

Leibniz: sexo, reproducción y el origen de las almas

*Álvaro Carvajal Villaplana

En *Nuevos ensayo sobre el entendimiento humanos* (1703-1704/1992), en el Capítulo XXVII, “Qué son la identidad y diversidad”, Leibniz en unas pocas líneas hace un planteamiento interesante sobre el origen de las almas. Él ubica este asunto en el contexto del sexo y la producción de los animales y las plantas. El tema es llamativo porque considera la importancia que tienen tanto los machos como las hembras en la reproducción, en analogía con la reproducción humana, aunque habla de otras formas de reproducción. Igualmente, llama la atención la adjetivación de la noción de *género* en tanto *género masculino* (referido a los animales). Alguno de los casos que presenta resultan dudosos.

En la discusión sobre lo que se considera *hombre*, Filaletes introduce en el debate la noción de *raza*, tanto en cuestiones teológicas como en otras circunstancias, así afirma que

[...] en los animales la propagación con base en emparejamiento entre macho y hembra, y en las plantas por medio de la simiente, siempre mantiene las *especies supuestas reales* distintas y en su seguridad. Pero eso solo serviría para determinar las especies de los animales y los vegetales [...] (369).

Pero, no es claro que se pueda mantener esta idea de *raza*, ya que existen casos de mezclas entre razas como el asno y la yegua. A lo cual se ha de añadir los engendros. Y a veces no es fácil determinar la especie por la generación. Por su parte Teófilo indica que

“[...] la raza o generación proporciona cuando menos una presunción muy poderosa (una prueba provisional) y ya que muy a menudo todos nuestros indicios son puramente conjeturales. A veces la raza es desmentida por la figura, cuando un niño no se parece a su padre ni a su madre, y la combinación entre las figuras no siempre indica una mezcla similar entre las razas, ya que puede suceder que una hembra lleve al mundo un animal que parece corresponder a otra especie, y que solamente la imaginación de la madre sea quien ha provocado esta irregularidad: y eso por no aludir a lo que se denomina *mola* [...]” (370).

A tal respecto habla de un niño asilvestrado, criado por osos, que mostraba sus conductas, pero que luego se mostró como un hombre racional, y se le bautizó como José. Habla de animales híbridos. A veces en las plantas híbridas no es fácil determinar cuál es el macho y la hembra. La doctrina de los huevos de las mujeres, que parece reducir la condición de los hombres a aire de lluvia.

Además, refiere a la teoría de “los huevos de las mujeres” de Teodoro Kerckring¹, que parecía reducir “[...] el papel de los machos a la condición de la aire lluvioso para las plantas [...]” (370). En contraste con Anton van Leeuwenhoeck², quien

[...] rehabilitó al género masculino, degradando a su vez al otro sexo [género femenino], como si solo desempeñara el papel que tiene la tierra en la germinación de las semillas, proporcionándoles el lugar y los alimentos; lo cual podría suceder incluso aunque se mantuviese aún la existencia de los huevos. Todo eso no impide que la imaginación de la mujer ejerza un gran poder sobre la forma del feto, aun cuando el animal ya hubiese sido producido por el macho [...] (371).

Este análisis de la reproducción de los animales sirve para indicar como tanto los machos como las hembras son

indispensables para la reproducción, esto lo aplica a las almas, cuando afirma que

Pudiera suceder que alguno pretenda que, aun cuando el alma solo puede provenir de un único sexo, ambos sexos proporcionen no obstante algo organizado, y que a partir de dos cuerpos llegue a constituirse uno, al igual que constatamos que el gusano de seda es algo así como un animal doble, que incluye un insecto volador bajo la forma de una oruga [...] (371).

De tal cita parece desprenderse que el alma se conforma por los dos sexos (hombre-mujer/macho-hembra). Aunque no hay duda que los cuerpos se conforman por ambos sexos.

En este mismo sentido, Filaletes establece la analogía con las plantas, para ayudar esclarecer los aspectos de la reproducción y los asuntos del alma en relación con los humanos. Por ejemplo, que el polen corresponde al semen masculino. Esto para definir “[...] las formas sustanciales, pues esta noción resulta infame para algunos, para otros la noción de *alma humana* desconcierta en algunos modernos [...] (372). Además, “[...] algunos reconocen que es la única forma que existe en el hombre, pero pretenden asimismo que sea la única forma sustancial de toda la naturaleza conocida [...]” (372), recuérdese que Leibniz amplía la noción de *alma* a los animales, a veces parece atribuirle alma a las plantas, así como a otros seres que él considera racionales. En todo caso, si remite solo a los humanos, a veces, según él, existen seres que si uno se fija solo en la figura no parecían que fuesen tales, sino monstruos, tal es el caso del cura de Saint-Martin (374).

Por otra parte, como puede apreciarse Leibniz está al tanto del conocimiento científico que se produce en su época, como se observa en las referencias a Kerckring y Leeuwenhoek; así como las discusiones sobre la reproducción sexual.

Notas:

1. Kerckring (1640-1693) anatomista, médico químico holandés, condiscípulo de Spinoza. Usó un microscopio fabricado por Spinoza. Describió las conocidas válvulas de Kerckring del intestino delgado.

2. Leeuwenhoeck (1632-1723) naturalista holandés, descubrió los espermatozoides. El primero en realizar observaciones y descubrimientos con microscopios, cuya fabricación él mismo perfeccionó. Se le atribuye el ser el precursor de la biología experimental, la biología celular, también de la microbiología.

Referencia

Leibniz, G. W (1703-1704/1992) *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. Madrid: Alianza.

Leibniz: los niños no son esclavos ni propiedad de los padres

***Álvaro Carvajal Villaplana**

Leibniz usa ejemplos de casos y situaciones de niños en sus escritos, con el propósito de ilustrar sus principios, su metafísica y los aspectos más prácticos de su filosofía. Un tema que resulta de interés de rescatar es la defensa que hace de la niñez, se trata de un tema que actualmente es más común: los padres no son dueños de sus hijos. Algo que ha sido declarado por la *Convención de los derechos de los niños, niñas y adolescentes*.

Un texto especialmente relevante es *Meditación sobre la*

noción común de justicia (1703), el cual refiere a lo bueno y lo justo, aseverando que la bondad y la justicia de Dios no son arbitrarias. A este respecto, Leibniz indica que Dios no puede condenar a personas inocentes, es el caso de los niños muertos sin bautizar; en contraste, con aquellos que creen que serán arrojados a las llamas eternas, tienen una mala comprensión o una idea limitada de la bondad y la justicia de Dios.

Por otra parte, afirma que lo justo no es lo que agrada al poderoso como sostiene Trasímaco (fue un filósofo sofista, que aparece en un diálogo de Platón, en *La República* en el Libro I, en donde se discute sobre el Estado justo); más bien para él, el poder y la justicia no coinciden, salvo en una visión del conjunto del universo en el que el poder de Dios y la justicia concuerdan (84). Por tal razón distingue entre el poder humano y el divino. El humano es una mezcla de lo justo y lo injusto, en razón de la naturaleza humana; mientras el de Dios es perfecto y bondadoso. Así, la diferencia entre la justicia divina y la humana no es de grado. En todo caso, en lo relativo a la perspectiva de Trasímaco, Leibniz considera que “[...] una cosa es ser justo y otra muy diferente es pasar por tal y ocupar el lugar de la justicia” (83). La justicia según Leibniz “[...] no es otra cosa que lo se ajusta a la sabiduría y la bondad unidas [...]” (86). La sabiduría es el conocimiento de nuestro propio bien, y esto conduce a la justicia (94). Luego distingue entre el derecho estricto (*ius strictum*) que se contrapone a la caridad y la sabiduría que se ajusta al bien general (98). Además, distingue entre el *ius strictum*, la equidad y la piedad (99).

