



INTRODUCCIÓN A LA ONTOLOGÍA

Axel A. Barceló Aspeitia

INTRODUCCIÓN A LA ONTOLOGÍA

Axel Arturo Barceló Aspeitia

abarcelo@filosoficas.unam.mx

Borrador de Noviembre 2022

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 ella además de la de existir de manera positiva, concreta, actual y presente? 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.

PREFACIO

Este libro se escribió poco a poco, a lo largo de varios años a partir de mis apuntes de clase de ontología 2, clase obligatoria de la licenciatura en filosofía que he dictado en la facultad de filosofía de la UNAM desde 2018, pero tiene antecedentes profundos en mi trabajo y clase de filosofía de las matemáticas. Como es bien sabido, la filosofía de las matemáticas moderna se fundó sobre una problemática fundacional que tenía en su centro el problema ontológico del estatus de los números, en particular, y los objetos abstractos en general. Pero no es difícil darse cuenta de que la estructura argumental de los debates entre platonistas y nominalistas en filosofía de las matemáticas la comparten todos los debates entre realistas y anti-realistas a lo largo de la historia de la metafísica. De esa idea básica es que surgió mi plan de estudios para la materia de ontología 2 y este libro: que los argumentos centrales de la ontología no son particulares a éste o aquel problema en particular – la existencia de dios, la realidad del pasado, la relación mente-cuerpo, etc. – sino que definen todo el trabajo de investigación en esta rama de la filosofía desde los orígenes mismos de la filosofía occidental. Es por ello que debo un agradecimiento especial a, por un lado, la comunidad de metafísica del Instituto de Investigaciones Filosóficas, especialmente Anna Sherratt, Edgar González Varela, Alessandro Torza y Guillermo Hurtado, pero también al seminario de filosofía de las matemáticas

que organizara Javier Elizondo a principios del siglo pasado, en particular a Max Fernández de Castro y Silvio Mota Pinto. También estoy agradecido de los múltiples comentarios que recibí en las redes sociales *facebook* y *twitter*, verdadera ágoras contemporáneas del pensamiento filosófico. Versiones previas se presentaron en varios foros y seminarios, y recibí retroalimentación de colegas como Daniel Alanis Caracheo. Pero, por supuesto, mi agradecimiento principal es para mi alumnos con los cuales visité estos temas con profundidad a lo largo de estos años.

INTRODUCCIÓN

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 más bien la realidad está más poblada de lo que pensábamos y hay diferentes maneras de formar parte de ella además de la de existir de manera positiva, concreta, actual y presente? 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.

Pese a que las preguntas ontológicas han ocupado un papel central en la filosofía desde los inicios mismos de su historia, y que esta rama de la filosofía ocupa un papel central en prácticamente todos los programas de estudio de filosofía, a la fecha no existe ningún libro en nuestro idioma que sirva de introducción a las discusiones contemporáneas en ontología, mucho menos uno escrito en nuestro país. El objetivo de este libro es precisamente llenar este espacio de una manera que no sea ni simplemente hacer un resumen de las propuestas ontológicas que se han ofrecido en estos veinticinco siglos, ni ofrecer un compendio de las propuestas más contemporáneas. En su lugar, propongo una

panorámica de los argumentos centrales que han formado y siguen formando la discusión ontológica general, y su aplicación a dos aspectos controvertidos de la realidad: lo negativo y lo estructural. En otras palabras, parte de lo que pretendo mostrar en este volumen es que a lo largo de su historia, la ontología ha obtenido un grado de madurez donde, no importa el tipo de ontología que uno realice – nominalista, realista, ficcionalista, idealista, crítica, etc. sobre dios, la mente, los objetos abstractos, los entes teóricos de la ciencia, las estructuras sociales, los hechos históricos, etc. – la discusión siempre termina girando alrededor de las mismas preguntas generales, las mismas estrategias de respuesta, defendidas con los mismos tipos de argumentos, y plagadas por el mismo tipo de problemas.

En este libro me concentrare en dos cuestiones ontológicas fundamentales, probablemente las dos cuestiones más fundamentales de la ontología: ¿La realidad es una o múltiple? y ¿cómo se relacionan experiencia, pensamiento, lenguaje y realidad? Ambas preguntas están íntimamente vinculadas, pues como respondamos a la segunda tiene consecuencias importantísimas para como respondamos la primera. Si pensamos a la experiencia, el pensamiento y el lenguaje como ventanas a través de las cuales nos asomamos a la realidad, es probable que tengamos una visión heterogénea de la realidad, pues así es como experimentamos, pensamos y hablamos de ella. Mientras que si pensamos que la realidad es una, homogénea, o por lo menos simple en su heterogeneidad, tendremos que rechazar la transparencia del lenguaje, el pensamiento y la

experiencia. En su lugar, tendremos que ofrecer una visión racionalista donde el objetivo de la ontología es determinar, caso a caso, cuándo estas tres vías de acceso a la realidad nos engañan y cuándo debemos confiar en ellas.

Es por eso que a lo largo de los tiempos, hemos visto tantos debates alrededor de la realidad o no de categorías tan diversas como el pasado, el futuro, las entidades abstractas, las entidades colectivas, lo mental, lo social, lo biológico, lo artificial, lo meramente posible, lo ficticio, etc. En cada caso, tenemos dos posiciones claramente definidas: el realismo, según el cual la categoría en cuestión debe incluirse en nuestra concepción global de lo real, y el anti-realismo, para el cual no, la categoría en cuestión no corresponde como tal a nada de lo real, sino que corresponde al espacio de las meras apariencias, o del lenguaje, las convenciones, etc.

La hipótesis central de este libro es que, pese a las importantes diferencias entre todos estos campos, las estrategias generales y retos que enfrentan realistas y anti-realistas son completamente análogos. El realismo suele sostenerse básicamente sobre argumentos a la mejor explicación, en particular, en que la mejor explicación a porqué (nos salen las cosas bien cuando) pensamos, actuamos como y hablamos de este tipo de entidades es porque ellas, de hecho, sí existen. El anti-realismo, por su parte, parte del hecho de que es muy difícil explicar fenómenos trans-categoricos, es decir, fenómenos que involucran entidades de categorías ontológicas distintas, y por ello es preferible prescindir de ellos dentro

de nuestra ontología. Ambos tipos de argumentos implican un reto importante al contrincante. El anti-realista debe detener el argumento realista y para ello puede adoptar diferentes tipos de estrategias (siendo la nominalista y la ficcionalista las mas comunes) para mostrar que la mejor explicación de los fenómenos no es la que nos compromete con el realismo, pese a ser usualmente mas simple, sino la anti-realista, pese a ser usualmente mas compleja. A su vez, el realista enfrenta el reto, planteado por el argumento anti-realista, de explicar cómo interactúan las diferentes categorías que conforman la realidad. Este esquema general se repite una y otra vez en las discusiones sobre diferentes categorías ontológicas, y en el texto planeo ilustrarlo con dos categorías especialmente interesantes: lo negativo y lo estructural.

1. EL QUEHACER DE LA ONTOLOGÍA

En este libro nos concentraremos en dos cuestiones ontológicas fundamentales, probablemente las dos cuestiones *más* fundamentales de la ontología¹:

1. ¿La realidad es una o múltiple?
2. ¿Cómo se relacionan experiencia, 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.

II. ¿Porqué pensar que la realidad es una o múltiple?

La cuestión de si la realidad es una o múltiple es uno de los debates mas antiguos de la filosofía occidental y además está presente en prácticamente todas las tradiciones filosóficas del mundo.² El número de filósofos que han rechazado la idea de que, en el fondo la realidad es homogénea, es decir, que

¹. Sobre la evolución y los diferentes sentidos en que se ha hablado de “ontología”, cf. Hurtado 2011.

². La cuestión aparece también en la obra de pensadores de otras tradiciones, como Kanāda (Gajendragadkar 1988 apud. MacDaniel 2017: 124), el pensamiento nahuatl (de la Garza 1991), etc.

todo lo que es real, participa de la realidad del mismo modo, es enorme e incluye a pensadores tan importantes dentro de la tradición occidental como Platón (para quien las ideas tienen un modo de existir diferente al resto de los entes), Aristóteles – para quien $\tauὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς$, i.e., el ser se dice de varias maneras (*Metafísica Z*, 1, 1028a10. Cf. Senteny 2020, Frede 1987, Ackrill 1963) –, Duns Scotto (Berto & Plebani 2015: 9), Tomás de Aquino (para quien la realidad divina es distinta a la de los mortales, [Te Velde 1995](#)), Elisabeth de Bohemia (para quien el pensamiento era irreducible a lo extenso. Cf. Jannsen-Lauret 2018), los atomistas (para quienes el ser de los átomos es distinto al del espacio en el que se mueven, cf. McDonough 2021), Frege 1884 (para quien la distinción ontológica entre objeto y concepto es fundamental), y Heidegger (para quien el ser-ahí es sustancialmente distinto al resto de los seres, Berto & Plebani 2015: 9, McDaniel 2009), además de filósofos más recientes como Ryle (1949), Prior (1977), Plantinga (1987), van Inwagen (1998) etc. (Turner 2012).

Analógicamente, el número de pensadores que han defendido una visión homogénea de la realidad también es muy nutrido. Desde filósofos pre-socráticos como Thales (por lo menos en la interpretación de Aristóteles) para quien la realidad estaba por completo compuesta de agua (Curd 2020) o Parménides, probablemente el más radical de los monistas ontológicos, pasando por Descartes (1633), para quien todo hecho es cuantitativo, o Paul-Henri Thiry, Baron d’Holbach, para quien todo era materia en movimiento:

El universo, ese vasto conjunto de todas las cosas que existen, presenta sólo materia y movimiento: el todo no ofrece a nuestra contemplación más que una inmensa e ininterrumpida sucesión de causas y efectos. (Holbach 1770: 15, Traducción automatizada)

En contraste con este tipo de materialismo, se han desarrollado varias variedades de metafísicas idealistas para las cuales la realidad en el fondo no es material, sino, en algún sentido, mental, desde el immaterialismo de Berkeley (Guyer & Horstmann 2022), pasando por la fenomenología de Husserl 1901 (Harman 2013), hasta el pansiquismo contemporáneo de filósofos como Chalmers (2003) o Rosenberg (2004).

También hay monistas cuyos elementos ontológicos son neutros respecto a lo material o lo mental, empezando probablemente con Anaximandro, cuyo *apeirón* es usualmente traducido como “lo indeterminado”, como Ernest Mach (1886), para quien todo son sensaciones (Textor 2022), Whitehead, para quien todo lo real son procesos (Bonansea & Bruentrup 2013), Vasconcelos (1929) para quien todo lo real es estético, el vitalismo de Maurice Merleau-Ponty, para quien la experiencia vital era anterior tanto al pensamiento como a la materia (Guyer & Horstmann 2022) o Kenneth Sayre (1976), para quien todo es información, etc. (Stubenberg 2018) En ciertas reconstrucciones, la filosofía nahuatl es un monismo de precisamente este tipo (Maffie 2005, 2014), como lo son también otros pensamientos indígenas ([Eraña y Barceló en prensa](#)). Pero

mas allá de los que sostienen una concepción completamente homogénea de la realidad, mucha filosofía cuestiona la realidad *bona fide* de varios tipos de entidades, es decir, varias presuntas categorías ontológicas, como veremos a lo largo del texto.

La función filosófica fundamental de las *categorías* es ayudarnos a estructurar la manera en que pensamos y hablamos –es decir *nos representamos*– el mundo (Puntel 2002). Sin embargo, dicha tarea puede abordarse de maneras sustancialmente distintas, una *ontológica* y otra que E. J. Lowe (2002) llama *kantiana* dependiendo de si dichas categorías corresponden a una genuina heterogeneidad en la realidad, o solamente en nuestras maneras de pensar, hablar y, en general, representar dicha realidad. En otras palabras, no es lo mismo preguntarse por la manera en que el mundo está estructurado desde una perspectiva *lógica, semántica, gramática, o epistémica* es decir, cómo de hecho dividimos el mundo en nuestro pensamiento, experiencia, lenguaje o conocimiento a preguntarse cómo está estructurado en sí mismo, es decir, cómo están divididas las cosas que juntas conforman la realidad.

“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)

En este libro, nos interesan las categorías primariamente en su sentido ontológico. En otras palabras, no nos interesa tanto cómo clasificamos a las entidades que componen la realidad, sino de qué diferentes tipos **son**. Pero, por supuesto, esta pregunta no es independiente de la pregunta por cuáles son las categorías lógico-semánticas. A decir verdad, como veremos a lo largo del texto, mucho del trabajo del ontológico es determinar no sólo cuántas, sino cuáles son las categorías ontológicas y cuáles son *meramente* lógicas o semánticas o epistémicas, etc.

Sin embargo, no toda la ontología se dedica a esta cuestión, sino a otra, cercana pero que es importante distinguir de ésta: la pregunta por la *estructura jerárquica* de la realidad, es decir, no sólo se pregunta por qué es real, sino también de qué depende la realidad de ciertos tipos de entidades sobre otras. Distinguir entre estas preguntas es el objetivo de la siguiente sección.

III. Metafísica Quineana y Neo-Aristotélica

Filósofos que se dedican a la metafísica hoy en día suelen ser de uno de dos tipos: Quineanos o Aristotélicos: Para el primer gran número de filósofos 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?* 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 cómo está estructurada la realidad, es decir, **de qué depende** que sean reales ciertos tipos de hechos u objetos. En el centro de esta tradición se encuentran preguntas cómo: ¿es real lo mental de manera independiente de lo físico? y si no es así ¿qué tipo de dependencia se da entre ellos?; ¿qué es más fundamental: lo físico o lo mental? (Schaffer 2017) Para esta tradición, lo importante no es si ciertas entidades particulares y específicas dependen unas de otras, sino si entidades de cierta categoría dependen de entidades de otra, por ejemplo, si los hechos modales dependen de los no-modales o si los hechos sociales dependen de convenciones, etc. Tanto el proyecto Quineano como el Aristotélico apelan a categorías ontológicas: sus proyectos metafísicos no pueden siquiera formularse sin mencionarlas. Para la tradición Aristotélica, establecer estas relaciones de dependencia ontológica es *el* objetivo central de la ontología. 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 de la realidad justo en este sentido.

Descubrir si las entidades de una categoría dependen ontológicamente de entidades de otra categorías ontológica distinta, por supuesto, es obtener

conocimiento importante sobre la realidad, como bien señalaba ya Nelson Goodman (1943). Sin embargo, muchos – tal vez la mayoría – de los filósofos aristotélicos no sólo quieren saber, en general, cuando una categoría ontológica depende de otra, sino también cuales son las categorías ontológicas fundamentales, es decir, entidades de qué categoría no dependen de ninguna otra. Cuando se hacen esta pregunta, los aristotélicos dejan de distinguirse tanto de los quineanos, y la diferencia parece ser solamente que mientras que a unos parece importarles sólo la pregunta de qué existe *realmente* a los otros les interesa más bien la pregunta de qué existe *fundamentalmente*.

Ahora bien, dado que la diferencia entre ellos es tan sutil, ¿cuales son las relativas ventajas o desventajas entre un acercamiento u otro?

La motivación principal detrás del aristotelismo es permitirnos distinguir entre dos sentidos en lo que queremos decir que algo no existe o no es real: distinguir entre, por un lado, objetos inexistentes (o, por lo menos, presuntos objetos inexistentes) como fantasmas, el actual rey de Francia, dodos, El Dorado, etc. que no satisfacen los criterios tradicionales de existencia e objetos inexistentes (o, por lo menos, objetos presuntamente inexistentes) como números, pensamientos, posibilidades, etc. que sí los satisfacen, pero no satisfacen los criterios ontológicos más exigentes del filósofo (Hochberg 1977: 327). Según el anti-realista quineano respecto a conjuntos, por ejemplo, el conjunto de todos los conjuntos no existe, como tampoco existe el conjunto que

solamente contiene al conjunto vacío, porque los conjuntos en general no existen; sin embargo, es ampliamente aceptado en matemáticas que el conjunto de todos los conjuntos no existe, pero el conjunto que solamente contiene al conjunto vacío sí. Para evitar tener que aceptar estas consecuencias tan poco intuitivas del anti-realismo quineano, el neo-aristotélico puede argüir que, mientras que los fantasmas, el actual rey de Francia, los dodos, el conjunto que contiene a todos los conjuntos, etc. no existen *simpliciter*, los números naturales, mis pensamientos actuales, los conjuntos de ZFC, etc. sí existen, pero de manera derivada. El conjunto que sólo contiene al conjunto vacío, por ejemplo, podría construirse a partir del conjunto vacío (Fine 1995) o existir en tanto lugar dentro de la estructura de la teoría de conjuntos (Parsons 1997) y en este sentido sería *real*, pero no *fundamental*.

Nótese que esta estrategia sólo le es útil a quien cree que hay cosas que sí existen o sí son reales en el sentido cotidiano, pero no en el filosófico. Al pluralista ontológico, en cambio, esta distinción no le sirve de mucho y por lo tanto, necesitaría otras consideraciones para adoptar un aristotelismo. Pero no hay muchas otras ventajas sustanciales en el aristotelismo. El aristotelismo podría argumentar que las preguntas que se hace – sobre si es posible derivar los hechos individuales de los cualitativos (Dasgupta 2017), o si el todo depende ontológicamente de sus partes, o si lo mental es fundamental (Goff, Seager & Allen-Hermanson 2020, Schaffer 2017, etc.), etc. – han sido una

constante de la reflexión metafísica desde hace siglos (Rosen 2010), además de que captura muchas intuiciones ampliamente compartidas (entre filósofos) – como que no hay verdades existenciales fundamentales (Turner 2017: 26), que los hechos físicos son mas fundamentales que los biológicos, etc. Y si bien ambas cosas son ciertas, su valor epistémico es mas bien bajo, muy bajo. Recordemos que parte del trabajo que tiene que hacer todo ontólogo pluralista es explicar cómo se relacionan los entes de categorías distintas. Por lo tanto, el pluralista quineano tiene que preguntarse cómo se relacionan los hechos individuales y los cualitativos, el todo y sus partes, los existenciales con sus instancias, lo físico con lo biológico, etc. Pero a diferencia del aristotélico no tiene que preguntarse *además* cuál de los dos es más fundamental y cual derivado. Mientras no quede claro es qué se gana con hacerse esta segunda pregunta, el quineano tiene claras ventajas sobre el aristotélico.

Es pertinente aquí hacer dos anotaciones importantes para aclarara qué *no* está en juego en el debate entre quineanos y aristotélicos. En primer lugar, no cualquier relación ontológica cuya estructura es jerárquica (en el sentido matemático de ser un orden total, por lo menos parcial)³, satisface los requisitos del aristotelismo. En otras palabras, no es suficiente que alguna región de la realidad esté ordenada jerárquicamente para decir que encaja en el marco

³. La definición rigurosa de qué es un orden, cuando es total y cuando parcial, etc. puede encontrarse en cualquier texto introductorio de teoría de conjuntos. Mi recomendación es el libro de texto clásico de Davey & Priestley (2012).

aristotélico, es necesario que ese orden jerárquico corresponda a cómo entidades de una categoría *dependen en su ser* de entidades de otra. Pongamos un ejemplo: los objetos materiales pueden ordenarse jerárquicamente por la relación mereológica de *parte-todo*, de tal manera que si un objeto es parte de otro, el primero se coloque en un nivel superior al segundo. Hasta ahí no hay nada controvertido. Lo controvertido es preguntarse si este ordenamiento tiene alguna consecuencia ontológica y si es así, cuál. ¿Significa esto que los todos se derivan de sus partes? ¿Porqué no al revés? El ordenamiento por sí mismo no responde estas preguntas y el quineano es escéptico de que haya una manera clara de responderlas (Eco 1983b).

En segundo lugar, nótese que la posición quineana es consistente con la posibilidad de que haya situaciones en las cuales una categoría efectivamente se derive de otra y en las que, por lo tanto, al describir la estructura de ese ámbito de la realidad, sea necesario hablar en términos jerárquicos. Sin embargo, en última instancia, esto es algo que debe revisarse caso por caso. En este sentido, tal vez lo más correcto no sea ver al quineano y el aristotélico como dos opciones exhaustivas en ontología, sino más bien como dos extremos en un espectro dependiendo de cuanto de la realidad está estructurado jerárquicamente en diferentes niveles de fundamentalidad.

La hipótesis de que toda la realidad está jerarquizada de lo más fundamental a lo menos fundamental es repugnante en sí misma y no

deberíamos aceptarla sin tener muy buenas razones. Hay algo harto repelente en pensar que las distinciones que se hacen en ciertas prácticas, como las ciencias físicas o la metafísica, son mas fundamentales o se acercan mas a como el mundo realmente está dividido a nivel ontológico que las que son importantes para otras prácticas como el maquillaje o la cocina, y nuestras intuiciones en esta dirección probablemente provengan de prejuicios sociales profundamente atrincherados en nuestra cultura. Afortunadamente, como hemos visto, tras mas de dos mil años de reflexión metafísica, los prospectos de un neo-aristotelismo son muy pobres. Además, como también he señalado, los retos y preguntas que deben hacerse tanto quineanos como aristotélicos no son muy distintas y, por lo tanto, los argumentos e hipótesis que suelen esgrimirse y explorarse dentro de una tradición ontológica suelen también ser relevantes *mutatis mutandi* para la otra. Cuando uno acepta una visión de la realidad como múltiple (o *fundamentalmente* múltiple si uno es Aristotélico) se compromete con que hay mas de una categoría ontológica (fundamental, si uno es Aristotélico). Cuando se adopta una visión homogénea de la realidad, en contraste, acepta una sola categoría ontológica. Si uno es Quineano, las otras presuntas categorías ontológicas estarán vacías (o, si uno es Aristotélico, no serán fundamentales). Como puede verse, desde esta perspectiva, la diferencia entre entre quineanos y aristotélicos no es muy sustancial. Ergo, no hay mayor razón para detenerse en ella. Para el resto del libro hablaré en términos quineanos, pero lo que veamos

se aplicaría también al aristotelismo sin ningún problema.⁴

Categorías

La función filosófica fundamental de las *categorías* es ayudarnos a estructurar la manera en que pensamos y hablamos –es decir *nos representamos*– el mundo (Puntel 2002). Sin embargo, dicha tarea puede abordarse de maneras sustancialmente distintas, una *ontológica* y otra que E. J. Lowe (2002) llama *kantiana* dependiendo de si dichas categorías corresponden a una genuina

4. Como cualquier uso de un autor para nombrar una corriente, hay riesgos en usar el nombre de W. Quine para llamar esta corriente metafísica. Por un lado, la ontología de Quine no es sólo quineana en el sentido de Tahko, sino que también es naturalista, holista, etc. Sin embargo, no todas las ontologías quineanas comparten estos compromisos teóricos. Por otro lado, es muy probable que Quine no haya sido el primer filósofo en adoptar esta actitud horizontal en ontología. Es claro que este aspecto de la metafísica de Quine proviene de su pragmatismo, aunque no lo compartan otros filósofos pragmatistas. Además, la distinción (o por lo menos alguna distinción muy cercana) aparece también en otras tradiciones, por ejemplo, en la distinción entre una semántica ‘de diccionario’ (es decir, jerarquizada, o aristotélica en el sentido de Tahko) y una ‘enciclopédica’ (que correspondería a la tradición quineana en el sentido de Tahko) de Umberto Eco (1983a), quien además la vincula a la distinción entre pensamiento fuerte y el débil de la hermenéutica italiana a la Vattimo. Sin embargo, esta última tesis también es controvertida dentro de la hermenéutica. Beuchot (2011), por ejemplo, propone una hermenéutica analógica que, sin embargo, es aristotélica pues recupera el proyecto de fundamentación ontológica. Para cerrar el círculo, luego Rorty (1989) conecta también su pragmatismo con el pensamiento débil italiano. Apelar al nombre de Aristóteles para denotar la corriente anti-quineana tampoco está libre de complejidades. El propio Eco (1983a), por ejemplo, sostiene la controvertida tesis de que Aristóteles no era un aristotélico en este sentido (Cornea 2009).

heterogeneidad en la realidad, o solamente en nuestras maneras de pensar, hablar y, en general, representar dicha realidad. En otras palabras, no es lo mismo preguntarse por la manera en que el mundo está estructurado desde una perspectiva *lógica, semántica, gramática, o epistémica* es decir, cómo de hecho dividimos el mundo en nuestro pensamiento, experiencia, lenguaje o conocimiento a preguntarse cómo está estructurado en sí mismo, es decir, cómo están divididas las cosas que juntas conforman la realidad.

“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**. Pero, por supuesto, esta pregunta no es independiente de la pregunta por cuáles son las categorías lógico-semánticas. A decir verdad, como veremos a lo largo del libro, mucho del trabajo del ontológico es determinar no sólo cuantas, sino cuáles son las categorías ontológicas y cuáles son *meramente* lógicas o semánticas o epistémicas, etc.

Pero, ¿porqué quisiéramos introducir diferentes categorías ontológicas? En este capítulo revisaré brevemente las tres motivaciones principales para adoptar una visión heterogénea de la realidad. La primera es para poder desarrollar una estrategia pluralista para resolver **paradojas** (Barceló 2019a, **manuscrito**). La segunda es para dar cuenta de la existencia de lo que hoy llamamos **errores categoriales**. La tercera, que ya empecé a esbozar en las páginas anteriores, proviene de la **heterogeneidad de nuestra experiencia, nuestro pensamiento y nuestro lenguaje**. Aunque cada una es suficiente para motivar una concepción pluralista de la realidad y presenta un reto para la posición monista, a lo largo del libro, nos concentraremos en esta última.

IV. Pluralismo y Paradojas

Empecemos con algunas paradojas que se han tratado de resolver introduciendo distinciones ontológicas. En general, cuando nos enfrentamos a posiciones filosóficas en aparente conflicto, una opción muy atractiva para resolver dicho conflicto es argüir que en realidad las dos posiciones son consistentes ya que no refieren realmente al mismo asunto, sino que cada una de ellas es correcta respecto a dos asuntos distintos, que pueden fácilmente confundirse entre sí. En otras palabras, una opción para resolver el conflicto entre quienes sostienen que P y quienes sostienen que $\textit{no } P$ es argüir que cada

posición es correcta respecto a dos asuntos distintos P_1 y P_2 no un asunto en común P (Barceló 2021). Para fundamentar esta posición es necesario introducir una distinción a nivel ontológico entre P_1 y P_2 . Por ejemplo, en el siguiente pasaje, Baggini & Fosl señalan como Aristóteles introduce su distinción ontológica entre las categorías de *substancia* y *accidente* para resolver la paradoja del cambio:

¿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 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 introduce 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 seguir siendo la misma cera. Pero incinera una manzana, y la

manzana ya no existe, al menos no como una manzana. (Baggini & Fosl 2010. Mi traducción)⁵

En el primer párrafo de esta cita Baggini y Fosl señalan que hay dos razones por las cuales sería filosóficamente útil preguntarnos qué categorías de cosas conforman la realidad: Por un lado, podría interesarnos la pregunta ontológica por la estructura de la realidad misma, pero también, señalan Baggini y Fosl, podría ser que otras preguntas y problemas filosóficos nos lleven también a hacernos esta pregunta, y ponen como ejemplo Aristóteles y su introducción de la distinción entre *sustancia* y accidente. El interés de Aristóteles no es meramente ontológico, sino que quiere responder al reto planteado por Parmenides de explicar cómo es posible que un objeto cambie. Para que un objeto cambie, es necesario que siga siendo él mismo a través del cambio; pero para que cambia debe ser también diferente. Así pues, el objeto debe ser y no

⁵. "...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 'substance' 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."

ser igual a sí mismo antes y después del cambio. ¡Pero esto es imposible, so pena de violar el principio de no-contradicción! (Véase también Sentesy 2020)

En general, cuando nos enfrentamos a posiciones filosóficas en aparente conflicto, una opción muy atractiva para resolver dicho conflicto es argüir que las dos posiciones, en realidad, son consistentes entre sí ya que no refieren realmente al mismo asunto, sino que cada una de ellas es correcta respecto a dos asuntos distintos, fácilmente confundibles entre sí. En particular, para resolver esta paradoja, Aristóteles introduce la distinción entre substancia y atributo. De esta manera, arguye Aristóteles, podemos satisfacer las dos condiciones – la de que el objeto debe permanecer el mismo y la de que debe convertirse en uno diferente – de manera consistente. La estrategia en general es decir que ahí donde pensábamos que existía un sólo objeto, en realidad había dos: uno que satisface la primera condición y otro que satisface la otra. En este ejemplo, el objeto qua-sustancia sobrevive al cambio, mientras que el objeto qua-cúmulo de atributos no. Sólo así se puede hablar de cambio genuino. En otras palabras, en vez de hablar simplemente de un objeto que sufre un cambio, Aristóteles introduce dos modos de ser –substancia y accidente – que se confunden en nuestra manera vulgar de hablar de objetos: la noción de substancia captura nuestra intuición de que hay cambios que los objetos sobreviven – por ejemplo, el movimiento de lugar de mis anteojos sobre mi escritorio, o el cambio de canal en mi televisor – mientras que la noción de atributo captura nuestra intuición

de que en todo cambio el objeto deja de ser el mismo para convertirse en otro. En otras palabras, hay dos sentidos en que podemos preguntar si el objeto es el mismo: en uno de ellos, la respuesta es positiva y en el otro, no.

Respecto a esta estrategia de resolver paradojas, en (2019a) escribí:

Todo dualismo enfrenta dos retos importantes: en primer lugar, debe demostrar que la distinción que establece no es *ad-hoc*, ... es decir, que no se está postulando nada más para resolver razones en conflicto sino que efectivamente esta describiendo una distinción genuina en el fenómeno. Esto significa que debe tener otras manifestaciones y explicar otros aspectos del fenómeno además de los involucrados en las razones en conflicto. En segundo lugar, además de fundamentar bien la distinción, tiene también que darle unidad, es decir, explicar cómo se relacionan ambos lados de la distinción. En este sentido, todo dualismo enfrenta dos retos simétricos y encontrados: por un lado, debe mostrar que cada lado de la distinción es autónomo y sustancialmente diferente del otro, pero también debe mostrar que ambos lados forman una unidad lo suficientemente homogénea como para haber generado la paradoja original. (Barceló 2019a)

En otras palabras, no basta simplemente postular la distinción ontológica, sino que es necesario mostrar que dicha distinción es genuinamente ontológica y no meramente verbal. En un sentido importante, el objetivo central de este libro es explicar e ilustrar a detalle qué hace que una categoría sea genuinamente ontológica. En este caso, cuando distinguimos sustancia de accidente, no estamos hablando de dos meras propiedades que algunas entidades tienen y otras no, sino de maneras completamente diferentes de ser. Para Aristóteles, la distinción entre sustancia y accidente se adentra en lo más profundo del ser. El

ser de las sustancias es tan distinto del de los accidentes que no hay manera de ser más básica o neutral que las abarque a ambas. Nada de lo que podemos decir con sentido de las sustancias lo podemos decir de los accidentes ni vice versa (Meiland 1999, Thompson 1967). Para Aristóteles, esta distinción corta la realidad hasta sus fundamentos.

2. Errores Catoriales

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”. El ejemplo clásico, se lo debemos a Ryle (1938), quien bautizo este tipo de errores como “errores categoriales”. Su ejemplo era el siguiente

“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?”. (Vadillo 2013)

Otros ejemplos famosos de errores categoriales en la literatura analítica son:

“Julio César es el número cero” (Frege 1884)

“Esta piedra piensa en Viena.” (Carnap 1937)

“El sábado descansa en su cama.” (Ryle 1938)

“La cuadruplicidad bebe procrastinación.” (Russell 1940),

“Las ideas verdes incoloras duermen furiosamente” (Chomsky 1957)

“Mi mesa es recursivamente enumerable” (Lappin 2011)

Si bien es claro que ninguno de estos enunciados expresa algo verdadero, no es claro que lo que expresan sea falso. Mas bien, parecen ser sin-sentidos y es complicado tratar de explicar su falta de sentido sin apelar a diferencias ontológicas profundas, es decir, sin decir que, por ejemplo, las mesas no son *el tipo de cosas* que pueden ser o no ser repulsivamente enumerables o que las piedras no son *el tipo de cosas* que pueden o no pueden pensar en Viena. Si Julio César y el número cero simplemente fueran entidades distintas, pero del mismo tipo ontológico, entonces el enunciado de Frege sería simplemente falso y no un sinsentido. Si esta piedra fuera el tipo de entidad que pudiera tener pensamientos, entonces si no estuviera pensando en Viena, tal vez estaría pensando en otra cosa; pero no es así. No es solo que esta piedra no está, *de hecho*, pensando en Viena, sino que ni siquiera *podría*, en un sentido ontológico fuerte, estar pensando, ni en Viena ni en ninguna otra cosa. Tal parece que la diferencia entre esta piedra y los seres pensantes es mas profunda que la distinción entre los seres que piensan en Viena y los que piensan en otro cosa. Para dar cuenta de estos fenómenos, parece necesario, por lo tanto, introducir distinciones más profundas en el ser que las que establecen las diferentes propiedades (Thompson 1967). Es esta heterogeneidad ontológica profunda es la que trata de capturar el pluralismo ontológico.

