

# La identidad: hacia nuevas fronteras

Pablo Cristóbal Jiménez Lobeira

Abril de 1994

## Introducción

La era contemporánea ha visto suceder cambios substanciales en diversos órdenes. El mundo se revoluciona a una velocidad cada vez más vertiginosa y bajo aspectos crecientemente complejos. La sociedad primitiva del trueque de trigo por algodón ha dado paso a mercados mundiales de acciones, valores y monedas que circulan de Japón a Nueva York, de Canadá a Francia, en una frenética actividad las veinticuatro horas del día.

Como criterios del valor de la moneda han quedado atrás las proporciones estrictas de oro en las bancas nacionales. Ahora cuentan la confianza, los factores políticos y sociales. En una sesión de Bolsa se juega con los destinos de millones de personas que pueden al término de una especulación perder su empleo en una empresa.

Los muros que separaban a dos mundos han caído. La “guerra fría” se encamina del estadio de realidad vibrante al de la historia acaecida. Estallan nacionalismos insospechados en Europa, África, Asia. Las estructuras sociales, políticas y económicas se cuestionan de nuevo. La moral tradicional también enfrenta preguntas. Hoy —menos que nunca— pueden afirmarse ideas filosóficas sin fundamento. Se coteja críticamente la veracidad de cada juicio, y aún la veracidad de la verdad misma.

En este contexto se sitúa el presente escrito. Se pretende describir el estado de una problemática antigua y nueva. Antigua, porque se remonta a los cimientos mismos de la filosofía y del pensar humano, varios miles de años antes de Cristo. Nueva, porque no han terminado en el siglo XX las discusiones sobre dicha problemática, ni las aplicaciones posibles que se derivan de ella. Se trata del principio de identidad.

La actitud fundamental que aquí se pretende no consiste en la oposición excluyente de doctrinas divergentes. Ni siquiera en el caso de que los detentores de una doctrina sostengan ataques o “desdenes filosóficos” en contra de otra. La tarea del verdadero amante de la ciencia y de la sabiduría no radica tanto en cerrarse a las ideas nuevas o extrañas que toquen a su puerta. Más bien, el

filósofo toca a las puertas de otros para conversar con ellos, en una actitud de apertura y búsqueda común de la verdad.

Parece poco sensato —al menos en el plano intelectual— un hermetismo obstinado que intente ignorar las corrientes actuales de pensamiento, o que tome con bisturí frases aisladas de algunos filósofos para aliviar de cuando en cuando la asfixia de su hermetismo y alimentar sus dogmas. Pero aún si tal hermetismo se propugna en aras de preservar la verdad o de salvar el pensamiento humano del error. Sólo conseguirá alentar una ironía: suponiendo que quienes se creen poseedores de la verdad, realmente la tengan, con su cerrazón ocasionarán precisamente que los pensadores de otras corrientes, al estrellarse contra sus cerebros blindados a todo lenguaje externo, reaccionen de similar manera. El diálogo y la posibilidad de comunicación se difuminarán.

La problemática de la filosofía de la ciencia —o de la filosofía en general— no se resuelve declarando que “los neopositivistas se equivocan”, “los analíticos fallan en su doctrina epistemológica”, “se ha demostrado el fracaso de los energistas con la teoría atómica” o frases similares. A veces tales afirmaciones, más que persuadir, denotan quizá un conocimiento bastante limitado de las corrientes de pensamiento contemporáneas. En diez palabras se pretende echar por tierra una teoría o corriente que ha tardado años en construirse y cuyos postulantes ciertamente no la han elaborado por puro impulso, un día que se levantaron de buen humor. Colocar una etiqueta simplista sobre una doctrina y luego depositarla en el cesto de la basura podrá quitar dolores de cabeza y producir la impresión de que todo está en orden. En realidad, habrá únicamente interpuesto una barrera al diálogo fructuoso y al progreso de la ciencia. Probablemente un libro de texto básico requerirá por su naturaleza de una simplificación en la presentación de las teorías. Pero de ahí a pretender que una corriente de pensamiento se reduce a lo que uno ha captado de ella a primera vista, existe una diferencia considerable.

El presente trabajo partirá de la definición del principio de identidad según Aristóteles. Se matizarán algunos aspectos de tal principio según otros autores que han perseguido sobre todo fines didácticos al presentarlo, ya sea para el desarrollo de la teología como para el de la epistemología o la metafísica. Finalmente, se expondrá —de una manera bastante elemental— la utilización y las conclusiones que algunos autores contemporáneos han efectuado con relación a la identidad. El trabajo se enmarca, así, en casi una pura descripción elemental que sienta las bases para una posterior profundización.

Una aclaración respecto a las citas bibliográficas. En ellas sólo se menciona el apellido del autor y el número de página. La referencia completa se encuentra en la sección de bibliografía al final del trabajo. El autor ha efectuado todas las traducciones de otros idiomas al español.