Leibniz considera que Hobbes (filósofo inglés -158/1679-, uno de los fundadores de la filosofía política, su obra conocida es el *Leviatán*, donde desarrolla la teoría del contrato social y las ideas del absolutismo político, a la vez que defiende el

derecho del individuo, la igualdad natural de las personas, el carácter convencional del Estado) se encuentra en la misma línea de argumentación que Trasímaco (83). Para él, tanto Hobbes como Robert Filmer (-1588-26/1653- fue juez de paz inglés, su obra *El Patriarca o el poder natural de los reyes* (1680); para él poder de los reyes se derivaba de un discurso patriarcal, los reyes eran descendientes directos de Adán) solo consideran el derecho en sentido estricto (99), y tal concepción del derecho excluye la equidad y la piedad. Es en este punto de su escrito que Leibniz critica la concepción de la conformación del Estado aportada por Hobbes; primero momento, el estado de naturaleza, aquel de la guerra de todos contra todos, en donde no hay injusticia (99). Luego, cuando los humanos se percataron que este era un estado miserable acordaron un medio para garantizarse la seguridad, y traslada su poder de juzgar al Estado. Afirma que Hobbes se equivoca al confundir el derecho con su efecto (100). Así, existe un derecho *ius strictum* antes del Estado. Leibniz asevera que Hobbes cree en este derecho, es a partir de este momento que Leibniz introduce el tema de interés de esta *Perspectiva*, ya que para Hobbes

[...] en virtud de este derecho, cuando la sociedad no disponga lo contrario, los niños son propiedad de la madre, y Filmer partiendo de la superioridad del padre, da a éste el derecho de propiedad sobre los hijos, así como sobre los de sus esclavos [...] (100).

Él interpreta con base en Filmer, quien a partir de la *Biblia* admite que los padres han sido los dueños absolutos de sus hijos, se trata de un poder paterno, que luego se sustituye por el poder del Rey, si el poder del padre es absoluto, también lo es el de los reyes (100). Esta argumentación -para él- ha sido llevada demasiado lejos; pero, objeta que ha de reconocerse que

[...] un padre o una madre adquieren, por la generación o por la educación, un gran poder sobre sus hijos. Pero no creo que se

pueda conducir de ello que los niños son propiedad de sus padres cómo son nuestros caballos o los perros desde su nacimiento, a las obras que realizamos (100-101).

Un contra argumento a la objeción de Leibniz contra la concepción del Estado de Hobbes y Filmer remite a la esclavitud. Este contra argumento dice:

Se me contestará que podemos adquirir esclavos y que los hijos de nuestros esclavos también lo son. Ahora bien, según el derecho de gentes, los esclavos son propiedad de sus amos, y no hay razón alguna por la que los niños nuestros con más razón, incluso, que los que hemos engendrado y a los que hemos dado educación no sean esclavos nuestros con más razón, incluso, que los que hemos comprado [...]" (101).

Leibniz no se conforma con este argumento, y objeta que si aun se admitiera un derecho a la esclavitud, lo cual se infiere que no está de acuerdo con ella; de tal manera que conforme a la razón natural y el *ius strictum*, los cuerpos de los esclavos y la de sus hijos pertenecen a sus amos; sin embargo, existe un derecho superior, que se opone al abuso del derecho a la esclavitud, se trata del derecho de las *almas racionales*, que para él son natural y inalienablemente libres, se trata del derecho de Dios sobre los cuerpos y las almas, según el cual los amos son conciudadanos de los esclavos; ambos tienen derecho al Reino de Dios. De tal manera que si no puede adquirirse la propiedad del alma no puede adquirirse la propiedad del cuerpo, lo que podría darse es una especie de servidumbre o de usufructo de la persona. Más esto último tiene límites.

Ahora, aun si se admitiera, contra la naturaleza de las cosas, dice Leibniz, que un esclavo es propiedad de otro hombre, este supuesto derecho está limitado por la equidad, principio que exige que "[...] el hombre que se ocupe de su prójimo como quisiera que se hiciese con él [...]" (101), por lo cual hay que esforzarse por el bien del otro. Y la piedad hace más

importante estas obligaciones.

Citando a Aristóteles, y sin poder desarrollar el argumento, Leibniz considera que lo argumentado se aplica a los esclavos, y a la vez, es válido para los hijos. Así, “[...] según la naturaleza de las cosas, nadie debe ser esclavo de otra persona más que cuando merece serlo, es decir, cuando es incapaz de comportarse debidamente [...]” (102), más esto último no se aplica a los hijos.

En definitiva, los hijos no son propiedad ni esclavos de los padres. Igualmente, parece inferirse que los seres humanos no deben ser esclavos. Además, se colige que la concepción del Estado de Hobbes y Filmer es injusto y niega derechos.

Referencia

Leibniz, G.W.; (1703/2006) Meditación sobre la noción común de justicia. En *Escritos de filosofía jurídica y política*. Edición de Jaime de Salas. Madrid: Biblioteca Nueva: 81-103.

Leibniz: de la profetiza que fue considerada bruja

***Álvaro Carvajal Villaplana**

En un intercambio de correspondencia entre Leibniz y Sofía se expone el caso de una joven profetiza (Carta del 13-23/11/1691, 2019), el que ellos intentan comprender, Leibniz defiende a la joven, ya que “[...] hay gentes que la juzgan muy frívolamente y creen que habría que enviarle lo más pronto posible a las aguas de Pirmont”. Leibniz cree que el asunto de la posible profecía es algo natural, y que se ha

magnificado, aludiendo a una carta sellada del Sr. Schot, en la que se pretendió que la mujer respondió a su contenido sin abrirla, por que Dios le dictó las respuestas. Él afirma que el espíritu humano tiene muchos recursos, los cuales no conocemos bien (85).

Él indica que ante tales casos se ha de tener prudencia, ya que “[...] cuando aparecen personas así, en lugar desmañarlas y quererles cambiar, habría que conservarlas más bien en esta hermosa situación, como se guarda una rareza o una pieza de laboratorio. Para discernir las percepciones verdaderas de las imaginaciones, entre las que incluso las visiones y los sueños, solo poseemos dos medios [...]” (2019, 85-86). La joven no debe ser comparada con otros profetas, aunque ella cree a Jesucristo ante su vista (87). Según él no se pueden hacer predicciones de futuros inciertos. Filosofa sobre profetas auténticos e imaginarios y compara estos asuntos con la astrología y los horóscopos, las que son puras tonterías (90). En una respuesta de Sofía a Leibniz (Carta 3, 15/25/1691, 92), le indica que ella ha “[...] encontrado todo cuanto me escribís conforme a mi propio juicio, que me siento contenta de haber pensado lo mismo [...]; pero no lo habría explicado en forma tan atractiva como vos lo hacéis [...]” (92). En la Carta 4 (20-30/1691) Sofía le escribe a Leibniz que “[...] como la madre de esta niña, cuando estaba embarazada, había decidido conságrala al Señor, la fuerza de la imaginación debió operar sobre la niña” La madre proyectó sobre sus hijos (94).

En la Carta 5, del 23/11/1691 Leibniz le responde que ratifica la explicación de Sofía sobre la proyección, le dice que Sofía tiene un juicio exacto, ya que se trata de una la influencia de la imaginación de la madre (2019, 95), de tal manera que “[...] tanto los pensamientos de la mujer encinta como las impresiones sufridas por los niños pequeños pueden producir aversión hacia algunas cosas y afección hacia otras. Hay

personas de las que dicen que empatizan con nosotros. Esto en relación con dichos impactos que producen y dejar las impresiones dejan huellas en el cerebro. Así considera que había sospechado que la madre tenía que ver con el comportamiento de su hija “[...] tanto por las inclinaciones hereditarias y por las emociones pasajeras, proyectas de la madre a la niña, cuanto, por la fuerza de la educación, que es como una segunda naturaleza. Así vemos que las tres hermanas tienen la misma inclinación, aunque no todas ellas posean una imaginación tan viva como para tener apariciones [...]” (96-97). Para él esas profecías son un resultado del azar y de la generalización, sino sería una nueva Sibila de Luneburgo (oráculo) (97).