3. Heterogeneidad en la Experiencia, Lenguaje y Pensamiento

La tercera razón para sostener un pluralismo ontológico es que nuestras teorías mas estándares de los contenidos de la experiencia, el pensamiento (tanto en sus aspectos cognitivos como sensoriales) y el lenguaje apelan a dominios de diferentes categorías o tipos semánticos (Moltmann 2022). Si la realidad no reflejase esta heterogeneidad, sería misterioso el éxito de estas teorías (Smart 1963, Maxwell 1970, Putnam 1975, Ruyant 2021). No sólo experimentamos al mundo como múltiple, sino que también lo pensamos y hablamos de él cómo algo heterogéneo, es decir, hablamos y pensamos de cosas y hechos de lo mas diverso y es difícil encontrar en la propia experiencia, el pensamiento o el lenguaje algo que lo unifique. Tal parece que dicha unidad sólo nos es asequible a través de la razón. En otras palabras, aun si la imagen filosófica del mundo fuera homogénea y unificada, lo que Sellars (1963) llama “la imagen” del mundo sigue siendo plural y heterogénea. Como sentenciaba ya William James, “El mundo de experiencias personales y concretas ... siempre es más múltiple

de lo que pueda alcanzar la imaginación” (James 2000).⁶ En este sentido, y tal y como señala Turner, tanto los que piensan que la realidad es una como los que piensan que es múltiple, “concierten en cómo parecen ser las cosas [pero] no en cómo el mundo genera esas apariencias” (Turner 2012: 420. Mi traducción⁷): para el pluralismo, las cosas son tan heterogéneas como aparecen, mientras que para el monismo, esta heterogeneidad es meramente aparente.

Esta asociación del pluralismo con la imagen del mundo que se manifiesta en la experiencia, el pensamiento y el lenguaje por un lado y el monismo con la razón es tan antigua como la reflexión ontológica misma, pues aparece ya en el pensamiento de Parménides. A partir de una reflexión racional sobre el concepto mismo de ser, ignorando por completo lo que su experiencia parecía mostrar, Parménides concluyó que la realidad no puede ser sino una.

⁶. Todo el pasaje merece citarse en extenso, para disfrutar mejor del sarcasmo del filósofo estadounidense:

“... cuando se entra en una clase de filosofía hay que establecer relaciones con un universo completamente distinto del que dejas detrás de ti, ahí, en la calle. Se supone que esos dos mundos ... tienen tan poco que ver uno con el otro, que no es posible tener la cabeza al mismo tiempo en los dos. El mundo de experiencias personales y concretas al que pertenece la calle siempre es más múltiple de lo que pueda alcanzar la imaginación, siempre está enmarañado, embarrado, plagado de dolor y de desconcierto. El mundo en el que te introduce tu profesor de filosofía es simple, limpio y noble. Las contradicciones de la vida real están ausentes de él y está levantado sobre una arquitectura clásica. Los principios de la razón trazan sus formas y las necesidades lógicas cementan sus partes. Y expresan, sobre todo, pureza y dignidad, como una especie de templo de mármol que reluce en una colina.” (James 2000: 66)

⁷. “...agree on the appearances [but] disagree about how the world generates those appearances...”

Así pues, la reflexión que lo lleva a esta conclusión monista es completamente racional y *a priori*;⁸ no sólomente independiente, sino hasta contraria a la experiencia, que parece mostrar todo lo contrario, a saber, que la realidad es múltiple y heterogénea (Kirk, Raven & Schofield 1983).

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.⁹ Aquellos que sostienen que la realidad es múltiple, en contraste, suelen tener inclinaciones más cercanas al empirismo. Tal parece que basta abrir los ojos (o cualquier otro sentido) para darse cuenta de que el mundo es variado. Intuiciones pluralistas semejantes surgen cuando pensamos en la manera en que están estructurados nuestro lenguaje y pensamiento. Basta confiar en ellos para tener evidencia de lo profundamente heterogéneo de nuestra realidad.

⁸. Para este filósofo, la realidad es lo que es, es decir, si la realidad es lo que simplemente *es*, sin atributos, es decir, es el ser mismo 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.

⁹. Hay excepciones interesantes, como Vasconcelos (1929) cuyo monismo ontológico es fundamentalmente estético, es decir, piensa que la unidad de la realidad sólo se nos revela en la experiencia estética, no en la razón ni, mucho menos, la experiencia empírica. (López Illane 2000)

En los últimos siglos, sin embargo y debido a lo complejo de tratar de determinar los contenidos de la experiencia, la discusión se ha movido al ámbito de la lógica y la semántica como nuestras mejores teorías de la estructura del pensamiento y el lenguaje. En general, éstas trabajan con dominios heterogéneos y la explicación más simple de su éxito sería que funcionan precisamente porque la realidad de la que pensamos y hablamos es ella misma heterogénea. La lógica clásica de primer orden – la candidata principal a ser *la lógica* – por ejemplo, hace una distinción en su semántica entre conjuntos y sus ur-elementos, y la mayoría de las otras teorías lógicas hacen aún más distinciones en su semántica. Las teorías semánticas de los lingüistas suelen ser también heterogéneas y sólo algunos filósofos del lenguaje parecen estar interesados en desarrollar semánticas formales donde todas nuestras expresiones no hablen sino de un solo tipo de entidades (Winter & Sha 2014).

I. Categorías

La ontología plantea y trata de responder a dos cuestiones relacionadas. ¿Cuáles son las categorías del mundo? Y ¿cuáles son las leyes que gobiernan estas categorías?

Grossman 1983/2010: 1

Partamos de una definición muy simple y tradicional de la metafísica. Stephen Laurence y Cynthia Macdonald, en su introducción a su volumen sobre ontología contemporánea (1998) 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 original),¹⁰ 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). Nótese que la pregunta no es *qué entidades son reales* – después de todo, la respuesta a esta pregunta es obvia: *¡todas!* –, sino qué *tipo* de entidades son reales y qué tienen en común qua-entidades-reales o, si no hay nada que tengan en común, cómo se integran en una realidad unificada. En

¹⁰. 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.

otras palabras, ¿qué es lo que le da unidad a la realidad, especialmente, si las entidades que la pueblan son de tipos distintos? Esto se debe al gran número de presuntos *tipos* de entidades de cuya existencia suele dudarse: entes abstractos o meramente posibles, entidades de ficción, seres y sucesos del pasado o el future, lo incognoscible, etc. Bajo esta perspectiva, 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 esta tradición, que seguiremos en este texto, el objetivo de la metafísica, no es sino el estudio de la realidad en sí misma y su problema principal, el problema del realismo, es decir, determinar qué categorías ontológicas componen la realidad.

El que la ontología no verse directamente sobre particulares, sino sobre categorías no debe sorprendernos en lo absoluto. Después de todo, en prácticamente todas las actividades humanas, y especialmente las prácticas epistémicas como la filosofía, es esencial el uso de categorías. A decir verdad, como veremos mas adelante, parte del quehacer ontológico surge precisamente del hecho de que tenemos una abundancia de categorías. Nuestras prácticas sociales, estéticas, lúdicas, deportivas, etc. están todas imbuidas en categorías. Si queremos aprender, por ejemplo, a andar en patineta, tendremos que aprender su vocabulario especializado y a reconocer un *Switch Ollie* de un *Nollie*, así como los marineros deben reconocer la diferencia entre *abor* y *estibor*. De manera análoga, si queremos disfrutar *Romeo y Julieta* de Shakespeare, es

necesario que entendamos la diferencia entre ser un Capuleto y ser un Montesco, como necesitamos distinguir elfos de orcos y hobbits para apreciar correctamente *El Señor de los Anillos*. Como claramente han explicado Neander (2017) y Millikan (2000), si no tuviéramos el concepto de *perro* no nos serviría la experiencia que tenemos con uno para adquirir expectativas racionales con otro, es decir, cada vez que nos encontráramos con un perro, sería como la primera vez; probablemente actuaríamos con miedo y en plena ignorancia de qué esperar, sin saber cómo reaccionar ni si estamos en peligro, etc. En general, gracias a que distinguimos y clasificamos nuestras acciones, deseos, experiencias, etc. es decir, gracias a que usamos categorías, podemos navegar de manera más eficaz y eficiente los mundos natural, mental, abstracto, social, etc. Y aun en casos en los que no tenemos una palabra para una categoría, muchas veces seguimos usándolas. El futbolista experto puede reconocer patrones y regularidades en el comportamiento de su equipo y del contrario sin requerir de nombres ni recursos lingüísticos de otro tipo para caracterizarlos.

De la misma manera, la ontología también ha desarrollado sus propias clasificaciones y distinciones en **categorías ontológicas**. De esta manera, así como hay categorías culinarias como *vegetal, fruta, postre, caldo*, etc. unas de las cuales puede corresponder o no con categorías que se usan en otras prácticas humanas, también han ido surgiendo en la práctica ontológica categorías como *concreto, abstracto, posibilia, topos, modos*, etc. las cuales también pueden

corresponder o no con categorías que se usan en otras prácticas humanas. Y así como las distinciones y clasificaciones que hacemos al cocinar y comer adquieren su sentido al marcar una diferencia útil y relevante a esas prácticas, de tal manera que podemos decir que las mejores categorías culinarias son las que pertenecen a nuestras mejores teorías y prácticas culinarias, así también las distinciones y clasificaciones ontológicas adquieren su sentido al marcar una diferencia útil y relevante a nuestro objetivo de crear, transformar y comprender plenamente la realidad, y podemos decir que las mejores categorías ontológicas son las que pertenecen a nuestras mejores teorías y prácticas ontológicas.

¡Pero – dirán ustedes, con razón – esas otras prácticas también buscan crear, transformar y comprender la realidad! Al cocinar, necesitamos reconocer distinciones de sabor, textura, etc. Si no supiéramos cuál es la temperatura a la que hierve el agua, es decir, a la que *realmente* hierve el agua, no podríamos cocinar bien. La cocina crea y transforma la realidad y, por lo tanto, ninguna imagen de la realidad puede estar completa sin tomarla en cuenta. Y lo mismo podemos decir del resto de nuestras prácticas, todas ellas buscan desarrollar clasificaciones que correspondan a cómo son las cosas *realmente*. Entonces, ¿qué es lo que distingue a las categorías ontológicas del resto de las categorías?, es decir, ¿qué hace que una categoría sea *ontológica*? En otras palabras: ¿Qué queremos decir cuando decimos que algo es real o [irreal](#)?

II. ¿Qué queremos decir cuando decimos que algo es *real* o no?

El concepto central de la ontología, la *realidad*, forma parte de una familia de conceptos evaluativos positivos como *verdad*, *validez*, *racionalidad*, *conocimiento*, *correcto*, *belleza*, *justicia*, etc. que conforman los temas centrales de las ramas más tradicionales de la filosofía, como la ética, la epistemología, la lógica, la ética, etc. Además de ser evaluativos, todos estos conceptos tienen en común el ser *positivos* y, como tales, nos comprometen con actitudes también positivas hacia aquello que evaluamos. Así, por ejemplo, si evaluamos algo como verdadero, nos comprometemos con aceptarlo y actuar en consonancia con su verdad; si evaluamos la acción de alguien más como justa, nos comprometemos, con alabarla y a extender por lo menos parte de esta evaluación positiva hacia el agente y su carácter, si creemos que algo es real, a su vez, nos comprometemos a tomarlo en cuenta, a no ignorarlo, etc. (siempre dadas ciertas condiciones de normalidad y con sus debidas excepciones). El saber que algo es justo o injusto, bueno o malo, real o irreal no nos es indiferente, sino que afecta nuestra actitud hacia dichas cosas. En lo general, preferiríamos creer cosas verdaderas a falsas, que la gente sea justa a injusta, hacer lo correcto a lo incorrecto, contemplar paisajes bellos a paisajes que no lo son, tomar en cuenta entidades reales y no preocuparnos por las que no lo son, etc. Y estas preferencias no son inertes,

sino que nos mueven, nos motivan, a realizar esfuerzos en perseguirlas. En este sentido, todos estos conceptos también son importantísimos a la hora de tratar de explicar por qué hacemos lo que hacemos, tanto a nivel individual como colectivo. Nos organizamos políticamente de ciertas maneras como sociedad, por ejemplo, porque creemos como colectividad que ciertas cosas son justas. Mostramos escepticismo, duda, certeza, etc. respecto a ciertas creencias y no otras según lo que pensamos que es verdadero o racional, etc.

Finalmente, estos valores no son independientes entre sí, sino que están íntimamente relacionados: que es racional creer la conclusión de un argumento válido, por ejemplo, si es racional creer su premisas; que si conocemos algo, ese algo debe ser verdadero y es racional también creerlo, que lo verdadero nos dice algo sobre como son realmente las cosas, y que debemos hacer lo que realmente es correcto, etc. En particular, para los objetivos de la ontología, es fundamental entender la relación entre verdad y realidad. En el sentido común, apelamos a la realidad para explicar por qué nos equivocamos (y, por lo tanto, también porque a veces no nos equivocamos, sino que logramos lo que queremos, es decir, es necesaria para explicar, tanto el éxito como el fracaso). Pensamos que llegaremos a tiempo a una cita y llegamos tarde. Creemos recordar haber dejado cerrada la puerta del refrigerador, pero la encontramos abierta, etc. ¿Qué sucede en todos estos casos?, es decir, ¿qué sucede cuando *nos equivocamos*? La explicación más natural es pensar que nos equivocamos

porque nuestros deseos, acciones y creencias no armonizan con los hechos. Por ejemplo, apoyamos nuestro peso al caminar sobre una superficie resbaladiza y caemos. Nuestro deseo de llegar a nuestro destino y nuestra preferencia por evitar el dolor y vergüenza de caer se ven frustrados. Esto se debe a que lo resbaladizo del lugar donde apoyamos el pie no armonizo con nuestra acción al caminar y como resultado, caimos. Actuamos bajo la creencia de que dicho lugar no estaría resbaladizo, pero lo estuvo. Creímos, de manera equivocada, es decir, de manera falsa, que el piso estaría firme, y este error frustró nuestro objetivo de seguir caminando, y en su lugar, el resultado fue una caída indeseable. La cosas no eran como creíamos y por eso las cosas no sucedieron como queríamos. Este desacuerdo se debe a que, en muchos casos, el éxito de nuestras acciones no se encuentra por completo bajo nuestra voluntad, sino que depende de la cooperación de ciertos hechos en el mundo que *no se encuentran por completo bajo nuestra voluntad*. En esta explicación, el fracaso se explica por la falsedad y ésta última por la falta de cooperación de una realidad independiente a nosotros.

En un famoso pasaje de *La soberanía del bien*, Iris Murdoch ilustraba esta idea de la realidad como algo independiente que se nos impone y que debemos, en algún sentido, respetar si queremos lograr nuestros objetivos a través del ejemplo del aprendizaje del ruso, así:

Si estoy aprendiendo, por ejemplo, ruso, me enfrento a una estructura cuya autoridad exige mi respeto. La tarea es difícil y la meta es distante y tal vez nunca del todo alcanzable. Mi trabajo es una revelación progresiva de algo que existe independientemente de mí. Mi atención es recompensada por un conocimiento de la realidad. Mi amor por el ruso me aleja de mí misma hacia algo que me es ajeno, algo que mi conciencia no puede apropiarse, tragarse, negar o volver irreal. La honestidad y la humildad requeridas del estudiante –no pretender saber lo que no sabe– es la preparación para la honestidad y la humildad del estudioso que ni siquiera se siente tentado a suprimir el hecho que condena su teoría. (Murdoch 2001: 92. Mi traducción)

Como ya señalaba Platón en el *Teeteto*, si nuestras creencias fueran infalibles, no cometeríamos errores, ni tendría sentido esforzarnos en buscar justificación para nuestras creencias. Si la verdad de nuestras creencias se encontrara bajo nuestro control total y voluntario, no tendrían sentido prácticas tan comunes como hacer preguntas, investigar, o ir a que nos lean las cartas. No tendría sentido razonar o buscar evidencia. Nuestra vida cotidiana sería muy diferente. Pero no es así, y eso se debe a que poseemos conceptos como el de verdad y el de realidad, es decir, porque pensamos que hay verdades y falsedades, hay cosas que están bajo nuestra voluntad y otras que no.

Pensar algo no siempre lo hace verdadero y no siempre las cosas suceden exactamente como las recordamos (a decir, verdad, casi nunca es así), etc. Me perdí el inicio del concierto porque este empezó a tiempo, y aunque el

hecho de que el concierto haya empezado a tiempo dependió de otras subjetividades y convenciones humanas, no estuvo por completo a mi voluntad y esta separación entre el hecho y mi voluntad es lo que explica mi error. De la misma manera, fueron convenciones humanas las que hicieron que, por ejemplo, el rojo de los semáforos corresponda a la norma de detenerse, y el verde a la de continuar; sin embargo, yo no puedo simplemente cambiar por mí mismo esa convención a voluntad. Sigue siendo independiente de mí en un sentido fuerte, pese a ser una convención social, es decir, sigue siendo una convención social *real*. En resumen, sin una noción de realidad, es difícil explicar el error. ¿De qué otra manera se podría explicar por qué nos equivocamos, por qué distinguimos entre cosas verdaderas y falsas y, como ya dije, por que preferimos y hacemos el esfuerzo para tener creencias del primer tipo y no del segundo), si no existiera ninguna realidad independiente de nosotros?

Esta idea de que hay cosas que no dependen por completo de uno se encuentran el corazón mismo de nuestra noción de realidad. A decir verdad, comúnmente, cuando tratamos de definir la realidad en filosofía, lo hacemos de manera negativa, como aquello que no depende completa y directamente de *nosotros*, es decir, de nuestras subjetividades, convenciones, voluntades individuales y colectivas, etc. 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. Es verdadero que las estrellas brillan en el cielo porque, en realidad, las estrellas brillan en el cielo, y es falso que la luna sea de queso porque la luna realmente no es de queso.

En este sentido, la ontología surge de la necesidad de conciliar dos fuertes intuiciones:

1. Por lo menos parte de lo que hacemos, pensamos, sentimos, percibimos, decimos, etc. depende de alguna manera de *nosotros mismos*: de cómo somos, tanto a nivel personal como colectivo y hasta como especie. Así como nuestro aparato visual restringe lo que podemos ver, nuestro aparato cognitivo restringe lo que podemos pensar y nuestro lenguaje restringe lo que podemos decir. Nuestras creencias, deseos, experiencias están mediadas por nuestras circunstancias materiales y culturales.
2. Por lo menos parte de lo que hacemos, pensamos, sentimos, percibimos, decimos, etc. depende de alguna manera de cómo es el mundo y, más en particular, de aquello que sentimos, percibimos y de lo que pensamos y decimos. Si el mundo fuera suficientemente distinto a como de hecho es

actuaríamos distinto, hablaríamos distinto, pensaríamos cosas distintas y lo percibiríamos distinto. Por mucho que mi aparato cognitivo restringe lo que puedo percibir por ese sentido, es claro que si efectivamente veo un chupamirto fuera de mi ventana es (por lo menos en una parte sustancial) porque *hay* un chupamirto *allá afuera* en el mundo.

Es por (2) que la verdad es una buena guía para conocer el mundo; es por (1) que, sin embargo, es una guía imperfecta y que es necesario un trabajo filosófico profundo – es decir, es por ello que es necesario el trabajo ontológico – para distinguir qué tanto de nuestra visión del mundo se debe a *cómo somos* nosotros y qué tanto se debe a *cómo es el mundo* externo.¹¹

En otras palabras, una vez que reconocemos que el contenido de nuestra experiencia, pensamiento, lenguaje, etc. está determinado tanto por nosotros como por el mundo, no es de sorprender que nos surge la pregunta de *cuanto* y exactamente *qué* contribuyen cada uno de ellos. Una vez que aprendemos sobre la especificidad de, por ejemplo, nuestro sistema de visión, o de nuestro lenguaje, de nuestras prácticas epistémicas, etc. inmediatamente surge la pregunta de cómo sería ver desde un sistema de visión distinto, describir el mundo desde un lenguaje distinto, acercarse a la realidad desde unas prácticas epistémicas distintas, etc. Nos preguntamos cómo sería ver al mundo con otros

¹¹. Toda una reflexión aparte se merece el preguntarnos qué tan útil y por qué es tan extendida la metáfora dentro/fuera para pensar esta distinción (De Man 1990).

ojos, escucharlo con otros oídos, pensarlo con otros conceptos, etc. Una vez que aprendemos sobre las limitaciones de nuestros sistemas perceptuales, representacionales, conceptuales, etc. nos surge inmediatamente la preocupación por qué aspectos del mundo estamos dejando de percibir, de concebir, o de conocer por no contar con sistemas perceptuales, representacionales, conceptuales, etc. suficientemente afinados. Y de ahí es un breve salto conceptual el que nos lleva a pensar en cómo sería nuestra relación con el mundo si no tuviéramos ninguna de esas limitaciones; si pudiéramos ver al mundo sin las limitaciones de *ningún* aparato perceptual sino directamente, desde la perspectiva de *ningún* lado; si pudiéramos comprenderlo sin las limitaciones de nuestro aparato cognitivo, ni los prejuicios de nuestra situación social concreta; si pudiéramos describirlo en un lenguaje ideal, sin las limitaciones de los lenguajes naturales concretos, etc. En otras palabras, si pudiéramos verlo, concebirlo, conocerlo *tal y como es* y no como se nos aparece; como lo vería Dios, entendido no como una deidad moral o metafísica sino como un ideal epistémico de pureza. Es ahí donde la ontología cobra sentido, como búsqueda de la respuesta a esta curiosidad tan natural por distinguir lo objetivo de lo subjetivo.

Para superar algunas de estas limitaciones, podemos literalmente cambiar, por ejemplo, el lenguaje que hablamos, o el método que aplicamos. Para suplir otras, hemos desarrollado nuevas tecnologías, como microscopios y

telescopios, que nos permiten, por ejemplo, ver más allá de las limitaciones naturales de nuestros ojos. Para suplir otras limitaciones nos acercamos a otros; aprendemos sobre cómo ven ellos, cómo piensan, cómo investigan, etc. y aprendemos así también sobre la especificidad de cómo lo hacemos nosotros, en contraste (y aquí es donde la ontología se vuelve empírica, social, antropológica. Cf. Course 2020 Apud. Turbay & Dominó 2021). Para entender otro tipo de limitaciones, el conocimiento empírico también es útil y nos acercamos a la ciencia, la fisiología de los sentidos, la psicología cognitiva, etc. Pero hay otras limitaciones que no podemos suplir con ciencia, ni natural, ni social, y para la cual a los filósofos no nos queda más que echar a volar la imaginación y confiar en experimentos mentales e intuiciones (González Fernández 2017, Benito 2020). Gracias a la zoología, por ejemplo, podemos conocer cómo perciben especies distintas a las nuestras, pero ¿cómo podríamos saber cómo se percibe desde la perspectiva de ningún lado? Todo aparato perceptual está situado de tal manera que se acerca al mundo desde una perspectiva, un punto de vista (tacto, olfato, etc.). Percibir desde ningún punto de vista (o simétricamente desde todos los puntos de vista), si es que acaso tiene sentido, requiere extender nuestro concepto de “percepción” más allá de los alcances de los sistemas de percepción que de hecho existen y que podemos conocer empíricamente. De ahí la necesidad de apelar a mecanismos puramente racionales como los

argumentos *a priori*, las intuiciones racionales, etc. Es por ello que estas prácticas metodológicas también son esenciales para la ontología.¹²

Sin embargo, en la mayoría de los casos, qué aspecto de la realidad es *metafísicamente* responsable por la verdad de lo que pensamos o decimos no es en lo absoluto claro. Por ejemplo, no es obvio qué nos dice sobre la realidad el que sea verdad que la familia mexicana promedio tiene dos hijos y medio. ¿Significa que existe tal cosa como la familia mexicana promedio o que los hijos no son individuos sino magnitudes que pueden medirse con números racionales, es decir, que es posible tener *medios* hijos? Seguramente no. Pongamos otro ejemplo: que el cielo es azul no parece ser una afirmación muy controversial. Sin embargo, determinar exactamente qué aspecto de la realidad es responsable por el azul del cielo sí ha dado pie a una controversia enorme entre filósofos que lleva ya varios siglos. A muchos filósofos les parece que es un hecho de la realidad independiente a nosotros el que el cielo sea azul, mientras que otros piensan que nada es azul si no es posible percibirlo como tal y eso es algo que sí depende de nosotros, por ejemplo. Consideremos ahora las siguientes cuatro verdades:

1. Saturno tiene 64 lunas.

¹². Agradezco a Quentin Ruyant insistirme en este punto señalando que “identificar una suma (o síntesis) de perspectivas posibles con una ausencia de cualquiera perspectiva particular [resulta en una] identificación ... paradójica...” <https://axelbarcelo.blogspot.com/2021/06/el-sentido-de-la-ontologia.html?showComment=1623695104837#c4866598393470269936>

2. El número de lunas de Saturno es 64.
3. 64 es el doble de 32.
4. Hay un sólo número natural (entero positivo) entre el 63 y el 65.

Todos estos enunciados parecen mencionar, entre otras cosas, al número 64, pero la pregunta ontológica es si acaso necesita el 64 existir para que (1), (2), (3) y (4) sean verdaderos, es decir, ¿dadas las diferentes funciones que el numeral juega en estos diferentes enunciados – en unos aparece en el sujeto, en otros en el predicado, en unos aparece como adverbio, en otros como sustantivo, etc. – es el 64 parte de la contribución que hace el mundo a la verdad de *todos* estos enunciados?, ¿o lo es sólo de algunos?, y si es así, ¿de cuales? Finalmente, pensemos en la verdades lógicas. Finalmente, pensemos en la verdades lógicas. Que mi taza de café no se encuentra vacía es verdadero porque hay un poco de café en ella. En este sentido, esta verdad es sobre mi taza y la cantidad de café que contiene. Pero, ¿qué sucede con el que mi taza de café se encuentre en este momento o vacía o no vacía? Esto también es verdadero, pero no es del nada claro qué nos diga sobre la realidad, si es que algo. ¿Sigue esta verdad tratando sobre mi taza y la cantidad de café que contiene o sobre otra cosa, tal vez, sobre dichos conceptos o sobre la naturaleza misma de la disyunción y la negación? ¿O tal vez no trata de nada y es uno de esos casos raros, casos límites, en los que realidad y verdad se separan? Responder este tipo de cuestiones es el objetivo central de la ontología.

Hacemos ontología, pues, porque creemos, no solo que algunas cosas son reales y otras no, sino porque también creemos que no es **obvio** cuales son cuales. El reto, entonces, es dar una teoría, lo más general y sistemática posible, que nos permita dar el paso de lo que es **verdad** a lo que es **real**.

En resumen, muchas verdades, si no es que todas, lo son independientemente de nosotros, es decir, hay verdades que no están a voluntad humana, sino que requieren la cooperación del mundo. Parte central de la tarea de la ontología es explicar (de manera sistemática, completa, etc.) qué contribución hace el mundo a qué verdades, y esto no siempre sencillo.

Es claro que no todo lo que pensamos o de lo que hablamos es real.¹³ En este momento puedo lanzar a volar mi imaginación y figurarme escenarios

¹³. Y aunque esto es lo que nos dice el sentido común, no es algo universalmente aceptado en el mundo de la filosofía, donde no falta quien cree que estas distinciones, o por lo menos algunas de ellas, son ilusorias: que no hay diferencia entre verdadero o falso, que a veces es preferible decir o creer algo falso a algo verdadero, que no siempre se debe hacer lo correcto o que es imposible saber si algo es real o no. Estas voces escépticas y heterodoxas son componentes esenciales del coro de voces que forman el diálogo filosófico y ocupan una función importantísima en nuestra tarea de entender mejor cada uno de estos conceptos. No es posible entender a plenitud los problemas del conocimiento si no reconocemos el reto que plantean quienes han defendido que el conocimiento no es posible, por ejemplo. Ninguna teoría ética (o meta-ética) puede ignorar el problema de la posible imposibilidad de la moral. De la misma manera, no debemos tratar de hacer ontología sin entender también porque se ha llegado a pensar que debemos deshacernos del concepto mismo de realidad, por mas intuitivo y de sentido común que sea éste.

Pero vayamos por pasos, y antes de tratar de entender estas heterodoxias, empecemos por entender la imagen de sentido común de la cual emana el quehacer ontológico mas ortodoxo.

fantásticos con ratones voladores que cantan canciones bellísimas, pero no por eso – nos dice el sentido común – dichos ratones son reales,

... 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 2000: 16) [Traducción propia]

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

“...el objetivo ... es proporcionar una descripción ontológica integral del mundo, una respuesta a la pregunta de qué hay... considerando lo que debe haber en el mundo para hacer verdadero todo lo que consideramos verdadero.” (Asay 2022. Traducción mía)

Claramente pensamos, 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?

“[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.” (Russell 1940????)

Esta es la pregunta retórica que se hace Russell y a la cual algunos han respondido con un rotundo **sí** (los realistas respecto a este tipo de entidad), y otros con un igualmente rotundo **no** (los anti-realistas). La estrategia de Russell y toda la tradición anti-realista de filósofos, tanto antes como después de él, ha sido introducir una cuña entre el lenguaje (el pensamiento y la experiencia), por un lado, y la realidad, por el otro, 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, Russell, el anti-realista, 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 pluralistas ontológicos como Meinong lo rechaza. Para Russell, podemos hablar de cuanto queramos, pero sólo algunas de las cosas que digamos lograrán corresponder adecuadamente con la realidad. Y

aunque Russell, en este pasaje, presenta el problema explícitamente en términos lingüísticos, lo mismo se debe decir respecto al pensamiento y a la experiencia. Para el anti-realista, podemos pensar y experimentar el mundo como heterogéneo y plural, pero sólo algunas de las cosas que pensemos y experimentemos corresponderán fielmente con la realidad.

Los argumentos realistas de este tipo suelen tener todos más o menos la misma estructura. El punto de partida es alguna práctica que consideremos exitosa en algún sentido, comúnmente práctico, pero no necesariamente. El segundo paso es argüir que si dicha práctica es exitosa, dicho éxito es algo que debe poder explicarse, es decir, debe deberse a algo. El tercer paso es argumentar que dicho éxito involucra algún éxito a nivel teórico, es decir, que si la práctica es exitosa debe ser porque está basada en una concepción del mundo también correcta. El cuarto paso es la premisa de que el éxito teórico por defecto es la verdad y que por lo tanto, si la concepción del mundo en la que se basa la práctica es correcta debe ser porque por lo menos parte de lo que dice debe ser verdadero. El quinto paso es argumentar que por lo menos algunas de esas verdades contienen lo que se conoce como un *compromiso ontológico* es decir, nos comprometen con la *existencia* de entidades de cierta *categoría*. La consecuencia final de dicho argumento es que el éxito de dicha práctica implica la existencia de entidades de dicha categoría.

Pocas veces el argumento completo se presenta de manera explícita, pero una excepción bastante conocida es el argumento de indispensabilidad de Quine a favor de la existencia de entidades matemáticas:¹⁴

1. Primera premisa: El éxito científico como punto de partida: La ciencia (aunque no toda) nos ha sido muy útil. Como Quine es empirista, él piensa que la ciencia ha sido muy útil especialmente para dar cuenta de las regularidades en nuestra percepción
2. Segunda Premisa: Tesis abductiva holista: La ciencia no podría haber sido tan exitosa si (por lo menos algunas de) sus teorías (entendidas como conjuntos de enunciados) no fueran correctas. Sería muy extraño que pudiéramos navegar exitosamente por el mundo profundamente equivocados sobre cómo es éste.
3. Tercera premisa: Tesis de indispensabilidad: La ciencia no podría ser tan exitosa sin el apoyo de por lo menos algunas teorías matemáticas. La ciencia podría ser tan exitosa como de hecho es, aunque no todas las teorías científicas fueran verdaderas, por lo que necesitamos un criterio para determinar cuáles partes de la ciencia debemos comprometernos con que son verdaderas y cuáles no. Quine propone el siguiente criterio: toda teoría que sea indispensable para el éxito de la empresa científica debe ser verdadera.
4. Primera conclusión: Verdad Matemática: Esas teorías matemáticas (las que han sido indispensables para el éxito de la ciencia) son verdaderas.

¹⁴. Sobre el argumento de indispensabilidad de Quine se han escrito numerosas páginas (Soto 20-18, Fernández de Castro 2013, Alemán Pardo 1999, etc.). Sobre que el argumento no se aplica sólo a entidades matemáticas, véase, por ejemplo, (Davoody Beni 2013) y (Vacek 2013).

5. Cuarta premisa: Criterio ontológico: Los enunciados son verdaderos sólo si se cumplen las condiciones de verdad que hace explícita nuestra mejor teoría de la verdad, a saber, la teoría Tarskiana (para los lenguajes formales) / Montaguiana (para el lenguaje natural).
6. Resultado de aplicar el criterio ontológico a las teorías de la primera conclusión: Hay enunciados en esas teorías matemáticas indispensables para el éxito de la ciencia cuyas condiciones de verdad incluyen la existencia de entidades matemáticas abstractas (dado que, al formalizarse en primer orden, cuantifican existencialmente sobre variables cuyo dominio son entidades matemáticas abstractas).
7. Conclusión final: Realismo Matemático: Existen objetos matemáticos abstractos (por lo menos, los del dominio sobre el que corren las variables cuantificadas existencialmente de la formalización en primer orden de las teorías indispensables para el éxito de nuestra mejor ciencia).

