es inferir que las entidades a las que apelamos en la explicación no podrían servir este papel explicativo si no fueran reales.

Por su lado, los **nominalistas**, es decir, aquellos que rechazan la realidad de la presunta categoría ontológica en cuestión tienen también dos estrategias de argumentación, dependiendo de si atacan el primero o el segundo paso del argumento realista.

I. Algunos nominalistas argumentan que es posible explicar lo que explicamos apelando a estas controvertidas entidades apelando en su lugar a entidades de categorías menos problemáticas. Por ejemplo, ¿podemos explicar la muerte de quién se asfixia sin apelar a la *falta* de oxígeno, sino apelar sólo a cosas que sí pasaron? ¿Podemos explicar qué está pensando el ciervo cuando se

acerca al agua en la sábana sin apelar a la ausencia de depredadores en los alrededores?
¿Podemos explicar la unidad de los sistemas sin apelar a estas extrañas entidades que llamamos estructuras, por ejemplo, apelando a algo en los componentes mismos?

II. Otros aceptan las explicaciones que apelan a estas entidades, pero rechazan que la validez de dichas explicaciones requiera la realidad de las entidades que postulan. Según estos nominalistas, la presunta categoría ontológica en cuestión no es real porque es **reducible** a otras categorías menos problemáticas

Segundo, ¿cómo se caracterizan?

Es un problema sustancial para la mayoría de nuestras categorías ontológicas. Por ejemplo, la aparentemente simple categoría de *individuo* ha sido muy difícil de caracterizar. Lo mismo sucede cuando tenemos que caracterizar que algo sea *existente*, por no hablar de lo complicado que ha sido tratar de caracterizar qué nos define metafísicamente como humanos.

Es muy interesante notar que los argumentos que se esgrimieron para responder la primera pregunta no suelen apelar a una caracterización general de la categoría bajo debate, sino que suelen apelar a ejemplos paradigmáticos, bajo el supuesto de que lo que se demuestre sobre ellos se podrá generalizar al resto de las entidades de la categoría, pero no es obvio que este paso sea válido sin una buena caracterización de la categoría en cuestión.

Tercero ¿cómo se relacionan las entidades de esta categoría con el resto de la realidad?

Para reforzar la hipótesis de que una categoría ontológica corresponde a un componente de la realidad, es necesario que dicha categoría sea real en exactamente el mismo sentido en el que el resto de lo real es real, es decir, debe estar bien integrada a una concepción unificada de la realidad. Por ejemplo, Mark Balaguer ha argumentado que los entes abstractos existen (y por lo tanto son reales) si hay teorías consistentes sobre ellos, aun cuando haber teorías consistentes sobre algo concreto no es suficiente para que eso concreto exista (y por lo tanto sea real). No se hicieron esperar las críticas que señalaban que no era claro en qué sentido lo que Balaguer llamaba 'ser real' para entidades abstractas era lo mismo que lo que llamaba 'ser real' para entidades concretas. Este es un caso muy claro en el cual el realista ha fallado en mostrar que la categoría en cuestión está integrada en una imagen unificada de la realidad.

Muchos de los problemas más difíciles de la ontología es dar cuenta de cómo se relacionan entidades de diferentes categorías con entidades de otra. El problema de la participación que tantas jaquecas le dio a Platón no es sino el problema de cómo se relacionan individuos con universales, por ejemplo, ¿qué relación hay entre el universal de *perro* y cada perro particular? El

problema de la unidad de los sistemas al que le dedicamos gran parte del curso no es sino el problema de cómo se relaciona un sistema con sus componentes. El problema de Benacerraff, por poner otro ejemplo famoso en filosofía contemporánea, no es sino el problema de cómo nos relacionamos los humanos con los entes abstractos, pero puede generalizarse a otro tipo de entidades: ¿cómo nos relacionamos con nuestro pasado? ¿con el pasado?, etc. Solemos decir cosas como que “Nancy es tan inteligente como Sherlock Holmes” y una buena teoría de la ficción, como categoría ontológica, nos debería poder explicar qué hace que este tipo de enunciados, no sólo tengan sentido sino que algunos de ellos sean ciertos.

Nótese cómo el que rechaza la realidad de la categoría en cuestión tiene una solución mas o menos sencilla para este tipo de problemas. Por ejemplo, si Sherlock Holmes y Nancy son entidades del mismo tipo ontológico, no hay nada sorprendente en que ambas tengan el mismo tipo de propiedades y, en particular, que compartan el mismo grado de inteligencia. El que cree que los pensamientos son hechos físicos al igual que (el resto de) los movimientos del curepo no tendrá ningún problema para explicar cómo es posible que nuestros pensamientos causen nuestras acciones: son solo hechos físicos causando hecho físicos, etc.