# El principio de la identidad

Para Aristóteles, constituye tarea del filósofo indagar en torno a los principios del silogismo. Quien posea —en cualquier género de cosas— el conocimiento más elevado, deberá estar en grado de decir cuáles son los principios más seguros del objeto sobre el cual se investiga. El principio más seguro de todos, según el cual no se puede caer en error, habrá de ser no hipotético y en cambio sí el más evidente. “Es imposible que [el mismo atributo]..., a un tiempo, pertenezca y no pertenezca a una misma cosa, según el mismo aspecto... Y si no es posible que los contrarios subsistan juntos en un idéntico sujeto..., y si una opinión que se halla en contradicción con otra es el contrario de esta..., [evidentemente] es imposible [que], a un tiempo, la misma persona admita verazmente que una cosa existe y, asimismo, diga que no existe: de hecho, quien se engañase sobre este punto, tendría a un tiempo opiniones contradictorias. Por tanto, todos aquellos que demuestran cualquier cosa se apoyan en esta noción última, pues esta [noción], por su naturaleza, constituye el principio de todos los otros axiomas.<sup>1</sup>

## La identidad en algunos autores de la filosofía realista

Tomás De Aquino utiliza este principio cuando habla sobre la verdad. Se pregunta si lo verdadero y lo falso son contrarios o no. Una opinión al respecto —expone De Aquino— consiste en pensar que lo verdadero y lo falso se oponen como el ser y no ser. Dado que el ser y el no ser no se oponen como contrarios —según esa opinión—, se concluye que lo verdadero y lo falso no son contrarios, y no como afirmación y negación.<sup>2</sup> En su respuesta a la primera objeción, De Aquino se apoya en el principio de identidad (o de “no contradicción”): dice que lo que está en la realidad, es la verdad según las cosas, mientras que lo que existe según la aprehensión es verdadero según el intelecto —en el cual aparece la verdad por primera vez—. Así lo falso consistirá en aquello que no existe según la aprehensión. Aprehender existencia y no existencia, representaría una contradicción.<sup>3</sup> O sea, da por supuesto el principio de identidad como base aceptable para construir un razonamiento.

Francesco Morandini, en vez de mencionar el término “principio de identidad” habla en un primer momento de “principio de contradicción”. Sin embargo, lo que él entiende por este último equivale a lo que en este escrito se ha significado con el primero. Para él, se llama “de contradicción” porque muestra qué es la

---

<sup>1</sup> 1005 b 19-34.

<sup>2</sup> I q. 17, a. 4, pp. 142-143.

<sup>3</sup> Ibidem.

contradicción y a qué conduciría el aceptar la contradicción en una oración. Pero reconoce que se puede llamar “de no contradicción” en cuanto que este principio niega que la contradicción sea posible. Morandini determina su “principio de contradicción” en un sentido ontológico, de acuerdo con el cual una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo. Define también un sentido lógico del principio en cuestión, según el cual del mismo sujeto no se puede a un tiempo afirmar y negar el mismo predicado. Dirá entonces que la significación propia de este principio radica en la afirmación de la identidad del ente por remoción de la diversidad. El principio de contradicción ni difiere del principio de identidad, ni lo precede. Sólo puede el intelecto humano captarlo por la remoción de la diversidad, así como lo uno sólo se entiende por la remoción de la división. Y la misma verdad explica el principio del tercero (o del medio) excluido, según el cual una cosa o es o no es, sin una tercera (o intermedia) posibilidad.<sup>4</sup>

Francis O’Farrell habla explícitamente de un “primer principio de la metafísica”. Habrá de ser un principio

necesario, que no dependa de otro juicio (de otra forma ya no sería principio primero) y del cual dependan todos los demás juicios. Así, el primer principio de la metafísica es la primera condición que debe satisfacer el ente para que sea ente. Y como el ente es el objeto del entendimiento, tal principio será el primer principio del entendimiento, de la mente. [...] la primera condición que el ente debe cumplir para que sea ente es su no-contradicción, su coherencia consigo mismo, su identidad, es decir el ente como uno. En consecuencia, el primer principio es el principio de identidad (o en su forma negativa: principio de no contradicción). El primer principio afirma una necesaria identidad del ente consigo mismo: lo que es, es necesariamente lo que es. [...] Afirmando que lo que es, es necesariamente lo que es, aquel principio afirma que el ente es real en su inteligibilidad e inteligible en su realidad. Por tanto afirma la identidad necesaria entre el ente y el objeto entendido (inteligible) y afirma su necesaria identidad (lo inteligible es ente), afirma la identidad necesaria del ente consigo mismo. Aquel principio es tanto analítico como sintético. Sintético en cuanto a los términos del juicio (sujeto y predicado: el ente y lo entendido son formalmente distintos). Analítico en cuanto a que esos términos son materialmente idénticos...<sup>5</sup>

## La identidad en algunos autores de la filosofía analítica

Gottlob Frege, en un artículo sobre “el sentido y la denotación”<sup>6</sup>, menciona que “la igualdad nos hace reflexionar sobre algunas cuestiones que se conectan a ella

---

<sup>4</sup> Morandini, pp. 244-246.

<sup>5</sup> O’Farrell, pp. 45-46.