No es difícil darse cuenta de que este argumento tiene la estructura antes descrita. Su práctica exitosa de punto de partida es la ciencia (primera premisa). Su segundo paso es argüir que si la ciencia es exitosa, dicho éxito es algo que debe poder explicarse. El tercer paso es argumentar que dicho éxito requiere algún éxito a nivel teórico, es decir, que si la ciencia es exitosa, por lo menos en su aplicación, debe ser porque está basada en una concepción del mundo también correcta. Quine también suscribe a la premisa de que el éxito teórico por defecto es la verdad y que por lo tanto, si la concepción del mundo que provee la ciencia es correcta debe ser porque por lo menos parte de lo que dice debe ser verdadero (segunda premisa). La pregunta importante, por

supuesto es, ¿qué parte? y aquí es donde Quine requiere apelar a premisas holistas (tercera premisa) para llegar a la conclusión parcial que quiere, a saber, que el éxito de la ciencia debe deberse en parte a la verdad de su parte matemática (primera conclusión). El quinto paso es argumentar que por lo menos algunas de las verdades matemáticas de las que depende el éxito científico nos comprometen con la *existencia* de entidades matemáticas (cuarta premisa). Sólo así puede llegar a la conclusión final que busca, a saber, que el éxito de la ciencia implica la existencia de entidades matemáticas. Esquemáticamente, podemos identificar la siguiente estructura general en todo argumento realista de este tipo:

1. Una práctica P es exitosa (en algún sentido, comúnmente práctico, pero no necesariamente) de manera confiable, es decir no por suerte funciona a veces, sino que funciona de manera suficientemente regular.
2. Este tipo de éxito requiere de alguna explicación. Si P es exitosa, dicho éxito es algo que debe poder explicarse, es decir, debe deberse a algo.
3. Esa práctica P se basa en una concepción de (por lo menos parte de) el mundo T .
4. Si la práctica P es exitosa debe ser porque T también es correcta. (Primera conclusión parcial)
5. El éxito teórico por defecto es la verdad.
6. En otras palabras, cuando decimos en (4) que T es correcta, lo que queremos decir es que es, por lo menos en una parte sustancial, verdadera. Si T es correcta debe ser porque por lo menos parte de lo que dice $T' \subseteq T$ debe ser verdadero. La idea aquí es

que para que una concepción del mundo funcione no tiene porqué ser completa y perfectamente verdadera.

7. Por lo menos algunas de esas verdades $T'' \subseteq T' \subseteq T$ contienen un compromiso ontológico con hechos y/o entidades de la categoría C .
8. El éxito de dicha práctica implica la realidad de la categoría C .

Pero, repito, el caso Quineano es la excepción y los argumentos de este tipo apenas se bosquejan, como si fuera obvio que, por ejemplo, la física es exitosa y por lo tanto los electrones son reales. Sin embargo, es muy útil tener presentes estos pasos porque, como veremos posteriormente, todos ellos son problemáticos y dan oportunidad al anti-realista para descarrilar el argumento realista. Por ejemplo, no es nada claro qué tipo de éxito puede servir de punto de partida. Hay un sentido en que la astrología es una práctica muy extendida tanto en el espacio como el tiempo, pero ¿es por ello ‘exitosa’? Tal vez, pero muchos filósofos no quisieran concluir que los Aries, por ejemplo, forman una categoría ontológica genuina (Dieterle 1999). Pero tampoco queremos quedarnos con una concepción de éxito demasiado estrecha. Muchos filósofos pensamos que nuestras prácticas políticas emancipatorias deberían considerarse guías tan confiables hacia la realidad como la ciencia, de tal manera que la existencia de políticas de liberación de grupos étnicos minoritarios, como los Kurdos, deben tomarse en serio a la hora de determinar si realmente hay Kurdos o no (Barceló 2020). De la misma manera, aun cuando en ontología se suele hablar de manera vaga de *nuestra* percepción, lenguaje y pensamiento como punto de partida, uno debe ser muy cuidadoso en no reproducir prácticas discriminatorias que excluyan las voces, tradiciones y subjetividades de grupos

marginalizados (Fuller 2019, Stengers 2000). Como en el resto de la filosofía, es fundamental que nuestra ontología sea crítica.

De la misma manera, tampoco es claro en qué casos este éxito debe explicarse en términos teóricos o, si es el caso, en términos de verdad en vez de coherencia, adecuación empírica, valor explicativo, consenso, aptitud o adaptación a su nicho, conveniencia práctica, etc. (Ruyant 2021) Aun si aceptamos la importancia y el éxito de ciertas áreas de las matemáticas o de ciertas prácticas políticas o morales, no es nada claro si estas prácticas involucran afirmaciones del tipo que pueden ser verdaderas o falsas. Los principios políticos y morales y las ecuaciones de las matemáticas tal vez son, más bien, reglas (van Roojen 2018, Barceló 2000, etc.). Y finalmente, aun si podemos determinar que ciertas cosas son verdaderas, como he mencionado ya, falta aun un trabajo arduo para ligar dichas verdades con la realidad.

3. Nominalismo

Hemos 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 mas heterogéneas: ficciones, sucesos en el pasado, situaciones meramente posibles, cosas imposibles, etc. ¿Significa esto que nuestra realidad es igualmente heterogénea y que la componen entidades, propiedades, hechos, etc. de diferentes tipos – de lo que en filosofía llamamos “*categorías* ontológicas”?

En las secciones anteriores vimos tres buenas razones para responder afirmativamente a esta pregunta, es decir, para pensar que la realidad es heterogénea y que la pueblan entidades de diferentes categorías. Ahora bien, ¿qué razón tendría alguien para pensar que, contrario a las apariencias y el sentido común, la realidad es homogénea o contiene un número pequeño de categorías ontológicas? La respuesta inmediata y aparentemente obvia es que una ontología más homogénea es más simple e, *ipso facto*, preferible a una heterogénea y compleja. Pero, por supuesto, esta respuesta obliga a su vez a hacernos la pregunta de porqué habríamos de preferir, en ontología, una más simple en el sentido de contener menos categorías (Huemer 2009, Gunitsky 2019, etc.).

La razón por la cual preferimos, en lo general, ontologías con pocas categorías o una sola no es simplemente porque la simplicidad sea una virtud teórica deseable en todos los ámbitos de conocimiento, incluido el ontológico. Mas bien, y como veremos a lo largo del libro, la heterogeneidad ontológica genera una serie de problemas teóricos de muy difícil solución y por eso muchos filósofos buscan evitarla. Aunque lo veremos ilustrado en detalle más adelante, la idea es muy sencilla: quien quiera defender una ontología plural no puede simplemente añadir a su ontología esta o aquella categoría y ya, sino que debe explicar cómo dicha categoría se integra al resto de la realidad (Cross 2012). Un realista matemático, por ejemplo, no puede simplemente aceptar la

existencia de entes (o propiedades, o hechos, etc.) matemáticos y ya,¹⁵ sino que debe explicar además cómo dichas entidades se integran al resto de la realidad, es decir, como interactúan con entidades de otros tipos. Por ejemplo, debe explicarnos porqué nos han sido tan útiles para describir la realidad física pese a no ser físicos ellos mismos; además de explicarnos cómo es que nuestros pensamientos han logrado captarlos y conocerlos, etc.

Lo mismo sucede con toda cualquier otra categoría ontológica. Cada una viene con sus propios problemas de integración, todos ellos muy complejos. Esto se debe a que las relaciones que gobiernan y estructuran el interior de nuestras categorías ontológicas suelen ser mucho menos misteriosas que las relaciones que se postulan entre entidades de diferentes categorías. Tenemos una comprensión bastante clara del orden causal y temporal que estructura los sucesos del mundo material, por ejemplo, como también tenemos un buen entendimiento de las relaciones lógicas de coherencia e incoherencia, de consecuencia e independencia, etc. que regulan y ordenan el mundo de los pensamientos. Pero ¿qué relaciona a los sucesos materiales con nuestros pensamientos? Pese a lo filosóficamente complejo que es dar cuenta de la causalidad o la consecuencia lógica, es mucho más complejo tratar de explicar

¹⁵. Vale la pena mencionar también que, a lo largo del presente texto hablaremos casi siempre de entidades en vez de propiedades, hechos, etc. aun cuando los mismos problemas, y las mismas propuestas de soluciones también se les aplican.

cómo es que nuestros pensamientos son *acerca* de hechos en el mundo – cómo es que mi pensamiento de que en este momento estoy volando sobre el océano atlántico es acerca de este hecho particular y no sobre estar bailando en una fiesta de quince años, por ejemplos sobre nada en realidad – o cómo es que algunos pensamientos también parecen, por lo menos prima facie, tener efectos en el mundo material – cómo mi pensamiento de querer llegar a Buenos Aires, por continuar con el mismo ejemplo, terminó contribuyendo a que en este momento me encuentre volando en dirección a dicha ciudad – y vice versa. En otras palabras, entender cómo se relacionan pensamientos con pensamientos o hechos materiales con hechos materiales es sencillo, o por lo menos radicalmente mas sencillo que entender como se relacionan pensamientos y hechos materiales.

Pero no es solamente la relación materia-pensamiento la que genera este tipo de problemas. Estos problemas son la regla y no la excepción cuando pensamos en relaciones inter-categoriales (Schaffer 2017). Pese a lo mucho que hemos llegado a descubrir sobre los números cardinales en tanto números, sigue siendo un misterio cómo se relacionan ontológicamente con aquellas cosas que contamos con ellos. Y si bien la estructura de regímenes normativos como la de la moral y la política no nos es aun del todo transparente, aun mas opaca es la relación entre los ámbitos descriptivos y normativos. En general, entender cómo se relacionan entidades del mismo tipo ontológico suele ser mucho,

mucho más sencillos que entender cómo se relacionan entidades de tipos ontológicos distintos. No es de sorprender, por lo tanto, que muchos filósofos hayan preferido adoptar una estrategia anti-realista y simplemente *negarle realidad* al mayor número posible tipo de entidades para evitarse así el problema de explicar cómo se integran al resto de la realidad. Es en este sentido que puede decirse que una ontología con menos categorías es mas simple y, por lo tanto, preferible.

Por otro lado, aquellos filósofos 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 compone 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 y, en general, qué sentido tienen aquellas prácticas que parecen presuponerlos.

En su introducción a la filosofía de la mente, Pete Mandik caracteriza así las preguntas fundamentales que constituyen el problema mente-cuerpo:

¿Cuál es el problema mente-cuerpo? Probablemente sea mejor pensar en él como un grupo de problemas estrechamente relacionados. Los principales problemas en este grupo son:

1. El problema de explicar cuál es la diferencia real, si la hay, entre lo mental y lo físico.
2. El problema de explicar, si lo mental y lo físico son muy diferentes, cómo es posible que se relacionen entre sí en las formas en que comúnmente suponemos que se relacionan. Por ejemplo, ¿cómo pueden las mentes tener efectos sobre los cuerpos y viceversa?
3. El problema de explicar, si las mentes son realmente solo una especie de cosa física, cómo puede ser eso. ¿Cómo puede realmente tener sentido tratar las mentes como una cosa física más en el universo?” (Pete Mandik 2013: 7)

Nótese cómo las tres preguntas que Mandik interpreta correspondan perfectamente con los problemas generales que emerge de pensar cualquier relación inter-categorial: la primera es la tarea de caracterizar la diferencia, mientras que las segundas dos corresponden a los retos centrales del pluralismo y el monismo respectivamente.

Por poner otro ejemplo, muchas de nuestras actividades parecen tratar de cosas “que no ... podemos ver o tocar” (Burgess y Rosen 1997, 34), como contar los días que faltan para nuestro concierto favorito, ser fan de una banda de rock, fundar una escuela de danza o ejecutar una pieza musical en un estilo arcaico. Para el monista que, como [Locke 1690](#), [Tarski \(Mancosu 2005\)](#), [Field](#)

1980, etc., cree que todo lo real es concreto y que, por lo tanto, no existen las entidades abstractas,¹⁶ todas estas actividades son extrañamente misteriosas. El reto que tiene que enfrentar este tipo de filósofo es explicar porqué hacemos esas cosas (Shapiro 1998: 609). ¿Porqué afirmamos con tanta seguridad que tres por ocho son veinticuatro, o que la UNAM no es la Universidad Pontífice de México si, según este tipo de ontólogo, las cosas de las que parecemos estar hablando no son reales, es decir, si ni el tres, ni el ocho, ni el veinticuatro, ni la UNAM ni la Universidad Pontífice de México son (ni fueron ni serán) reales?

Diferentes tipos de filósofos han tratado de dar diferentes soluciones a estos dos retos. 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 pensamientos, 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

¹⁶. En tiempos recientes, a este tipo de monistas se les conoce como “nominalistas”. Desafortunadamente, este término tenía ya un uso más antiguo fuertemente atrincherado en la metafísica occidental, dando pie a enormes confusiones. Por ello, en este libro usaremos “nominalista” en su sentido tradicional, el cual, además, es más fiel a su etimología. Introduciré esta noción de “nominalismo” unos párrafos mas adelante.

estar seguros de que existen realmente aquellas entidades cuya existencia podemos verificar directamente, etc.

En este punto, es muy importante reconocer que aun dentro del pluralismo ontológico hay matices. Hay quienes buscan el menor número posible de categorías ontológicas – para reducir así al mínimo el número de relaciones inter-categoriales que explicar – sin comprometerse a que al final sólo quede una. En tanto buscan eliminar por lo menos algunas presuntas categorías de su ontología, estos pluralistas siguen siendo anti-realistas de por lo menos respecto a entidades de ciertas categorías, cuya realidad les parece controversial. Como tales, tienen que enfrentar retos de ambos tipos. Como el resto de los pluralistas, tienen que explicar cómo se relacionan los objetos de las diferentes categorías que sí admiten en su ontología; cómo los monistas, tiene que explicar qué sucede en las prácticas y discursos que parecen requerir de la existencia de entidades de las categorías que no admiten en su ontología, además de tener que justificar su juicio de qué categorías controversiales deben eliminarse y cuales no.

En general, podemos apelar a tres criterios para determinar qué tan controversial es una presunta categoría ontológica: su poder explicativo, qué tan bien integrada está con el resto de las categorías – especialmente las categorías menos controvertidas – , y qué tan bien entendemos la categoría en sí misma. Así por ejemplo, es muy común en ontología sostener que las entidades

físicas son poco controvertidas y, por lo tanto, son un excelente candidato a ser los únicos tipos de entidades que pueblan nuestra realidad. Esto se debe a que satisfacen bastante bien los criterios recién enunciados: la postulación de entidades físicas tiene un amplio poder explicativo pues nos permite dar cuenta del éxito de muchas de nuestras prácticas, tanto teóricas como prácticas. Además, entendemos muy bien su comportamiento gracias al amplio desarrollo de las ciencias físicas. Finalmente, es difícil pensar en alguna otra categoría ontológica que pueda estar completamente aislada del mundo físico. Resultado: poco controvertido el decir que es real.

En contraste, ¿qué tan controvertida es la categoría de lo abstracto, por ejemplo? Respecto a su poder explicativo podemos decir que nos permite explicar el éxito de la matemática, la lógica, el lenguaje, la ciencia, etc. Pero, ¿qué tan bien integrada está con el resto de las categorías? En este rubro, hay que reconocer que hemos tenido muchos problemas para explicar cómo se relaciona lo abstracto con lo concreto: cómo es posible que entes concretos como nosotros podamos conocer hechos abstractos si no podemos interactuar causalmente con ellos, cómo es posible que fenómenos abstractos como los de la matemáticas tengan aplicación en fenómenos concretos como los de la física, cómo es posible que propiedades abstractas se den en entidades concretas, etc. Finalmente, ¿qué tan bien entendemos la categoría en sí misma? Yo diría que bastante bien. Hay muy buenas teorías sobre este tipo de entidades y hechos en

la matemática, la lógica, la lingüística, y otras áreas, además de teorías ontológicas sofisticadas sobre su naturaleza, estructura, identidad, etc.

Pasemos ahora a otro ejemplo: ¿Qué tan controvertida es la categoría de lo sobrenatural? Si nos preguntamos por su poder explicativo, podríamos decir que nos permite explicar la adivinación, los milagros, la creación del universo, qué sucede después de la muerte, etc. Sin explicaciones sobrenaturales, muchos sucesos quedarían como meras causalidades (Legare, Rosengren, Evans & Harris 2012). Las explicaciones sobrenaturales pueden llegar a alcanzar altos grados de sofisticación y coherencia, pero ¿qué tan bien integradas están con el resto de la realidad? En este criterio ya no les va tan bien, pues no sabemos bien cómo podría interactuar lo natural con lo sobrenatural. Se supone que las fuerzas sobrenaturales están causalmente relacionadas con las naturales (Boudry & De Smedt 2011), pero no tenemos la menor idea de cómo puede ser esto posible. Finalmente, la presunta categoría también es oscura en sí misma. Las teorías de lo sobrenatural no suelen ser muy exitosas, coherentes, completas, o rigurosas. A decir verdad, en muchos casos, aun quienes creen en lo sobrenatural, reconocen que es claramente misterioso (Boudry & Coyne 2016, Saler 1977). No es de sorprender, por lo tanto, que lo sobrenatural como posible categoría ontológica resulte tan controvertida, por no decir completamente espuria. En comparación, la categoría de lo abstracto es menos controvertida que la de lo sobrenatural, pero más que la de las entidades físicas.

Esto explica porque en la literatura metafísica se han dedicado tantas páginas a lo abstracto (cuya realidad sí es controvertida) y tan pocas a lo físico (cuya realidad es poco controvertida) o lo sobrenatural (cuya irrealidad tampoco es muy controvertida), y también porque en dicha literatura una de las cuestiones centrales es si es posible reducir lo abstracto a lo físico.



¿Qué significa decir que algo es aparente, pero no real?

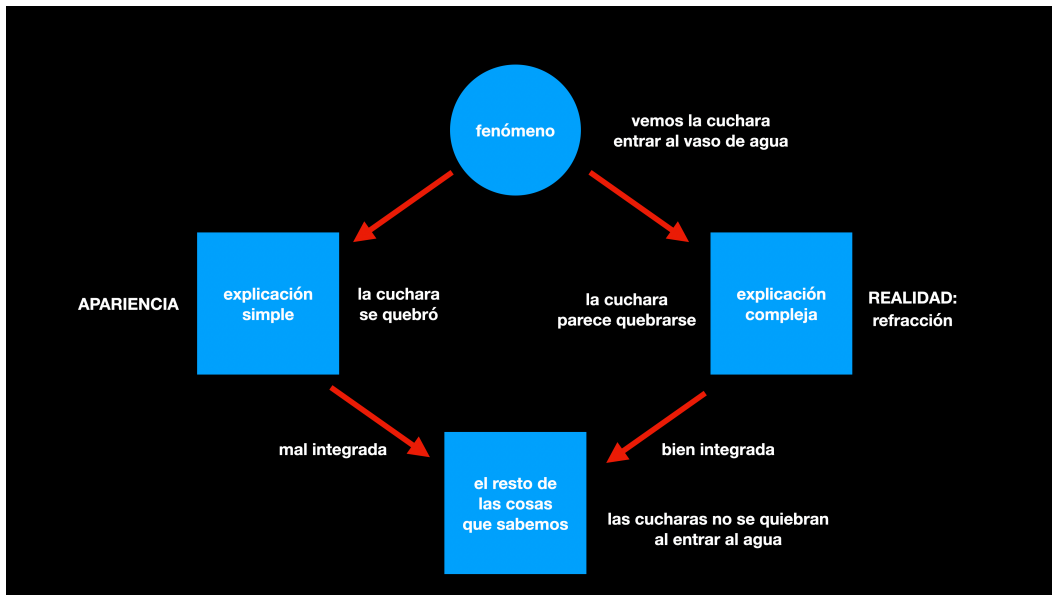
Como hemos podido ver, una de las herramientas argumentativas más socorridas dentro del arsenal anti-realista es la distinción entre apariencia y realidad. Por lo menos desde Heráclito (B123 y B54 apud. Neels 2018), cuando

se dice que algo no es real, comúnmente se dice que ello es *mera apariencia*.¹⁷ Pero ¿qué papel juega esta distinción dentro de la dialéctica realismo-antirealismo?

Poco fenómenos son realmente misteriosos de primera mano y los misterios de la metafísica no suelen aparecer en la superficie de las cosas, sino solo hasta que las explicaciones de sentido común empiezan a romperse. En otras palabras, muchos fenómenos sugieren inmediatamente una explicación o interpretación, pero algunas veces esa explicación obvia o de sentido común es insatisfactoria en tanto es incoherente con otras cosas que sabemos. Para evitar tal incoherencia, se propone rechazar esa primera explicación y buscar otra explicación alternativa, menos inmediata pero mejor integrado al resto de lo que sabemos. En tal situación, suele decirse que mientras que la primera aplicación *parecía* ser correcta, en *realidad* no lo era.

Pongamos un ejemplo nada controvertido ni de profundidad filosófica: por qué decimos que las cucharas *parecen* quebrarse al sumergirse en agua, pero *en realidad* no lo hacen. Supongamos que introducimos una cuchara a un vaso con agua y vemos cómo la imagen de la cuchara fuera del agua no se continua

17. Es precisamente esta noción negativa de la mera apariencia a la que se opone la fenomenología. En la concepción tradicional, ser meramente aparente es ser algo que no solamente no es real, sino que además es engañoso. En su lugar, la fenomenología propone pensar lo aparente como aquello en lo que la realidad misma se revela. Me gustaría tener más espacio para exponer de manera justa la importancia de este punto, pero nos alejaría demasiado del hilo central del libro.



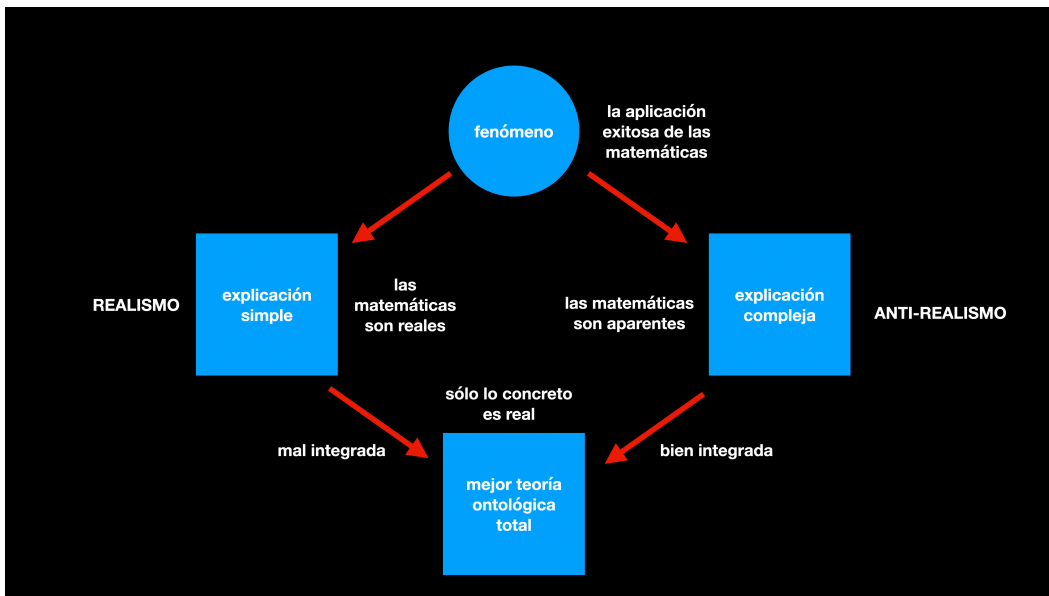
recta con su imagen dentro del agua, sino que cambia de dirección. Esa experiencia sugiere inmediatamente que (lo que explica porque se ve lo que vemos es que) la cuchara se quiebra al entrar al agua. Sin embargo, rechazamos dicha explicación porque sabemos, por otras razones independientes de lo que vemos pero en las que confiamos más que lo que vemos, que las cucharas no se quiebran con el agua (ni se reconstruyen al salir de ella), pese a que dicha explicación sería la explicación más simple y directa de nuestra experiencia. Por eso buscamos otra alternativa, más coherente con lo que sabemos sobre el agua y las cucharas aunque más compleja: la teoría de la refracción de la luz.

Esta manera de entender la diferencia entre la apariencia – en este caso, de que la cuchara se quebró – y la realidad – que la luz se refracta al pasar por

un medio como el del agua – es la misma que explota el anti-realismo filosófico. Para el antirealista, de la misma manera, pasa algo y ese algo sugiere inmediatamente una explicación simple de lo que está pasando que apela a entidades de una cierta categoría ontológica. Hay insatisfacción con esa sugerencia porque la categoría en cuestión es ontológicamente controvertida (en el sentido que acabamos de explicar en la sección anterior). El anti-realismo propone rechazar esa explicación inmediata para no comprometerse con la realidad de dicha categoría ontológica y busca una explicación alternativa, que apele solamente a entidades y hechos de categorías ontológicas menos controvertidas.

Pongamos un ejemplo para ilustrar como la estrategia anti-realista refleja la estructura del ejemplo de la cucha en el agua antes mencionado. Pasa algo: hacemos unos cálculos matemáticos y gracias a ellos diseñamos puentes y otras obras de ingeniería que, al construirse, no se caen. Esto pasa de manera lo suficientemente regular como para que sea algo que deba explicarse. La explicación mas inmediata que el fenómeno sugiere es que las matemáticas que apliqué son verdaderas y, por lo tanto, corresponden a hechos matemáticos reales. En esta explicación inmediata, lo que explica porque el puente no se cayó el puente son hechos de una cierta categoría ontológica: la de lo abstracto. Sin embargo, el anti-realismo se muestra insatisfecho con esa sugerencia porque la categoría de lo abstracto es controvertida, en el sentido que explicamos unos

párrafos atrás, a saber, porque no tenemos buenas explicaciones de, por ejemplo, cómo, de ser reales, los hechos matemáticos, éstos nos pueden servir para lograr cosas en el mundo físico, como construir puentes que no se caen. Por ello, rechazan dicha categoría y la explicación que se basa en ella y se propone buscar otra explicación alternativa de porque, al aplicar la matemática, no se cayó el puente, una explicación que solo apele a entidades y hechos categorías menos controvertidas, es decir, a hechos y entidades concretas exclusivamente.



Respecto a la segunda pregunta, la estrategia más común entre los que piensan que la realidad es homogénea, desde Platón hasta nuestros tiempo, 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, algunos de los que creen que todo lo existente es concreto, sostendrán que, dado que no existen las entidades abstractas, aun cuando existen términos generales en nuestro lenguaje, éstos no refieren (ni cuantifican) sobre un tipo especial de entidades (las abstractas), sino que o bien no refieren (ni cuantifican) sobre ningún tipo de entidades o sólo lo hacen a entidades concretas, en otras palabras, que usamos expresiones abstractas para no hablar *de nada en realidad* o 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, hoyos, incrementos, factores, unicornios o bodas:

- La familia mexicana promedio consta de 3.8 personas.
- El dinero se me cayó por el hoyo del pantalón.
- El incremento en los precios de los alimentos ha sido causado por varios factores.
- No existen los unicornios.
- La boda de Eurídice y Noemí fue hermosa.

A este tipo de estrategias se les conoce como “*nominalistas*” o de “*paráfrasis*” porque tratan de defender la homogeneidad de la realidad moviendo su aparente heterogeneidad al ámbito lingüístico y conceptual. Como habíamos visto en la sección anterior, el pluralismo se sostiene sobre la observación de que, de hecho, experimentamos, pensamos y hablamos del mundo (de manera exitosa) como algo heterogéneo y que esto sería raro si el mundo mismo no fuera heterogéneo. La respuesta del monista descansa también sobre una observación de perogrullo: que no, no es raro hablar del mundo de una manera que no corresponde (de manera transparente) con la realidad – como cuando hablamos de unicornios o familias promedios, etc. (Filomeno 2021) Cuando decimos que la familia mexicana promedio consta de 3.8 personas, por ejemplo, no estamos hablando de una extraña entidad que llamamos “la familia mexicana promedio” ¡ni mucho menos estamos diciendo que esa entidad está compuesta de 3.8 personas! No debe haber nada controversial en ello. La relación entre lenguaje y realidad no es transparente, y esta simple observación de sentido común pone una traba sustancial a la estrategia pluralista que presentamos en la sección anterior, pues la pluralista ya no puede pasar automáticamente de que hablamos de cierta manera a que el mundo refleja esa manera de hablar.

Una vez que reconocemos que hay veces en que parece que hablamos de (pensamos o experimentamos) cierto tipo de entidades cuando no es así, el pluralista puede argumentar que la heterogeneidad no se da en el mundo sino

en cómo experimentamos, pensamos y hablamos de él. La idea es introducir una distinción importante entre cómo es el mundo y cómo lo representamos, de tal manera que, aunque reconozcamos que es útil hacer ciertas distinciones en la manera en que representamos al mundo, estas distinciones pueden tener otra justificación (digamos, práctica) que la de capturar una distinción en cómo de hecho son las cosas. Así por ejemplo, un nominalista respecto a la distinción entre objetos concretos y abstractos pensará que si bien es útil hacer una distinción profunda en nuestro lenguaje entre uno y otro tipo de *términos singulares*, dicha distinción en realidad no corresponde a ninguna distinción genuina entre diferentes categorías de *entidades* en el mundo real donde sólo existen un tipo de entidades: los individuos.

Estrategias análogas existen para dar cuenta también de la aparente heterogeneidad de nuestras percepciones y pensamientos. Este tipo de estrategias son casos particulares de una práctica filosófica más generalizada, conocida como “eliminación” pues tiene como objetivo *eliminar* de la ontología (o de la ontología fundamental, si uno es Aristotélico) ciertas categorías. Comúnmente esta eliminación no es absoluta, sino que es *reduccionista* (y se llama así en tanto, busca reducir el número de categorías en nuestra ontología), es decir, busca eliminar las entidades de una categoría parafraseando verdades en términos de una categoría a términos de otra categoría menos problemática. Así, 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 *interpretar* 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. Este mecanismo de traducción entre lenguajes (pensamientos o experiencias) 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 re-interpretar el lenguaje que parece hablar de este tipo de entidades en un lenguaje que mas bien hable de otro tipo de entidades que sí existan. Por ejemplo, quién piensa que los números no son reales, debe decirnos como parafrasear lo que decimos cuando parece que hablamos de números en un lenguaje en el que no parezca que se habla de números. 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 de este tipo para determinar qué tipo de entidades son éstas.

Ahora bien, no cualquier interpretación, 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 sea adecuada para determinar los compromisos ontológicos de un lenguaje, pero comúnmente se dice que dicha asignación **debe (0) respetar la verdad del discurso, ser (1) sistemática, (2) total** (Gómez-Torrente 2010), **(3) respetar lo más posible nuestras intuiciones sobre de qué tratan nuestros enunciados** (Schipper 2022, 2018: 3694, 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 interpretar los enunciados o traducirlos a otro lenguaje,**

éstos deben ser más 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 sólo 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 habrá 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 mas preciso de *Y*, nos daremos cuenta de que son falsos (o indeterminados).

De manera similar podríamos preguntarnos, ¿qué tanto debe seguir nuestra ontología nuestras intuiciones pre-teóricas sobre de qué tratan nuestras verdades? Es claro que si no les pusiéramos atención no habría manera de poder conectar enunciados con hechos, es decir, no podríamos determinar a qué hechos le corresponde qué verdades. Por ejemplo,

La base de mi afirmación de que los pingüinos hacen que "Hay pingüinos" sea verdadero es que es metafísicamente necesario que la oración, dado lo que significa, sea verdadera si los pingüinos existen. [E]s metafísicamente necesario que si existe un pingüino, entonces hay pingüinos (porque "Hay pingüinos" significa que hay pingüinos). Supongo que tal conocimiento se basa en mi comprensión de lo que son los pingüinos y lo que significa la oración. (Asay 2011: 132)

Además de que no podríamos excluir asignaciones obviamente absurdas como aquella que nos dijera que todas nuestras verdades terminan siendo verdaderas por puros hechos pertinentes a la mantequilla (Este es una de las premisas centrales del famoso 'argumento de la resortera'. Cf. Church (1943: 299–300, 1956: 24–25), Gödel (1944: 128–129), Davidson (1967a: 19), Barwise & Perry (1981), Neale (1995), Stainton 2006, etc.) Por el otro lado, sin embargo, si tratamos de construir una ontología que siga a pie juntillas nuestras intuiciones sobre de qué tratan nuestros enunciados, terminaríamos con una ontología

excesivamente compleja y abigarrada, y cometeríamos una petición de principio a favor del pluralismo, pues ya sabemos que, intuitivamente, hablamos de cosas de lo más diverso.

Dado que la considero la condición mas importante, me detendré un poco más en explicar el requisito de armonía epistemológica. Esta condición – cuya versión mas conocida tal vez sea la que presenta Benacerraff en su famoso artículo sobre la verdad matemática (1973/2004) – 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 se requiere, sí es ampliamente reconocido que alguno debe darse. Por lo tanto, debemos rechazar cualquier teoría que nos diga que hay todo un tipo de enunciados verdaderos que tratan sobre cosas que no están involucradas en lo absoluto en la manera que solemos conocerlas. Por ejemplo, muchos han argumentado que es un error

pensar que enunciados como “La raíz cuadrada de dieciséis es cuatro” tratan sobre números como entidades abstractas porque ninguna entidad abstracta parece estar involucrada con el proceso concreto con el que solemos aprender la verdad de este tipo de enunciados, a saber, haciendo cuentas y pruebas. Y como veremos mas adelante, otros han argumentado que es equivocado pensar que enunciados del tipo de “No hay unicornios” tratan sobre todo lo que existe, porque no parece necesario saber cómo es todo lo que existe para saber que no hay unicornios.