Así, Leibniz defiende a las mujeres de la acusación de brujería, y buscar explicaciones racionales, para aquello que se presenta como un misterio o algo irracional.

Referencia

Leibniz, G. W.; (2019) *Filosofía para princesas*. 2da. Edición. Estudio y edición de Javier Echeverría. Madrid: Alianza.

¿Qué es la filosofía analítica?

*Álvaro Carvajal Villaplana

IV Rasgos comunes

(III Parte)

La filosofía analítica -como se analizó en la primera parte de esta serie intitulada ¿Qué es la filosofía analítica?- se

muestra como una tendencia filosófica que comprende una diversidad de enfoques, maneras de entender el análisis, así como de la función que ha de cumplir la filosofía. A pesar de esa diversidad, existe una serie de rasgos comunes en las que tales perspectivas pueden aglutinarse para la etiqueta de *filosofía analítica*. En esta entrega se presentan algunos de esos rasgos, entre ellos están: (a) la relación entre filosofía y lenguaje; (b) la actitud cautelosa hacia la metafísica; (c) La relación con el saber científico; (d) la relación con la lógica y (c) la rigurosidad.

4.1. Relación entre filosofía y lenguaje. Lo que distingue a la filosofía analítica es que puso en el centro de la reflexión filosófica al lenguaje. El análisis del lenguaje llevaría a una manera de enfrentar los problemas de la filosofía, se trata de un proceso de aclaración que llevaría a la elucidación del pensamiento. Por lo que el lenguaje cumple un papel fundamental en el trabajo del pensamiento. Existen diferentes teorías sobre cómo entender la relación entre el lenguaje y el pensamiento; una tendencia presente en el neopositivismo fue la prioridad del lenguaje ante el pensamiento. Sin embargo, no todos(as) los(as) filósofos(as) analíticos(as) comparten este punto de vista; por ejemplo, Frege asentó su atención en el lenguaje, ya que para él la forma de elucidar el pensamiento es por medio del análisis del lenguaje; por su parte, Ramsey señala que, si la filosofía ha de tener una utilidad, ha de aclarar el pensamiento (1931/1965, 325). Así, el lenguaje y el pensamiento en su relación con la realidad o el mundo son los objetos de estudio de la filosofía analítica. En tal relación el significado ocupa un papel central.

En sentido más amplio, algunos autores consideran que el trabajo filosófico pasa por el análisis del lenguaje, es más, hay quienes plantean que la filosofía del lenguaje ha de ser

el foco de la filosofía. Sin embargo, este punto de vista no es absoluto, se tiene el caso de Austin, quien afirma que el trabajo sobre el lenguaje es tan solo una parte del trabajo de la filosofía (1970/1989). Ayer afirma que el análisis es tan solo un punto de partida del trabajo filosófico (1959/1993, 57).

En sus inicios la filosofía analítica, en particular en el Círculo de Viena, así como otros autores que no pertenecían a dicho grupo, consideró que el único lenguaje con sentido es el de la ciencia natural, mientras que otros lenguajes como el metafísico, el estético y el ético carecen de sentido, no así de importancia. Lo anterior debido a la dificultad de aportar los referentes empíricos a las proposiciones de dichas áreas de la filosofía; ya que el criterio de verificabilidad tenía una exigencia factual. En este enfoque la elucidación del lenguaje -en sentido estricto- corresponde al lenguaje científico. En contraste, al lenguaje ordinario se le consideró como sospechoso y poco confiable por ser impreciso, ambiguo y vago. El trabajo de la filosofía consiste en encontrar la estructura lógica que se “esconde”, en la apariencia del lenguaje ordinario, ejemplos de esta posición son los atomismos lógicos de Russell y Wittgenstein, así como el empirismo lógico de Carnap.

En contrapartida, desde la misma filosofía analítica, surge la propuesta del análisis del lenguaje ordinario; para dicha tendencia, la labor de la filosofía es la aclaración de los enunciados, pero ahora se trata del lenguaje ordinario. Tal escrutinio se erige como independiente de la lógica formal; ejemplos de este trabajo son el pensamiento de Wittgenstein en *Investigaciones filosóficas* (1953), Austin y la escuela Oxford, entre otros. Si tal parece que este cambio en el desarrollo de la filosofía analítica parece marcar una crisis; no obstante, el análisis al que alude Wittgenstein mantiene continuidad en el enfoque inicial, en el sentido de que la filosofía no ha de ofrecer explicaciones, sino que tan solo

aporta descripciones de los conceptos y las proposiciones del lenguaje ordinario, asimismo, el objetivo es la disolución de los problemas filosóficos. Los últimos no aparecen tanto por el hechizo del lenguaje ordinario, sino cuando el(la) filósofo(a) reflexionan sobre la forma que usamos el lenguaje, ese es el momento en el que el(la) filósofo(a) se enreda. El análisis del lenguaje cumple una misma función.

A tal respecto, no cabe duda que el análisis filosófico es tanto de las proposiciones del lenguaje científico (entre otros) y del ordinario. El análisis del lenguaje tanto del ideal como del ordinario consiste en la aclaración o disolución de los problemas filosóficos. El lenguaje y la búsqueda del sentido o significado son unos de los aspectos centrales de la filosofía, el cual aparece por primera vez en la historia de la filosofía. Por lo demás, como lo muestran Glock (2008/2012) y Sáez (2002), tal énfasis también aparece en otras tendencias filosóficas contemporáneas; por ejemplo, la hermenéutica y la fenomenología.

4.2. Actitud cautelosa hacia la metafísica. En relación con este tema, existen diversas actitudes hacia la metafísica, las cuales van desde el rechazo rotundo a la metafísica tradicional a la formulación de maneras de hacer metafísica. La filosofía analítica ha rehabilitado la metafísica (D'Agostini, 1997/2000, 176), la ha vuelto pluralista (Russell); además, se intenta una elaboración no esencialista de la metafísica, en la que se incluya el género, es el caso de la filosofía feminista analítica de Sally Haslanger (2000/2001).

Primeramente, se rechaza cierto tipo de metafísica que resulta de la reflexión de orden racionalista o idealista. Algunas de las críticas más destacadas son las Reichenbach del Círculo de Berlín, y la de Carnap (1932/1965). Empero, se tiene que el positivismo lógico no rechaza a la metafísica como inválida, sino como carente de sentido; los enunciados metafísicos tradicionales carecen de significado cognoscitivo, y sus

formulaciones sin sentido han de ser relegadas al plano meramente emocional, o literario. El análisis desenmascara los pseudoproblemas de la metafísica, esta dilucidación disuelve dichos problemas. Si bien hubo un rechazo a la metafísica tradicional, cabe destacar las propuestas filosóficas como, por ejemplo, la del atomismo lógico o la de *Principia Mathematica* de Whitehead y Russell, tenían un trasfondo metafísico o parten de supuestos metafísicos

En años posteriores, la filosofía analítica retoma la metafísica, y elabora sus propias propuestas, este es el caso de Strawson, el cual genera un sistema de metafísica descriptiva, en donde el mundo se encuentra formado por particulares (cuerpos, sonidos, personas y mónadas) y sujetos lógicos. También cabe recordar a Anscombe con su tratamiento de la intencionalidad en el texto *Metafísica y filosofía de la mente* (1981). Asimismo, la influencia de Quine con el replanteamiento de la ontología, y la postulación de los "objetos abstractos". Esta nueva metafísica está controlada por la lógica y es atenta al lenguaje. Según D'Agostini, en la filosofía analítica se instaura una línea de reflexión sobre la metafísica respecto a su lenguaje y sus funciones (1997/2000, 177).