<sup>6</sup> Frege, pp. 9-42.

y a las cuales es difícil responder”<sup>7</sup>, Frege utiliza el término “igualdad” en el sentido de “identidad” y entiende

(1)  $a=b$ ,

en el sentido de que “‘a’ es lo mismo que ‘b’, o bien que ‘a’ y ‘b’ coinciden”.<sup>8</sup> Se pregunta si la identidad es una relación entre objetos o sólo entre nombres y signos de objetos, y responde que se inclina por la segunda opción. Si

(2)  $a=a$ ,

entonces (1) y (2) son enunciados de diverso valor cognoscitivo. Siguiendo a Kant, Frege dice que el enunciado (2) valdría a priori y se llamaría “analítico”, mientras que enunciados del tipo (1) con frecuencia contiene ampliaciones de nuestro conocimiento y no pueden fundarse a priori.

Para esclarecer este problema Frege recurre a la definición de los términos “signo”, “denotación” y “sentido”. El signo consiste en el símbolo externo, la palabra, el nombre que se da a un objeto. La denotación indica el objeto designado. Y el sentido revela el modo en el que se habla del objeto (denotado). Por ejemplo: sean “a”, “b” y “c” los vértices de unión de los lados de un triángulo equilátero. Trácese sendas líneas rectas, partiendo de “a”, “b” y “c” respectivamente, perfectamente perpendiculares al cateto opuesto de cada vértice (por tanto, cortarían el cateto opuesto exactamente a la mitad). Sea “x” el punto donde las líneas que partieron “a”, “b” y “c” se intersectan. Ahora bien, si “x” representa un signo, este puede denotar cualquiera de las siguientes verdades:

(3)  $x=a \cap b$ ;

(4)  $x=a \cap c$ ;

(5)  $x=b \cap c$ ,

donde “ $\cap$ ” significa “punto de encuentro o intersección”. Así, (3), (4) y (5) denotan el mismo objeto. Sin embargo, un enunciado difiere de los otros dos en cuanto al sentido con el que un mismo signo —“x”— denota un mismo objeto —“ $a \cap b \cap c$ ”—.

Además del signo, la denotación y el sentido, existe la “representación”, que equivale a la imagen que el sujeto se hace al percibir un cierto objeto. El sentido funciona a manera de puente entre la denotación —totalmente objetiva— y la representación —totalmente subjetiva—. Esto vale para el caso de los hombres propios. Para Frege, este análisis ayuda a predecir la utilidad de un lenguaje: este se mostrará más útil mientras mejor permita que el sentido con el que dos personas denotan un mismo objeto sea el mismo, ya que la representación, ya

---

<sup>7</sup> *Op. cit.*, p. 9.

<sup>8</sup> *Íbidem.*

que la representación que cada uno tenga de tal objeto será siempre distinta.<sup>9</sup> Para Agapito puede que el signo “caballo” contenga el sentido de un juguete de plástico azul atado a un palo de escoba con el que juega en las tardes en su casa. Para Cirilo, el signo “caballo” quizá le sugiere el sentido de un alazán recién domado sobre el que se monta para reunir el ganado al final de la jornada, en su rancho. Ambos saben que un caballo no es un pedazo de plástico atado a un palo de escoba y que el alazán no es el único ejemplar que en este mundo se puede llamar “caballo”. Cuando en la escuela les piden identificar un caballo de entre varias definiciones dibujos, lo harán, aunque el dibujo muestre el caballo blanco de Napoleón. Los dos tienen la misma denotación del término y una representación distinta de él. Agapito y Cirilo podrán entablar una comunicación satisfactoria en un lenguaje natural (en lo que llamamos ordinariamente “idioma” —francés, inglés, polaco—) si están de acuerdo en el sentido con el que ambos denotan la palabra “caballo”.

La relación entre un pensamiento y lo verdadero ha de verse como una relación entre sentido y denotación, y no como una relación entre sujeto y predicado. El sujeto y el predicado, en su sentido lógico, son más bien partes del pensamiento. “Relacionando sujeto y predicado se arriba siempre y solamente a un pensamiento, no se pasa de un sentido a su denotación, de un pensamiento a su valor de verdad. Se nos mueve siempre sobre el mismo nivel, no se pasa a uno superior. Un valor de verdad no puede ser parte de un pensamiento, así como no puede serlo el sol, porque no es un sentido sino un objeto”.<sup>10</sup> Para Frege,

...en la denotación del enunciado se cancela todo aspecto particular. Lo que interesa de un enunciado no dependerá nunca solamente de su denotación, aunque tampoco el simple pensamiento da conocimiento alguno: el conocimiento está en la conexión del pensamiento con su denotación, o sea con su valor de verdad. El juzgar puede ser considerado como la marcha de un pensamiento hacia su valor de verdad. Esta [la verdad] no debe ciertamente una definición. El juzgar tiene algo de absolutamente singular e incomparable. Se podría también decir que el juzgar es un distinguir las partes entre dentro del valor de verdad.<sup>11</sup>

Para Frege, de un lenguaje perfecto se debe pretender que cada expresión que se halla constituida como nombre propio, a partir de signos ya introducidos y según reglas gramaticales bien precisas, designe de hecho también un objeto, y que no se introduzca algún nuevo signo como nombre propio sin que se le asegure una denotación.<sup>12</sup> Ni siquiera el lenguaje del análisis matemático está inmune a algunas imperfecciones lingüísticas. Por ejemplo, una “serie infinita

---

<sup>9</sup> Frege, p. 13.