Como podemos ver, satisfacer estos cinco requisitos no es tarea fácil y es por ello que los debates entre realistas y anti-realistas continúan. Y uno podría pensar que, por lo tanto, es un error pensar que las ontologías homogéneas son mas simples que las heterogéneas, pero uno debe tener cuidado en no cometer una falacia de equivocación (con respecto al término “simple”, y su sinónimo “sencillo”, el cual a veces usamos para hablar de cuantos elementos componen un sistema y otras veces la usamos como sinónimo de “fácil”): Las ontologías homogéneas (o casi homogéneas) son muy simples porque contienen sólo una (o muy pocas) categorías ontológica, pero determinar si una ontología simple de este tipo es la correcta (y cual) es una *tarea* muy, muy compleja. Defender un monismo no es simple, en el sentido de ‘sencillo’ o ‘fácil’, aunque los monismos sean teorías ontológicas simples en ellas mismas. No hay que confundir la complejidad de una teoría con la complejidad de defenderla.

2. Falsedad

Al centro de la estrategia nominalista se encuentra el cuestionamiento del valor explicativo de la verdad. Después de todo, el nominalismo tiene razón al señalar que la asunción realista de que detrás de toda práctica exitosa hay una concepción verdadera de cómo son las cosas parece ignorar el hecho indudable de que, a veces, las falsedades *funcionan*. Si bien es cierto que podemos creer o decir cosas falsas por error, también podemos hacerlo por otras razones. Por ejemplo, podemos hacerlo para mentir, o para contar historias de ficción, o cuándo hablamos en sentido figurado, en vez de literal. En todos estos casos, el uso de falsedades no es un error, sino lo adecuado. Por lo tanto, no podemos inferir que algo es verdadero simplemente porque es algo que se dice o que está de alguna manera asumido en una práctica exitosa.

2.1. Errores

Cuando decimos algo falso por error, queremos decir la verdad, pero estamos equivocados sobre qué es verdadero. Esto sucede porque no siempre podemos decir la verdad, aunque queramos, porque nuestros recursos y capacidades cognitivas son limitados y la realidad que determina la verdad de nuestras afirmaciones o creencias no está por completo bajo nuestro control, como ya hemos visto. Pese a ser el tipo más ‘normal’ de falsedades, no están ausentes de controversia y complejidad filosófica, como demostraron ya Platón en el Sofista y el Teeteto, o Parménides en su poema.

2.2. Mentiras

En contraste con la falsedades que decimos por error, en el caso de las mentiras, no queremos decir la verdad. Nuestra intención es precisamente decir algo falso o, por lo menos, que creemos falso. Esto suele suceder cuando no nos conviene que se sepa la verdad. En este sentido, la mentira busca influir en lo que otros creen (aunque hay casos en los que podría decirse que nos mentimos a nosotros mismos, pero son raros. Cf. Parra 2008).

Hay casos también en los cuales decimos algo falso, porque no nos importa si es verdadero o no. Se podría decir que, en esos casos, no estamos mintiendo en sentido estricto, pero haciendo algo muy similar. Queremos decir algo, independientemente de si es verdadero o falso. (Frankfurt 2005)

2.2. Usos Figurados

También decimos cosas que son literalmente falsas cuando hablamos en sentido figurado, como cuando afirmamos que tenemos mariposas en el estómago cuando vemos a alguien o exageramos diciendo cosas como “te he dicho mil veces que lleves los platos al lavabo al terminar de comer”. En estos casos, queremos decir la verdad y, es mas, podemos decir también que la que hacemos son actos de habla justo del mismo tipo que los que hacemos cuando hablamos de manera literal. Esto significa que podemos usar lenguaje figurado para afirmar, informar, comunicar, aunque lo que digamos sea, no solo literalmente falsa, sino *evidentemente* falso también. Es obvio que no hay realmente mariposas en los estómagos de las personas enamoradas ni que han sido mil veces las que me has dicho que lleve los trastes al lavabo. En contraste, para que una mentira funcione, es necesario que la falsedad que se diga no sea *evidentemente* falsa. Esto se debe a que, el hecho de que lo que decimos es claramente falso nos indica que no es eso lo que queremos comunicar, sino otra cosa que sí creemos que es verdadera. Como es obvio que no han sido exactamente mil veces que te lo he dicho, entiendes que no es eso lo que quiero decir, sino simplemente que te lo he dicho muchas veces. Cuando usamos así el lenguaje figurado, emitimos enunciados que son literalmente falsos, pero que, interpretados correctamente, contienen información que sí queremos comunicar. La moraleja principal de este tipo de casos es que el contenido de una afirmación no debe porque siempre corresponder con el contenido literal del enunciado que se emite.

Nótese que la existencia de los errores, las mentiras y los sentidos figurados sigue siendo consistente con que el éxito por defecto de una afirmación sea su verdad, pues podemos decir que decimos falsedades por error, al mentir o al usar el sentido figurado porque decir la verdad es difícil: Difícil en el sentido epistémico – es decir, es difícil *saber* qué es la verdad y por eso, a veces nos equivocamos – pero también en el sentido moral – es decir, la verdad es también difícil de aceptar y por eso, a veces, mentimos – y en el sentido expresivo - es decir, a veces es difícil encontrar las palabras para expresar lo que queremos decir y por eso, a veces, exageramos, usamos metáforas, metonimias, etc. En otras palabras, nos equivocamos, mentimos y usamos sentido figurado cuando no podemos o no nos conviene hablar literalmente con la verdad. En este sentido, estos usos de la falsedad siguen siendo derivados y secundarios con respecto al uso de la verdad en el habla.

2.3. Ficción

Sin embargo, tal vez el uso más fascinante y complejo de falsedades se da en la ficción. Ya sea que estemos viendo actores interpretar historias fantásticas, le estemos contando historias de terror a nuestros sobrinos a la luz de la hoguera, juguemos a “hacer como” si fuéramos policías o ladrones, o simplemente dejemos volar nuestra imaginación para colocarnos en situaciones imposibles, la ficción aparece una y otra vez en nuestra vida cotidiana. Y en todas estas situaciones, tal parece que lo que se busca decir o imaginar no necesita ser verdadero para que cumpla su función, cualesquiera que ésta sea.

El punto de lo que se está haciendo NO es informar a quien te escucha, por eso es que no importa si lo que se dice es verdadero o falso. A veces, al contrario, el punto es que NO es verdadero lo que se dice. Si me molesta que se digan falsedades en la ficción, lo mas probable es que no entienda qué es la ficción.

Hay reglas, tanto internas a los diferentes géneros de ficción, como externas a la ficción como prácticas humana (límites éticos y políticos) a qué tan falso puede ser lo falso que se dice en la ficción. No es que cualquier falsedad cabe en cualquier ficción. Sino que diferentes falsedades encajan en diferentes ficciones.

De manera similar a los usos figurados, las falsedades que se dicen en la ficción no solamente son literalmente falsas, sino que usualmente son evidentemente falsas.

- “En los libros de Conan Doyle, Sherlock Holmes es muy sagaz” es verdadero. No es una verdad **en** la ficción, porque en la ficción no existe Conan Doyle ni sus libros, sino **sobre** la ficción que presentan estos textos.
- “Sherlock Holmes es muy sagaz” es falso en el mundo real, porque Holmes no existe, pero verdadero en la ficción que escribió Conan Doyle.
- “En los libro de Conan Doyle, Londres es la capital del Reino Unido” es verdadero sobre los libros de Conan Doyle, aunque “Londres es la capital del Reino Unido” es verdadero simpliciter, además de en la ficción.

La relación entre la ficción y la realidad es harto compleja y controvertida. Por un lado, hay quienes como Anthony Trollope piensan que es esencial que en la buena ficción “...prevalezca la verdad: verdad en la descripción, verdad en los personajes, verdad

humana...” (Trollope 1883 alud. James 2011: 25) y, por el otro, quienes piensan, como Pau Luque, que “las ficciones que proceden de la imaginación son más ventajosas y, por así decir, mejores, mientras que las que proceden de la realidad “desnaturalizan la idea misma de la imaginación” ([Luque 2020:] 58).” (Ceballos Viro 2021: 588) En otras palabras, la buena ficción no puede ser, ni demasiado realista, ni demasiado fantasiosa. “la mentira y la ficción se distinguen, en última instancia, por el marco pragmático en el que se difunden. Un enunciado no factual no es intrínsecamente ficticio ni mentiroso: estas cualidades dependen, en última instancia, del contexto. Sentenciar en un espacio de información o de opinión que todavía no hay consenso científico sobre lo nocivo que resulta el tabaco solo puede ser mentira (a menos que otras marcas textuales identifiquen ese enunciado como antifrástico); decir lo mismo en la sección de creación literaria de una revista no puede ser mentira nunca.” (Ceballos Viro 2021: 589)

2.4. Casos Mixtos

Finalmente, vale la pena mencionar que también existen usos mixtos de enunciados literalmente falsos, en particular, casos en los que mezclamos cosas reales con irreales (ficticias). Por ejemplo, si digo que “Julio Beltrán es tan inteligente como Sherlock Holmes”, lo que digo es literalmente falso, porque Sherlock Holmes no existe en realidad. Aun mas, lo que digo tampoco es verdadero en la ficción, porque Julio Beltrán no aparece en las novelas de Conan Doyle. Por esa misma razón, tampoco es verdadero sobre la ficción. Sin embargo, es claro que he comunicado algo verdadero: estoy diciendo sobre el filósofo real, Julio Beltrán, que es tan inteligente en realidad como

Sherlock Holmes, el personaje de Conan Doyle, lo es en la ficción relevante. En este caso, la verdad se monta entre lo real y lo ficticio.

Ejemplo: Podemos pensar al pasado como un tipo de género de ficción. Hay reglas internas al pasado como género de ficción (además de las reglas externas como práctica humana límites éticos y políticos) que restringen qué falsedades pueden decirse del pasado y cuales no. No es que cualquier falsedad cabe en nuestra ficción que llamamos “el pasado”. Sino que solo ciertas falsedades encajan en el pasado: que fui a Balderas el sábado sí, que fui a Paris el domingo no. “Fui a Balderas” es falso en el mundo real, porque el momento en lo que lo hice ya no existe, pero verdadero en la ficción de “el sábado”. Hablamos del sábado como si todavía fuera real.

3. Ficcionalismo

Como vimos unas páginas atrás, el pluralista suele apelar a un argumento central que deriva la existencia de entidades de ciertas categorías del éxito de ciertas prácticas, comúnmente teóricas, que asumen su existencia. También presentamos los pasos (pocas veces explícitos) que componen estos argumentos. Presentar así al argumento no es útil porque no permite ver dónde pueden insertarse las diferentes estrategias monistas: la monista simplemente puede tratar de resistir cada uno y todos los pasos del argumento.

Así pues, vimos que el pluralista parte del éxito de alguna de nuestras prácticas, ya sea prácticas tan simples y cotidianas como confiar de nuestros

sentidos, como prácticas tan complejas e institucionalizadas como la de ciencia o la democracia. Intencionalmente dejé muy vago el qué significa que una práctica sea exitosa o no, precisamente porque tampoco hay consenso alrededor de una noción filosóficamente neutra de éxito de la cual deban partir nuestros argumentos ontológicos. Por un lado, el que una práctica haya sido ampliamente aceptada por mucha gente, de varias culturas, en diferentes circunstancias y diferentes momentos históricos nos da una buena razón, aunque no concluyente, para pensar que la práctica es exitosa. Disfrutar de historias de ficción, confiar de nuestros sentidos, vivir en sociedad, etc. son prácticas muy heterogéneas que, sin embargo, son también muy extendidas. Casi todos disfrutamos de historias de ficción, vivimos en sociedad, confiamos de nuestros sentidos, etc. Prima facie, estas prácticas son muy exitosas. Sin embargo, antes de tomar por sentado su éxito, uno debe ser muy cuidadoso, pues hay también muchas prácticas, también muy extendidas, que no queremos reconocer como exitosas. Por ejemplo, la división del trabajo doméstico se encuentra muy extendida y, sin embargo, dados sus efectos discriminatorios no queremos reconocerla como una práctica exitosa (y por ello, no tendremos que aceptar como reales las distinciones de género, sobre las que está sostenida) (Lyonette & Crompton 2015) La adivinación – el consultar oráculos, guiarse por horóscopos, leer las cartas, etc. – también es una práctica que aparece en casi todas las culturas y en todos los períodos históricos (Mercier & Boyer

2020) y, sin embargo, no queremos aceptar a la adivinación como una práctica cuyo éxito nos sirva de guía para determinar cómo es la realidad en su sentido más profundo. En este sentido, podemos decir que la noción de éxito relevante para la ontología no es puramente descriptiva, sino que es crítica y como tal requiere de una reflexión filosófica más honda y normativa.

El siguiente paso, recordaremos, es ligar esta práctica exitosa a una concepción del mundo. En el caso de ciertas prácticas, determinar cuál es la concepción del mundo sobre la que se basan es relativamente fácil. En las ciencias teóricas, por ejemplo, las teorías se presentan de manera explícita. No es tan difícil saber cuál es la concepción del mundo que nos presenta la biología evolutiva, pues ésta está contenida explícitamente en la teoría de la evolución. Sin embargo, en la mayoría de las veces, este paso no es tan sencillo. Aun dentro de la ciencia, las prácticas de laboratorio, o las prácticas clínicas no se basan en teorías explícitas (Martínez 2003). Fuera de la ciencia, es aun más difícil determinar qué nos pretende decir del mundo una práctica u otra. Pensemos en lo complicado que ha sido determinar los preceptos teóricos de nuestras prácticas artísticas, religiosas o políticas. Este segundo paso, por lo tanto, es uno de los que el realista puede más fácilmente dar un paso en falso.

Sin embargo, es más común encontrar al anti-realista tratar de detener el argumento realista en su siguiente paso, es decir, en el paso del éxito (de la práctica) a la verdad (de la teoría). A este tipo de estrategias se les conoce como

ficcionalistas porque toman como ejemplo paradigmático de una práctica exitosa que no implica verdad a la ficción. Como ya mencionaba, aunque no es fácil hacer explícito el sentido en el que la ficción es una práctica *exitosa*, no podemos negar que al ser humano le gusta crear y escuchar historias de ficción: nos gusta contarnos chistes, ver telenovelas, leer novelas y cuentos, escuchar corridos, etc. y es muy natural pensar que para explicar el éxito de esta práctica, es decir, porque disfrutamos hacer todas estas cosas, no tenemos que asumir que estas historias de ficción son verdaderas ni que sus personajes y los sucesos que nos cuentan son reales. Por el contrario, es muy probable que *parte* de la explicación sea que lo que nos cuenta la ficción *no tiene que ser verdadera*.

DUMMETT

Si esto es así, entonces la ficción es un contra-ejemplo a la inferencia realista que hace el pluralista en el tercer paso de su argumento maestro. En otras palabras, la ficción sirve de contra-ejemplo a la inferencia directa de *éxito* a *verdad*, pues es un caso claro (pero no por ello exento de cierto grado de controversia) de éxito sin verdad. La existencia de la ficción, por lo tanto, cambia el peso de la prueba del lado del pluralista que tiene que argumentar porqué, en el caso en cuestión, el éxito de la práctica sí implica la verdad de la teoría.

Hace algunos años, el escultor Xavier Roberts creó una serie de esculturas de bebés, inspiradas en muñecas folklóricas estadounidenses,

intituladas “gente pequeña”. Estableció su taller en un hospital abandonado en el que recreó una estancia de maternidad, vistiendo a sus asistentes de enfermeras. Si alguien quería hacerse de una de sus esculturas, debía pasar por un ritualizado proceso de ‘adopción’ en el cual no se ‘vendía’ una ‘escultura’ o ‘muñeca’ sino que se ‘adoptaba’ un ‘bebe’. En dicho proceso, se emitía un ‘acta de adopción’ que servía a su vez como certificado de autenticidad de la obra de arte, y el pago que recibía el escultor era presentado como cubriendo el proceso de adopción. En consonancia con el proceso en el que habían participado, cuando periodistas llegaron a entrevistar a los compradores de estas esculturas, éstos no decían que acababan de comprar una escultura sino que acababan de adoptar un bebe. (Slate Culture 2020)

Este ejemplo nos puede servir muy bien para ilustrar dos puntos importantes sobre el ficcionalismo. En primer lugar, nos sirve para aclarar aun más la diferencia entre ficcionalismo y nominalismo. Un nominalista debería decir que cuando el comprador le dice al entrevistador que ha adoptado un bebe, por “comprar” quiere decir adoptar y por “bebe” quiere decir escultura, de tal manera que cuando dijo que había adoptado un bebe, en realidad quería decir que había comprado una escultura. El ficcionalista, en cambio, dirá que el comprador no ha cambiado el significado de las palabras “comprar” y “bebe”, ni quería decir algo distinto a lo que *prima facie* parece que dijo – de la misma manera que un actor al emitir la frase “el honor es el patrimonio del alma”

durante una puesta de *El Alcalde de Zalamea* no cambia el significado de dicha frase – sino que ha emitido ese enunciado como parte de un proceso ritualizado de compraventa de una escultura de Xavier Roberts. En ese contexto, el comprador realmente no afirma nada – ni sobre bebés, ni sobre esculturas, ni sobre nada – sino que hizo otra cosa: participar en un acto de ficción, en un performance, artístico. En este acto de ficción, los compradores, el escultor y sus asistentes *hacen como si* realmente estuvieran en una estancia de maternidad y como si realmente se estuviera adoptando un bebé. En este contexto, uno puede decir que lo que dijo el comprador era *literalmente* falso, ya que de hecho no había adoptado ningún bebé, pero el que el enunciado que emitió era falso es irrelevante para entender lo que el comprador hacía al hacer como si fuera cierto lo que dijo. Para el nominalista, lo que dijo el comprador era literalmente verdadero, pero sobre otra cosa de lo que parecía ser (sobre una escultura y no sobre un bebé) mientras que para el ficcionalista, lo que dijo era falso, pero no importa porque no lo estaba afirmando realmente.

Las estrategias ficcionalistas se distinguen de otras estrategias antirealistas en que, mientras que, por ejemplo, el antirealista no-ficcionalista busca recuperar la verdad literal de los enunciados (con carga existencial) de los discursos problemáticos como el de las matemáticas, la moral, etc. mostrando que aunque parecen hablar de entidades que no existen, en realidad hablan de entidades que sí existen, el ficcionalista piensa que éstos son, en su

gran mayoría, literalmente falsos pues efectivamente hablan de entidades que no existen. Según la ficcionalista, cuando el matemático dice que las ecuaciones de segundo grado tienen dos raíces reales, está diciendo algo tan falso como si dijera que tienen tres o diecisiete pues no existen los números reales; cuando digo que mis creencias sobre Ojo de Agua están basadas en mis recuerdos de vivir ahí, estoy diciendo algo tan falso como si dijera que mis creencias sobre el Valle de Loira en el sur de Francia están basadas en mis recuerdos de vivir ahí, pese a que sí viví en Ojo de Agua y nunca en el Valle de Loira, ya que las creencias no existen realmente. Para el ficcionalista, el error en que caemos al creer que estas afirmaciones son verdaderas es masivo. Sin embargo, prefieren aceptar esta conclusión tan contra-intuitiva que tener que postular el tipo de mecanismos semánticos complejos – y también contra-intuitivos – que postula el nominalista.

En vez de tratar de recuperar la **verdad** de, por ejemplo, el **discurso** matemático, moral, etc. lo que tratan de recuperar es el **sentido** de las **prácticas** matemáticas, morales, etc. En otras palabras, tratan de explicar porqué, por ejemplo, tiene sentido seguir haciendo matemáticas y aplicándolas en ciencia, ingeniería, etc. *pese a que* sus teorías son literalmente falsas; porqué tiene sentido seguir haciendo juicios y tomando decisiones morales *pese a que* los enunciados morales son literalmente falsos, etc.

En segundo lugar, el ejemplo de la “gente pequeña” de Roberts ilustra muy bien lo diáfano y borroso que es el límite entre lo ficticio y lo no ficticio. Si bien tenemos claros ejemplos paradigmáticos en los que participamos de un acto de ficción – ver una obra de teatro presentada explícita y honestamente como de ficción, jugar con un niño pequeño a *la comidita*, etc. – y ejemplos claros en los que no – hacer la cuenta de lo que debemos en una fonda después de comer, declarar bajo juramento en un estrado, etc. – esto no significa que siempre será obvio cuando nos encontramos frente a un acto de ficción o no. Esta incertidumbre es la que explota el ficcionalista para presentar como trabajo del filósofo el determinar si una determinada práctica es de ficción o no.

Las estrategias ficcionalistas suelen dividirse a su vez en dos tipos: **hermeneúicas** y **revolucionarias**. Las estrategias hermeneúicas son muy cercanas a las estrategias nominalistas en tanto también ofrecen una teoría de re-interpretación de los enunciados problemáticos; sólo que mientras que el nominalista se presenta como haciendo un análisis semántico de lo que dichos enunciados significan, el ficcionalista hermeneúico mas bien nos pide re-interpretemos lo que el hablante *hace* cuando emite estos enunciados. Mientras que el nominalista sostiene que los enunciados en cuestión son literalmente verdaderos, sólo que tratan de algo distinto a lo que parecen tratar, el ficcionalista hermeneúico sostiene que los enunciados en cuestión son literalmente falsos (o sinsentido, excepto aquellos que hablan de la propia

inexistencia de sus referentes, como “Santa Claus no existe” y sus consecuencias), sólo que lo que hace el que los emite es algo distinto a afirmar su contenido literal. Mas bien – sostiene este tipo de ficcionalismo – no debemos tomar los enunciados de estas prácticas de manera literal, sino de una manera que no contenga compromisos ontológicos problemáticos.¹⁸

En contraste, las estrategias revolucionarias buscan otras maneras de explicar cuándo y porqué las prácticas problemáticas pueden seguir siendo útiles, pese a ser falsas. Según este segundo tipo de ficcionalistas, la utilidad de estos discursos es, a lo más, meramente práctica. Esto significa que, aunque de hecho pueden sernos indispensables para nuestros fines teóricos o vivenciales, también se podrían alcanzar dichos fines sin ellos, por lo menos en principio. Por ejemplo, si bien es cierto que sería extremadamente difícil hacer física sin matemáticas, esto no significa que, de hecho, sería imposible hacer física sin matemáticas (aunque quienes pudieran hacerla, tal vez, no fuéramos nosotros, sino otros seres, con otras capacidades cognitivas) (Field 1980, Balaguer 2009, Kroon 2011). En otras palabras, lo que es indispensable para nosotros, puede no ser indispensable *tout court*. Por lo tanto, ninguna teoría necesita ser verdadera para ser útil. (Eklund 2019)

¹⁸. Estas estrategias no suelen llamarse “nominalistas” porque, desafortunadamente y como indicaba unas notas atrás, recientemente se ha usado “nominalismo” en otro sentido al tradicional, dando pie a este tipo de confusiones.

Los ficcionalismo hermeneúticos a su vez pueden dividirse en tres otros tipos dependiendo la manera en que proponen deben interpretarse las (por lo menos, presuntas) aserciones del discurso problemático (Yablo 2001, Salis 2014, Eklund 2019):

1. Instrumentalismo. No son aserciones genuinas, es decir, lo que hacen los practicantes del discurso en cuestión no es realmente afirmar nada, sino *hacer como* si afirmaran algo (que, de ser afirmado literalmente, sería falso). Por ejemplo, cuando un actor, al personificar el papel de Hamlet afirma estar enamorado de Ofelia, no está realmente afirmando tal cosa, ni ninguna otra, sino actuando, es decir, haciendo *como si* afirmara tal cosa.
2. Meta-ficcionalismo: Lo que se afirma es cómo son ciertas cosas *de acuerdo a* una ficción; por ejemplo, cuando decimos “Hamlet no estaba muy enamorado de Ofelia” para afirmar que, según la obra de teatro de Shakespeare, Hamlet no estaba muy enamorado de Ofelia.
3. Figuralismo Reflexivo: Lo que se afirma es cómo son ciertas cosas *en relación a* una ficción; por ejemplo, cuando decimos “Hamlet no estaba tan enamorado de Ofelia como yo lo estoy de ti” para afirmar que la manera en que yo estoy enamorado de ti es superior a la manera en que, según la obra de teatro de Shakespeare, Hamlet estaba enamorado de Ofelia.

El ficcionalismo recibe este nombre porque, como hemos ya visto, la ficción es el caso paradigmático de éxito sin verdad, el funcionalismo hermenéutico trata

de dar cuenta del éxito sin verdad de las prácticas en cuestión estableciendo paralelismos con la ficción. En este sentido, la diferencia fundamenta entre estos tipos de ficcionalismos hermenéuticos es dónde piensan que radica lo 'ficticio' del discurso: Los instrumentalistas piensan que son las aserciones mismas, en tanto **actos** de habla, las que son ficticias, mientras que los otros dos tipos de ficcionalismo piensan que es su **contenido** el que es (ya sea en su totalidad – como sostienen los meta-ficcionalistas – o sólo parcialmente – como sostienen los figuracionistas) sobre algo ficticio.

Consideremos el caso del discurso moral como ejemplo. Según el instrumentalista, como no existen tales cosas como los deberes morales, cuando alguien dice que “tenemos el deber moral de perdonar a quienes muestran genuino arrepentimiento y han pedido las debidas disculpas por sus actos” no está realmente afirmando nada, lo que está haciendo es *otra cosa*; tal vez está expresando las emociones positivas que le despierta el perdón y el arrepentimiento, o tratando de influir el comportamiento de sus escuchas para que perdonen más fácilmente, etc. El reto central del ficcionalismo instrumentalista es explicar cómo se da la conexión entre lo que la persona *parece* estar haciendo – afirmar la existencia de cierto deber moral – con lo que, según el ficcionalista, *de hecho* está haciendo (Salis 2014).

Según el meta-ficcionalista, en contraste, lo que está haciendo quién dice tal cosa sí es una afirmación, pero no la afirmación de lo que literalmente dice

su enunciado. Mas bien, lo que afirma es que, según cierto código moral, que es una especie de obra de ficción que presumiblemente es la relevante en el contexto de su acto de habla (como la ficción de Shakespeare era presumiblemente la obra literaria relevante en el contexto de nuestra afirmación de que “Hamlet no parecía estar muy enamorado de Ofelia”) no tenemos el deber moral de perdonar a quienes muestran genuino arrepentimiento y han pedido las debidas disculpas por sus actos. Aquí, a diferencia del caso instrumentalista, la conexión entre contenido literal y metafórico es más o menos clara; el problema, sin embargo, es que el meta-ficcionalista parece solamente cambiar un discurso problemático por otro. En vez de una presunta aserción sobre *deberes* morales ahora lo que tenemos es una aserción sobre *códigos* morales *qua* obras de *ficción*, las cuales son entidades que parecen por lo menos tan problemáticos como los deberes que queríamos eliminar de nuestra ontología.

Finalmente, el figuracionismo reflexivo, comúnmente asociado a Stephen Yablo (2001) (quien a su vez lo considera una elaboración del ficcionalismo modal de Gideon Rosen, 1990) sostiene que lo que la persona está afirmando es que hay *algo* en el perdonar a quienes muestran genuino arrepentimiento y han pedido las debidas disculpas por sus actos, en el mundo real, parecido a lo que tienen los actos que obedecen a un deber moral en la ficción relevante. Cuando perdonamos a alguien así no obedecemos ningún

deber moral, porque los deberes morales no existen, pero en la ficción en que sí existen dichos deberes, obedecerlos se parece mucho a lo que hacemos cuando perdonamos este tipo de ofensas. Por supuesto, puede ser difícil determinar qué significa este ‘parecerse en algo’ entre lo que sucede en el mundo real y lo que sucede en la ficción. Sin embargo, esto no invalida al ficcionalismo reflexivo, ya que dicha dificultad es justo lo que se esperaría, si la explicación que da este tipo de ficcionalismo fuera correcta. Después de todo, es precisamente en casos en los que lo que queremos decir es difícil de expresar literalmente, que tiene sentido hablar de manera figurada (nótese, por ejemplo, lo difícil que hubiera sido explicar lo que hacía Xavier Roberts sin usar tantas palabras entre comillas para marcar que no debían de tomarse literalmente). De la misma manera, según el figuracionista reflexivo, apelamos a ficciones como la de los deberes morales precisamente para comunicar cosas que de otra manera sería difícil de comunicar.

Si aplicamos estas tres estrategias al discurso matemático, por poner otro ejemplo, tendríamos que el instrumentalista propondría tomar al astrónomo que afirma cosas como que “el número de satélites naturales de Jupiter es cuatro” no cómo si estuviera haciendo una afirmación sobre el mundo – la cual sería literalmente falsa – sino como haciendo *otra cosa*. A diferencia de lo que sucede en el caso moral, en este caso es difícil pensar qué podría estar haciendo el astrónomo si no es afirmar algo. Más plausible es la

estrategia meta-ficcionalista según la cual quien dice que “el número de satélites naturales de Jupiter es cuatro” sí está afirmando algo, pero no sobre el mundo, sino sobre cómo son las cosas según la ficción que conocemos como “aritmética estándar”. En esa ficción hay números, como hay fantasmas en Hamlet, y entre ellos se encuentra el número cuatro, el cual es, en dicha ficción, el número de satélites naturales de Júpiter. Pese a sus obvias ventajas, a Yablo no le satisface la respuesta meta-ficcionalista porque no respeta nuestra intuición de que al decir este tipo de cosas *no* nos interesan cómo son las cosas en una situación ficticia, sino cómo son en nuestra situación real; en este caso, no nos interesa cuántos son los satélites naturales de Júpiter en ningún mundo de ficción, sino cuántos son en el mundo real. Según su figuralismo, lo que hacemos al decir que “el número de satélites naturales de Jupiter es cuatro” es afirmar que hay una similitud (estructural) entre los satélites naturales reales del Júpiter real con el número cuatro de la ficción de la aritmética estándar. Así como decimos cosas como que “Juan es tan inteligente como Sherlock Holmes” para afirmar algo sobre la inteligencia real de Juan comparándola con la inteligencia del personaje de ficción Sherlock Holmes, así decimos cosas como “el número de satélites naturales de Jupiter es cuatro” para afirmar algo sobre la cardinalidad real de los satélites naturales de Jupiter comparándola con la cardinalidad de la ficticia serie numérica que va del uno al cuatro dentro de la aritmética estándar.

Resumen de Estrategias Antirealistas:

Identificando exactamente el paso tras el cual tratan de detener el argumento realista:

1. Una práctica P es exitosa (en algún sentido, comúnmente práctico, pero no necesariamente)
 - i. **Revisionismo:** La práctica no es realmente exitosa o no debería serlo.
Tal vez sea como la astrología: muy común pero no realmente exitosa en el sentido relevante.
2. Si P es exitosa, dicho éxito es algo que debe poder explicarse, es decir, debe deberse a algo
 - ii. No, el éxito de las prácticas no es un misterio que requiera explicación, sino un dato duro básico.
3. Si la práctica P es exitosa debe ser, por lo menos en parte, porque está basada en una concepción del mundo T verdadera.
 - iii. **Ficcionalismo:** Sí es exitosa, pero de eso no se sigue que T , la concepción del mundo en la que se basa, sea verdadera. Hay otras maneras en las que una práctica exitosa puede sostenerse sobre una teoría (que no es verdadera).
Tal vez sea como la ficción: exitosa pero falsa.

4. Si T es correcta debe ser porque por lo menos parte de lo que dice $T \subseteq T$ debe ser verdadero.
 - iv. Sí, pero no esa parte, es decir, no aquella parte de la teoría que trata sobre la categoría ontológica en cuestión C .
5. Por lo menos algunas de esas verdades $T' \subseteq T \subseteq T$ contienen un compromiso ontológico con hechos y/o entidades de la categorías ontológica C .
 - v. **Nominalismo:** Es verdadera, pero de eso no se sigue que C , de aquello de lo que parece hablar, exista o sea real.

Tal vez sea como hablar de la “la familia promedio” o los “incrementos”: lo que se dice puede ser verdadero sin que existan los hoyos o la familia promedio.
6. **Realismo:** El éxito de P nos compromete con la realidad de C .