4.3. Relación con el saber científico: Esta característica es una de las que más ha cambiado, ya que originalmente para algunos filósofos analíticos, se trató de efectuar un movimiento reduccionista de la filosofía, por ejemplo, Quine afirmó que la filosofía tenía que ser reducida a la psicología. En otras posiciones se considera que la filosofía ha de parecerse a la ciencia en cuanto a la rigurosidad, precisión y seguimiento de un método. Esta última es la que ha predominado, asimismo la consideración de que para hacer "buena" filosofía se ha tomado en cuenta los datos de la ciencia. También, se haya una tendencia que se inclina por la naturalización de los conceptos y la teoría filosófica, debido a tal diversidad es por lo que puede hablarse de un aire de

familia de lo que constituye la propensión hacia lo científico.

Según Chico, Ponte y Barroso (2007) toda un área de la filosofía surge de dicha pretensión: la filosofía de la ciencia, aunque existen algunas posiciones radicales que identifican a la corriente filosófica analítica con la filosofía de la ciencia, a la cual arrojan la idea de tener el rigor filosófico, por lo que desprecian casi todo lo que no se apunta esta filosofía (2007, 10). Para beneficio de la filosofía analítica esta tendencia no es dominante en este momento.

Queda por destacar la noción del *progreso filosófico* en la filosofía analítica, según Frápolli, uno de los propósitos de los miembros del Círculo de Viena era la construcción de una filosofía científica, de la que pudiera decirse que progresa, al igual que ocurre con la ciencia natural. Sin embargo, tampoco se trata de una idea dominante, ya que se cuenta con variantes de lo que significa la concepción científica de la filosofía, entre los miembros del Círculo de Viena, y autores como Wittgenstein, Russell o Moore. Un pensamiento que resalta es de Waismann -integrante del Círculo de Viena- en *Mi visión de la filosofía* (1932/1965) asevera que la filosofía es diferente a la ciencia, ella estudia argumentos, no es demostrativa, no construye sistemas filosóficos, no descubre nuevas proposiciones ni las contrasta (492). En su afán de rigurosidad lo que hace la filosofía con los problemas filosóficos es hacerlos precisos y aclararlos (505); la filosofía *progresa*, pero no lo hace añadiendo nuevas proposiciones, sino más bien transformando todo el escenario intelectual, reduciendo en consecuencia el número de problemas que nos hechizan (503). La filosofía es una fuerza liberadora.

4.4. Relación con la lógica. Si bien existe una tendencia de la filosofía analítica a vincularse con la lógica formal; no puede obviarse su tendencia a relacionarse con la lógica informal y la argumentación. A lo primero se le nombra el

lenguaje ideal o formal; el segundo como la perspectiva del lenguaje ordinario o informal (el lenguaje en tanto acción). A pesar de las discrepancias entre ambos, no cabe duda de la existencia de una relación favorable entre lógica y filosofía, más que en otras tendencias filosóficas.

La filosofía analítica ha tomado a la lógica como una expresión de la estructura del lenguaje y de la realidad, es decir, como determinante de la filosofía del lenguaje, la epistemología y la metafísica. Por otra parte, la lógica tiene una connotación de razón que sirve como ordenación y ofrece coherencia, en tanto que el análisis desvela la forma lógica de los enunciados (Russell) o en tanto que revela la estructura lógica de los hechos (Ryle), o en tanto que la estructura lógica de los enunciados revela la estructura lógica de la realidad. Además, la lógica es un recurso que brinda rigor y ofrece oportunidades heurísticas.

Por otra parte, según D'Agostini, en Frege el análisis formal se presenta como *desarrollo*, lo que contrasta con lo afirmado por varios filósofos analíticos como Wittgenstein, de que la filosofía no agrega nuevo conocimiento. De esta manera, según Frege, la función de la filosofía no consiste solo en la aclaración de las proposiciones (de lo que ya sabemos), sino que la filosofía crea nuevas proposiciones y conceptos mediante ciertas operaciones, es decir, de la lógica, sin que tenga que recurrir a la experiencia empírica o a la psicológica interna (1997/2000, 241).

En la misma línea a la perspectiva formal, Ryle asevera que la lógica proporciona la estructura objetiva del lenguaje ordinario (1949/2005). El uso de la lógica informal -igualmente- intenta dilucidar los diferentes usos y funciones del lenguaje. Para esta otra tendencia, el análisis busca la descripción y ordenación de una cierta región conceptual, por lo que, la teoría lógica se aplica al lenguaje común con el objeto de comprenderlo en lugar de reformarlo. A tal respecto, también puede afirmarse algo semejante a lo que asevera

D'Agostini sobre Frege. La filosofía al reflexionar sobre el primer orden (las ciencias naturales, sociales, etc., que se refieren a la realidad) crean proposiciones y conceptos que aumentan el conocimiento.

En definitiva, a pesar de las diferencias entre los enfoques formal e informal, ambas son compatibles, ya que una vez que se estudia el funcionamiento y las interacciones de los conceptos de un área determinada de conocimiento o de la realidad, el escrutinio puede continuar con la parte más descriptiva y sistemática (García, 1999, 22). Según Burge (1999, 78-79), ambas posiciones enriquecen la tradición filosófica analítica, pues se combinan los aspectos más fructíferos de la filosofía del lenguaje ordinario y el constructivismo lógico.

Por último, habría una relación entre la lógica y la filosofía analítica, en la que la primera es objeto de reflexión filosófica. Este estudio filosófico de la lógica no es lo mismo que la filosofía de la lógica.

4.5. La rigurosidad: Chico; Ponte y Barroso indican que un rasgo común a la filosofía analítica reside en que sus practicantes -en relación con el análisis del lenguaje, la ciencia y la lógica- llevan la inferencia racional a sus límites extremos (2007, 11). Entre sus intereses figura la tarea de definir, o al menos aclarar, las palabras empleadas en el discurso filosófico, retrotrayendo en lo posible su comprensión a las palabras más familiares o más claras.

Referencias

Austin, John; (1970/1989) *Ensayos filosóficos*. Madrid: Alianza.

Ayer, A.J.; (1959/1993) *El positivismo lógico*. México, CDMX: Fondo de Cultura Económica.

Burge, Tyler; (1999) Filosofía del lenguaje, en: *Resistiendo*

- al oleaje: Reflexiones tras un siglo de filosofía analítica*, Revista *Cuaderno Gris*, Madrid, Época III, No 4: 69-90.
- Carnap, Rudolf; (1932/1965) La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje. En Ayer (comp.) *El positivismo lógico*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Chico; Ponte; Barroso, David; Barroso, Moisés; (2007) *Pluralidad de la filosofía Analítica*. Madrid: PyV/CSIC.
- D'Agostini, Franca; (1997/2000) *Analíticos y continentales. Guía de la filosofía de los últimos treinta años*. Madrid: Cátedra.
- Frapolli, María José, (s.f.) La filosofía analítica, Versión electrónica-Internet:
<http://www.ugr.es/~frapolli/Filosof%92a%20Anal%92tica.htm>, Visitada el 30.01.17.
- García, Alfonso; (1999) Hacia una caracterización de la filosofía analítica, en López Cuenca, Alberto (ed.); (1999) *Resistiendo al oleaje. Reflexiones tras un siglo de filosofía analítica*. Murcia: Cuadernos Gris, No. 4.
- Glock, Hans-Johann; (2008/2012) *¿Qué es la filosofía analítica?* Madrid: Tecnos.
- Haslanger, Sally; (2000/2001) El feminismo en la metafísica: gestionando lo natural. En Fricker, M.; Hornsby, J. (Comp.) *Feminismo y filosofía*. Barcelona: Idea Books.
- Ramsey, Frank; (1932/1965) Filosofía. En Ayer (comp.) *El positivismo lógico*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rayle, Gilbert; (1949/2005) *El concepto de lo mental*. Barcelona: Paidós.
- Sáez, Luis; (2002) *El conflicto entre continentales y analíticos*. Barcelona: Crítica.