<sup>10</sup> *Op. cit.*, p. 17.

<sup>11</sup> *Op. cit.*, p. 18.

<sup>12</sup> *Op. cit.*, p. 23.

convergente” pareciera denotar algo (que existe) y que sin embargo carece de denotación hasta el momento. A veces, a una expresión se le asigna una denotación por pura convención, por ejemplo cuando se habla del número “cero” (pues bajo el concepto de “cero” no cae ningún objeto).

No siempre se puede substituir un enunciado subordinado con otro que tenga el mismo valor de verdad sin perjudicar la verdad del entero enunciado complejo. De aquí se sigue que los casos en los que un enunciado subordinado no es sustituible por otro del mismo valor de verdad, no demuestran nada contra la tesis fregeana de que la denotación del enunciado, cuyo sentido es un pensamiento, está constituida del valor de verdad.

Por lo tanto, si se ha hallado que en general son diversos los valores cognoscitivos de (2) y (1), esto depende del hecho de que, para el valor cognoscitivo, el sentido de un enunciado, es decir del pensamiento expresado en él, es no menos relevante que su denotación, es decir de su valor de verdad. Si se considera (1), la denotación de “b” es entonces la misma que la de “a” y, por ende, también el valor de verdad de (1) será el mismo de (2). No obstante esto, el sentido de “b” puede ser diverso del sentido de “a”, y asimismo el pensamiento expresado en (1) puede ser distinto del expresado en (2): los dos enunciados no tendrán entonces el mismo valor cognoscitivo. Si se entiende el juicio como la marcha de un pensamiento hacia su valor de verdad, entonces se debería también decir que los dos juicios son distintos.<sup>13</sup>

W. V. Quine, en su artículo “Dos dogmas del empirismo”<sup>14</sup> se avoca a la tarea de desenmascarar y refutar dos ideas que para él han constituido dogmas del empirismo, puesto que no tienen una demostración sólida. Su exposición resulta interesante pues ataca conceptos en los que se apoyaron no sólo Frege, sino aun Kant Y Leibniz.

Uno de los dogmas que ha condicionado el empirismo moderno es la creencia en una división entre verdades “analíticas” —basadas en significado independientemente de las situaciones de hecho— y las verdades “sintéticas” —fundadas en los hechos—. El otro dogma es el del “reduccionismo”: la creencia de que cada enunciado con significado equivale a alguna construcción lógica sobre términos que refieren a la experiencia inmediata. Una consecuencia de abandonar estos dogmas será la obnubilación de la supuesta frontera entre la metafísica especulativa y la ciencia natural. Otro efecto será un salto hacia el pragmatismo.<sup>15</sup>

La demarcación kantiana entre verdades analíticas y verdades sintéticas se plasmó en la distinción de Hume entre las relaciones de ideas y las situaciones de hecho, y en la distinción de Leibniz entre las verdades de razón y las verdades

---

<sup>13</sup> *Op. cit.*, p. 32.

<sup>14</sup> Quine, p. 21-46.

<sup>15</sup> *Op. cit.*, p. 20.

de hecho. Leibniz habló de las verdades de razón como verdaderas en cualquier mundo posible.<sup>16</sup> En otras palabras, las verdades de razón se presentan como aquellas que no podrían ser falsas. En esta línea, los enunciados analíticos se definen como enunciados cuya negación es auto-contradictoria.

El significado no debe identificarse con el nombre, dice Quine. Los términos pueden nombrar la misma cosa, pero diferir en significado. Define “extensión” de un término como “la clase de todas las entidades de las cuales un término general es cierto”.<sup>17</sup> El significado de un término singular difiere de la entidad nombrada. De igual forma el significado de un término general es distinto de su extensión. “Connotación” y “denotación” son términos equivalentes a “intención” (significado) y “extensión”. Para Quine, “la noción aristotélica de esencia fue sin duda la predecesora de la moderna noción de intención o significado”.<sup>18</sup> Según Aristóteles, las cosas tienen esencias. Sin embargo, a entender de Quine, sólo las formas lingüísticas tienen significados. A su parecer, “el significado es lo que se vuelve esencia cuando se le divorcia del objeto de referencia y se le casa con la palabra”.<sup>19</sup>