3. Nihilismo Ontológico

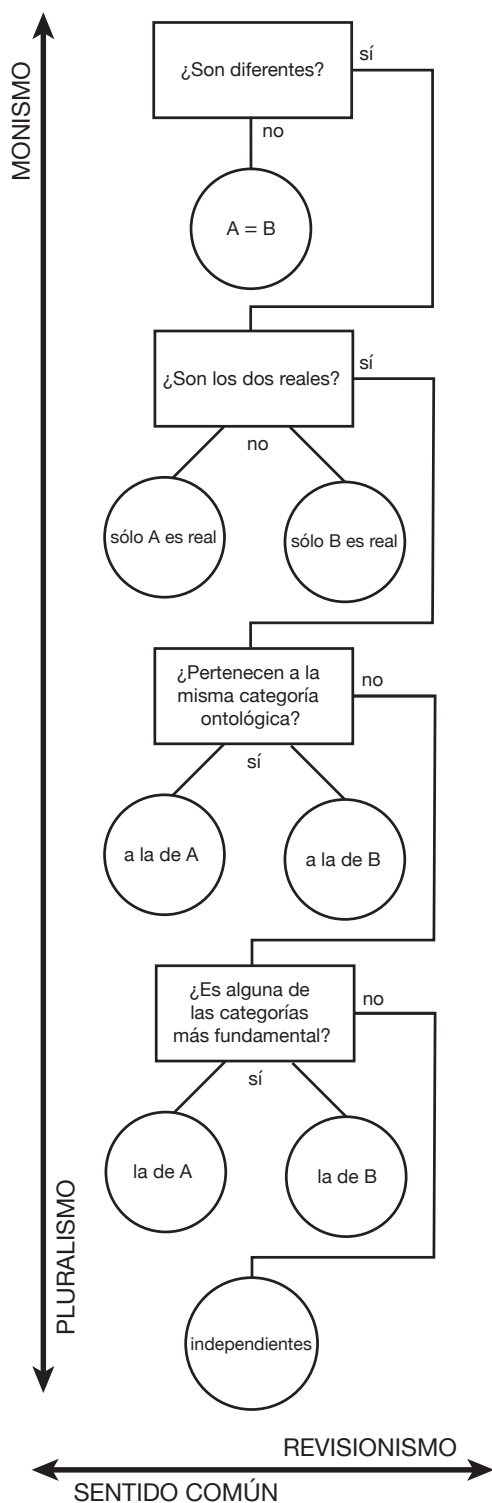
Alguien podría pensar que una opción aun mas parsimoniosa que el monismo, es decir, el pensar que hay UNA sola categoría de entidades, sería el que no hubiera NINGUNA de ellas, es decir, que no exista nada: ni objetos concretos, ni abstractos; ni presentes, ni pasados ni futuros; ni pequeños, ni medianos ni grandes; nada; de ningún tipo. Sin embargo, si bien esta es una posibilidad que efectivamente puede y se ha explorado en la ontología contemporánea

(Dasgupta 2009, Turner 2011). Sin embargo, vale la pena mencionar que no hay ninguna ventaja teórica del nihilismo ontológico sobre el monismo. Recordemos que lo que busca evitar el monista es el problema de las relaciones entre entidades de diferente categoría: ¿Cómo es posible aplicar verdades sobre entidades abstractas como la matemáticas a fenómenos sobre entidades concretas como los fenómenos físicos? (Ávila del Palacio 2017) ¿Cómo es posible la libertad dada la omnisciencia divina o la determinación de los procesos materiales? (Bastitta 2007) ¿Cómo se relaciona un objeto singular con sus propiedades que son universales? ¿Cómo se relaciona el cuerpo de una persona, que es material, con su mente, que no lo es? (Saab 2007, Sebastián 2022), etc. Si todas las entidades son del mismo tipo, el problema se disuelve. Claro, si no hay entidades de ningún tipo tampoco surge el problema, y en este sentido el monismo y el nihilismo se encuentran a la par.

¿Hay una manera de decidir a favor de una sobre la otra? Se me ocurre la siguiente: El nihilista bien puede argumentar que el monismo es menos estable que el nihilismo y, por lo tanto, el nihilismo es preferible al monismo. Este argumento es especialmente poderoso en contra cierto tipo de monismo ficcionalista hermeneúico para el que es necesario parafrasear nuestras verdades que parecen ser sobre el tipo de objetos que queremos eliminar a verdades que no sean sobre ellas. Como he mencionado ya, esto puede hacerse de manera reductivista o absoluta. Recordemos que el eliminativista absoluto

busca la manera de parafrasear enunciados de la forma “Hay un X ” por enunciados que no tengan ningún compromiso ontológico, es decir, por enunciados que no impliquen que realmente haya nada, mientras que el eliminativista reduccionista busca parafrasear enunciados de la forma “Hay un X ” por enunciados que sólo tienen compromiso ontológico con entidades menos controversiales que X . Por ejemplo, un eliminativista reduccionista parafrasearía un enunciado como “Hay un número entero entre el 4 y el 6” por un tipo de enunciado que no implique la existencia de números, aunque sí pueda implicar la existencia de, por ejemplo, comunidades de matemáticos que hayan convenido aceptar como verdaderos los axiomas de Peano, algo así como “Según la convención expresada en los axiomas de Peano, hay un número entero entre el 4 y el 6”.

En contraste, el eliminativista absoluto busca parafrasear el enunciado verdadero “Hay un número entero entre el 4 y el 6” por un tipo de enunciado que no implique la existencia de nada, como que “Hay* un número entero entre el 4 y el 6” donde “hay*” es un neologismo del eliminativista que significa justo como el Platonista interpreta el “hay” del español, es decir, como el cuantificador existencial estándar bajo una interpretación Quineana, cuando el enunciado es de matemáticas, física, etc. pero no cuando el enunciado es de metafísica, pues, a diferencia del cuantificador existencial en su interpretación estándar, no conlleva ningún compromiso ontológico. Así parafraseado, la



verdad del enunciado matemático “Hay un número entero entre el 4 y el 6” deja de comprometernos con la existencia de números.

El problema es que una vez que el eliminativista ha propuesto un operador como el “Hay*”, el nihilista puede apropiarse de la propuesta y simplemente extenderla a todo discurso (no metafísico), es decir, si la paráfrasis funciona para un tipo de objeto, no hay nada que detenga al nihilista a aplicársela a cualquier objeto. A decir verdad, es más natural, una vez que sabemos que la paráfrasis es posible, aplicarla tout-court como *la* interpretación correcta del “hay” del español, que hacerlo sólo en unos casos y en otros no. El peso de la prueba de justificar los casos que sí y los casos que no cae de lleno con el eliminativista no nihilista.

Tomemos como ejemplo otra

estrategia eliminativista nominalista hermenéutica absoluta, como parafrasear todo enunciado categórico como “Hay un único número entero entre el 4 y el 6” en forma de un condicional como “Si hubiera números enteros, uno y sólo uno de ellos estaría entre el 4 y el 6.” Una vez mas, esta estrategia es tan general que puede aplicarse a cualquier enunciado para eliminar el compromiso ontológico a cualquier tipo de entidad. Así, por ejemplo, “Hay una mesa aquí” podría parafrasearse como “Si hubiera mesas, una de ellas estaría aquí”, y “Algunos países aún no firman el tratado de Kioto” como “Si hubiera países, algunos de ellos aún no habrían firmado el tratado de Kioto”, etc.

Hay un tipo de ficcionalista eliminativista nominalista hermenéutico que pudiera también ser susceptible a este tipo de estrategia: aquellas basadas en la distinción entre *crear* algo y *aceptarlo*. La idea básica detrás de esta estrategia es que creer es sólo una de muchas maneras posibles de aceptar algo. Hay otros tipos de aceptación mas débiles y circunscritos a un contexto. Por ejemplo, si acepto jugar un partido de *Monopolio* con mi familia, *acepto* que, en el contexto del juego, son mis enemigos y que deben de perder, aunque de hecho personalmente no *crea* realmente que deban perder (no soy tan competitivo). Igualmente, si acepto defender a un acusado en un juicio adversarial, debo defender su inocencia independientemente de que efectivamente crea que es inocente. Por lo tanto, mis afirmaciones en el juicio no deben entenderse como expresando mis creencias personales, sino mi posición de acuerdo al rol que

juego en dicho juicio. Finalmente, cuando entro a ver una película de superhéroes debo aceptar también, aunque por supuesto no lo crea, que es posible que haya seres con superpoderes. Una vez reconocida esta distinción, el segundo paso es argüir que sólo un tipo de aceptación como la creencia puede producir compromisos ontológicos. Aceptaciones más débiles como las anteriores no conllevan compromisos ontológicos, es decir, no nos dicen nada sobre qué (creemos que) existe o es real. El último paso de esta estrategia es defender que lo que hacemos cuando hablamos y, en general, cuando hacemos algo que parece comprometernos con algún tipo de entidades controversiales como las entidades abstractas, las que no existen actualmente pero existieron, las que es imposible conocer, etc. no creemos realmente que existan sino que solamente expresamos que las aceptamos.

Una vez más, esta propuesta puede fácilmente trivializarse si no se caracteriza bien en qué circunstancia estamos hablando realmente de una creencia y cuando es una mera aceptación. De otra manera, el nihilista puede simplemente sostener que *siempre* que parecemos expresar una creencia, realmente estamos expresando un tipo más débil de aceptación sin compromiso ontológico alguno, ya sea porque las creencias no existen realmente, o porque nunca son sobre entidades.

Desafortunadamente, este tipo de ficcionalismo hermeneúutico eliminativista absoluto no nihilista es muy raro. La mayoría de los

eliminativistas no apelan a un mecanismo tan general como el de postular un operador tipo “hay*”, una condicionalización como la que caractericé unas líneas atrás o un ficcionalismo como el del párrafo anterior, sino que buscan paráfrasis mas específicas al tipo de objeto que buscan eliminar. Por ejemplo, los eliminativistas de las matemáticas suelen apelar a principios como el de Hume que son específicos a los números y, por lo tanto, no pueden generalizarse a cualquier tipo de objeto. Por ejemplo, podríamos parafrasear el enunciado “Hay un número entero entre 4 y 6” debe parafrasearse como “Para todos los grupos A y B, si no podemos asignar a todos los miembros de A uno y sólo un miembro de cualquier grupo en 4^* sin que sobran elementos de A, ni les podemos asignar a todos ellos uno y sólo un miembro de cualquier grupo en 6^* sin que falten elementos en A y si no podemos asignar a todos los miembros de B uno y sólo un miembro de cualquier grupo en 4^* sin que sobran elementos de B, ni les podemos asignar a todos ellos uno y sólo un miembro de cualquier grupo en 6^* sin que falten elementos en B, entonces sí podemos asignar a todo elemento de A uno y sólo un miembro de B y vice versa sin que sobren ni falten elementos de A ni de B”, donde 4^* y 6^* son las clases de equivalencia de grupos de cuatro y cinco miembros apropiadamente definidos. Aun si pudiera eliminarse el compromiso ontológico a grupos, por ejemplo, usando una lógica plural, la estrategia Humeana no parece servirle mucho al ficcionalista que busque eliminar nuestro compromiso ontológico con entidades del pasado,

grupos sociales, o ni siquiera otros entes abstractos no matemáticos, mucho menos al nihilista que quiere eliminar a las entidades de todo tipo.

Por estas razones, además de una curiosidad ontológica, el nihilismo no representa una opción ontológica de la que valga la pena decir mas.

6. Conclusiones: Del Monismo al Pluralismo

Empecemos con dos objetos, propiedades, hechos, etc. que nos parezcan intuitivamente sustancialmente distintos, pero también íntimamente ligados, por ejemplo, un objeto externo y nuestra percepción de él, un objeto físico y su sombra, una propiedad y el predicado que usamos para expresarla, una expresión y su significado, un pensamiento y su contenido, una persona y su mente, la presencia de un objeto y su ausencia, una línea y los puntos a sus extremos, etc. Aunque cada par parece estar formado por dos objetos (propiedades, hechos, etc.) de tipos muy distintos, vale la pena preguntarse si esto es efectivamente así, es decir, vale la pena preguntarse – y esta es la tarea de la ontología – si (i) los dos son idénticos o distintos, y, si efectivamente son distintos, (ii) si ambas entidades (objetos, propiedades, o lo que fuera) son reales (en el caso de los objetos, esto significa preguntarse si realmente existen) y si (iii) son de dos tipos (categorías, modos de ser, etc.) diferentes o no (y si no lo son, a cual categoría pertenecen).

Como mencioné antes, si uno además acepta un marco aristotélico, puede también preguntarse (iv) si uno de ellos es mas fundamental que el otro; después de todo, revisando la lista arriba, puede uno darse cuenta de que intuitivamente uno de los miembros del par suele pensarse como derivar su ser del otro: los objetos externos suelen considerarse mas fundamentales que sus percepciones, los objetos externos suelen considerarse mas fundamentales que sus sombras, etc.

Dependiendo de cómo responda uno a estas preguntas uno termina adoptando una posición monista o pluralista y de qué tipo: El monista responderá que hay una sola entidad (propiedad, hecho, etc.), ya sea porque lo que parecen dos son en realidad una, o porque sólo una de ellas es real, mientras que la otra no. El pluralista mas radical, a su vez, responderá que hay dos, cada una de un tipo distinto y autónomo, es decir, que ninguna es mas fundamental o se deriva de la otra. Dados dos presuntos objetos A y B , las opciones se resumen en la siguiente tabla:

(i) ¿Son diferentes?

Sí: **Primera Opción:** $A=B$

No: (ii) ¿Son los dos reales?

No: **Segunda Opción:** Sólo A es real, B no.

Tercera Opción: Sólo B es real, A no.

Sí: (iii) ¿Pertenece a la misma categoría ontológica?

Sí: **Cuarta Opción:** Ambas pertenecen a la categoría ontológica a la que claramente pertenece A , y no existe la categoría ontológica a la que claramente parecía pertenecer B .

Quinta Opción: Ambas pertenecen a la categoría ontológica a la que claramente pertenece B , y no existe la categoría ontológica a la que claramente parecía pertenecer A .

No: (iv) ¿Es alguna de las categorías más fundamental que la otra?

Sí: **Sexta Opción:** La categoría ontológica de A es más fundamental que la categoría ontológica de B .

Séptima Opción: La categoría ontológica de A es más fundamental que la categoría ontológica de B .

No: **Octava Opción:** Ambas son reales y pertenecen a categorías ontológicamente independientes, es decir, ninguna es más fundamental que la otra.

Esta tabla muestra que en vez de una dicotomía simple ente monismo y pluralismo lo que existe es una amplia gama de posiciones que forma un espectro que va de las más monistas (las primeras opciones) a más pluralistas (las últimas). Nótese también que si tenemos la intuición de que A es más fundamental que B , entonces de cada par de opciones simétricas – segunda y tercera, cuarta y quinta, sexta y séptima – la primera comúnmente es vista como

más intuitiva, de sentido común mientras que la segunda es comúnmente vista como mas revisionista o crítica.

Para entender mejor este esquema, ilustrémoslo con un ejemplo sencillo, aunque a lo largo del libro revisaremos a detalle las ventajas y retos relativos de cada opción usando otros dos ejemplos ilustrativos: el par presencia-ausencia y el par estructura-estructurado. Pensemos en el par formado por una propiedad y su correspondiente predicado: La primera posición monista sería sostener que en realidad no existe diferencia ontológica entre ambas: las propiedades son predicados, y vice versa. Dos otras posiciones monistas muy cercanas serían sostener un realismo según el cual solo las propiedades son reales, mientras que los predicados no, o un nominalism según el cual solo los predicados son reales, mientras que las propiedades no. Luego, si uno tiene inclinaciones aristotélicas puede adoptar una posición en cierto sentido intermedia entre monistas y pluralistas según la cual sí hay una diferencia entre predicados y propiedades, pero unos dependen ontológicamente de los otros. Aquí, obviamente, se abren dos posibilidades, o bien pensamos que los predicados son reales, pero se derivan ontológicamente de las propiedades que expresan, o bien pensamos que las propiedades son reales, pero se derivan ontológicamente de los predicados que las expresan.

A continuación, tenemos tres opciones pluralistas. Las primeras dos, mas bien moderadas, sostendrían que ambos, predicados y propiedades son

entidades del mismo tipo o categoría ontológica, ya sea porque ambas son en realidad lingüísticas (aunque sólo los predicados son obviamente lingüísticos) o porque ninguna de ellas es en realidad lingüística (pese a que los predicados parecen ser obviamente lingüísticos). Finalmente, un pluralismo más radical sostendría que ambos, predicados y propiedades, son igualmente reales, de categoría distintas, y ninguno es más fundamental del otro.

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* ontológica. 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 un grupo particular de ellas: las negativas, entre las que suelen contarse ausencias, seres inexistentes, etc. Sin embargo, quiero insistir que, mas que el estatuto ontológico de las ausencias, lo que más me interesa en este capítulo es el tipo de propuestas, distinciones y argumentos que emergen, en general, cuando trata de eliminar entidades de una categoría ontológica o reducirlas a otra. En otras palabras, mi objetivo central en este capítulo es ilustrar las posiciones y estrategias argumentativas presentadas en la primera parte del libro en un caso concreto.

I. Cómo es lo que no es

Intuitivamente, hay cosas que no existen: No existe Santa Claus ni mi hijo primogénito; tampoco hay ningún elefante en la sala de mi casa ni cerveza en mi nevera. Pero un poco de reflexión revela fácilmente la paradoja que envuelve esta afirmación, pues 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 suena absurdo. A la mayoría, esta posición les parece incoherente y por ello rechazan por completo la posible realidad de lo no-existente. Desafortunadamente, muchísimas de nuestras prácticas más exitosas involucran afirmar que hay cosas que no existen: además de los ejemplos recién mencionados, sabemos que no existe la raíz cuadrada racional de 2, que no hay bosones de Goldstone de dos dimensiones, que no hay marcadores biológicos para la depresión, etc. Un argumento pluralista análogo al argumento de indispensabilidad de Quine que estudiamos en el capítulo anterior puede usarse fácilmente para derivar de esto un compromiso con la realidad de este tipo de ausencias. Como hemos visto en secciones anteriores, para resistir este argumento, no basta decir simplemente que estas cosas no existen, también es necesario explicar qué está mal con el argumento realista a favor de la realidad de lo inexistente.

En consecuencia, a lo largo de la historia, no han faltado quienes se han tomado en serio la idea de que el estar ausente es una posible forma de participar de la realidad, es decir, que las ausencias forman parte plena de la realidad y que, por lo tanto, debemos encontrar lugar para ellas dentro de nuestra ontología. En otras palabras, nuestra ontología no se extingue en las cosas que existen, porque hay otros objetos además de los existentes. A este tipo de propuestas ontológicas se conocen comúnmente como Meinongianas porque uno de sus proponentes principales fue el filósofo austríaco Alexius Meinong. 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). Para Meinong, todo objeto **es algo**, pero no por ello **existe**. Todo aquello de lo que pensamos, hablamos o percibimos es un objeto, aunque sólo algunos de esos objetos existen. Ayer salí sin bloqueador solar, por ejemplo. Según los Meinongianos, el bloqueador que no me puse es un objeto, un bloqueador, pero no del mismo tipo que el bloqueador que sí me puse hoy. El segundo existe, el primero no.

Pero entonces, ¿porqué pensar que sólo caben objetos existentes en nuestra ontología? Más en particular, ¿porqué pensar que los únicos objetos sobre los que podemos decir y pensar cosas verdaderas son los que existen? En la literatura encontramos tres tipos de estrategias de respuesta:

1. Porque es incoherente siquiera considerar que haya cosas que no existen.
2. Porque *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.
3. Porque 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, cada una de las tres estrategias anteriores enfrenta problemas muy serios. Si bien la primera es la respuesta mas *intuitiva* y probablemente el punto de partida de todo aquel que rechaza la idea misma de que lo que Noé piste merece también un lugar en nuestra ontología, también es una petición de principio, pues no reconoce al Meinongianismo como una alternativa ontológica genuina. Son malintencionados aquellos que argumentan que, por definición, todo objeto existe y que sostener lo contrario sería absurdo pues implicaría que existen objetos que no existen. Según Berto (????), y en esto me parece tiene razón, este argumento malinterpreta la posición Meinongiana.

Sin embargo, detrás de esta petición de principio, hay un reto genuino para el Meinongianismo: la acusación de que lo que éste hace es convertir a la ontología en un sinsentido, pues si efectivamente *absolutamente todo* lo que podemos siquiera concebir, imaginar, etc. pertenece a nuestra ontología, entonces pierde sentido la diferencia ontológica misma entre real e irreal. Si

efectivamente todo en lo que podemos pensar es real, entonces no dice nada decir de algo que es real y así, la pregunta por lo que es real – la pregunta que define la ontología – pierde sentido. Y esta pérdida no sólo es una pérdida teórica. Cuando decimos que sólo algunas cosas son reales, queremos distinguir a los virus de los fantasmas, a la Liga de las Naciones de los Sabios Ancianos de Zion, etc.; queremos poder decir que sólo los primeros son reales y los otros. No lograr hacer estas distinciones puede tener consecuencias muy caras de sufrimiento humano más allá de los muros de nuestras cátedras de ontología.

El Meinongianismo ha tratado de responder a este reto señalando que lo que ha hecho no ha sido quitarle nada a la ontología, sino, por el contrario, ensanchar su alcance, incrementar el campo de acción de la ontología. No es que ya no tenga sentido seguir haciendo lo que la ontología siempre ha hecho, pero ahora además se puede hacer mucho más. El Meinongianismo no le impide al ontólogo al que sólo le interesa la existencia seguir haciendo lo que siempre ha hecho y así, por ejemplo, seguir distinguiendo, dentro de nuestra ontología, entre los virus, los cuales sí existen, y los fantasmas, que no. El Meinongianismo es consistente con el reconocimiento de la importancia ontológica de la diferencia entre lo existente y lo inexistente, solo que niega que la ontología deba dedicarse sólo a eso. El pluralista ontológico no le prohíbe al monista a dedicarse a estudiar su categoría favorita, sólo le pide no excluir de la ontología a las otras categorías.

Por el contrario, continua el Meinongiano, es el anti-realista sobre lo inexistente el que ofrece una versión demasiado estrecha de la ontología, es él el que trata de borrar los aspectos de la realidad que no le gustan, en vez de enfrentarlos por lo que son. Es mejor, piensa el Meinongiano, entender qué son los fantasmas que simplemente borrarlos, es mejor entender qué son los Sabios Ancianos de Zion – es decir, es mejor saber que son un mito anti-semítico muy extendido – que simplemente borrarlos de nuestra concepción del mundo. En este sentido, lo que nos ofrece el pluralista es extender nuestra caja de herramientas conceptuales para entender la realidad en toda su complejidad, en vez de tratar de hacerla encajar en nuestros conceptos favoritos y simplemente eliminar lo que no.

Pero para el anti-realista de lo inexistente, se podría decir que lo que hace el Meinongiano no es realmente ontología. Si lo que caracteriza a los objetos ya no es su existencia, sino su capacidad de ser aquello de lo que pensamos, percibimos y hablamos entonces el estudio de los objetos se convierte en el estudio de los **contenidos** de nuestra experiencia, pensamiento y lenguaje; pero, continúan estas críticas, ya tenemos un nombre para el estudio del contenido – “*semántica*” – y eso es lo que hace el Meinongiano y por lo tanto sería un abuso llamarlo “ontología”. En este sentido, el Meinongianismo puede entenderse como la propuesta de cerrar la fisura que tradicionalmente se postula entre semántica y ontología. Como hemos visto en la primera parte de

este libro, tradicionalmente se piensa que si bien el trabajo semántico es fundamental para la empresa ontológica, es decir, si bien es fundamental conocer de qué objetos y hechos trata una teoría para poder decidir si nos comprometemos ontológicamente con ellos, estas dos preguntas no deben confundirse: una es la pregunta por el contenido de nuestras representaciones y otra la pregunta por la realidad de dicho contenido. Para el Meinongianismo, en contraste, esta separación es espuria e inútil: una vez que sabemos de qué tratan nuestras teorías, pensamientos, etc. sabemos ya todo lo que necesitamos saber sobre qué cosas pertenecen a nuestra ontología: precisamente aquellas que dan contenido a nuestras representaciones. El dominio de nuestra semántica y el de nuestra ontología es el mismo.

En este sentido, el debate se ha vuelto en gran parte meramente terminológico: los anti-realistas sobre lo inexistente pueden seguir haciendo lo que hacían antes bajo el nombre de “ontología”, estudiar y dibujar los límites de la existencia, y lo único que queda a debate es si deben seguirle llamando “ontología”. Es por ello que no han faltado anti-realistas sobre lo inexistente, como Azzouni (2004), Jacquette (2015) o Gan (2021) que estarán felices con lo que proponen los Meinongianos en tanto les permite seguir estudiando solamente lo existente tal y como ya lo venían haciendo. En respuesta, el Meinongiano considera que son ellos quienes sí se toman en serio la existencia en tanto la toman como propiedad no trivial de los entes. Mientras que para el

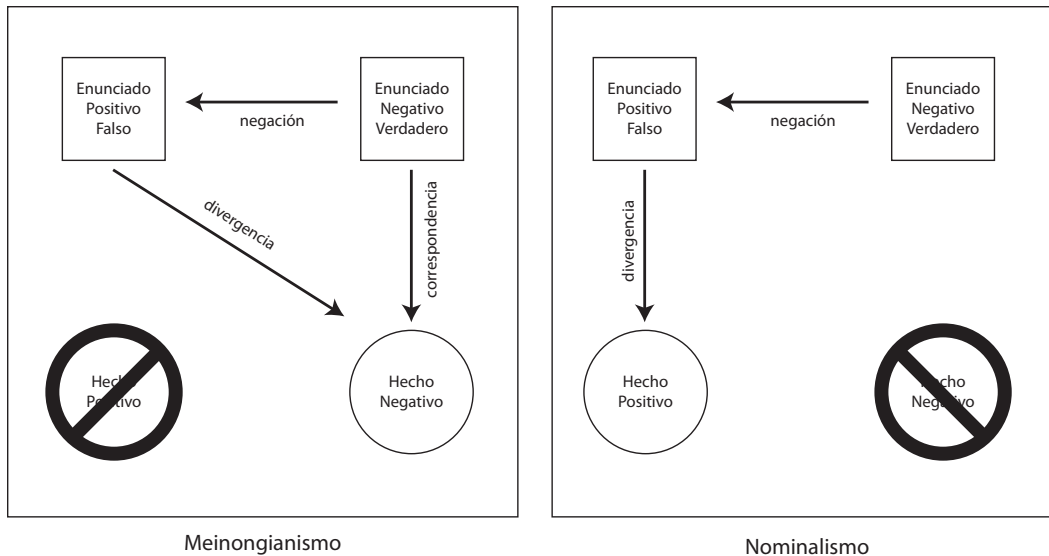
anti-realista de los inexistente todos los entes existen, para el Meinongiano, sólo algunos de ellos: aquellos que tienen la propiedad genuina de existir.

I. Nominalismo

Como vimos en el capítulo anterior, en el debate sobre la inclusión de cualquier categoría en nuestra ontología, el anti-realismo cuenta con varias estrategias a su favor. Me concentraré en las estrategias nominalistas, pues son las que más comúnmente se esgriman contra la realidad de lo no existente. Como se ha expuesto ya en la primera parte del libro, estas estrategias necesitan 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 qué aspecto o parte de la realidad corresponden esos hechos. En otras palabras, este tipo de filósofos y filósofas necesitan explicar el contenido de nuestro hablar de lo que no existe en términos de lo que sí existe.

Tal vez la estrategia más directa sea sostener que no es necesario explicar la verdad de los enunciados negativos porque ésta puede reducirse a la falsedad de los enunciados positivos. De esta manera, lo único que tenemos que explicar es cómo algunos de nuestros enunciados, los verdaderos, corresponden con los hechos (los cuales serían, por lo tanto, todos positivos), mientras que el resto, los falsos, divergen de ellos. Pero esto no es un problema porque tanto la

relación de correspondencia como la de divergencia son relaciones entre entidades positivas – enunciados y hechos. Así, ya no es necesario postular hechos negativos que hagan verdaderos a los enunciados negativos verdaderos.



Esta figura nos puede ayudar a esclarecer la diferencia entre la posición realista, comúnmente conocida como “Meingoniana” en honor a uno de sus ms célebres defensores, y su contraparte nominalista. Para el realista, así como a los enunciados verdaderos positivos les corresponden hechos positivos que los hacen verdad, así también a los enunciados verdaderos negativos les corresponden hechos negativos que los hacen verdad. En este modelo, hay que distinguir la **negación** como una relación entre enunciados, de la **negatividad** como propiedad de ciertos enunciados y sus correspondientes hechos. Por

ejemplo, el enunciado “no hay ningún coche estacionado en mi cochera” es negativo y además es la negación del enunciado positivo “hay un coche estacionado en mi cochera”. Si el primero es verdadero, lo que lo hace verdadero es la ausencia de coches en mi cochera, el cual es un hecho negativo. Además, su contraparte positiva, el enunciado “hay un coche estacionado en mi cochera”, es falso y lo que lo hace falso es su divergencia con este mismo hecho negativo, es decir, por no corresponder con la ausencia de coches en mi cochera.

En contraste, en este primer modelo nominalista, tanto la negación como relación como la negatividad como propiedad solo se dan al nivel de enunciados. En la realidad no hay ni negación ni negatividad: todos los hechos son positivos. Los enunciados positivos verdaderos corresponden con los hechos y los falsos divergen de ellos. Lo que hace verdadero a un enunciado negativo es lo mismo que hace falso al enunciado positivo del que es negación, y como he dicho ya, un enunciado positivo es falso porque diverge de la realidad: dice que las cosas son distintas de cómo de hecho son. De esta manera, la verdad de los hechos negativos se puede explicar sin apelar a entidades ni hechos negativos, sólo a entidades y hechos positivos. Por ejemplo, lo que hace verdadero al enunciado negativo “no hay ningún coche estacionado en mi cochera” no es la ausencia de coches en mi cochera, sino lo mismo que hace falso al enunciado positivo del que es negación, a saber, que "hay un coche

estacionado en mi cochera” diverge de cómo son las cosas en la realidad y, en particular, de cómo son las cosas en mi cochera. De esta manera, el enunciado negativo “no hay ningún coche estacionado en mi cochera”, pese a que pareciera tratar sobre cómo *no* son las cosas, en particular, de que *no* hay un coche en mi cochera, en realidad, trata sobre cómo *sí* son las cosas, en particular, sobre cómo son distintas a como serían si hubiera un coche en mi cochera.

Como señalamos en el capítulo anterior, para que esta estrategia nominalista funcione, es deseable que sea (1) sistemática, (2) total, (3) respete lo más posible nuestras intuiciones sobre de qué tratan nuestros enunciados y, lo que es más importante, (4) debe armonizar con nuestra epistemología. La estrategia afortunadamente es bastante (1) sistemática y su (2) totalidad depende de que efectivamente todo enunciado negativo sea la negación de otro enunciado positivo. Sin embargo, la condición de que si un enunciado es verdadero, su negación debe ser falsa y vice versa solamente se cumple para la negación clásica y es muy poco probable que ésta sea la única negación (Estrada & Pallares 2011, Gabbay & Wansing 1999, etc.), así que probablemente no puede dar cuenta de toda la negatividad. En otras palabras, hay razones para pensar que lo que no es no es simplemente el complemento de lo que sí 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 (Mijangos 2003) o casos intermedios de predicados vagos como si la miel de abeja es líquida o sólida (Barnes & Williams 2011), además de ciertos estados físicos a nivel cuántico (Torza 2020), etc.

Para estos filósofos que piensan que hay indeterminación en el mundo, va a haber enunciados que no corresponderán con los hechos y, sin embargo, su negación no sea verdadera. Analicemos un ejemplo en mayor detalle. Supongamos un bañista que camina desde la playa hacia el mar a nadar. Mientras camina en la playa, se encuentra en la tierra, y mientras nada en el mar no. Pero ¿qué pasa en todos los momentos intermedios? Va a haber algunos en los que no estaremos dispuestos a decir que el bañista está en la tierra, pero tampoco lo estaremos a decir que no lo está.¹⁹ Y la explicación mas simple y directa de esta vacilación es que en esos momentos no es verdadero ni que el bañista está en la tierra ni que no lo está. Esto significa que para que un enunciado negativo sea verdadero no basta que el enunciado que niega no corresponda con los hechos. Será necesario, por lo tanto, sostendrá el realista, apelar a hechos negativos para dar cuenta de esta discrepancia.

En sentido inverso, otros filósofos (como JC Beall (2009) o Graham Priest (1979), por ejemplo), rechazarán que para que un enunciado negativo

¹⁹. Como Diana Raffman ha bien señalado (2022), para que el ejemplo funcione no es suficiente que no estemos dispuestos a decir que, en esos puntos intermedios, el bañista está en el mar, sino que debemos no estar dispuestos a decir que no está en la tierra, lo cual es mucho mas raro.

sea verdadero sea necesario que niegue un enunciado que no corresponda con los hechos. Para ellos, hay contradicciones verdaderas, es decir, enunciados que corresponden con los hechos y, por lo tanto, son verdaderos aunque su negación también es verdadera. Garfield (1995) (apud. Priest, Berto & Weber 2018), por ejemplo, sostiene que en la tradición Mahayana, Nagarjuna afirma que Buda nos enseña que todo es real y no es real, ni real ni no real (Garfield 1995, XVIII: 8). En el catolicismo, por poner otro ejemplo, Cristo es tanto mutable como inmutable (Beall 2021). Si bien estas posiciones son muy controvertidas, cada una de ellas es incompatible con esta primera propuesta nominalista.

Sin embargo, una de sus debilidades mayores es (3) que ofrece una interpretación que diverge sustancialmente nuestras intuiciones sobre de qué tratan nuestros enunciados. Por ejemplo, cuando decimos que no hay un elefante en el salón, según este tipo de nominalismo, 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 mi es un pizarrón, etc. Nada de eso es un elefante. Pero esto no es un hecho *distinto 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.

Para este tipo de ejemplos, este nominalismo nos da resultados que se alejan de nuestras intuiciones. Cuando digo que no hay un elefante en el salón, no creo estar hablando de lo que *sí hay* en el salón, como el borrador, el pizarrón, etc. Pero, según el nominalista, de esto es de lo que estamos hablando. La diferencia es más notoria si pensamos en casos en los que no hablamos de lo que no existe en un lugar específico, sino de lo que no existe *tout court*. Consideremos el enunciado “Santa Claus no existe”. En este caso, si el nominalista quiere dar una respuesta análoga a la que nos dio para el caso del elefante en el salón (es decir, si quiere que su propuesta sea (1) sistemática) debe decir que el enunciado “Santa Claus no existe” trata sobre *todas* las cosas y dice que ninguna de ellas es Santa Claus (Crane 2013), pero esto es bastante contra-intuitivo. Por supuesto, sin embargo, el que una teoría ontológica anti-realista sea contra-intuitiva no es un argumento decisivo en su contra, sino a lo más un costo teórico que debe tomarse en cuenta al momento de compararla con su contrincante realista.