Waismann, Friedrich; (1932/1965) Mi perspectiva de la filosofía. En Ayer (comp.) *El positivismo lógico*. México: Fondo de Cultura Económica.

Wittgenstein, Ludwig; (1953/2001). *Philosophical Investigations*, Massachusset: Blackwell.

¿Qué es la filosofía analítica? (II parte)

*Álvaro Carvajal Villaplana

III

Crisis y vigencia

La filosofía analítica desde diferentes posiciones, detractores e incluso desde la misma corriente, ha recibido muchas críticas en torno a lo que se ha llamado la *crisis de la filosofía analítica*. Empero, al mismo tiempo se cuenta con otra tendencia que reafirma la vigencia de tal tendencia filosófica. En esta segunda entrega se analiza dicha tensión. Para Chico, Ponte y Barroso los detractores afirman que la filosofía analítica se ha alejado de las preocupaciones o temas realmente importantes, por lo que se ha convertido en aburrida y sin interés. Sobre este asunto también Susan Haack afirma que -por lo menos- la filosofía analítica norteamericana no se centra en los asuntos importantes, sino que solo resuelve problemas específicos, que interesan a un pequeño grupo, de tal manera que sus escritos y lenguaje son incompresibles para la gente común (Chico; Ponte; Barroso, 2007, 10). Lo que no quiere decir que sea un lenguaje oscuro, ambiguo e impreciso. Justamente, para los defensores de la

filosofía analítica, en eso reside la virtud de la filosofía analítica, es decir, que cuenta con un lenguaje propio, específico y riguroso, a partir del cual se analiza la realidad y los dilemas filosóficos (10). Lo cual supone el lenguaje lógico.

Por otra parte, se indica que esta manera de hacer filosofía se encuentra en un callejón sin- salida y que sus métodos conducen al colapso (Chico; Ponte; Barroso, 10). La respuesta a esta objeción consiste en resaltar que todas las tendencias filosóficas tienden a la especialización en temas y metodología, es una tendencia general. Cada vez se hace más uso del lenguaje complejo y técnico (11).

Además, Chico, Ponte, Barroso, Glock, Muguerza y Mosterín señalan que los críticos aseveran que la filosofía analítica está abdicando o que está en crisis o en estado de debilidad. Incluso algunos de los protagonistas así lo indican, hablan de crisis de la filosofía analítica, por ejemplo, Von Wright. A este respecto, Muguerza habla del esplendor y la miseria del análisis filosófico, pero él indica más bien se trata de cómo ha evolucionado la filosofía analítica, de cómo hay teorías que han desaparecido y otras que han emergido, ya que al igual que todas las demás tendencias filosóficas, la filosofía analítica se halla en un ciclo de vida.

En el contexto de tal ciclo de vida, Schlick, en *El viraje de la Filosofía* (1959) sostiene (al igual que la mayoría los filósofos analíticos de la época) que la filosofía analítica es algo completamente nuevo y revolucionario que muestra el sinsentido de la tradición filosófica. La filosofía se plantea como una intención de cambio, de reemplazar, por ejemplo, la opinión por el conocimiento, dando a la filosofía un significado más apropiado, así como un procedimiento, un método. La pregunta es ¿hasta qué punto se ha logrado?

Por su parte, Jesús Mosterín habla de grandeza y miseria de la filosofía analítica (en López, 1999, 33). Él también se refiere a ese desarrollo histórico de la filosofía analítica, en sus años de esplendor y la crisis que significó la crítica a la noción de *análisis* por parte de Quine en sus artículos *Dos dogmas del empirismo* (1951) y *Desde un punto de vista lógico* (1953). Él afirma que

“[...] cuantos más años pasan, más claro resulta que la filosofía analítica ha sido la mejor filosofía que se ha hecho en la primera mitad del siglo, y que sus creadores se cuentan entre los más grandes filósofos de todos los tiempos. El rigor diamantino de Frege, el lúcido desparpajo de Russell, la incandescente intensidad de Wittgenstein, la vigorosa audacia del Círculo de Viena, su común pasión por la exactitud que marcaron una época dorada de la historia de la filosofía. Pero conforme ha crecido su estatura como clásicos indiscutibles del pensamiento, han resultado también más evidentes las limitaciones e ingenuidades que frecuentemente acompañaban a sus concepciones centrales” (en López, 1999, 35).

En tal ciclo de vida, en dicha evolución y desarrollo de la filosofía analítica, se considera que esta filosofía se diluye, pierde identidad, lo cual se debe -según algunos filósofos analíticos- a que se desvanece la distinción entre analíticos/continentales (Glock, 2008/2012, 17). Por lo que se habla de una pérdida de identidad, de vigor, por ejemplo, así lo indican Putnam, Hintikka y Searle (17-18).

Por otra parte, existe una disputa entre la filosofía analítica y la filosofía continental, cabe señalar un aspecto importante del debate, por ejemplo, Bieri afirma que hacer tal distinción es algo agotador. Para él más bien lo que hay es una yuxtaposición de tres cosas: (a) Hay un cierto solapamiento entre los problemas implicados. (b) Al menos algunos de esos problemas son modelos filosóficos y comúnmente aceptados. (c) Lo que aparece en las páginas de revistas de filosofía es una actividad intelectual, lo que difiere de lo

que otros campos comportan (27). Al respecto de este problema son reveladores los estudios de Luis Sáez Rueda, *El conflicto entre continentales y analíticos* y *Movimientos filosóficos actuales* (2002). En donde si bien se señalan los puntos en los que analíticos y continentales se aproximan, tal acercamiento es lo que para algunos(as) da la impresión de que la filosofía analítica se diluye; no obstante, al mismo tiempo, resalta la existencia de una profunda diferencia entre ambas, de tal manera que las tendencias analíticas que más se acercan a la continental no trazan la línea del desvanecimiento.

Para Glock, esta tensión no es más que una combinación de triunfo y crisis (lo cual coincide con lo propuesto por Muguerza)¹. Pero más que eso, tal proceso de cambio refiere más bien a un momento de oportunidades para la filosofía analítica desde una nueva perspectiva (2008/2012, 18).

En tal vaivén y cambio, Glock revela la existencia de un nuevo ímpetu o interés por la filosofía analítica, la cual se refleja en la importancia dada a la auto reflexión de la filosofía analítica, en este sentido es una señal de la aparición de muchas nuevas disertaciones, por ejemplo, los estudios temáticos introductorios de Ayer, A. J., *El positivismo lógico* (1959); Hospers, *And Introduction to Philosophical Analysis* (1967) y Charlton (1991) *The Analytic Ambition*. Además, aparecen nuevas historias de la filosofía analítica, este es un estudio iniciado por Dummett en 1993 con *Origens of Analytical Philosophy* (*Origen de la filosofía analítica*); seguido por Skorupski con *English Speaking Philosophoy* (1993); de Hacker, *Wittgeinstein's Place in Twentieh Century Analytic* (1996) y Stroll, *Twentieth-Century Analytic Philosophoy* (*La filosofía analítica en el siglo XX*) (2000). También Baldwin con *Contemporany Philosophoy: Philosophy in English sinde 1945* (2001); Stadler, (1997) *El circulo de Viena. Empirismo lógico, ciencia, cultura y política*. Igualmente, el trabajo de Soames, *Philosofphical Analysis in the Twentieth Century* (2003) y Störing, *Historia*

universal de la filosofía (2012).

Así como varios estudios temáticos: Tungendhat, *Tradictional and Analytic Philosophy (Una introducción a la filosofía analítica)* (1976); Cohen, *The Dialogue of Reason: an Analysis of Analytical Philosophoy* (1986); Engel, *La Dispute: une Introducction á la Philosophie Analytique* (1997) y D'Agostini, *Analíticos y continentales* (1997). A lo que habría que agregar una serie de estudios temáticos, históricos y antológicos en castellano (como los que se muestran en la bibliografía).