Distingue también entre el significado y la referencia. Una vez que se separa radicalmente la teoría del significado de la teoría de la referencia, queda como interés primordial de la teoría del significado simplemente la sinonimia de las formas lingüísticas y la analiticidad de los enunciados. Por sí mismos, como obscuras entidades intermediarias, los significados se pueden abandonar. Los enunciados que —según el acuerdo general de los filósofos— son analíticos, caen en dos clases: los que son “lógicamente verdaderos”, o sea aquellos que permanecen verdaderos bajo cualquiera y toda interpretación de los términos usados, exceptuadas las partículas lógicas,<sup>20</sup> y los que dependen de los significados de los términos. Carnap ha tratado de explicar la analiticidad recurriendo a lo que él llama “descripciones de estado” —cualquier asignación exhaustiva de valores de verdad a los enunciados atómicos<sup>21</sup> del lenguaje. Pero según Quine las descripciones de estado solo sirven para la primera clase de enunciados, los analíticos (o “lógicamente verdaderos), no para la segunda (dependientes de la “sinonimia” o significado). El problema de la analiticidad permanece irresoluto.<sup>22</sup>

---

<sup>16</sup> La noción de “mundos posibles” se utiliza con frecuencia al tratar problemas de la filosofía analítica y del lenguaje. Para un tratamiento más amplio de este tópico véase Kripke.

<sup>17</sup> Quine, p. 21.

<sup>18</sup> *Op. cit.*, p. 22.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> “Si”, “no”, “des-”, “in-”, “entonces”, “y”, “o”, etc., acerca de cuyo significado existe por lo general una convención común.

<sup>21</sup>

<sup>22</sup> Quine, p. 23-24.



Quine revisa la posibilidad de que los enunciados analíticos del segundo tipo pudieran reducirse a aquellos del primer tipo, por definición. Sin embargo, el proceso de sustitución de un término por un sinónimo encuentra límites, pues la definición se apoya en la sinonimia, pero no la explica.<sup>23</sup>

Luego contempla otra posible solución, la “intercambiabilidad”, partiendo de la aparente intercambiabilidad de palabras sinónimas en cualquier contexto, independientemente de su valor de verdad. Esta postura intentaría explicar la analiticidad utilizando la “sinonimia cognitiva” de los términos (no una completa identidad de asociaciones psicológicas o poéticas, sino solo cognoscitivas). El problema de la sinonimia se reduciría a un problema de puras palabras. Pero el esfuerzo por explicar la sinonimia cognoscitiva —primero— y para derivar de ella la analiticidad —en un segundo momento— resulta difícil. Más probablemente podría explicarse la analiticidad de otra forma, y luego, utilizando la analiticidad, derivar la sinonimia cognoscitiva. Los términos singulares pueden llamarse cognoscitivamente sinónimos cuando el enunciado de identidad que se forma poniendo “=”<sup>24</sup> entre ellos, es analítico. O, en pocas palabras, dos enunciados pueden llamarse cognoscitivamente sinónimos cuando su bicondicional es analítico. Por ejemplo, si “g” y “h” son dos enunciados, “g” será cognoscitivamente sinónimo de “h” siempre y cuando

(6)  $g \leftrightarrow h$ ,

donde “ $\leftrightarrow$ ” expresa “si y solo si” resulte analítico. Pero la cuestión de la analiticidad aún no se resuelve.

Quine prosigue escudriñando otra posibilidad: la de las reglas semánticas.<sup>25</sup> Con frecuencia se piensa que la dificultad en separar los enunciados analíticos de los sintéticos en los lenguajes ordinarios (o naturales) radica en la vaguedad de estos lenguajes, y que la distinción se aclara cuando se cuenta con un lenguaje artificial preciso, con reglas semánticas explícitas. Para Quine esto es una confusión.<sup>26</sup> A la larga, se cae en lo mismo: se intenta explicar la analiticidad mediante la frase “regla semántica” a cuya definición exacta no se arriva. La verdad en general depende tanto del lenguaje como de los hechos extralingüísticos (o factuales, que dependen de los hechos). Se puede analizar la verdad del componente lingüístico. Si el enunciado “h” se integra del componente lingüístico “h1” y el componente factual “h2”, de forma que

(7)  $h = f \{h1, h2\}$ ,

---

<sup>23</sup> *Op. cit.*, p. 27.

<sup>24</sup> Aunque parezca una minucia, quizá debería distinguirse entre *igualdad*, a la que generalmente se atribuye el signo “=”, e *identidad*, a la que se puede apelar con el signo “ $\equiv$ ”.

<sup>25</sup> Quine, p. 32.

<sup>26</sup> *Op. cit.*, p. 32-37.

—donde “f” expresa “función”<sup>27</sup>—, cabe la posibilidad de que no exista el elemento factual, y (7) se convierta en un enunciado puramente analítico:

$$(8) h_2 = 0 \rightarrow h = f \{h_1\},$$

donde “ $\rightarrow$ ” quiere decir “si...entonces”. Pero el suponer que exista una frontera entre los juicios analíticos y sintéticos constituye “un dogma empírico de los empiristas, un artículo metafísico de fe”.<sup>28</sup> Con ello queda —para este autor— satisfactoriamente demostrada la falta de fundamentación de este primer dogma de los empiristas.

Quine pasa entonces a golpear otro pilar clave del empirismo, el del reduccionismo.<sup>29</sup> Para ello estudia la teoría de la verificación del significado. Esta teoría expresa que el significado de un enunciado es el método de confirmarlo o “infirmarlo” empíricamente. Un enunciado analítico es ese caso límite que se confirma a como dé lugar. Es decir, la teoría de la verificación indica que los enunciados son sinónimos si y solo si el método de confirmación o infirmación empírica es similar para ambos.