También es debatible que estas propuestas no apelen realmente a hechos negativos en algún sentido. Por ejemplo, todas ellas apelan a nociones como la de “no corresponder con los hechos” o “ser diferentes a” aquello que existe y estos claramente parecen hechos negativos. Si decimos que por lo menos parte

de lo que hace que no haya un automóvil estacionado en mi cochera es que el bote de basura en mi cochera no es un automóvil, esto parece ser también un hecho negativo. Si decimos que por lo menos parte de lo que hace que Santa Claus no exista es que yo no soy Santa Claus, ¿no es acaso este un hecho negativo? y además, ¡un hecho en el que parece participar Santa Claus! Es necesario, por lo tanto, contar un una teoría de la diferencia en la cual esta no sea una relación, pues las relaciones se dan entre entidades y en este caso mi no ser Santa Claus, es decir, mi ser distinto a Santa Claus, para el nominalista, no puede relacionarme con Santa Claus, pues Santa Claus no existe. (Sobre qué tipo de hecho es que dos cosas sean distintas, véase Schumener 2020)

Una vez más, la solución por la que optará el nominalista será mover esta relación al espacio de las representaciones, es decir, al lenguaje y el pensamiento. Por ejemplo, en 1929 Wittgenstein adopto una estrategia nominalista de este tipo cuando escribió que:

Una característica de ... propiedades [como la longitud de un intervalo, el grado de un tono, el brillo o la rojez de una tonalidad de color, etc.] es que un grado de ellas excluye cualquier otro. Una tonalidad de color no puede tener simultáneamente dos grados distintos de brillo o de rojez, un tono dos intensidades distintas, etc... Cada uno de nosotros lo sabe en la vida ordinaria. Si alguien nos pregunta '¿Qué temperatura hace afuera?', y dijéramos 'Ochenta grados', y si entonces [se] nos volviera a preguntar '¿Hace noventa grados?' deberíamos responder 'Te he

dicho que hace ochenta'. [No es necesario decir] "Hace ochenta grados y no hace ochenta y un grados, ni hace ochenta y dos grados, ni ninguna otra temperatura" (Wittgenstein 1929, p. 50).

Cuando se nos pregunta, señala Wittgenstein, decimos qué temperatura hace, y no además la que no hace. Así se relaciona el lenguaje con el mundo. Hacer una afirmación es como preguntarle algo al mundo, digámoslo así: el mundo nos dice lo que es sin necesidad de decirnos también lo que no es.

Para ilustrar esta idea, Wittgenstein nos pide pensar en cómo usamos una regla para medir algo. Al ponerla al lado de un objeto para medirlo, estamos usando *toda* la regla, no solamente la parte que tiene pintada el numeral al que llega el objeto. Podemos *reportar* el resultado de esta medida usando *un* enunciado como "este libro mide 24cms", pero este enunciado no captura toda la información contenida en este acto de medición (Wittgenstein, 1929 35-36, 1975 II §15, apud. Barceló 2019b 233). Gracias al mismo acto de medición, no solo sabemos que el libro mide 24 cm sino que también sabemos que no mide 17cm ni mide 28 cm ni ningún otra longitud. No necesitamos hacer otra medición para verificar cada uno de estos enunciados, sino que los verificamos todos a la vez. Esto se debe, piensa Wittgenstein, a que en realidad aunque el sistema de enunciados que usamos para hablar de medidas es complejo, en cada medida describimos *un solo hecho*, en este caso, el simple hecho de que el libro mide lo que mide. Cuando constato qué longitud tiene el libro, verifico también

cuáles no tiene. No tiene sentido decir, por ejemplo: “ya medí qué tan largo es el libro, pero no me fijé qué tan largo no es”. Verificar cuánto mide *es* verificar también cuánto *no* mide. Para saber que no mide 28 cm no es necesario volver a medirlo. Sería absurdo pensar que el que el libro mida 24 cms y el que no mida 28 cm sean *dos* hechos distintos, uno positivo y otro negativo, metafísicamente relacionados de tal manera que uno excluye al otro. La exclusión relevante entre medir 24 cm y medir 28 cm no es un hecho metafísico, mas bien es parte de la estructura lógica de las reglas de medición y del lenguaje que usamos para hablar de longitudes. Es analítica y *a priori* porque no pertenece al mundo sino a los mecanismo y herramientas que hemos desarrollado para representar este tipo de hechos. (Barceló 2019b)

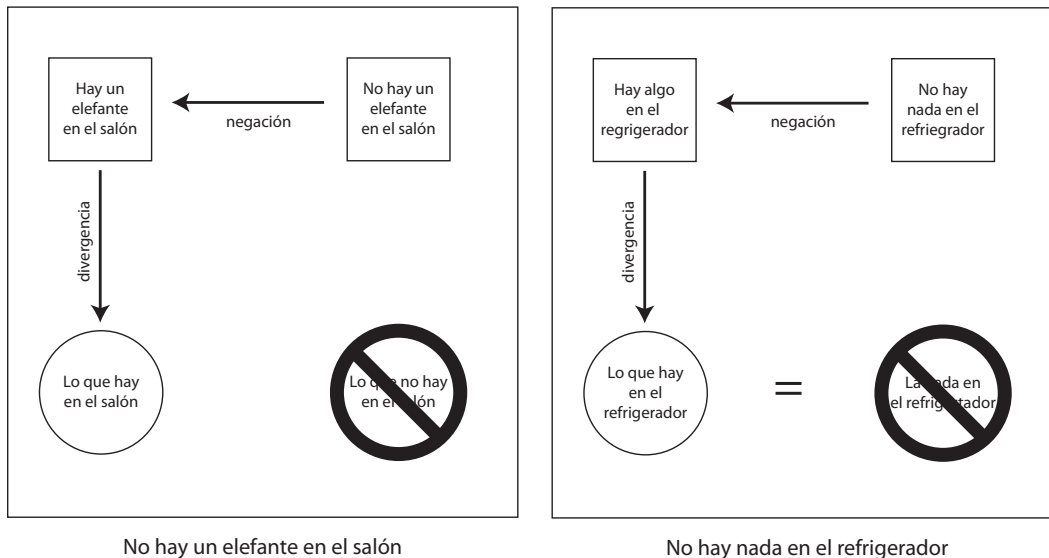
Lo que sucede en el caso de las medidas, sin embargo, se repite a todo lo largo del lenguaje. Los mismos hechos que nos dicen cómo son las cosas nos dicen al mismo tiempo cómo no son y es absurdo añadir hechos negativos *ademas* de los positivos. Para Wittgenstein, no hay hechos positivos y negativos, solo hechos. En vez de hablar de enunciados que corresponden con hechos y enunciados que no, mejor hablar de *cotejar sistemas* de enunciados en conjunto. En un mismo acto de cotejar los enunciados del sistema, uno será el que será hecho verdad por el hecho y los otros serán hechos falsos, pero hablar así puede ser confundente pues hace parecer que también son hechos distinto el que un

enunciado corresponda con los hechos y otro (dentro del mismo sistema) no, pero, insiste Wittgenstein, el que el enunciado “el libro mide 24 cm” corresponda con los hechos **no** es un hecho distinto del que el enunciado “el libro mide 28 cm” no corresponda. Otra vez, no es que el primero es un hecho positivo de correspondencia, y el otro un hecho negativo de **no** correspondencia, sino dos maneras de describir el mismo hecho positivo de **cotejar** mundo y lenguaje. Así el nominalista no necesita postular una relación negativa de no-corresponder para dar cuenta de la verdad de enunciados negativos.

Otro problema similar en esta dirección que enfrentan este tipo de propuestas es que requieren apelar a totalidades – a todo lo que hay en mi cochera, en el caso anterior, y a todo lo que existe *absolutamente* en este segundo ejemplo – y no es claro que éstas sean realmente hechos positivos. Aun si sumamos todos los hechos positivos, necesitamos además el hecho extra de que eso es todo, es decir, que **no hay nada mas** y éste no parece ser un hecho positivo él mismo. En este sentido, aun si no nos importara lo contra-intuitivo de la propuesta, seguiría siendo dudoso que lograra reducir los hechos negativos a positivos.

Aun mas, hay otro tipo de enunciados negativos en los que las divergencias con nuestras intuiciones pre-teóricas son aun mayores. Tomemos como ejemplo el enunciado “no hay nada en el refrigerador”. Según este

nominalismo, si efectivamente el refrigerador está vacío, la verdad de este enunciado no debe deberse a la nada en el refrigerador, sino a aquello que hace falso al enunciado positivo del que es la negación, es decir, “hay algo en el refrigerador”. Pero, a diferencia del caso anterior, aquí no podemos apelar a lo que *sí* hay en el refrigerador para decir que es de eso de lo que estamos hablando, pues no hay *nada* en el refrigerador y en ese sentido, lo que hay en el refrigerador es precisamente *nada*. En este caso, parece inevitable apelar a *la nada* en el refrigerador.



Unido a esta divergencia de nuestras intuiciones sobre de qué estamos hablando, este nominalismo tampoco (4) armoniza con nuestra epistemología en el sentido de que no encaja bien con la manera en que de hecho conocemos

verdades negativas. Sé que no hay un elefante en el salón, no porque sé de cada cosa en el salón que no es un elefante. No voy y checo lo que hay en el salón para ver si alguna de esas cosas es un elefante o no. Cuando digo que Santa Claus no existe ¡no checo *todas* las cosas del mundo – como siquiera fuera esto posible – para ver si alguna de ellas es Santa Claus! Para evitar este problema se ha propuesto otro tipo de nominalismo: el descriptivismo, y a él dedicaremos la siguiente sección.

II. El Descriptivismo

Tal vez la estrategia nominalista más 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 Russell (1905), 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 el capítulo anterior. Una vez mas, no necesitamos creer que existen las ausencias para explicar de qué hablamos cuando decimos cosas como “No hay elefantes en el salón”.

Esta segunda estrategia eliminativista, sin embargo, tiene la desventaja de requerir la existencia de conceptos (o propiedades) y que éstos 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 sus propiedades a propiedades de objetos particulares. Pero es muy difícil encontrar una manera natural de reducir los conceptos vacíos a objetos o de reducir sus propiedades. Después de todo, el candidato obvio para reducir un concepto es su extensión, pero los conceptos vacíos no tienen extensión tampoco.

Otra desventaja importante de este tipo de nominalismo es que no siempre es fácil determinar cuál es el concepto relevante, especialmente en

casos en los que usamos nombres propios. Kripke (1980) 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, incluso los *nombres propios vacíos*. Si al hablar de Santa Claus estuviéramos hablando del concepto *persona que trae regalos a los niños en navidad*, por ejemplo, no podríamos siquiera imaginar la posibilidad de que Santa Claus existiera pero no trajera regalos a los niños en navidad, y lo mismo sucedería si pensáramos que el concepto de Santa Claus fuera o tal vez del concepto *persona regordeta que viste de rojo y vive en el polo norte*, pues esta interpretación no nos permitiría pensar que Santa Claus no viviera en el polo norte, ni fuera regordeta ni vistiera de rojo, etc. Cuando hablamos de Santa Claus y decimos que no existe, por ejemplo, no parece haber ningún concepto del que estemos diciendo que es vacío, mas bien, parece que estamos diciendo de algo – un objeto – que no existe, y esto es precisamente lo que sostiene el realismo Meinongiano.

II. Ficcionalismo

Todas las estrategias anti-realistas que hemos revisado sobre lo ausente e inexistente hasta ahora han sido nominalistas. Las propuestas ficcionalistas, en contraste, son mucho menos comunes y suelen ser psicologistas (por ejemplo, Salis 2021, García-Ramírez 2011, etc.) pues suelen tratar de explicar lo que

hacemos cuando hablamos y pensamos sobre cosas que no son o no existen apelando a una capacidad natural de *disociar* nuestras representaciones de su pretensión de realidad, en otras palabras, nuestra capacidad de *hacer como si* fueran ciertas cosas que no, una capacidad que mostramos desde muy niños y que no perdemos en la edad adulta.

El punto de partida es la similitud, a nivel psicológico, con lo que hacemos cuando hablamos y pensamos sobre cosas que sí existen. Según estas propuestas, al pensar y hablar sobre lo que no existe, usamos los mismos recursos cognitivos y lingüísticos que cuando lo hacemos sobre lo que sí existe. Desde el punto de vista del propio sujeto, pensar que Santa Claus viste de Rojo es completamente análogo a pensar que Nicole Kidman viste de rojo; la única diferencia es que Santa Claus existe y Nicole Kidman no, pero esta diferencia no está ni en la mente del sujeto ni en su lenguaje, sino en el mundo. Ergo, lo que sucede a nivel psicológico cuando pensamos en algo que existe en el mundo es exactamente igual a lo que sucede cuando eso en lo que pensamos no existe; lo que hacemos cuando pensamos en algo de una manera que no es es exactamente igual a lo que hacemos cuando lo pensamos justo como sí lo es. Esto se debe a que, desde niños, somos capaces de pensar sobre cosas *independientemente* de que existan o no. Eso es lo que hacemos cuando jugamos, por ejemplo. Cuando un niño se pone los zapatos de su hermana mayor y juega como si le quedaran, no está creyendo equivocadamente que sí le quedan, es

decir, no se está comprometiendo con la verdad del contenido de su juego. El zapato que no le queda es lo suficiente similar al zapato que sí le quedaría que puede fácilmente hacer *como si* le quedara. De la misma manera, cuando hablamos de Santa Claus tampoco nos comprometimos con la existencia del objeto del que hablamos. Nuestra idea de Santa Claus es lo suficientemente similar a las ideas que tenemos de personas que sí existen que nos es muy fácil hacer *como si* existiera. Cuando decimos que Dieter no está trabajando hoy, no nos comprometemos tampoco con la realidad de su ausencia en el trabajo. Dado que lo que sucedería si Dieter estuviera trabajando hoy sería lo suficientemente similar a lo que sucede en otras ocasiones en las que sí va a trabajar, podemos fácilmente hacer *como si* su no estar trabajando fuera real.

Comúnmente suele pensarse que este ficcionalismo no es sino un tipo descriptivismo, porque para poder actuar como si, por ejemplo, existiera Santa Claus o Dieter hubiera venido a trabajar es necesario tener algo así como una descripción de aquello que estamos haciendo como si existiera o fuera cierto. Sin embargo, las diferencias son importantes. Por un lado, estos ficcionalistas no se comprometen con algo tan definido como una descripción de quién sería Santa Claus o cómo sería el que Dieter hubiera venido a trabajar. Por el otro, a diferencia de los descriptivismos nominalistas, no están ofreciendo una teoría semántica sobre lo que realmente queremos decir cuando usamos lenguaje

negativo o nombres vacíos, sino una teoría de qué estamos haciendo y pensando cuando lo hacemos.

Si bien habría mucho aun mas por decir sobre este tipo de propuestas, entrar en más detalle escaparía los objetivos de esta introducción para internarse en discusiones de filosofía del lenguaje y de ciencias cognitivas. Aquellos que estén interesados, puedo recomendarles dos antologías recientes sobre el tema: Mena (2020) y Stalmaszczyk (2020).

III. El Meinongianismo y sus Críticos

Tanto el nominalismo como el ficcionalismo sostienen que los objetos inexistentes están de mas en tanto todo lo que – por lo menos parece que – hacemos con objetos inexistentes lo podríamos hacer con entes existentes y/o siempre que – por lo menos parece que – hablamos de objetos inexistentes, en realidad hablamos de entes existentes. Como espero haber dejado claro en la sección anterior, hasta la fecha, no ha sido completamente exitoso el intento de dar cuenta de qué tratan todos los enunciados negativos verdaderos apelando sólo a cosas que existen. Sin embargo, el debate continúa.

Como toda propuesta anti-nominalista, el Meinongianismo tiene la ventaja inmediata de no requerir una semántica oblicua en la cual, cuando parece que estamos hablando de algo, en realidad estamos hablando de otra

cosa. Cuando el Meinongianismo dice que hay objetos que no existen, debemos tomar su afirmación al pie de la letra y no concederle al nominalista su reinterpretación. No es que lo que *realmente* quiera decir es que no todo lo que podemos pensar existe (o, en su versión lingüística, que no todo término nominal refiere a algo que existe). En este sentido, el realista sobre lo inexistente rechaza la premisa nominalista central que identificamos ya en el capítulo pasado: que el pensamiento, la percepción y el lenguaje no son una guía transparente hacia la realidad.

Si bien, como hemos visto en las secciones anteriores, los intentos antirealistas tienen problemas serios, muchos filósofos piensan que *eventualmente* tendremos que encontrar la paráfrasis nominalista correcta o la explicación ficcionalista correcta pues el Meinongianismo *debe* estar equivocado. Comúnmente lo que motiva a estos filósofos y filósofas es la convicción de que 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, tampoco se ha logrado encontrar ese *algo* en lo existente que sea responsable de su realidad y al mismo tiempo esté ausente en lo inexistente de manera tal que podamos argumentar que es necesario para ser real sin caer en una petición de principio. Por ejemplo, se ha propuesto que sólo existen aquellas cosas a las que apelamos en nuestras explicaciones más exitosas. Sin embargo, es claro que nuestras explicaciones más 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 cuando este es nuestro criterio de realidad tradicional. Por ejemplo, se ha tratado de argumentar que sólo lo que existe puede contribuir a los poderes causales de algo (Armstrong 1997). Desafortunadamente, poca gente está convencida 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, prima facie, 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 causó 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.

Una de las características que se piensa tiene lo existente y que lo hace por lo menos mas 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 00:00, ni las 00:01, ni las 00:02, ni las 00:03, 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, a favor 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 no es es siempre específico,

mientras que lo que es es siempre general e indeterminado. Tomemos el mismo ejemplo del tiempo. Si quisiéramos comunicar la información contenida en una respuesta negativa (correcta) a la pregunta de ¿qué horas no son? pero 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 00:00, o las 00:01, o las 00:02, o las 00:03, 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 “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 **habemos quienes ?????** concluimos que lo inexistente forma una categoría ontológica al mismo nivel de realidad que lo existente.

Este tipo de argumentación, por simetría, es especialmente interesante y muy importante dentro de ontología pues no muestra directamente que el argumento contrario está equivocado, sino que depende de un manera de plantear las cosas que es arbitraria y por lo tanto, no puede revelar las cosas tal y como son. Recordemos que, como bien señaló Meinong, nuestra ontología debe corresponde con una imagen objetiva de la realidad, es decir,

independiente de decisiones arbitrarias sobre cómo la veamos, pensemos o describamos. Por lo tanto, si la simplicidad de lo existente depende de una decisión arbitraria sobre cómo la representemos, entonces no podemos sacar consecuencias ontológicas de dicha simplicidad.

Es instructivo comparar este argumento con el argumento nominalista de Wittgenstein que estudiamos al inicio del libro, ya que ambos guardan cierta similitud estructural. Para Wittgenstein también, cuando contrastamos nuestro lenguaje, hay un enunciado verdadero y una multiplicidad que puede llegar a ser, por lo menos potencialmente, infinita. Cuando volteamos a ver el reloj, determinamos no sólo que son las 12:15 sino también, y al mismo tiempo, que no son ni las 4:00 ni las 18:27 ni ninguna otra hora. Pero para Wittgenstein esto no significa que la información que contiene cada enunciado negativo es incompleta o deficiente, en contraste con la que contiene el positivo, la cual sí estaría completa. Para Wittgenstein, es un error preguntarse si hay hechos negativos o si todos los hechos son positivos, pues la distinción entre positivo y negativo sólo tiene sentido en el lenguaje. Los hechos no son ni positivos ni negativos. Podemos escoger expresarlos usando enunciados ‘positivos’ o ‘negativos’, como por ejemplo, podemos elegir expresar la información que adquirimos sobre el mundo al voltear al ver el reloj usando el enunciado positivo “Son las 12:15” o el enunciado negativo “No son las 16:00”. Ninguno es en sí mismo más adecuado que el otro, y en situaciones distintas uno puede ser

más útil que el otro – si mi cita es a las 16:00, decir que no son las 16:00 pueden ser más adecuado que decir que son ls 12:15, por ejemplo. En Wittgenstein, a diferencia de estos otros anti-realistas respecto a lo negativo, de esto no se sigue ninguna jerarquía entre enunciados positivos sobre los negativos. Por eso el argumento de Wittgenstein es inmune a los contra-argumentos por duplicación que he expuesto aquí.

Aun si le concediéramos que hay buenas razones para integrar a los seres inexistentes a nuestra ontología, el Meinongiano sigue teniendo que darnos una teoría coherente de cómo son tales seres y cómo se integran al resto de la realidad. Que estos argumentos que hemos revisado hasta ahora no funcionen no significa que el Meinongianismo no tenga problemas, y serios. Por ejemplo, de que no hay elefantes en el salón, la Meinongiana 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. Parece que Meinongiano tiene que apechugar esta consecuencia y rechazar la ley de indiscernibilidad de los idénticos. Esto es lo

que hace Zalta (2021: 364), para quien esta ley se aplica y define la identidad de los objetos ordinarios, pero no de todos los objetos, incluyendo muchos de aquellos que no existen.

Otros Problemas

Como toda posición que acepta una heterogeneidad ontológica, 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, y no sólo eso, habría elefantes que no ocupan ningún lugar determinado en el espacio y que no habrían nacido de padres y madres elefantes concretos, etc. Este tipo de elefantes serían tan radicalmente distintos de los elefantes que sí existen que parecería un abuso siquiera seguirles llamando elefantes.

Es por ello que en teorías de objetos como las de Ernest Mally (Apud. Zalta 2004), por ejemplo, se distingue entre las propiedades que un objeto ejemplifica y las propiedades que están codificadas en objetos no ordinarios como Santa Claus o Sherlock Holmes:

Por ejemplo, [Sherlock] Holmes no ejemplifica realmente la propiedad de ser un detective. [Para que un objeto] ejemplifique una propiedad como *ser un detective*, debe ser un objeto concreto

con ubicación espacio-temporal, tener un cuerpo con una forma, tener una superficie con una textura, tener masa, etc. Pero nada de esto es cierto cuando consideramos a Holmes. Si Sherlock Holmes tuviera una ubicación espacio-temporal determinada, un cuerpo con cierta forma, etc., habríamos podido conocerlo, contratarlo para resolver nuestros casos, pagarle dinero, encontrar su tumba, etc. (Zalta 2004. Mi traducción)

La idea básica de Mally, que filósofos como Castañeda (1972) o van Inwagen (1977) (apud Reicher 2019) han recuperado es que el elefante que no está en mi sala no es un elefante en el mismo sentido en el que lo son los elefantes en la sabana. Para distinguir estos dos sentidos en que podemos hablar de *ser* un elefante, estos filósofos proponen apelar a dos distintas cópulas, es decir, dos maneras fundamentales en las que un objeto puede relacionarse con una propiedad: la cópula de la *ejemplificación*, que es la cópula tradicional a la que apelamos cuando decimos que un objeto simplemente tiene una propiedad, como yo la de ser mexicano o mi perro la de ser chihuaheño, y la cópula de *codificación* que es la que relaciona al elefante que no está en mi sala con la propiedad de ser un elefante o a los seres de ficción con las propiedades que se les atribuyen en una historia, como Sherlock Holmes y la propiedad de ser un detective. En este sentido, esta estrategia es un caso claro de dualismo filosófico pues trata de evitar una paradoja introduciendo una distinción ahí donde no parece haberla (Barceló 2019a, 2021):

Sin embargo, Mally razonó que, en efecto, debe haber algún modo de predicación, algún sentido de las palabras 'es' y 'tiene' (en alemán 'ist' y 'hast'), en las que es verdadero decir que 'Sherlock Holmes es un detective' y 'Pegaso tiene alas'. [Este sentido es el que él llamó “estar codificado en”. Así, en Holmes están codificadas] propiedades tales como vivir en Londres, resolver crímenes, ser brillante, tener a Watson como amigo, etc... Sin embargo, ... Holmes también ejemplifica propiedades: ejemplifica la propiedad de ser pensado por Conan Doyle; ejemplifica la propiedad de ser ficticio; ejemplifica la propiedad de no ser un detective [etc.] (Zalta 2004. Mi traducción)

Si bien la propuesta de las dos cópulas es una versión elegante y sofisticada del Meinongianismo, sigue sin ser satisfactoria para muchos filósofos, pues introduce una distinción que no solamente parece *ad hoc* sino que además no parece sino conceder al anti-realista que estos seres no son realmente elefantes, ni detectives, ni caballos alados, es decir, no lo son en el mismo sentido que lo son los elefantes en la sabana, ni en el mismo sentido en el que Elliott Ness sí fue un detective. El problema fundamental es que, 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 y en el mismo sentido de ser un elefante en el que lo son los que sí existen en diferentes partes de África y Asia. Ergo, no parece que estemos hablando de esos ‘elefantes’ inexistentes de la teoría Meinongiana.

Algo que captura este tipo de Meinongianismo es la intuición de que somos nosotros lo que le escribimos estas propiedades a este tipo de entes.

IV. Otros Meinongianismos

Para los Meinongianos, algunos entes no existen, pero sí son parte de la ontología en tanto también son objetos. Ante la dificultad de explicar exactamente qué significa decir esto, han surgido varias teorías de la inexistencia. Hay quienes sostienen que estar ausente es una manera de existir o modo de ser. Para este tipo de filósofos – como Dunn, Kripke, Thomasson, Turner, Inwagen, etc. – cuando decimos de entes como Santa Claus o los pegasos que no existen, lo que queremos decir es que no existen *de cierta manera* relevante contextualmente, pero esto no significa que no puedan existir de alguna otra manera. Igualmente, cuando decimos que algo no es, lo que queremos decir es que no es *de cierto modo* relevante contextualmente, pero esto no significa que de algún otro modo sí sean. 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~~ ~~no las propiedades que ejemplifica, sino las que están codificadas en él, para usar la terminología de Zalta (2021)~~, 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. que es su modo apropiado de ser. De esta manera, 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 estamos hablando de esos 'elefantes' inexistentes de la teoría Meinongiana.

De manera similar, para entender a qué aspecto de la realidad corresponde la verdad de que no haya un elefante en el salón, podríamos decir algo como que el elefante en el salón tampoco existe en la manera en que el elefante en la sabana existe, pero sí existe en otras maneras, por ejemplo, en las que las cosas *podieron* ser – en lo que suele llamarse otros “mundos posibles”. Pero para dar cuenta de otros entes inexistentes, como el cuadrado redondo, no podemos decir esto porque este tipo de seres no sólo no existen, sino que es imposible que existan, por lo que si lo hacen sólo puede ser en mundos *imposibles* (Berto 2011). Así pues, existir en este mundo 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. Es más, podemos interpretar la semántica de la negación de Dunn como diciendo que ¡hay una manera de existir que es el no-existir! es decir, hay un espacio de la realidad – uno o varios mundos posibles e imposibles – donde existe lo que no existe (en

este mundo de lo existente). Hablar así, por supuesto, requiere dejar de pensar en el mundo como la totalidad de lo real y aceptar la realidad de diferentes mundos posibles. En este mundo existo yo, y en aquel Santa Claus y todos mis hijos.

Una entidad como Santa Claus puede ser real qua-personaje de ficción, y no serlo qua-persona. Ahí están los dos, ustedes decidan. Lo atractivo del no ser es que parece ser paradójico y no lo hay, ya que aunque sería absurdo decir que hay objetos que no existe, no suena tanto decir que algunos objetos no existen. Otra conclusión es recuperar que tal vez ya no sea ontología o que cuestiona si es semántica. Otra conclusión es que en este caso los dos son revisionistas hermeneúticos porque ...

CAPÍTULO 3: LA ESTRUCTURA

A. LA ESTRUCTURA COMO PROBLEMA FILOSÓFICO

Sin lugar a dudas, la distinción entre objetos simples y complejos es una de las más intuitivas en metafísica. Parece una verdad de perogrullo el que algunas cosas están *compuestas* de otras. Desafortunadamente, no todas las entidades complejas parecen estar compuestas del mismo modo, ni estar relacionadas de la misma manera con sus componentes. En la mayoría de los casos, el objeto completo como un todo no parece ser la mera suma de sus componentes, sino que nuevas propiedades parecen emerger en el todo que no pueden reducirse a propiedades que las partes tienen por sí mismas. Esto significa, entre otras cosas, que es posible que haya casos en los que dos complejos genuinamente distintos, sin embargo, estén compuestos de las mismas partes. Tomando como ejemplo las oraciones, Michael Morris escribe:

[Es] crucial notar que las oraciones no son meras listas de palabras.

Compara [la siguiente] oración con [su correspondiente] lista [de componentes]:

(i) Sócrates es mordaz;

(i*) Sócrates, ser, mordacidad.

La diferencia básica entre la oración (i) y la lista (i*) es que (i) está completa de una manera que (i*) no lo es. (Michael Morris 2007, 16.

Mi traducción)

Morris continua señalando que mientras que podríamos agregar o eliminar de (i*) cualquier palabra y lo que obtendríamos seguiría siendo una lista, que no es posible eliminar las palabras “es” o “mordaz” de (i) sin que el resultado deje de ser una oración completa. Igualmente, podemos añadir algunas palabras al enunciado (i) de manera que, el resultado siga siendo una oración (como “usualmente” o “cuando está de malas”), pero no *cualquiera*. Estas dos diferencias marcan una disimilitud importante entre oraciones y listas de palabras.

Pongamos otro ejemplo sencillo. Muchos de nosotros tenemos experiencia jugando con bloques de construcción, donde parte de la diversión es la enorme pluralidad de objetos que podemos formar con ellos: los armamos de cierta manera y surge una nave espacial, los acomodamos de otra y lo que surge ahora es un castillo o un avión, etc. Una vez más, es posible que los mismos componentes, ordenados de diferente manera, den pie a entidades complejas distintas. Nótese que no es necesario que el avión, el castillo y la nave espacial existan al mismo tiempo (o en el mismo mundo posible, si queremos ponernos un poco técnicos), y es una pregunta metafísica importante, a la que desafortunadamente no le podré dedicar mucha atención, si es posible que dos entes complejos con exactamente los mismos componentes puedan existir al mismo tiempo y en el mismo mundo posible, o solamente pueda actualizarse uno de ellos a la vez.

En un primer acercamiento, podemos distinguir entre dos tipos generales de objetos complejos: aquellos que se relacionan con sus componentes como lo hacen las listas y aquellos que se relacionan con sus componentes como lo hacen los enunciados con sus palabras o los castillos o aviones que armamos en el ejemplo anterior con sus bloques. Esta primera aproximación nos servirá para distinguir entre lo que, como es convencional, llamaré “sistemas”, como los enunciados, y lo que, a falta de un mejor nombre, llamaré “complejos amorfos” (precisamente porque, como veremos, no requieren de la postulación de una estructura), como las listas.

Los sistemas, como un todo completo, no parecen ser la mera suma de sus componentes, sino que tienen cierta **unidad** (Russell 1937). A diferencia de las pluralidades, los sistemas pueden estar completos o incompletos. Si les quitamos, añadimos o sustituimos algún componente, el resultado puede dejar de ser un sistema (o por lo menos, un sistema del mismo tipo ontológico). Como señala Morris en la cita anterior, por ejemplo, en muchos casos, basta cambiar una sola palabra para que un enunciado deje de serlo. De la misma manera, puede bastar un solo bloque para que una nave pierda su forma de nave. Esta característica de los sistemas suele explicarse apelando a su estructura, entendida ésta como un esquema, una especie de esqueleto, algunos de cuyos espacios deben de llenarse por objetos del tipo correcto para que el compuesto esté completo. Un enunciado, por ejemplo, debe tener un núcleo verbal, no más

de un sujeto, etc. y además no cualquier expresión puede jugar dichos papeles. Un avión de bloques de armar debe tener alas y un fuselaje por lo menos, etc. Esto explica porque, a diferencia de las meras pluralidades de objetos, a los sistemas les puede faltar o sobrar algo, pueden estar completos o incompletos.

Además, los sistemas poseen propiedades que no pueden reducirse a las propiedades de sus componentes. En los conjuntos, por ejemplo, el conjunto es distinto de la mera suma de sus miembros y por eso, hay conjuntos vacíos y el conjunto de un solo miembro es un objeto distinto a su único miembro. Pero al mismo tiempo, y a diferencia de otros sistemas, los conjuntos son extensionales, es decir si el conjunto A tiene los mismos miembros que B , A y B son el mismo conjunto. Por eso, se dice que los conjuntos tienen una estructura mínima (Lewis 1991). En contraste, para muchos otros tipos de sistemas, pueden haber dos sistemas genuinamente distintos que estén, sin embargo, compuestos de los mismos componentes. Pensemos por ejemplo en dos enunciados compuestos de las mismas palabras pero en diferente orden, como “María y Juan ya no soportan a Marcos” y “Marcos y María ya no soportan a Marcos”, en diferentes secuencias de los mismos números, como 554782 y 582473 , o dos bandas musicales distintas formadas por los mismos músicos, etc. Para dar cuenta de la falta de extensionalidad de este tipo de sistemas, también se suele apelar a las estructuras, entendidas como diferentes **maneras en las que** los objetos complejos **se componen**. Así pues, se puede explicar que dos objetos complejos

sean distintos aunque tengan las mismas partes, si estas partes están armadas de manera distinta. “María y Juan ya no soportan a Marcos” y “Marcos y María ya no soportan a Juan” son enunciados distintos, por ejemplo, no porque tengan componentes distintos, sino porque dichos componentes componen el enunciado de manera distinta. En otras palabras, porque están estructurados de manera distinta. Lo mismo sucede con diferentes secuencias de los mismos números, como *554782* y *582473* o dos bandas musicales distintas formadas por los mismos músicos, etc. Para dar cuenta de la no extensionalidad de este tipo de sistemas, también se suele apelar a las estructuras.