Dummett abre el debate sobre la actualidad de la filosofía analítica a partir de su análisis histórico, además expone que se trata de una filosofía post-fregeana, basada en una convicción de que el lenguaje es el fundamento de la filosofía en general (Glock, 2008/2012, 18). Esto es curioso porque normalmente la filosofía analítica no se fija en la historia de la filosofía, por lo que se la califica de ahistoricidad (19), excepto los casos específicos.

De tal manera que Glock se cuestiona la idea de la muerte de la filosofía analítica. Para él, la filosofía analítica se ha convertido en una corriente dominante, la cual predomina en habla inglesa, es ascendente en alemán, con incursiones en lugares donde se la ve con hostilidad como en Francia.

Para Frápolli (s.f., s. P.) las marcas identificativas de la filosofía analítica contemporánea son varias, como se analizarán, las cuales están ligadas al respeto por una tradición de pensamiento iniciada por Frege, Russell, Moore y Wittgenstein, entre otros, la que posteriormente floreció en Inglaterra y Estados Unidos tras la Segunda Guerra Mundial (y, por lo que respecta a su localización geográfica, a causa de ella) y que ha vuelto recientemente con fuerza a Europa. Cabe destacar la presencia en Latinoamericana.

Además, en esta ampliación y vigencia de la filosofía analítica, Mosterín indica que en la actualidad "[...] ser un

filósofo analítico ya no implica aceptación de tesis alguna, y desde luego no implica pensar que todos los problemas filosóficos son lingüísticos, o que su solución se base en el análisis lógico o gramatical, solo implica un cierto estilo y unas mínimas normas de urbanidad intelectual [...]” (en López, 1999, 35).

Por otra parte, la European Society for Analytical Philosophy asevera que la filosofía analítica se caracteriza sobre todo por el objetivo de la claridad, la insistencia en la argumentación explícita y la exigencia de someter cualquier propuesta a los rigores de la evaluación crítica y la discusión. Igualmente, Frápolli que ha de

“[...] considerarse hoy un filósofo analítico ya no compromete con una peculiar concepción de la filosofía como actividad, ni con el uso de un lenguaje empirista o con la tesis de la unidad del método, pero sí con un intento por definir los problemas con claridad y por contribuir al avance general del conocimiento sin caminar de espaldas a las ciencias” (s.f., s.p.).

Notas:

1 Frápolli indica que al “[...] ideario del neopositivismo renunciaron pronto sus mismos proponentes y puede decirse que el proyecto iniciado por Moritz Schlick se fue desmoronando desde dentro. No obstante, en su momento produjo una renovación revolucionaria de los métodos y los lenguajes filosóficos dominantes en la filosofía europea del siglo XIX y ha tenido una enorme influencia en el desarrollo de la filosofía del siglo XX. Si bien ya no abundan los filósofos que defiendan seriamente el ideario del Círculo de Viena, el estilo de hacer filosofía que se inició con ellos y con los filósofos que trabajaban en Cambridge por esa época goza en la actualidad de gran vigencia y empuje” (s.f., s.p.).

Referencias

Ayer, A.J.; (1959/1993) *El positivismo lógico*. México, CDMX: Fondo de Cultura Económica.

Chico; Ponte; Barroso, David; Barroso, Moisés; (2007) *Pluralidad de la filosofía Analítica*. Madrid: PyV/CSIC.

Coreth, E; Ehlen, P; Haeffner, G.; Ricken, F; (1986/2002) *Filosofía del siglo XX*. Barcelona: Herder.

D'Agostini, Franca; (1997/2000) *Analíticos y continentales. Guía de la filosofía de los últimos treinta años*. Madrid: Cátedra.

Frapolli, María José, (s.f.) La filosofía analítica, Versión electrónica-Internet:
<http://www.ugr.es/~frapolli/Filosof%92a%20Anal%92tica.htm>,
Accesado: 30.01.17.

García, Alfonso; (1999) Hacia una caracterización de la filosofía analítica, en López Cuenca, Alberto (ed.); (1999) *Resistiendo al oleaje. Reflexiones tras un siglo de filosofía analítica*. Murcia: Cuadernos Gris, No. 4.

Glock, Hans-Johann; (2008/2012) *¿Qué es la filosofía analítica?* Madrid: Tecnos.

López Cuenca, Alberto (ed.); (1999) *Resistiendo al oleaje. Reflexiones tras un siglo de filosofía analítica*. Murcia: Cuadernos Gris, No. 4.

Mosterín, Jesús; (1999) Grandeza y miseria de la filosofía, en López Cuenca, Alberto (ed.); (1999) *Resistiendo al oleaje. Reflexiones tras un siglo de filosofía analítica*. Murcia: Cuadernos Gris, No. 4.

Muguerza, Javier (Comp.); (1986) *La Concepción Analítica de la filosofía*. Madrid: Alianza.

Sáez, Luis; (2002) *El conflicto entre continentales y analíticos*. Barcelona: Crítica.

Stadler, Friedrich; (1997/2010) *El Círculo de Viena. Empirismo lógico, ciencia, cultura y política*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica/Universidad Autónoma Metropolitana.

Schlick, Moritz, (1930/31/1959) El viraje de la filosofía. En Ayer, A.J. (compl.); *El positivismo lógico*. México: Fondo de Cultura Económica.

Störig, Han Joachim; (2012/2015) *Historia universal de la filosofía*. Madrid: Tecnos.

Stroll, Avrum; (200/2002) *La filosofía analítica del siglo XX*. Madrid: Siglo XXI.

Tugendhat, Ernst; (1976/2003) *Introducción a la filosofía analítica*. Barcelona: Gedisa.

¿Qué es la filosofía analítica? (I Parte)

*Álvaro Carvajal Villaplana

I

Sobre el nombre y lo que incluye

La filosofía analítica cuenta con cerca de más 120 años desde que Frege inició este movimiento filosófico. Esta corriente ha sido llamada *filosofía analítica*, *análisis filosófico*, *filosofía del análisis*, *el análisis*, *la analítica*, *filosofía lingüística*. También se lo conoció como *atomismo lógico*, *positivismo lógico*, *neopositivismo*; cada nominación corresponde a un periodo determinado de su historia, o algún énfasis. En la actualidad lo usual es llamarla como *filosofía*

analítica. Al respecto, Skolimowski sostiene: el término *análisis* ha sido usado de tan diferentes maneras, por lo que se ha abusado de él, y se ha convertido en un término casi sin significado (1967, 2).

En todo caso, el análisis ha sido empleado en filosofía desde épocas remotas, por ejemplo, Aristóteles usa el término *análisis* en la sección del *Organon* que trata sobre el silogismo. Además, desde sus inicios la filosofía analítica, el análisis lo emplearon tanto Frege como Moore. En tal sentido -y de alguna manera- toda la filosofía es, en cierto modo y bajo ciertas circunstancias, filosofía del análisis. Aquí, de lo que se trata, es de un intento de definición de lo qué es el *análisis* y los tipos o variedades existentes.

Según Chico; Ponte; Barroso, el nombre *filosofía analítica* (en sentido amplio) es solo una frase que no remite exclusivamente al análisis, es decir a la acción de analizar, descomponer o desmenuzar. Por tal motivo, es solo una filosofía más o una manera más de hacer filosofía (2007, 11).

Para Frápolli existe una dificultad para estudiar la filosofía analítica, la cual reside en que a veces una cosa es lo que los(as) filósofos(as) analíticos dicen explícitamente que debe ser la filosofía y otra cosa bien distinta es lo que ellos(as) mismos(as) hacen de hecho; el caso más interesante es la idea de que la filosofía al ser una reflexión de segundo orden sobre el primer orden (las ciencias o las reflexiones sobre el nivel 0) no produce conocimiento nuevo; sin embargo, las proposiciones que la filosofía produce a partir de ese conocimiento aporta nuevo conocimiento.