Un reduccionismo radical (ingenuo) pediría que cualquier enunciado significante pudiera traducirse a un enunciado (verdadero o falso) acerca de la experiencia inmediata. Esta visión, heredada a partir de las ideas de Locke, Hume y Tooke, se reorientó —en el campo de la semántica—, de modo que el vehículo del significado se vio ya no en el término particular sino en el enunciado. Tal reorientación se palpa en Bentham y Frege, y subyace el concepto de Russell sobre la definición de los signos incompletos. Carnap se embarcó en la tarea de especificar un lenguaje que funcionara con datos de información sensible, y de mostrar cómo traducir el resto del discurso significante, enunciado por enunciado, a este lenguaje. Carnap “fue el primer empirista que, no contento con afirmar la reductibilidad de la ciencia a términos de la experiencia inmediata, tomó serios pasos para efectuar esa reducción”.<sup>30</sup>

Sin embargo, él mismo abandonó posteriormente esta postura. Aun así, el dogma reduccionista sobrevivió, prescribiendo que a cada enunciado sintético se asocia un rango único de eventos sensibles tal que, la ocurrencia de cualquiera de ellos contribuiría a la probabilidad de verdad del enunciado. La propuesta de Quine, en cambio, consiste en pensar que los enunciados acerca del mundo externo enfrentan el tribunal de la experiencia sensible, no individualmente, sino solo como un cuerpo agrupado. El dogma del reduccionismo, aun en su forma moderada, se halla íntimamente conectado con el otro dogma —el de que existe

---

<sup>27</sup> Es decir, que la variable a la izquierda del signo de igualdad se halla en función de las variables de la derecha del mismo signo, sin precisar la relación (matemática) exacta en que las variables “h1”, “h2”) determinan el resultado (“h”).

<sup>28</sup> Quine, p. 37.

<sup>29</sup> *Op. cit.*, p. 42.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 39.

una demarcación que separa lo analítico de lo sintético—. Ambos dogmas son idénticos en su raíz.<sup>31</sup> Se suponía que la verdad de un enunciado podría analizarse de alguna manera examinando sus dos componentes, el lingüístico y el factual —como se muestra en (7)—. El componente factual —o “h2” en (7)—, de acuerdo con el empirismo, debería poder constatararse en un rango de experiencias confirmables. En el caso extremo de que todo lo que importe sea el componente lingüístico, un enunciado verdadero será analítico, como se muestra en (8). Pero para Quine no tiene sentido hablar de un componente lingüístico y de otro factual en la determinación de la verdad de un enunciado individual. Tomada en su conjunto, la ciencia tiene su doble dependencia del lenguaje y de la experiencia, pero esta dualidad no puede delinearse significativamente en los enunciados científicos tomados uno por uno. La unidad de significancia empírica será entonces la ciencia en su conjunto.<sup>32</sup>

La perspectiva que adopta Quine en un “empirismo sin dogmas”<sup>33</sup> resulta por demás interesante. La ciencia en su conjunto será como un campo de fuerza cuyas fronteras son la experiencia. Un conflicto con la experiencia —en la periferia del campo de fuerza— ocasiona reajustes en el interior. Los valores de verdad se han de distribuir sobre algunos de los enunciados. La reevaluación de algunos enunciados implica la reevaluación de otros, por razón de sus interconexiones lógicas. El conocimiento entonces funciona como un enorme sistema, a manera de un modelo matemático de matrices, por ejemplo. En el interior del campo, no existen experiencias particulares ligadas a ciertos enunciados individuales, sino sólo indirectamente a través de consideraciones de equilibrio que afectan al campo como un todo.

Esto puede ilustrarse con un ejemplo muy simplificado de la ciencia económica. Supóngase que los tomadores de decisiones de un país desean alentar el crecimiento económico de este. La teoría económica neoclásica predice que un aumento en la inversión privada —”I”— provocará un incremento en el producto nacional, lo cual equivale a decir que el país crecerá: la inversión genera una demanda de trabajadores, empleados, servicios, partes para construcción de edificios y plantas, etc. Los economistas piensan que uno de los factores que más influyen en la inversión es la tasa de interés bancaria —”r”—: a menor tasa de interés, los inversionistas se verán más alentados a iniciar proyectos con los fondos que prestan los bancos. En otras palabras, resulta más rentable mover el dinero invirtiéndolo en proyectos que mantenerlo en el banco. Así,

$$(8) I = f(1/r),$$

o, más precisamente,

---

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 41.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 42.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 42-46.

$$(9) \Delta (1/r) \rightarrow \Delta I,$$

donde “ $\Delta$ ” significa “incremento” en la variable situada a su derecha. Los tomadores de decisiones creen que el enunciado (9) es razonable —verdadero—. Ahora, ¿cómo lograr que “ $r$ ” baje? Una posibilidad es que el banco central aumente la cantidad de dinero en circulación —“ $M$ ”—: al haber más dinero ofrecido a la misma cantidad de “compradores de dinero”, o sea de gente que lo pide prestado a cambio de un pago de intereses, el precio del dinero —o tasa de interés, “ $r$ ”—caerá:

$$(10) \Delta M \rightarrow \Delta (1/r).$$

Consecuentemente, los tomadores de decisiones ordenan un aumento en la oferta de dinero, esperando que, dado (10), (9) se cumpla. Sin embargo, se encuentran con la sorpresa de que la inversión, “ $I$ ”, sólo sube momentáneamente. Al cabo de pocos meses, el incremento en “ $I$ ” —y en el crecimiento de la economía por este medio— es nulo. ¿Qué ha sucedido?