En resumen, en la metafísica contemporánea, solemos apelar a estructuras para dar cuenta de dos características fundamentales de los sistemas:

1. Su unidad, es decir, ¿qué distingue a un sistema de la mera suma desordenada de componentes?
2. Su no-extensionalidad, es decir, ¿por qué puede haber sistemas distintos con los mismos componentes?

Aun así siguen en pie las preguntas fundamentales: ¿qué son estas extrañas entidades que llamamos “estructuras”? ¿realmente existen o es posible dar cuenta de la unidad y no extensionalidad de los sistemas de otra manera, menos costosa ontológicamente? Y, si efectivamente existen, ¿son simples o están compuestas?, ¿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? El objetivo de este capítulo es pasar revista a las propuestas de respuesta a estas preguntas mas prometedoras en la metafísica actual.

1. COMPLETO E INCOMPLETO

La noción de estructura, 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 son ocupados por objetos del tipo correcto, el objeto está bien formado y *voilà* existe. (Bueno, puede 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 (puede pensarse también que no es tanto de cuales llenar sino de cuantos. Si se han llenado suficientes, el objeto existe, si no, no.)

2. LA UNIDAD Y LA NO EXTENSIONALIDAD

En la sección anterior vimos que, en la metafísica occidental, usamos la misma palabras “estructura” para referirnos a (por lo menos) dos cosas *mu*y 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, mordacidad.

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 'mordacidad' 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 'mordaz' 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)

II. TEORÍAS METAFÍSICAS DE LA ESTRUCTURA

Como ha de esperarse por lo que hemos visto a lo largo del libro, las teorías metafísicas de la estructura pueden también clasificarse entre realistas y anti-realistas. En la postura realista de sentido común, la estructura es una entidad genuina que de alguna manera está presente en el sistema que estructura, y la

pregunta sustancial es si está presente de la misma manera que los están el resto de los componentes del sistema, o si es una especie de componente *sui-generis* del sistema. Pero, al igual que muchas teorías realistas de sentido común, la propuesta realista pronto enfrenta dificultades que parecen insuperables. Las estrategias de este tipo suelen ser despachadas rápidamente por dar pie a un vicioso regreso al infinito (Bradley 1893): Supongamos que la estructura fuera también un componente del sistema. Si la estructura nos dice cómo se integran entre sí (el resto de) los componentes, qué lugar ocupan cada uno dentro del sistema, por así decirlo, entonces, ¿qué explicaría cómo se integran los componentes con esta otra parte, la estructura? Parece que sería necesaria otra estructura que los integre. Pero esta nueva estructura también tendría que estar integrada al sistema, por lo que el problema resurgiría, dando pie a un regreso al infinito.

En reacción a este problema central de la propuesta realista, han surgido dos estrategias anti-realistas que no consideran que haya algo real en el sistema que le da unidad y no-extensionalidad, sino que la conciben o bien como algo que emerge al ensamblarse las partes entre sí, como piezas de un rompecabezas, o bien le es atribuido a los sistemas desde fuera. Las estrategias del primer tipo son especialmente atractivas porque buscan ubicar la unidad dentro de los propios componentes. Piensen en el complejo formado por tornillo y tuerca.

Cuando se ensamblan adecuadamente, no es necesario ningún tercer elemento estructural, 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, como veremos a más detalle, si bien esta propuesta permite explicar qué distingue a un sistema de una mera lista, no permite explicar cómo es posible que diferentes sistemas estén conformados por los mismos componentes.

Las estrategias anti-realistas de este primer tipo, logran eliminar la postulación de estructuras porque consideran que no es necesario nada extra además de los componentes para que un sistema tenga unidad, mientras que las segundas sostienen que dicha unidad (y no-extensionalidad) les es, mas bien, **adscrita** desde fuera, ya sea a través de un acto intensional o social. A estas estrategias externistas de explicación de la estructura se les suele criticar por dos razones principalmente: primero, porque invierten el orden intuitivo de explicación y, segundo, por no responder realmente la pregunta, al no explicar cómo es que el resultado del tipo de acto relevante tiene unidad o es no-extensional.

Evaluar si estas críticas están justificadas, sin embargo, es difícil sin entrar a detalle en cada tipo de propuestas. Ése es el objetivo de las siguientes secciones, donde trataré de poner en relieve no sólo las ventajas teóricas de

cada una de ellas sino también la manera que han tratado de dar respuesta a los problemas antes mencionados.

A. LA CONCEPCIÓN INTRÍNSECA DE LA ESTRUCTURA

En secciones anteriores habíamos visto que las estructuras 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

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

1. **Realismo:** la estructura es una parte del todo
2. **Anti-Realismo Internista:** la estructura emerge de propiedades internas de las partes (al ensamblarse como piezas de un rompecabezas)
3. **Anti-Realismo Externista:** la estructura le es atribuida desde fuera, por un acto humano

En esta sección revisaremos los intentos de mostrar que para explicar la *unidad* (1) y la *no-extensionalidad* (2) de los sistemas, no es necesario postular ningún nuevo tipo de entidad, además de los componentes del sistema, sino que basta apelar a algo *en* ellos 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 **interna** que tienen de manera anterior o independiente de sistema al que pertenecen.

Tal vez el intento más conocido en esta dirección se deba a Frege y su distinción entre *objetos* y *conceptos* (1951), y aunque esta propuesta ha evolucionado mucho desde los tiempos del lógico alemán, la idea básica sigue siendo la misma: objetos y conceptos (pero sólo objetos y conceptos) se combinan libremente para dar pie a proposiciones y entre éstas, las proposiciones verdaderas forman hechos al combinarse con un concepto de nivel superior que podríamos identificar con la verdad (pero no con el concepto asociado al predicado “ser verdadero” o “ser un hecho” ni con ningún otro concepto asociado a ningún predicado). Para dar pie a una proposición, todo concepto requiere de un número dado de objetos con los que combinarse; sin ellos está ontológicamente incompleto. Además, los conceptos tienen condiciones de aplicación en tanto se aplican solo a objetos del tipo adecuado. Así por ejemplo, dado que yo y el concepto de ser pelirrojo existen ambos, y uno es un objeto con cabello y el otro es un concepto 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 ambos existimos (y que seamos del tipo de objeto y concepto que somos) son suficientes para que también exista la

proposición de que yo sea pelirrojo. En el caso de la verdad, su dominio exclusivo es el de las proposiciones verdaderas. De hecho, no soy pelirrojo, por lo que la proposición de que soy pelirrojo no se combina con la verdad para dar pie a este hecho. 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. Pero como no es cierto que soy pelirrojo, aunque exista esta proposición y exista la verdad, éstas no se combinan, como no se podrían combinar, por ejemplo, el concepto de *ser calvo* con el objeto Estados Unidos Mexicanos (porque los países no son el tipo de cosas que podrían ser calvas o no). De hecho, tengo el cabello negro. Según esta teoría, el concepto de tener el cabello de negro, yo y la verdad somos los componentes de este hecho. No es necesario nada más. Esto se debe a que, excepto por la verdad, todos los conceptos, en tanto conceptos, tienen en sí mismos la capacidad de formar proposiciones. Ser el concepto 'pelirrojo', por ejemplo, es ser el tipo de cosa que se aplica a las personas con cabello para formar proposiciones que dicen de dichas personas que son pelirrojas. No es necesario apelar a ningún elemento extra que las una. De la misma manera, en esta propuesta internista, ser de la verdad no es sino el ser el tipo de cosa que se aplica a las proposiciones verdaderas para crear

hechos. La primera combinación responde a aspectos metafísicamente necesarios de sus componentes y es por eso que la existencia de los componentes proposicionales implica necesariamente la existencia de la proposición, mientras que la segunda responde a aspectos contingentes de las mismas por lo que la existencia de este hecho es contingente.

Esta propuesta tiene la ventaja de no necesitar apelar a ninguna entidad extraña que sea la estructura de la proposición. Bueno, sí apela a esta extraña entidad que es la verdad, y en cierto sentido podemos decir que ésta entidad juega un papel análogo al de la estructura en tanto da unidad a los hechos de los que forma parte como componente, pero es importante notar que, en esta propuesta, la verdad no es un componente *sui-generis* del hecho, sino un componente igual y en el mismo sentido que los otros. Además, la verdad 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, como he ya señalado, a diferencia del resto de los conceptos, al combinarse con objetos del tipo ontológico adecuado (proposiciones verdaderas, en este caso), no dan pie a otra proposición sino a un hecho.

Si bien seguimos poder hablando de la estructura de una proposición o hecho, y podemos decir que, por ejemplo, la proposición de que soy pelirrojo está estructurada por un objeto y un concepto mientras que otras proposiciones como la de que Johannes y Mario están enamorados están estructurada por dos

objetos y una relación, etc. esto no requiere postular una entidad que sea la estructura de dichas proposiciones. Es por eso que este internismo es un tipo de anti-realismo y, por lo tanto, requiere complementarse con una propuesta ficcionalista, nominalista o similar para explicar de qué hablamos cuando parece que hablamos de estructuras.

Para aclarar aun mas cómo funciona este internismo, tal vez sirva pensar en una sencilla analogía concreta: Cuando se aprietan tuerca y tornillo, la unión resultante no se debe a ningún tercer elemento que los una, sino que es la propia naturaleza interna de tuerca y tornillo la que permite que formen un nuevo compuesto sin la necesidad de ningún pegamento o similar. De la misma manera, en el modelo internista Fregeano, es la propia naturaleza metafísica interna de objetos y conceptos la que les permite formar proposiciones sin la necesidad de ningún tercer elemento. Y así como no cualquier tuerca encaja con cualquier tornillo, así tampoco podemos combinar cualquier concepto con cualquier objeto para producir una proposición o hecho, sino que el concepto tiene que ser del tipo correcto para el objeto.

Pese a lo útil de esta analogía, uno debe tener cuidado de no llevarla demasiado lejos. Por ejemplo, la analogía se rompe cuando consideramos que mientras que es necesaria la acción de introducir el tornillo en la tuerca para que éstos queden unidos, nada similar es necesario en el caso de objeto y concepto. Su existencia basta para que el compuesto también exista. Pensar que

una acción externa es necesaria para unir los componentes de un sistema complejo nos alejaría del internista y nos llevaría a una propuesta externista, como veremos en la próxima sección.

El internismo disuelve la distinción entre sistemas estructurados y amorfos: ambos no son sino la suma de sus componentes. La aparente diferencia a la que apuntamos cuando hablamos de estructuras se explica porque podemos distinguir entre los diferentes componentes de los primeros a través de las propiedades internas de los propios componentes, es decir, a través de propiedades que tienen de manera independiente a los sistemas a los que pertenecen. Por ejemplo, una proposición como “Axel es pelirrojo” parece ser un sistema estructurado porque sus componentes parecen estar cada uno ocupando un lugar específico dentro de dicha estructura: “Axel” es el sujeto, por ejemplo, y “es pelirrojo” su predicado. Sin embargo, como es de esperarse de una posición anti-realista, el internismo sostiene que dicha estructura proposicional no es real, sino meramente aparente. Lo que sucede es que los componentes de la proposición son, en ellos mismos, heterogéneos y es esta heterogeneidad ontológica la que da la impresión de que hay una estructura ahí. Cuando decimos, por ejemplo, que “Axel” es el sujeto de la proposición y no su predicado, mas bien, al hecho al que apuntamos es el que “Axel” es un objeto y no un concepto, y esto no es un hecho que depende de manera alguna de la proposición de que soy pelirrojo, sino un hecho que depende solamente de mi naturaleza ontológica.

De esta manera, podemos explicar la distinción entre “Axel” y “es pelirrojo” al interior de “Axel es pelirrojo” sin tener que apelar a ninguna estructura proposicional.

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. Recordemos que en los sistemas no-extensionales, es posible que haya dos sistemas con los mismos componentes. Pero si el intencionalismo tiene razón y no hay tal cosa como la estructura, sino solo los componentes, entonces la identidad de un sistema no puede estar dada sino por la identidad de sus componentes, lo que hace imposible la existencia de sistemas distintos con los mismos componentes. En otras palabras, si los fenómenos que consideramos estructurales de un sistema emergen de la mera existencia de sus componentes, entonces sistemas con los mismos componentes no podrían sino tener las mismas propiedades estructurales y éstas, por lo tanto, no podrían dar cuenta de su diferencia. Para dar cuenta de la no-extensionalidad de los sistemas, en consecuencia, es necesario otro mecanismo además del que explica su unidad.

Esto se ve muy claro una vez que nos damos cuenta de que todo análisis internista de las proposiciones y los hechos hace imposible la existencia de

relaciones no simétricas.²⁰ Para ver esto, 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 la sección 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 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.

Desde una perspectiva internista, si la proposición de que Ana ame a María estuviera compuesta solamente de Ana, María y el amor como relación, entonces Ana y María formarían parte de dicha proposición justo de la misma manera y, en ese sentido, su relación con el amor no podría ser distinta. En otras palabras, si la proposición de que Ana ame a María no fuera sino la suma de Ana, María y el amor como relación, entonces no podría ser una proposición distinta de la proposición de que María ame a Ana, pues ésta también estaría conformada por exactamente los mismos componentes. Esto significa que,

²⁰. Si bien muchos filósofos se han dado cuenta de esto, en mi presentación en estos apuntes voy a copiar casi *verbatim* la sección seis del capítulo cinco de mi libro *Análisis y Estructura* (2019a), donde sigo a Dorr y Ostertag (2013) 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.

desde el punto de vista internista, no hay manera de dar cuenta de la diferencia a la que dan pie las relaciones asimétricas.²¹



Tomemos como punto de partida una propuesta internista como la de Dorr, según la cual todo hecho H de la forma aRb no es sino 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, por ejemplo, añadir un componente V de verdad como lo sugerí al principio del capítulo).
- R es el único componente universal de H (además de cualquier otro, como V , si alguno, al que se apele para dar cuenta del que H sea un hecho. No volveré a hacer esta anotación de ahora en adelante).
- a y b son los únicos individuos que componen H .
- [donde la composición es mereológica, es decir, amorfa]

Es difícil ver cómo 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 .

²¹. Tradicionalmente, este problema ha sido considerado fulminante en contra del internismo como estrategia única para dar cuenta de la estructura proposicional. Sin embargo, esto no significa que no hayan surgido estrategias que han tratado de defender el internismo. Una de las más radicales ha sido la estrategia de gente como Cian Dorr, para quien todas las relaciones son simétricas y, por lo tanto, no hay proposiciones o hechos que la propuesta integrista no pueda acomodar. Dado lo radicalmente contra-intuitivo y revisionista de esta propuesta, no le dedicaré más atención.

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 inversa. Esto significa que cualquier análisis por esta vía nos enfrenta al dilema de aceptar relaciones no simétricas o rechazar que toda relación tenga un inverso. 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 (2013). 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 (2013) 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*.

A fin de cuentas, podemos concluir que la propuesta internista es una solución elegante que, sin embargo, puede dar cuenta de la estructura solamente de los sistemas extensionales. Para los sistemas no extesionales, en consecuencia, es necesario otro mecanismo que explique su no-extensionalidad.

B. TEORÍAS EXTERNISTAS DE LA ESTRUCTURA

A partir del trabajo de Kant (Hylton 1984), podemos hablar de una segunda manera anti-realista de pensar la estructura de los sistemas, según la cual los sistemas no tienen unidad en sí mismos, sino en tanto cumplen una función dentro de un acto, proceso o práctica. Por ejemplo, lo que hace que once personas corriendo en un campo sean un equipo de futbol, en vez de sólo once

personas corriendo en un campo 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 sociales de reglas, torneos, etc. En diferentes circunstancias, las mismas once personas, haciendo lo mismo, podrían no ser ningún equipo de futbol o ser otro equipo de futbol distinto.

Esta estrategia externista ha ganado un nuevo auge recientemente gracias al trabajo de King (2014), Soames (2015) y Gaskin (2008) sobre proposiciones. Esta 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, se le suele criticar por invertir el orden intuitivo de explicación. Habitualmente, asumimos que la estructura de los sistemas explica su funcionamiento, no al revés, como lo propone el externismo. Y finalmente, porque no parecen realmente explicar la unidad ni la no-extensionalidad de los sistemas, sino solo mover el problema a otro nivel ontológico. Como ilustración, pensemos en artefactos como una computadora. Según el externismo, 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 comúnmente con las computadoras, a saber: escribir esto, escuchar música, mandar correos electrónicos, etc. Sin embargo, esta respuesta va en contra de nuestras intuiciones ordinarias por lo menos en dos puntos: Primero, porque pensamos que lo que hace que esto que está en frente de mí sea una computadora es algo que descansa sobre propiedades objetivas que ella tiene (y, sobre todo, sobre propiedades objetivas de sus componentes) independientemente de que la usemos o no e independientemente de que existan seres humanos con intereses de cómputo o no. En segundo lugar, porque es natural pensar que podemos usar este tipo de objetos para hacer este tipo de cosas *porque* son computadoras, y no al revés, como sostiene el externista. Si necesitara explicar cómo es que puedo estar escribiendo esto en este momento, probablemente lo haría apelando a las capacidades y al funcionamiento de los componentes de mi computadora; diría algo sobre cómo funciona el hardware, cómo interactúa con el software, etc. Es decir, apelaría a

sus componentes y a cómo están estructurados, es decir, a cosas internas a la computadora, no externas.

Desde la perspectiva externista, sin embargo, esta crítica no es en lo mínimo convincente, sino mas bien falaz. Criticar 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. 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, y el externista no lo niega. Lo que niega es que ello sea lo que haga que dicho objeto sea *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 o a las capacidades y propiedades físicas de sus componentes por separado. Es algo que emerge sólo en tanto la computadora conforma un sistema unificado y, para dar cuenta de esto, es necesario apelar a algo así como el uso que le damos sus usuarios.

Si bien estas teorías suelen agruparse bajo el tipo general de *idealismos*, no todo externismo de este tipo es un idealismo, pues no todo lo que es externo al sistema es necesariamente subjetivo. Por ejemplo, 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. 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 más 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.

A este tipo de estrategias también suele criticárseles que no responden realmente la pregunta, sino sólo la mueven a otro ámbito al no explicar porqué el resultado del tipo de acto relevante es algo más que la suma de sus componentes. 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 un componente con otro]?

¿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 [esto en la mente] es una unidad, y no solo una colección de ideas. (Morris 2007, 17. Mi traducción)

En otras palabras, para los críticos del externismo, este tipo de propuestas a lo más puede explicar como transferimos unidad de nuestra mente y nuestras prácticas a los sistemas con los que interactuamos, pero por lo mismo no puede servir como una teoría general de los sistemas.

C. UNA NUEVA PROPUESTA REALISTA

Como mencioné, es común que a las teorías que conciben a las estructuras como partes *sui-generis* se les despache rápidamente por dar pie a regresos al infinito. Así presentan este problema García-Carpintero y Jespersen:

... el problema del regreso al infinito[es el siguiente]: ¿cuál es la naturaleza del [sistema]? Suponiendo que [los objetos *a* y *b*] son sus constituyentes, el [sistema] no puede consistir meramente en ellos; porque (asumiendo por conveniencia que el [sistema] es contingente) *a* y [*b*] podrían existir sin que [el sistema] exista. Para que [el sistema] exista, *a* debe [estar adecuadamente relacionado con *b*]. Pero agregar a los constituyentes [una estructura, es decir, una tercera entidad que una a los componentes en un todo] no sirve de nada; pues, de nuevo, *a*, [*b*] y

la [estructura] podría existir sin que el [sistema] relevante exista... y así hemos desatado lo que parece ser un vicioso regreso al infinito de una familia de [estructuras]. (García-Carpintero y Jespersen 2018, 2. Mi traducción)

¿Hay alguna salida para quién quiera defender que efectivamente hay algo así como una *estructura* 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 o social? Autores como Priest (2014), Hurtado (1998), Dummet (1981), entre otros, han tratado de defender que sí. La tesis básica de este tipo de propuestas es que no existe un sólo sentido en el que decimos que algo es *parte* de otra cosa (como han insistido recientemente Yablo (2015), Keller (2013), Tillman y Fowler (2012), Armstrong (2004) entre otros), por lo que no hay nada paradójico en decir que la estructura es parte del sistema en un sentido distinto en el que lo son el resto de los componentes. Propuestas recientes de Barceló (2019), Prasada, Khemlani, Leslie y Glucksberg (2013), Maurin (2010), Wieland, J. W. & Betti, A. (2008), Mertz (1996), entre otros, han sugerido que la diferencia central es que mientras que un componente puede estar vinculado de manera extrínica a un sistema, la estructura no puede ser sino específica al sistema. En otras palabras, mientras que un mismo componente puede formar parte de diferentes sistemas, cada sistema tiene su propia estructura. En

consecuencia, las estructuras no pueden ser universales comunes, es decir, no pueden estar contenidas por completo en diferentes particulares, sino que deben ser del tipo de entidades que sólo existen en un sólo particular, como las propiedades particulares (también conocidas como “modos” o “tropos”) (Maurin 2010) o los universales específicos a sus instancias (Wieland & Betti 2008, Mertz 1996).

Para dar sentido a esta diferencia sugiero apelar a lo que llamaré, siguiendo a Shapiro (1987), “**papeles**” que median entre un sistema y sus componentes. La idea básica es que los componentes de un sistema no meramente componen al sistema, sino que juegan un papel en él. En este sentido, los papeles median entre un sistema y sus componentes. Una entidad es componente de un sistema en tanto y solo en tanto juega un papel en él. A la suma de los papeles que juegan los diferentes componentes de un sistema es a lo que llamamos la **estructura** del sistema. Un sistema, por lo tanto, existe en tanto los papeles de su estructura son ocupados por entidades del tipo apropiado. En este sentido, el sistema no puede existir si no existen sus componentes.

Usar “papeles” para hablar de los componentes de la estructura tiene la ventaja de que – a diferencia de otros términos que también se han usado para hablar de este tipo de entidades, como “lugares”, “rendijas” o los “espacios vacíos” de Frege – “papeles” no tiene 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. Es por eso que, mientras que mucha gente tiene problemas pensando en espacios vacíos como partes de sistemas (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 tienen que ser ocupados por diferentes jugadores para constituir un equipo.

Algo similar sucede con la noción de “estructura” cuando esta se entiende como un tipo de “esquema”, “esqueleto” (como lo hacía Carnap 1954) o “andamio” (como lo hacía Hilbert 1899). Como bien reconoce Corcoran (2006), en su conotación, este tipo de nociones parecen

... estar mas cerca de “incompleto” que de “completo”, mas cerca de “incompleto” que de “completo”, mas cerca de “en potencia” que de “en acto”, ... mas cerca de “abstracto” que de “concreto”, y mas cerca de “forma” que de “materia”. (Corcoran 2006, 231)

Igualmente, lo que estoy llamando “ocupar” un papel, Frege (1891) llamaba “saturar”. Esta 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, además, 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.

Finalmente, como habíamos mencionado ya, no cualquier entidad puede ocupar cualquier papel, sino que cada papel está codificados para poder ser ocupado solamente por entidades de un único tipo ontológico. Muchas veces, un mismo objeto es del tipo adecuado para jugar mas de un papel dentro de un sistema, por eso es necesario distinguir entre el objeto y el papel que juega en el sistema. Como veremos en la siguiente sección, esta es una ventaja importante de este tipo de propuestas sobre las propuestas internistas que veremos en la siguiente sección.

Finalmente, aun cuando las estructuras son complejos de papeles, no cualquier pluralidad de papeles estructura un sistema. Por ejemplo, no hay ninguna estructura que contenga los papeles portero, subdirector de ventas, chofer y tapa 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.

Como el complejo formado por los papeles es extensional, no se necesita una segunda estructura para estructurar las estructuras, sino que basta adoptar

una estrategia internista del tipo esbozado en la sección anterior.²² De esa manera, se evita un posible regreso al infinito. Como los papeles son todos específicos al sistema (ser un pitcher, por ejemplo, sólo tiene sentido al interior de un equipo de baseball), la unidad de la estructura está garantizada por las propias propiedades intrínsecas de los papeles.²³ En otras palabras, gracias a la introducción de papeles, podemos identificar al sistema con el sistema compuesto por los papeles que sus componentes juegan, en vez de algún complejo compuesto por estos componentes más la estructura. Así evitamos cualquier regreso viciosa.

Aun mas importante es notar que esta propuesta, a diferencia de las propuestas internistas presentadas en la sección pasado sí puede dar cuenta de la no-extensionalidad de los sistemas y, en particular, no es presa del problema de Ostertag porque lo papeles que componen la estructura no son lugares en una relación. Una buena manera de entender como funciona apelar a papeles para dar cuenta de la estructura de un hecho que involucre una relación no simétrica, como que Ana ama a María por ejemplo, es pensar en los papeles como las contribuciones que las entidades involucradas en el hecho hacen al hecho mismo. Así por ejemplo, Ana ama a María porque Ana juega cierto papel

²². Una explicación mas detallado de cómo podría hacerse esto aparece en mi Barceló (2019).

²³. Aunque no tengo tiempo para entrar en detalle, esto permite evitar los problemas de las propuestas analizadas o propuestas por Keller (2013), Gilmore (2014) o Tillman y co-autores (2012).

en dicho hecho – el de amar a María –, María juega otro papel – 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 los componentes separables del hecho – las propiedades y relaciones componentes en tanto universales no específicos al hecho – juegan un papel especial en su unidad. Sin embargo, el argumento de Ostertag nos da buenas razones para reconocer que ningún componente separable del 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, no un universal.
- 2 U es el único papel universal (en la estructura) de H .
- 3 x y y son los únicos papeles individuales (en la estructura) de H .
- 4 a ocupa el papel x .
- 5 b ocupa el papel y .
- 6 R ocupa el papel U .

[donde la composición es mereológica]

Como U , x y y son específicos al hecho H , el problema de Ostertag desaparece (Maurin 2012). 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 papel individual en (la estructura de) el hecho *Ana ama a Helena*. Como Helena amaría a María, María ocuparía el segundo papel individual en (la estructura de) el hecho *Helena ama a María*. Por lo tanto, no hay ningún hecho tal que Ana ocupe el primer lugar individual en su estructura y María ocupe el segundo. Esto significa que no se generan los componentes necesarios para tener el hecho de que *Ana ama a María*, que es lo que queríamos evitar. De este modo, se logra eludir la contradicción a la que el argumento de Ostertag quería llevarnos. Así pues, esta manera de concebir a la estructura como parte sui-generis de los sistemas nos permite dar cuenta, tanto de su unidad como de su no-extensioanlidad sin caer en ningún regreso al infinito.

]

Según este tipo de propuestas, la estructura no es algo que pueda añadirse o quitarse a un sistema, sino que es algo que sólo existe en el sistema, es decir, le es inseparable. Así como hay un sentido en el que hay objetos de, digamos, el mismo color, pero también podemos hablar del color propio de cada objeto, así también hay un sentido en el que hay sistemas con la misma estructura, y otro sentido en el que cada sistema tiene su propia estructura. Son las estructuras en este segundo sentido – las estructuras propias de casa sistema – las que son responsables de su unidad y no-extensionalidad. De esta manera,

sistemas con los mismos componentes pueden ser distintos si tienen diferente estructura, porque ésta no es uno de sus componentes.

C

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 amórfo 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 cómo único miembro al conjunto que tiene cómo único miembro a un objeto dado X es un objeto distinto a ese objeto X y al conjunto que tiene cómo 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 más normal decir que existen, en realidad, tres maneras en que un complejo se relaciona con sus partes: de la manera en que una suma

merológica 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. MI PROPUESTA

Permítaseme ahora presentar mi propuesta propia, basada en ideas de Hurtado (1998), Shapiro (1997), Dummet (1981), Knobe, Prasada y Newman (2013) entre otros. Su punto de partida es el reconocimiento de que no existe un sólo sentido en el que decimos que algo es parte de otra cosa (como han señalado ya Yablo, Prasada, Keller, Tillerman y Fowler etc.), por lo que no hay nada paradójico en decir que la estructura forma parte del sistema en un sentido distinto en el que lo hacen sus componentes. La diferencia fundamental es que la relación de composición entre un sistema y sus componentes no es directa, sino que está mediada por **papeles**, un tipo sui-generis de entidades que son los que componen las estructuras. En este sentido, la forma es un complejo amorfo de papeles y estos son ocupados por entidades que así pasan a ser los componentes del sistema. En consecuencia, 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. Además, la relación de ocupación entre componentes del sistema y roles dentro de una estructura es una función. Todo rol puede desempeñarse por a lo mas un objeto, pero el mismo objeto o concepto puede desempeñar mas de un rol en el mismo sistema.

La estructura por sí misma no forma un sistema sino hasta que sus roles 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 estructura 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. DAR EJEMPLO – VOLER A USAR LA ASIMETRÍA

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.

Mi propuesta no tiene el problema de Osterberg 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.~~

CONCLUSIONES

La mayoría de las entidades complejas que nos interesan a los filósofos – comunidades, grupos sociales, proposiciones, hechos, conjuntos, sistemas físicos, etc. – no sólo tienen partes componentes, sino que también parecen tener algo extra que les da unidad y, muchas veces, explica porque su identidad no está completamente determinada por la identidad de sus componentes, sino que depende también de **cómo** está compuesta. A este algo extra se le suele conocer como “estructura”. En este capítulo hemos pasado revista de tres tipos generales de teorías de la estructura: las que sostienen que la unidad de los sistemas emerge de propiedades internas de sus componentes, las que sostienen que la estructura forma parte del todo en un sentido distinto al de los componentes y las que conciben a la estructura como algo que le es atribuido a los sistemas complejos *desde afuera*, por decirlo así. Vimos que si bien el primer tipo de propuestas son capaces de dar cuenta de la unidad de los sistemas, no han podido explicar su no-extensionalidad. Las propuestas del segundo tipo, por su parte, pueden caer fácilmente en viciosos regresos al infinito, los cuales podemos evitar si concebimos a la estructura como un elemento específico al sistema al que le da unidad. Finalmente, vimos que también es posible dar cuenta de la unidad de los sistemas complejos apelando a actos y prácticas estructurantes, y mostramos que aunque contra-intuitivas, este tercer tipo de

estrategias tienen tanto ventajas como limitaciones explicativas. Al final, no estoy seguro de que podamos identificar un tipo de propuesta claramente vencedora. Todas enfrentan problemas importantes y en todas han surgido versiones sofisticadas que los han enfrentado de maneras elegantes y sugerentes.²⁴

²⁴. El presente texto fue elaborado gracias al apoyo del proyecto PAPIIT IA400414 “Anti-realismo modal”. Agradezco muchos los comentarios y sugerencias de Daniel Drucker, Gary Ostertag, Graham Priest, Alessandro Torza y mis alumnos de la UNAM.

Conclusiones

Como se puede ver, a grandes rasgos, el objetivo de la ontología es el estudio de la **realidad** en tanto realidad. Por eso empecé el libro hablando de qué es la realidad o, mas bien, qué decimos de algo cuando decimos que es real. Si bien ésta es una pregunta que merece su propio libro, aquí manejo 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 libro trabajaremos 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 libro 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 variopinto: hechos, maneras de ser, sucesos en el pasado y el futuro, 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 como motivación para su posición, mientras que el monista tenga que enfrentarse una y otra vez con 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 monistas fueran racionalistas y los mas recientes suelen ser científicas, positivistas o naturalistas. Es decir, no es de sorprender que los monistas piensen 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 –, por lo que hay que voltear a qué nos dice la razón y la ciencia – las cuales prefieren lo que Quine llamó “pasajes desérticos” con poca variedad en las maneras de ser.

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. – para tratar de determinar si (1) efectivamente corresponde a un tipo real de entidades (es decir, si las entidades que efectivamente pertenezcan a dicha categoría son reales e irreducibles a otras de otra categoría cuya realidad sea menos controvertida), (2) qué es lo que la caracteriza y (3) cómo se relaciona con entidades de otras categorías (especialmente a entidades de categorías 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 (Kaufmann Salinas 2013, por ejemplo). Sin embargo, en este libro, he preferido 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, mi interés aquí fue que

sirvieran de ejemplos del tipo de problemas y argumentos que enfrentamos en ontología. En otras palabras, lo que traté de hacer en este libro 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:

1. Primero, ¿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 (Guay & Pradeu 2016), 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.

2. Segundo, ¿son reales?

Casi todo el libro está dedicado 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**, tratan de mostrar 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, tratando de explicar la muerte de quién se asfixia sin apelar a la *falta* de oxígeno, sino apelando sólo a cosas que sí pasaron; tratando de explicar qué está pensando el ciervo cuando se acerca al agua en la sábana sin apelar a la ausencia de

depredadores en los alrededores; o tratando de 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.

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

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 (1998) ha argumentado que los entes abstractos existen en tanto hay teorías consistentes sobre ellos, aun cuando dicho criterio no se aplica en el caso de entidades abstractas, es decir, el que haya teorías consistentes sobre algo concreto no es suficiente para que eso concreto exista. No se hicieron esperar las críticas que señalaban que no era claro en qué sentido lo que Balaguer (1998) llamaba 'existir' para entidades abstractas era lo mismo que lo que llamaba 'existir' para entidades concretas.

3. ¿Es la distinción genuinamente ontológica?