A la vez, se tiene el debate sobre lo que se debe incluir en la etiqueta *filosofía analítica*, en particular si se considera una especificación de dicha filosofía en sentido amplio o

restringido: (a) En *sentido amplio* por *filosofía analítica* se entiende una amalgama de autores corrientes, estilos, análisis y teorías. Al respecto, algunas teorías o enfoques se han abandonado y otros han surgido. (b) En *sentido estricto* se refiere a una tradición específica (según Frápolli), la que corresponde al *Atomismo Lógico*, el *Positivismo Lógico* y el *Círculo de Viena*. En el primero está Russell, en especial si se considera la conferencia que impartió en 1918 “La filosofía del atomismo lógico”, así como el texto “Lógica y conocimiento” (1956). También, se incluye a Wittgenstein con su *Tractatus Lógico-Philosophicus* (1921). Incluso -a veces-, en opinión Chico; Ponte; Barroso (2007)¹, en este sentido estricto -y por razones históricas- algunos autores a los que se les considera como parte de la filosofía analítica no encajan -de manera precisa- en dicha corriente, por ejemplo, Frege, Russell, Wittgenstein y Carnap no encajan en dicha acepción.

En este trabajo se asume la versión amplia, la que es más pluralista e inclusiva de una diversidad de maneras de entender el análisis, así como la concepción de la filosofía como una actividad y reflexión de segundo de orden. Esta idea es la que lleva al asunto sobre qué es aquello que ofrece la unidad a esta tendencia filosófica.

II

Escuela, movimiento, tradición o estilo

Un asunto que se plantea en la reflexión sobre la filosofía analítica es si ésta es una escuela, un movimiento, una tradición o un estilo. Este es un tema tópico. Este cuestionamiento resulta de la consideración de que la filosofía analítica no presenta unidad temática, metodológica, ni de conclusiones, ya que se considera que “[...] después de todo, la filosofía analítica -no es un cuerpo de doctrina, sino *una actividad*; no una escuela, sino un mosaico de tendencias; no una metodología convencional, sino un estilo de

pensamiento- se ha venido entendiendo [...], con suficiente flexibilidad como para garantizar un mínimo consenso a sus diversos practicantes. Estos podrían ser luego cantabrigenses u oxonienses, formalistas o informalistas, wittgensteinianos o austinianos, etc. [...]" (Muguerza, 1986, 16).

Según Chico; Ponte; Barroso, esta tendencia filosófica tiene en común el *análisis lógico*, aunque no todos(as) los(as) filósofos(as) analíticos(as) son radicales, por lo que algunos no usan con rigor el análisis (2007, 11). Mas todos ellos(as) *compartían un cierto aire de familia* (o subfamilia) que bastaba y sobraba a los efectos de adscribirlos a una comunidad (o supracomunidad) filosofante poco propensa a confiar en caracterizaciones especialistas de la filosofía (Muguerza, 1986, 16).

Para Muguerza la filosofía analítica es una actividad (1986, 16), esto es algo que ya dijo Wittgenstein, y que Schlick lo expresa así: "[...] la característica positiva del viraje del presente, se halla en el hecho de que reconozcamos a la filosofía como un sistema de *actos* en lugar de un sistema de conocimientos. La actividad mediante la cual se descubre o determina el sentido de los enunciados: ésa es la filosofía" (Schlick, 1930/1959, 62)¹. Lo importante es lo que se hace con la filosofía: aclarar, afirmar, describir, analizar, argumentar, entre otros. Al respecto, Saéz (2002, 16), como ya se indicó, considera que la filosofía analítica es un modo de hacer filosofía. Un análisis de proposiciones para buscar el sentido, que se pregunta por la construcción del sentido, de los límites del lenguaje, de lo que se puede decir con sentido.

Por lo antedicho, puede considerarse que la filosofía analítica abarca posiciones que bien podrían ser antagónicas; pero que, en todo caso, algo en común ha de existir que le dé unidad y que la haga ser una escuela de pensamiento.

Chico; Ponte; Barroso más bien hablan de que la filosofía

analítica se caracteriza por la *pluralidad*, con base en unas tesis básicas susceptibles de variación, matices y formulaciones discursivas (2007, 11). Indican que los criterios de pertenencia al grupo o los grupos dentro de la filosofía analítica se da en razón de criterios metodológicos. De ahí la pluralidad de temas, sensibilidades, opiniones, puntos de vista, preferencias bibliográficas, entre otros (11).

En todo caso, la filosofía analítica es una manera de ver y enfrentar los problemas filosóficos; la cual tiene como finalidad más que la solución de dichos problemas, el mejor planteamiento, su formulación (aclaración), o su disolución. Aunque, puede mostrarse en varios textos Ayer, Waismann, Russell, que la filosofía no es solo análisis de proposiciones, sino que puede crear proposiciones filosóficas que aportan conocimiento, al menos, cuando habla de las proposiciones que analiza. De ahí que la filosofía contribuye a la solución de problemas. Por otra parte, tampoco puede olvidarse que la filosofía es sistémica, entre otros aspectos, por lo que no es solo análisis de segundo orden, sino que a veces es -también- análisis de primer orden (Quintanilla, 2017, 40-41); además, de análisis de tercer orden, es decir metafilosofía o filosofía de la filosofía como lo plantea Williams (2007/2016).

Esto en contraste con lo expresado por Alberto López Cuenca, en el número especial de *Cuaderno Gris*, 4, "Resistiendo el oleaje. Reflexiones tras un siglo de filosofía analítica", quien asevera que "[...] los practicantes de la filosofía analítica se sienten filósofos analíticos. Comparten un corpus doctrinal, con unas referencias bibliográficas clásicas, atienden a la máxima de la claridad en la argumentación filosófica, abordan un cierto conjunto común de problemas, publican en determinadas revistas, etc. [...]" (López, 1999, 8). Esta manera de precisar dicha tendencia filosófica -un tanto más sociológica- complementa la definición ya indicada.

Por último, Sáez dice que en “[...] la actualidad las corrientes que se asocian con el ámbito analítico, son, más bien, formas de un explícito y teórico proyecto de teoría del significado, en el que se incluyen tendencias variopintas [...] (2002, 16), pero probablemente es más que esto. También es una filosofía que busca el sentido de lo factual, que además intenta una naturalización del sentido y la filosofía. Así, la filosofía analítica no es solo análisis, o una actividad, o una manera de disolución de problemas filosóficos, o una reflexión de segundo orden, sino que también es una búsqueda de sentido.

Nota:

1. El *Círculo de Viena* se constituyó en torno a la figura de Moritz Schlick, catedrático de filosofía de la Universidad de Viena. El momento de máxima influencia fue en el segundo cuarto del siglo XX. Otros miembros son: Rudolf Carnap, Otto Neurath, Friedrich Waismann, Herbert Feigl, y otros. Cercanos en actitud al *Círculo de Viena* están Frank Ramsey, Karl Popper, y el propio Wittgenstein, aunque sin pertenecer nunca a él. Se le conoce como Neopositivismo o Positivismo Lógico. Sus miembros se consideran herederos de los positivistas del siglo XIX (Comte y Mill). Se Adjetiva como lógico porque su positivismo se ve reforzado y fortalecido por la utilización de la lógica de Frege, Peano y Russell, en tanto instrumento de análisis filosófico.
2. Para Frápolli: “La posición de que la filosofía es una actividad y que el resultado de esta actividad no es un conjunto de doctrinas estuvo muy extendida entre los miembros del *Círculo*. La actividad misma consiste en el análisis del lenguaje y la dilucidación de los conceptos tanto de la ciencia como del lenguaje común. Ayer expresa esta idea diciendo que ‘[e]l quehacer filosófico es una actividad de análisis’ (Ayer, 1967, 55). Cuando se analizan conceptos y se dilucida su significado se

contribuye al avance del conocimiento. El tipo de análisis conceptual que los neopositivistas consideran propio de la filosofía es el que se encuentra, por ejemplo, en la definición que ofrece Frege de la noción de número finito (y otras) en (1984). Otro ejemplo famoso es el análisis del concepto de simultaneidad que aparece en la Teoría de la Relatividad de Einstein y, dentro de la filosofía del lenguaje, el tratamiento de Russell de las oraciones que involucran descripciones definidas e indefinidas en (1905)” (s.f., s.p.).