Si se aplica la visión de Quine, puede pensarse en la economía en su conjunto como el “campo de fuerza”. La relación especificada en (9) sería un enunciado en particular. Bajo el criterio reduccionista que Quine ataca, se diría que (9), cotejado con la experiencia, resulta falso, y por lo tanto debe desecharse. Sin embargo, si se sigue la propuesta de Quine, en vez de tachar (9) como falso, habría que investigar todo el sistema, ya que (9) es claramente un enunciado lógicamente interconectado a un modelo de muchos otros enunciados (variables, ecuaciones). Un análisis más cuidadoso revelaría que, si bien (10) tiende a suceder en un primer momento, asimismo, al haber más dinero persiguiendo la misma cantidad de bienes en la economía, el cambio en el nivel general de precios —o inflación, “ $p$ ”— también aumentará:

$$(11) \Delta M \rightarrow \Delta p.$$

El inversionista intuye entonces que, si bien “ $r$ ” ha bajado y su inversión “ $I$ ” podría resultar rentable, una vez descontada la inflación “ $p$ ” de la tasa de utilidad de la inversión, ganará muy poco: no vale la pena mover el dinero en un proyecto de inversión. La relación (9) deberá corregirse, quizá precisando que resulta verdadera si se piensa en una tasa real de interés —“ $r^*$ ”—, o sea una tasa a la que se subtrae la inflación. Así, (9) puede convertirse en

$$(12) \Delta (1/r^*) \rightarrow \Delta I.$$

Para lograr (12), los tomadores de decisiones quizá podrían acompañar (10) de un elemento de apoyo más “sólido” —no puramente monetario— como

$$(13) \Delta (Y/G) \rightarrow \Delta (1/r^*);$$

es decir, una disminución en el gasto público —"G"— como proporción del producto total de la economía —"Y"—, provocará una disminución real en la tasa de interés. Ahora el gobierno pide prestado menos dinero a los ahorradores (emite menos bonos). Para una misma cantidad de dinero ofrecido, existe una demanda menor y su precio, "r", tiende a caer sin que se provoque un aumento en la inflación —como sucedía en (11)—. Ahora es mucho más probable que (12) se cumpla y el país crezca.

Aplicando el razonamiento de Quine, como se ha intentado hacer en el ejemplo anterior, habrá que liberarse del dogma reduccionista que calificaría (9) como falsa sin más. El enunciado (9) no es la unidad de significancia empírica. Más bien, esta será el conjunto

(14)  $C = \{ (8), (9), (10), (11), (12), (13) \}$ ,

suponiendo que, de acuerdo con este ejemplo en extremo simplificado, tal conjunto constituyera el total de la ciencia económica.

Para Quine, las ideas metafísicas —aquellas no verificables empíricamente— pertenecen a la misma clase que los objetos físicos. Estos últimos parecen más sensibles, pero ambos difieren no en tipo sino en grado. Una afirmación metafísica quizá podría imaginarse más al interior del campo de fuerza, pero a final de cuentas los objetos físicos —por ejemplo cuando se habla a nivel atómico— tampoco son verificables empíricamente: simplemente se usan como ideas que ayudan a enfrentar la frontera del "campo de fuerza" con la realidad. Las entidades abstractas que constituyen la substancia de la matemática no son más que supuestos en esta misma línea.

La ciencia toda, ya sea científica, matemática, natural o humana, está de forma similar[,] pero en mayor extremo [que cada parte de la ciencia], indeterminada por la experiencia. El filo [o borde] del sistema debe mantenerse cuadrado [delineado] por la realidad; el resto, con todos sus elaborados mitos y ficciones, tiene como objetivo la simplicidad de las leyes. Las cuestiones ontológicas, bajo esta visión, están a la par que las cuestiones de la ciencia natural.<sup>34</sup>

Para mantener una demarcación entre cuestiones ontológicas e hipótesis científicas, Carnap ha reconocido que tiene que asumir una distinción absoluta entre lo analítico y lo sintético. Quine rechaza tal distinción, relegando esa demarcación a un asunto de conveniencia en el esquema conceptual: se escogen conceptos más físicos y menos metafísicos para explicar la realidad empírica, solo en orden a una mayor sencillez y por una inclinación hacia el pragmatismo, pero no porque una "idea de ente" metafísica sea menos real que un "quark" físico. Quine indica que escogerá el concepto que le ayude a describir la

---

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 45.

experiencia con mayor sencillez y pragmatismo. Sin embargo, ni el quark ni el ente son reducibles a verificación empírica.