Para caracterizar una categoría ontológica también es importante mostrar que la distinción es genuinamente ontológica. En otras palabras, no basta simplemente postular la distinción, sino que es necesario mostrar que efectivamente captura una diferencia a nivel *ontológico* (Merricks 2019). Por

ejemplo, sabemos que las camisas son diferentes de las camisetas (y que no tiene sentido, por ejemplo, decir que es difícil abrocharse los puños de las camisetas como sí tiene sentido decir que es difícil abrocharse los puños de las camisas) y sin embargo, no queremos concluir que camisas y camisetas son dos categorías *ontológicas* distintas. Para ello es necesario no sólo dar una buena caracterización de la categoría en cuestión – por ejemplo, si queremos postular la categoría ontológica de *individuo*, debemos explicar qué es ser un individuo (Guay & Pradeu 2016) o si queremos postular la categoría ontológica de *entre abstracto*, debemos explicar qué significa que algo sea *abstracto* (Burgess y Rosen 1997), etc. – sino además mostrar que esta caracterización captura una diferencia en maneras de *ser*. En otras palabras, no basta simplemente postular la distinción, sino que es necesario mostrar que efectivamente captura una diferencia a nivel *ontológico* (Merricks 2019). Por ejemplo, sabemos que las camisas son diferentes de las camisetas (y que no tiene sentido, por ejemplo, decir que es difícil abrocharse los puños de las camisetas como sí tiene sentido decir que es difícil abrocharse los puños de las camisas) y sin embargo, no queremos concluir que camisas y camisetas son dos *modos de ser* distintos. Es decir, no toda distinción es un modo distinto de ser. Por lo tanto, uno de los retos principales que enfrenta el pluralismo es justificar porque ciertas distinciones alcanzan el nivel metafísico más profundo, como la distinción entre presente y pasado (McTaggart 1908), o concreto y abstracto (Burgess y Rosen 1997), mientras que otras son mas superficiales, como la distinción entre camisas y camisetas o cosas verdes y cosas azules.

Desafortunadamente, la diferencia entre categorías o modos de ser de un lado y otras maneras de clasificar objetos del otro es muy elusiva. Algunos han propuesto que, por ejemplo, las categorías deben ser absolutas en el sentido de que cada elemento de nuestra ontología (entidad, propiedad, etc.) debe

pertenecer a una y sólo una categoría, es decir, las categorías deben ser mutuamente excluyentes y conjuntamente exhaustivas. Desafortunadamente, parece haber contra-ejemplos: por ejemplo, los objetos materiales posibles parecen, por lo menos, prima facie, pertenecer a tres categorías ontológicas compatibles: en tanto objetos, en tanto materiales, y en tanto posibles.

4. Cuarto ¿cómo se relacionan las entidades de esta categoría con el resto de la realidad?

Toda propuesta de integrar una nueva categoría o modo de ser a nuestra ontología debe enfrentar antes dos retos simétricos y opuestos: por un lado, debe mostrar que la categoría propuesta es sustancialmente diferente e independiente del resto de las categorías ya aceptadas, pero también debe mostrar que junto con el resto conforman una unidad lo suficientemente homogénea (Barceló 2019a), y 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. El problema de la participación que tantas jaquecas le dio a Platón, Aquinas, etc. (Natal Álvarez 1979, Te Velde 1995) 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 presente volumen no es sino el problema de cómo se relaciona un sistema (o su estructura) 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 futuro?, 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 como 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 cuerpo no tendrá ningún problema para explicar cómo es posible que nuestros pensamientos causen nuestras acciones: son solo hechos físicos causando hecho físicos, etc. Ahí descansa lo atractivo de los así-llamado “pasajes desérticos” en ontología: entre menos categorías ontológicas, menos relaciones inter-teóricas misteriosas debemos aceptar. El pluralista, sin embargo, debe tomarse en serio estos retos.

Propuestas de posibles preguntas para exámenes y tareas:

Responde lo que se te pide. Puedes consultar los apuntes:

- A. Los objetos químicos
 - B. Los hechos futuros
 - C. Lo que soñamos
 - D. Lo mental
 - E. Los personajes de ficción
 - F. Los grupos sociales
- I. Escoge una de estas categorías ontológicas y
1. Enuncia las hipótesis realista y anti-realista respecto a dicha categoría.
 2. Menciona una práctica humana exitosa que, por lo menos prima facie, pareciera asumir o depender de una concepción de dichos hechos o entidades.
 3. Menciona si es posible una experiencia humana que, por lo menos prima facie, pareciera mostrarnos hechos o entidades de dicha categoría.
 4. Menciona un enunciado verdadero (expresado de manera suficientemente explícita y clara) que, por lo menos prima facie, pareciera hablar de hechos o entidades de dicha categoría.
 5. Toma el enunciado de la pregunta 1 y menciona de qué otro tipo de entidad o hecho, menos controversial, podría tratar.
- II. Toma dos de las categorías ontológicas de la lista y compáralas respecto cual sería menos controvertida ontológicamente.
- III. Menciona tres enunciados que cometan por lo menos un error categorial.
- IV. Busca una palabra que, sea ambigua, pero cuya ambigüedad pueda causar una confusión. Menciona un enunciado donde se manifiesta dicha posible

confusión, es decir, un enunciado que signifique cosas distintas si la palabra en cuestión se entendiera en sus diferentes sentidos, y explica la diferencia. En particular, menciona en qué circunstancias podría una de las interpretaciones ser verdadera y la otra no.

- V. ¿Qué relación hay entre verdad y realidad? Responde con tus propias palabras.
- VI. ¿En qué respecto suelen ser las propuestas realistas más sencillas que las anti-realistas y en qué respecto suelen ser más complicadas?
1. Menciona dos problemas sustanciales que deba enfrentar el Meinongianismo.
 2. Menciona una razón que podría motivar a un filósofo a creer que las estructuras son reales.
 3. Menciona una razón que podría motivar a un filósofo a creer que las estructuras no son reales.
 4. Una vez que está determinado qué cosas existen, ¿queda determinado también automáticamente qué cosas no existen? Argumenta tu respuesta.
 5. ¿Porqué los empiristas suelen sostener que la realidad es múltiple?
 6. ¿Qué distingue a un filósofo aristotélico de uno quineano, en metafísica?
 7. Menciona una razón que podría motivar a un filósofo a creer que el pasado es real (tan real como el presente).
 8. Si la realidad fuera homogénea estaría formada por un sólo tipo de entidades, pero ¿cual? Defiende tu respuesta.
 9. ¿Cuál es el problema fundamental que deben enfrentar quienes quieran sostener que las estructuras son un tipo sui-generis de componente de los sistemas?
 10. ¿Qué es el nominalismo?

REFERENCIAS

- Ackrill, J. L., 1963, *Aristotle's Categories and De Interpretatione* (traducción con notas), Oxford: Clarendon Press.
- Alemán Pardo, Anastasio. (1999) "El Argumento de Indispensabilidad en Matemáticas." *Teorema: Revista Internacional De Filosofía* 18, no. 2: 49-61.
- Aristóteles (1994) *Metafísica* trad. y notas Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid.
- Armstrong, D. M. (2004) "How Do Particulars Stand to Universals?", en Zimmerman, D. (ed.). *Oxford Studies in Metaphysics* 1, Oxford: Oxford University Press.
- (1997) *A World of States of Affairs*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ávila del Palacio, Alfonso (2017) *Una Visión Cuasiempirista de La Matemática*, Colofón.
- Asay, Jamin (2022) "Ecumenical truthmaking: a précis of A Theory of Truthmaking." *Asian Journal of Philosophy* 1 (3) <https://doi.org/10.1007/s44204-021-00004-0>
- (2011) *Truthmaking, truth, and realism: New work for a theory of truthmakers*. PhD Dissertation, University of North Carolina at Chapel Hill.
- Baggini, J. & Fosl P. (2010): *The philosopher's toolkit: a compendium of philosophical concepts and methods*, segunda edición, John Wiley & Sons.
- Balaguer, Mark (2009) "Fictionalism, Theft, and the Story of Mathematics",

Philosophia Mathematica (III) 17: 131–162. doi:10.1093/phimat/nkn019

Balaguer, Mark (1998) *Platonism and Anti-Platonism in Mathematics*. New York: Oxford University Press.

Barceló Aspeitia, Axel Arturo (2022): “Conciliatory strategies in philosophy”, *Philosophical Compass* 17(1) <https://doi.org/10.1111/phc3.12809> (2021) “Conciliatory Strategies in Philosophy”, *Philosophical Compass*. 17(1) <https://doi.org/10.1111/phc3.12809>

(2020) “Open Questions in the Metaphysics of Habitable Categories”, *Euramerica*, 50(4): 669-707.

(2019a) *Falibilidad y Normatividad: Un análisis filosófico de la suerte*. Madrid: Cátedra.

(2019b) *Sobre el Análisis*. UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas.

(2018) “Estructura”, *Enciclopedia de la Sociedad Española de Filosofía Analítica* (URL: <http://www.sefaweb.es/estructura/>).

(2000) *Grammar as Mathematics: ‘Grammar’ in Wittgenstein’s Philosophy of Mathematics during the Middle Period*. Disertación doctoral en Filosofía, Universidad de Indiana, Bloomington / UMI Dissertation Publishing, Bell & Howell Information and Learning, Ann Arbor, Michigan.

Barnes, E., & Williams, J. R. G. (2011). “A theory of metaphysical indeterminacy”. En D. Zimmerman & K. Bennett (Eds.), *Oxford studies in metaphysics* (pp. 103–148). Oxford: Oxford University Press.

Battista, Francisco (2017) “Ser lo que quieras: la libertad ontológica en Plotino

- y Gregorio de Nisa”, *Teología y Vida*, 58(4): 473-487.
- Beall, J. C. (2021) *The Contradictory Christ*, Oxford University Press.
- Benacerraff, Paul (1973) “Verdad matemática”, *Ágora* (2004), 23/2: 233-253.
- Benito, José Oscar (2020) “Sobre el uso (y abuso) de experimentos mentales en el problema de la identidad personal” en Javier Vidal y Claudia Muñoz (coords.) *Perspectivas sobre la subjetividad*, Editorial Universidad de Concepción, 111-138.
- Berto, Francesco
- Berto, Francesco y Matteo Plebani (2015) *Ontology and Metaontology*, Bloomsbury.
- Beuchot, Mauricio (2011) “La ley natural como fundamentación filosófica de los derechos humanos. Hermenéutica analógica y ontología”, *Veritas* 25: 27-37.
- Bonansea, Bernardine & Bruentrup, Godehard (2013) “Panpsychism”, en Robert L. Fastiggi (ed.) *New Catholic Encyclopedia Supplement 2012-13: Ethics and Philosophy*, Gale.
- Boudry, Maarten & Jerry Coyne (2016) “Disbelief in belief: On the cognitive status of supernatural beliefs”, *Philosophical Psychology*, 29:4, 601-615.
- Boudry, Maarten & Johan De Smedt (2011) “In Mysterious Ways: On petitionary prayer and subtle forms of supernatural causation”, *Religion*, 41:3, 449-469.
- Bradley, F. H. (1893) *Appearance and Reality*. Oxford University Press.
- Burgess, J. P., & Rosen, G. A. (1997). *A subject with no object: Strategies for nominalistic interpretation of mathematics*. Oxford: Clarendon Press.
- Carnap, R. (1937) “Testability and Meaning – Continued”, *Philosophy of Science*

4(1): 1-40.

Castañeda, Hector-Neri, 1972, "Thinking and the Structure of the World," *Critica*, 6: 43–86.

Cevallos Viro (2021) Reseña de *Las cosas como son y otras fantasías. Moral, imaginación y arte narrativo* de Pau Luque. *Kamchatka. Revista de análisis cultural* 17: 587-589.

Chalmers, David J. (2003) "Consciousness and its place in nature", en (S. Stich y T. Warfield, eds.) *Blackwell Guide to the Philosophy of Mind*. Blackwell, 102-142.

Chomsky, N. (1957) *Syntactic Structures*. The Hague/Paris: Mouton.

Cornea, Andrei (2009) "Umberto Eco's Encyclopedia vs. Porphyry's Tree", *Laval théologique et philosophique*, vol. 65, n° 2, p. 301-320.

Course, M. (2010) "Of words and fog. Linguistic relativity and Amerindian ontology". *Anthropological Theory* 10 (3):247-263

Crane, Tim, (2013) *The Objects of Thought*, Oxford: Oxford University Press.

Cross, Troy (2012) "Goodbye, Humean Supervenience". *Oxford Studies in Metaphysics* 7:129-153.

Curd, Patricia, (2020) "Presocratic Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/presocratics/>>.

Dasgupta, Shamik (2017) "Can We Do Without Fundamental Individuals? Yes", en Elizabeth Barnes (ed.) *Current Controversies in Metaphysics*,

Routledge: 7-23.

Dasgupta, Shamik (2009). "Individuals: An Essay in Revisionary Metaphysics"
Philosophical Studies, 145(1): 35–67.

Davey, B. A. & H. A. Priestley (2012) *Introduction to Lattices and Order*, segunda edición, Cambridge University Press.

Davidson

Davoody Beni, Majid (2013) "On What Is Not There. Quine, Meinong, and the Indispensability Argument." *Humana.Mente Journal of Philosophical Studies* 6(25): 77-94.

Descartes, Renato (1633) *The World*.

De la Garza, Mercedes (1991). Time and World in Maya and Nahuatl Thought. En M. Dascal, (Ed.). *Cultural Relativism and Philosophy: North and Latin American Perspectives* (pp. 105-127). Leiden: E. J. Brill.

De Man, Paul (1990) «La resistencia a la teoría», de Paul de Man. Edición de Wlad Godzich. Traducción de Elena Elorriaga y Oriol Francés. Madrid: Visor, 1990. pp. 11-37

Dieterle, J. M. (1999) "Mathematical, Astrological, and Theological Naturalism", *Philosophia Mathematica* 7(3): 129-135.

Dorr, C. (2004) "Non Symmetric Relations", en Zimmerman, D. (ed.). *Oxford Studies in Metaphysics* 1, Oxford: Oxford University Press.

Dummett, M. (1981) *Frege: Philosophy of Language*. Segunda edición, Gerald Duckworth.

Eco, Umberto (1983a) "Dictionary vs. Encyclopedia", en *Semiotics and the Philosophy of Language*, Bloomington, Indiana University Press.

Eco, Umberto (1983b) "L'antiporfirio", en Gianni Vattimo & Pier Aldo Rovatti (eds.) *Il pensiero debole*, Milano: Feltrinelli.

Eklund, Matti, (2019) "Fictionalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Edición de invierno de 2019), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/fictionalism/>>.

Elisabeth de Bohemia

Estrada Gonzalez, L., & Pallares Vega, I. V. (2011). La diferencia entre lógicas y el cambio de significado de las conectivas: Un enfoque categorista. *Theoria-Revista de teoría historia y fundamentos de la ciencia*, 26(2), 133-154.

Fernández de Castro T., Max (2009) "El argumento de la indispensabilidad y el ficcionalismo de Balaguer", *Praxis* 63: 99-123.

Field, Hartry W. 1980, *Science Without Numbers: A Defense of Nominalism*, Princeton, Princeton University Press.

Filomeno, Aldo (2021) "On Metaphysics' Independence from Truthmaking. Or, Why Humean Supervenience is Compatible with the Growing Block Universe." *Erkenntnis* <https://doi.org/10.1007/s10670-021-00411-y>

Fine, Kit (1995). Ontological dependence. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 95, 269–290.

Fine, Kit (2012)

Frankfurt, Harry G. (2005) *On Bullshit*, Princeton University Press.

Frede, M. (1987) *Essays in Ancient Philosophy*, Oxford University Press.

Frege, G. (1884) *Die Grundlagen der Arithmetik*, Wilhelm Koebner.

- Frege, G. (1951) On concept and object, *Mind* 60 (238):168-180 .
- Fuller, Steve (2019) *Post Truth: Knowledge as a Power Game*, Londres: Anthem.
- Gabbay D.M., Wansing H. (eds) (1999) What is Negation?. Applied Logic Series, vol 13. Springer, Dordrecht. https://doi.org/10.1007/978-94-015-9309-0_2
- Gajendragadkar, Veena (1988) *Kanāda's doctrine of the Padārthas i. e. the Categories*, Delhi: Sri Satguru Publ.
- García-Carpintero, M. y Jespersen, B. (2018) "Introduction: Primitivism versus Reductionism about the Problem of the Unity of the Proposition", *Synthese*: 1-16.
- García-Ramírez, Eduardo (2011) "A Cognitive Theory of Empty Names", *Review of Philosophy and Psychology* 2, 785–807. <https://doi.org/10.1007/s13164-011-0078-8>
- Gaskin, R. (2008) *The Unity of the Proposition*. Oxford University Press.
- Goff, Philip, William Seager, and Sean Allen-Hermanson, "Panpsychism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/panpsychism/>>.
- Gómez-Torrente, Mario (2010) *Forma y modalidad: Una introducción al concepto de consecuencia lógica*. EUDEBA.
- González Fernández, Rodrigo Alfonso (ed.) *Experimentos mentales y filosofías de sillón: desafíos, límites, críticas*, Bravo & Allende.
- Goodman, Nelson (1943) "On the Simplicity of Ideas", *The Journal of Symbolic Logic* 8(4), pp. 107-121.

- Guay, Alexandre & Thomas Pradeu (eds.) (2016) *Individuals Across the Sciences*, Oxford.
- Gunitsky, Seva (2019) "Rival Visions of Parsimony", *International Studies Quarterly* 63: 707–716.
- Guyer, Paul y Rolf-Peter Horstmann, (2022) "Idealism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2022 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/idealism/>>.
- Harman, Graham (2013) Series Editor's Preface to Tom Sparrow's *The End of Phenomenology: Metaphysics and the New Realism*, Edinburgh University Press, vi–viii.
- Hochberg, Herbert (1977) "Mapping, meaning and metaphysics", en E. A. French, T. E. Uehling Jr y H. K. Wettstein (eds.) *Contemporary Perspectives in the Philosophy of Language*, Minnesota: 326-46.
- Holbach, Paul-Henri Thiry (1770) *Système de la nature*
- Huemer, Michael (2009) "When is parsimony a virtue?" *The Philosophical Quarterly* 59 (235): 216-236. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9213.2008.569.x>
- Hurtado, G. (2011) "Paths of Ontology", *APA Newsletter on Hispanic/Latino Issues in Philosophy* 10(2): 17–21.
- (1998) *Proposiciones Russellianas*. UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- Husserl, E. ([1901/1913] 2001). *Logical investigations* (Vol. 2) (J. N. Findlay, Trans., D. Moran, Ed.). London: Routledge.

- Hylton, P. (1984) "The Nature of the Proposition and the Revolt against Idealism" en Rorty R., Schneewind J.B. y Skinner, Q. (eds.). *History: Essays in the Historiography of Philosophy*.
- James, William (2000) *Pragmatismo: Un nuevo nombre para viejas formas de pensar*. Prólogo, traducción y notas de Ramón del Castillo. El libro de bolsillo, Filosofía, Alianza Editorial.
- James, P. D. (2011) *Todo lo que sé sobre novela negra*. Traducción de María Alonso. Ediciones B.
- Janssen-Lauret, Frederique (2018) en Emily Thomas (editor) *Early Modern Women on Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kaufmann Salinas, Sebastián (2013) "La metafísica de la existencia humana de Gabriel Marcel", *Veritas* 28: 65-84.
- Keller, L. (2013) "Constituents and Constituency: The Metaphysics of Propositional Constituency", *Canadian Journal of Philosophy* 43 (5–6): 655-678.
- King, J. C. (2014) "Naturalized Propositions", en Soames, S. y Speaks J. (eds.). *New Thinking About Propositions*, Oxford University Press.
- Kirk, G. S., J. Raven & M. Schofield (1983) *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge.
- Kroon, Frederick (2011) "Fictionalism in Metaphysics", *Philosophy Compass* 6/11: 786–803, 10.1111/j.1747-9991.2011.00442.x
- Kripke, Saul. (1980) *Naming and Necessity*. Cambridge, MA: Harvard University Press
- Lappin, S. (2011) *Sorts, Ontology, and Metaphor: The Semantics of Sortal Structure*, Walter de Gruyter.

- Laurence, S. and Macdonald, C. (1998) *Contemporary Readings in the Foundations of Metaphysics*, Oxford: Blackwell.
- Legare, Cristine, Karl S. Rosengren, E. Margaret Evans & Paul L. Harris (2012) "The Coexistence of Natural and Supernatural Explanations Across Cultures and Development" *Child Development*, May/June 2012, Volume 83, Number 3, Pages 779–793
- Lewis, D. (1991) *Parts of Classes*. Cambridge: Blackwell.
- Locke, John (1690) *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Editora Nacional, Madrid, (1984) Traducido por M. Esmeralda García.
- López Ilane, Alex R. (2000) *Valoración Crítica del Monismo Estético de José Vasconcelos*, tesis de licenciatura en filosofía, Universidad Mayor de San Andrés, Bolivia.
- Luque, Pau (2020) *Las cosas como son y otras fantasías. Moral, imaginación y arte narrativo*. Barcelona: Anagrama.
- Lyonette, Clare & Rosemary Crompton (2015) "Sharing the load? Partners' relative earnings and the division of domestic labour" *Work, employment and society*, Vol. 29(1) 23–40 DOI: 10.1177/0950017014523661
- Mach, Ernst, (1886), *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*, Nabu.
- Maffie, James (2014) *Aztec Philosophy: Understanding a World in Motion*, University Press of Colorado.
- Maffie, James (2005) "Aztec Philosophy", *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <https://iep.utm.edu/aztec-philosophy/>

- Mancosu, Paolo (2005) "Harvard 1940–41: Tarski, Carnap and Quine on a Finitistic Language of Mathematics for Science," *History and Philosophy of Logic* 26, pp. 327–57.
- Mandik, Paul (2013) *This is Philosophy of Mind: An Introduction*, Wiley.
- Martínez, Sergio (2003) *Geografía de las prácticas científicas: racionalidad, heurística y normatividad*, UNAM.
- Maurin, Anna-Sofia (2010) "Trope Theory and the Bradley Regress", *Synthese* 175: 311-326.
- Maxwell, G. (1970). Theories, perception and structural realism. In R. Colodny (Ed.), *The Nature and Function of Scientific Theories* (pp. 3–34). Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- McCauley 1981
- McDaniel, K. (2009) "Ways of being", en David John Chalmers, David Manley & Ryan Wasserman (eds.), *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*. Oxford University Press.
- McDaniel, K. (2017) *The Fragmentation of Being*. Oxford University Press.
- McDonough, Jeffrey K., (2021) "Leibniz's Philosophy of Physics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/leibniz-physics/>>.
- McGinn, Colin (2000) *Logical Properties: Identity, Existence, Predication, Necessity, Truth*, Oxford University Press.
- McTaggart, J. M. Ellis, 1908, "The Unreality of Time", *Mind*, 17(4): 457–474
- Meiland J. W. (1999) "Category", en Robert Audi (ed.) *The Cambridge*

Dictionary of Philosophy, segunda edición, Cambridge, pp 122-3

Meinong, Alexius, (1960), "On the Theory of Objects," in Roderick Chisholm (ed.), *Realism and the Background of Phenomenology*, Glencoe, Ill.: Free Press, 76–117.

Mena, Ricardo (ed.) (2020) *Empty Names and Negative Existentials*, número especial de la revista *Crítica*, 52 (154).

Mercier, Hugo & Pascal Boyer, (2020) "Truth-making institutions: From divination, ordeals and oaths to judicial torture and rules of evidence", *Evolution and Human Behavior*; <https://doi.org/10.1016/j.evolhumbehav.2020.11.004>.

Merricks, T. (2019). The only way to be. *Noûs*, 53(3), 593–612.

Mertz, D. W. (1996) *Moderate Realism and Its Logic*. Yale University Press.

Mijangos Martínez, Teresita de Jesús (2003) *Futuros contingentes y polivalencia: La propuesta de Jan Lukasiewicz*. Tesis de Maestría en Filosofía. Universidad Veracruzana.

Millikan, Ruth Garrett (2000) *On Clear and Confused Ideas: An Essay About Substance Concepts*, Cambridge University Press.

Moltmann, Friederike, (2002) "Natural Language Ontology", en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2022 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), a aparecer URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/natural-language-ontology/>>.

Morris, Michael (2007) *An Introduction to the Philosophy of Language*. Cambridge University Press.

Mota Pinto, Silvio (2009): *Escepticismo del significado y teorías de conceptos*,

Anthropos. Universidad Autónoma Metropolitana.

Murdoch, Iris (2001) *La soberanía del bien*. Caparrós

Natal Álvarez, A. (1979) “La participación en los Diálogos de Platón”, *Estudio Agustiniano* 14(2): 337-348.

Neander, Karen (2017) *A Mark of the Mental: In Defense of Informational Teleosemantics*, MIT Press.

Neels, Richard (2018), “Phusis, Opposites, And Ontological Dependence In Heraclitus”, *History of Philosophy Quarterly* 35(3), pp. 199-218.

Ostertag, G. (2013) “Two Aspects of Propositional Unity”, *Canadian Journal of Philosophy* 43 (5-6): 518-533.

Parra Dorantes, Roberto (2008) *Autoengaño e irracionalidad*. Tesis de maestría en filosofía, UNAM.

Parsons C. (1997) Structuralism and the Concept of Set. In: Agazzi E., Darvas G. (eds) *Philosophy of Mathematics Today*. Episteme (A Series in the Foundational, Methodological, Philosophical, Psychological, Sociological, and Political Aspects of the Sciences, Pure and Applied), vol 22. Springer, Dordrecht. https://doi.org/10.1007/978-94-011-5690-5_10

Paskin, Willa & Benjamin Frisch (2020) “Decoder Ring: The Cabbage Patch Kids Riots”, *Slate Culture*. Podcast transmitido el 23 de noviembre de 2020. <https://slate.com/podcasts/decoder-ring/2020/11/history-of-the-cabbage-patch-kids-xavier-roberts>

Plantinga, A. (1987). Two concepts of modality: Modal realism and modal reductionism. *Philosophical Perspectives*, 1, 189–231.

- Prasada, S., Khemlani, S., Leslie, S.J. y Glucksberg, S. (2013) "Conceptual Distinctions amongst Generics", *Cognition* 126 (3): 405-422.
- Priest, Graham, Francesco Berto, & Zach Weber, (2018) "Dialetheism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/dialetheism/>>.
- Prior, A. N. (1977). *Worlds, times, and selves*. London: Duckworth.
- Putnam, H. (1975). "The meaning of 'Meaning'". *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, 7, 131–193.
- Quine (1970)
- Raffman, Diana (2022) "What Borderline Cases Cannot Be", Ernest Lepore & David Sosa (eds.) *Oxford Studies in Philosophy of Language Volume 2*. Oxford.
- Reicher, Maria, "Nonexistent Objects", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/nonexistent-objects/>>.
- Rorty, Richard (1989) *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press.
- Rosen, Gideon (2010) "Metaphysical dependence: Grounding and reduction" en Bob Hale & Aviv Hoffmann (eds) *Modality: Metaphysics, logic, and epistemology*, 109-135.
- Rosen, Gideon (1990) "Modal Fictionalism," *Mind* 99: 327-354.
- Rosenberg, Gregg (2004) *A place for consciousness: Probing the Deep Structure of the*

Natural World, Oxford.

Russell, B. (1905) "On Denoting", reimpresso en (1990) *The Philosophy of Language*, ed. A.P. Martinich, 2nd edn, New York: Oxford University Press. Traducción al español en *Teorema: Revista Internacional de Filosofía*, Vol. 24, No. 3, Centenario de la publicación de "On Denoting" (2005), pp. 153-169

Russell, B. (1937) *Principles of Mathematics*. Cambridge University Press.

Russell, B. (1940) *An Inquiry into Meaning and Truth*, Routledge.

Ruyant, Quentin (2021) *Modal Empiricism: Interpreting Science Without Scientific Realism*, Springer.

Ryle, Gilbert (1938) "Categories", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Volume 38, Issue 1, 1 June 1938, Pages 189–206.

Saab, Salma, (2007) *Los senderos de la explicación mental*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

Saler, Benson (1977) "Supernatural as a Western Category" *Ethos* 31-53.

Salis, Fiora (2021) "The Meanings of Fictional Names", *Organon F* 28(1): 9–43.

Salis, Fiora (2014) "Fictionalism" en João Branquinho y Ricardo Santos (eds.) *Online Companion to Problems of Analytic Philosophy*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

Sayre, Kenneth, (1976), *Cybernetics and the Philosophy of Mind*, Atlantic Highlands: Humanities Press.

Schipper, Arthur (2022) "Ontological accounting and aboutness: on Asay's A Theory of Truthmaking." *Asian Journal of Philosophy* 1 (1). <https://doi.org/10.1007/s44204-021-00005-z>

- (2018) "Aboutness and negative truths: A modest strategy for truthmaker theorists". *Synthese*, 195(8), 3685–3722.
- Schumener, Erica (2020) "Identity" en Michael J. Raven (ed.) *Routledge Handbook for Metaphysical Grounding*
- Sebastián, Miguel Ángel (2022) *El Problema de la Conciencia: Una Introducción Crítica a la Discusión Filosófica Actual*, Cátedra.
- Sellars, W. (1963) *Science, Perception, and Reality* (New York: Humanities Press, 1963)
- Sentesy, Mark (2020) *Aristotle's Ontology of Change*, Northwestern University Press.
- Shaffer, Jonathan (2017) "The Ground Between the Gaps" *Philosophers' Imprint* 17(11): 1–26.
- Shapiro, Stewart 1998, "Book Review: John P. Burgess and Gideon Rose. A Subject with No Object: Strategies for Nominalistic Interpretation of Mathematics" *Notre Dame Journal of Formal Logic* 39(4): 600–612.
- Shapiro, Stewart (1997), *Philosophy of Mathematics: Structure and Ontology*, Oxford: Oxford University Press.
- Smart, J. (1963). *Philosophy and scientific realism*. London: Humanities Press.
- Soames, S. (2015) *Rethinking Language, Mind, and Meaning*. Princeton University Press.
- Soto, Cristian (2018) "Argumento de la indispensabilidad e inferencia a la mejor explicación en filosofía de la matemática: una aproximación epistémica". *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia* 18.36: 19-39.
- Stalmaszczyk, Piotr (ed.) (2020) *Names and Fictions*, edición especial de la

revista *Organon F* 28(1).

Stengers, Isabelle (2000) *The Invention of Modern Science*. Traducido por D. W. Smith. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Strawson (1963)

Stubenberg, Leopold, (2018) "Neutral Monism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/neutral-monism/>>.

Tahko, T. E. (2012) *Contemporary Aristotelian Metametaphysics*, Cambridge University Press.

Te Velde, Rum A. (1995) *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, E.J. Brill.

Thompson, M. (1967) "Categories", en Edwards, P. (ed.) *The Encyclopedia of Philosophy* Vol. 1, Macmillan, pp. 46-55.

Tillman, C. y Gregory F. (2012) "Propositions and Parthood: The Universe and Antisymmetry", *Australasian Journal of Philosophy* 90: 525-539.

Torza, Alessandro (2020) "Quantum metaphysical indeterminacy and worldly incompleteness" *Synthese* 197, 4251–4264. <https://doi.org/10.1007/s11229-017-1581-y>

Trollope, Anthony (1883) *An Autobiography*. Project Gutenberg.

Turbay, Sandra, & Domicó, José Joaquín. (2021). Notas sobre los nombres personales Embera. *Chungará (Arica)*, 53(1), 131-143

Turner, Jason (2017) "Can We Do Without Fundamental Individuals? No", en

Elizabeth Barnes (ed.) *Current Controversies in Metaphysics*,
Routledge: 24-34.

Turner, Jason. (2012). Logic and Ontological Pluralism. *The Journal of Philosophical Logic*, 41:419–448

Turner, Jason. (2011) "Ontological Nihilism". En Karen Bennett & Dean W. Zimmerman (eds.), *Oxford Studies in Metaphysics*. Oxford University Press. pp. 3-54.

Turner, Jason. (2010). Ontological pluralism. *The Journal of Philosophy*, 107(1), 5–34.

Vacek, Martin (2013) "On the Indispensability of (Im)Possibilia" *Humana.Mente Journal of Philosophical Studies* 6(25): 135-154.

van Inwagen, Peter, 1977, "Creatures of Fiction," *American Philosophical Quarterly*, 14 (4): 299–308.

van Riel 2011

van Roojen, Mark, (2018) "Moral Cognitivism vs. Non-Cognitivism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/moral-cognitivism/>>.

Vasconcelos, J. (1929): *Tratado de Metafísica*, México joven.

Wieland, J. W. y Betti, Arianna (2008) "Relata-Specific Relations – A Response to Vallicella", *Dialectica* 62(4): 509-524.

Winter, Yoad y Remko Scha (2014) "Plurals", *Handbook of Contemporary Semantics*, second edition, edited by Shalom Lappin and Chris Fox. Wiley-Blackwell.

- Wittgenstein, L. (1929), "Some Remarks on Logical form", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume, vol. 9: 162–71, traducido como "Algunas observaciones sobre la forma lógica" en Wittgenstein (1997) *Ocasiones Filosóficas. 1912-1951*. Editado por James C. Klagge & Alfred Nordmann. Traducido por Ángel García Rodríguez pp. 46-54.
- Yablo, Stephen (2015) "Parts and Differences", *Philosophical Studies* 173(1): 141-157.
- Yablo, Stephen (2001) "Go Figure: A Path through Fictionalism", *Midwest Studies in Philosophy*, 25(1): 72-102.
- Zalta, Edward (2004) *The Theory of Abstract Objects* <https://mally.stanford.edu/theory.htm>
- Zalta, Edward (2021) *Principia Logico-Metaphysica* (Draft/Excerpt) <http://mally.stanford.edu/principia.pdf>