## Conclusión

El recorrido que, a grandes saltos, va persiguiendo destellos de la identidad en distintos momentos del devenir filosófico, toca su fin en la presente exposición. Como se anticipó en la introducción, se ha intentado presentar de una manera descriptiva y elemental el *status quaestionis* de la identidad, y esto ni siquiera de manera exhaustiva, sino solo como base para una futura y más amplia investigación. En consecuencia, la conclusión tampoco puede expresar las propuestas de una tesis doctoral sino tan solo el agrupamiento del manojo de ideas desparramadas a lo largo de esta exposición, de tal modo que se pueda utilizar el material en dirección hacia la verdad.

En primer lugar queda claro que el pensamiento filosófico contemporáneo contiene su valor propio. Ese valor se revela a la luz del estudio detenido y respetuoso de las ideas de cada autor. Y de cada autor se pueden recopilar anotaciones que impulsen tanto a la ciencia como a la filosofía. Aun en el caso de que se ataque en el futuro sus teorías, cada autor aporta, si bien quizá no en un racimo de verdades evidentes, irrefutables, indiscutibles y absolutas, sí al menos una plataforma sobre la que autores subsiguientes pueden discutir. Tal es el caso de Frege o de Carnap, que provocaron con sus trabajos que luego otros —como Quine y Kripke, por mencionar dos casos concretos— recogieran sus ideas y construyeran sobre (o en contra de) ellas.

Por ejemplo, Traversa obtiene, luego de estudiar a Quine y a Frege, interesantes ideas respecto al principio de identidad y el progreso del conocimiento humano hacia la verdad.<sup>35</sup> El juicio humano, para él, independientemente de las diferencias de lenguaje y de comportamiento, puede traducir los elementos de la experiencia en un terreno común: la unidad de la experiencia, su totalidad, que completa lo que necesariamente faltará a la multiplicidad de esa experiencia. Según Traversa, Quine consigue relacionar el todo del conocimiento con la experiencia, de modo que “...sin una presión recíproca, sin una verdadera participación recíproca entre la experiencia y el juicio, no es posible ningún modo de realismo, ningún momento es apropiado para entender algo.”<sup>36</sup> Este autor involucra la postura trascendentalista frente a la empírica, de forma que —en su opinión— el filósofo debe clasificar los diversos modos (no todos iguales ni todos de igual valor) en los cuales se muestra la conexión entre los conocimientos particulares entre sí y la relación de esos conocimientos particulares con la experiencia. La globalidad con la que el conocimiento y la experiencia se alimentan recíprocamente es el posible todo que falta y que por

---

<sup>35</sup> Traversa, p. 144-147.

<sup>36</sup> *Op. Cit.*, p. 149.

esto no permanece sólo como un sentimiento, sino se convierte en criterio empírico para estimar y valorar las diferencias entre las distintas formas de conocimiento.

Queda, entre otros posibles tópicos de profundización, el determinar con precisión la diferencia entre igualdad e identidad, en el contexto de la discusión filosófica. También resultaría interesante el encontrar puntos de conciliación entre la filosofía analítica o del lenguaje y la filosofía realista: por ejemplo, una metafísica realista que se construya tomando en cuenta las diversas críticas de la filosofía analítica se erigirá mucho más sólidamente para el diálogo del pensamiento contemporáneo. Por último (sin querer agotar la gama de posibles puntos de futuro estudio), habría que explorar, a partir de Quine, las pautas para una eventual aceptación de la metafísica en el conjunto de las demás disciplinas científicas.

## Bibliografía

Aristóteles. *Metafísica*, libro IV, 1005a - 1005b 34. En: *Aristotele - Metafisica*, a cargo de Giovanni Reale. Vita e pensiero. Milán 1993, pp. 141-145.

De Aquino, Tomás. “Utrum verum et unum sint contraria”, *Summa theologiae* I, q. 17, a. 4. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 1961, pp. 142-143.

Frege, Gottlob. “Über Sinn und Bedeutung”. Traducción al italiano de Stefano Zecchi. En: Bonomi, Andrea (a cura di) *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 100, 1892, pp. 25-50. En: *La struttura logica del linguaggio*. Bompiani. Milán 1973, pp. 9-32.

Kripke, Saul A. “Naming and Necessity”. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts 1980.

Morandini, Franciscus. *Critica*. Pontificia Universitas Gregoriana. Roma 1963.

O'Farrell, Francis. *Notae praelectiones metaphysicae*. Pontificia Universitas Gregoriana. Roma, 1965.

Quine, W. V. “Two Dogmas of Empiricism” En: *From a Logical Point of View*. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts 1961, pp. 20-46.

Traversa, Guido. “Il valore della verità quale condizione necessaria del conoscere (Frege e Quine)”. *Il Pensiero: rivista di filosofia*: XXXII, 1/2. Gruppo editoriale internazionale. Roma 1992, pp. 141-150.