Referencias

Ayer, A.J.; (1959/1993) *El positivismo lógico*. México, CDMX: Fondo de Cultura Económica.

Chico; Ponte; Barroso, David; Barroso, Moisés; (2007) *Pluralidad de la filosofía Analítica*. Madrid: PyV/CSIC.

Coreth, E; Ehlen, P; Haeffner, G.; Ricken, F; (1986/2002) *Filosofía del siglo XX*. Barcelona: Herder.

D’Agostini, Franca; (1997/2000) *Analíticos y continentales. Guía de la filosofía de los últimos treinta años*. Madrid: Cátedra.

Frapolli, María José, (s.f.) La filosofía analítica, Versión electrónica-Internet:

<http://www.ugr.es/~frapolli/Filosof%92a%20Anal%92tica.htm>,
Accesado: 30.01.17.

García, Alfonso; (1999) Hacia una caracterización de la filosofía analítica, en López Cuenca, Alberto (ed.); (1999) *Resistiendo al oleaje. Reflexiones tras un siglo de filosofía analítica*. Murcia: Cuadernos Gris, No. 4.

Glock, Hans-Johann; (2008/2012) *¿Qué es la filosofía analítica?* Madrid: Tecnos.

Quintanilla, Miguel Ángel; (2017) *Tecnología: un enfoque*

filosófico y otros ensayos de filosofía de la tecnología. 2da. Ed. Ciudad de México: Fondo de Cultura económica.

López Cuenca, Alberto (ed.); (1999) *Resistiendo al oleaje. Reflexiones tras un siglo de filosofía analítica*. Murcia: Cuadernos Gris, No. 4.

Mosterín, Jesús; (1999) Grandeza y miseria de la filosofía, en López Cuenca, Alberto (ed.); (1999) *Resistiendo al oleaje. Reflexiones tras un siglo de filosofía analítica*. Murcia: Cuadernos Gris, No. 4.

Muguerza, Javier (Comp.); (1986) *La Concepción Analítica de la filosofía*. Madrid: Alianza.

Sáez, Luis; (2002) *El conflicto entre continentales y analíticos*. Barcelona: Crítica.

Schlick, Moritz, (1930/31/1959) El viraje de la filosofía. En Ayer, A.J. (compl.); *El positivismo lógico*. México: Fondo de Cultura Económico.

Skolimowski, Henry; (1967) On the Origins and Character of Analytical Philosophy. En *Polish Analytical Philosophy: A Survey and Comparison with British Analytical Philosophy*. London: Routledge/Kegan Paul.

Stadler, Friedrich; (1997/2010) *El Círculo de Viena. Empirismo lógico, ciencia, cultura y política*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica/Universidad Autónoma Metropolitana.

Störig, Hans Joachim; (2012/2015) *Historia universal de la filosofía*. Madrid: Tecnos.

Stroll, Avrum; (2000/2002) *La filosofía analítica del siglo XX*. Madrid: Siglo XXI.

Tugendhat, Ernst; (1976/2003) *Introducción a la filosofía analítica*. Barcelona: Gedisa.

Williamson, Timothy; (2007/2016) *La filosofía de la filosofía*. Coyoacán, México: Instituto de Investigaciones Filosóficas (UNAM).

COVID-19: filosofía, ciencia y tecnología

*Álvaro Carvajal Villaplana

Ante la crisis sanitaria que provoca el COVID-19 en el país, la periodista María Gabriela Mayorga López, de la Oficina de Divulgación de la Universidad de Costa Rica, me solicitó que le planteara dos preguntas, con sus respectivas respuestas acerca de los aportes de la filosofía ante la crisis. Esto para ser publicado en el *Suplemento de Ciencia y Tecnología*, en el *Semanario Universidad*. Pero, como mis respuestas fueron amplias, y en razón de la corta extensión de lo solicitado, he pensado que, para no mutilar el texto, lo mejor es publicarlo en la columna *Nuevas Perspectivas*, del Círculo de Cartago.

Las dos preguntas que me hice son: (I) ¿Contribuye la historia de la filosofía a comprender la situación actual de la pandemia del COVID-10?, y (II) ¿puede la filosofía aportar algo a la aplicación de la ciencia y la tecnología a la lucha contra epidemias?

Las respuestas son:

I

El cuestionamiento de la utilidad y el valor de la

filosofía es frecuente en las sociedades contemporáneas; muchas de las críticas contra nuestra disciplina tienen que ver con los sentidos restringidos que le confieren y que, que por lo general, provienen de sectores de la economía neoliberal o de los *negocios prácticos*, así como de los sectores religiosos fundamentalistas que rechazan la ciencia, entre otros. El cuestionamiento sobre el valor de la filosofía no es reciente. Bertrand Russell, en 1920, se refiere a este asunto en *Los problemas de la filosofía*. Asevera que la crítica se debe a una falsa concepción de los bienes que se obtienen de la filosofía.

Según Russell, para encontrar el valor de la filosofía hay que liberar a nuestra mente de los prejuicios que dominan a este *hombre práctico* de los negocios, el cual hoy se imbrica con la política. Así, la filosofía aspira al conocimiento que resulta del examen crítico de los prejuicios y las creencias infundadas.

La filosofía tiene una cierta capacidad para manejar la incertidumbre, de tal manera que, si bien la ciencia y la tecnología logran alcanzar cierta certidumbre sobre algunos aspectos de la realidad, sin embargo, ante COVID-19, la ciencia y la tecnología no tienen todavía respuestas o salidas definitivas a la crisis, como por ejemplo, obtener un medicamento. En todo caso, la ciencia y la tecnología, no aportarán todas las respuestas a todos los problemas. Según la filosofía analítica, la filosofía nunca podrá ser reducida a la ciencia, ya que hay ciertos aspectos de la vida humana que no pueden ser resueltos, hay problemas que son filosóficos e insolubles, en los que la filosofía sirve para darles sentido y comprensión.

Para Russell, el valor de la filosofía reside en la incertidumbre. Es cierto que la filosofía no puede ofrecer respuestas precisas ni soluciones definitivas, pero si abre vías, posibilidades de acción que amplían nuestro pensamiento, que contribuye a cambiar el panorama intelectual de una época,

y que nos saca de la “tiranía de la costumbre”. La actividad crítica, las preguntas incómodas, el cuestionamiento escéptico (pero provisional) y los intentos por obtener respuestas temporales, es lo que permite abrir caminos de posibilidad, lo cual conforma parte de la utilidad de la filosofía en tiempos de crisis, como la actual. Sus beneficios son indirectos, no logran ser tan concretos como unas macarrillas de protección, los hisopos para las pruebas diagnósticas, los respiradores, el medicamento, etc.

Es claro que la filosofía se fija en *lo que puede ser*, del mismo que Broncano afirma, que la reflexión filosófica sobre la tecnología implica la posibilidades de fijar las rutas del futuro. Ella construye -en la imaginación- la configuración de los escenarios futuros.

En la historia de la filosofía se han dado algunos momentos en las que las ideas filosóficas han repercutido en acciones prácticas, esto puede apreciarse en el ámbito de la ciencia y la tecnología. Unas reflexiones que han marcado nuevos caminos, los que a la vez han contribuido a abrir nuevas opciones de futuro. Al respecto, se ha de destacar dos casos en la historia de la filosofía: Descartes y Leibniz.

Descartes, puso en el centro de la reflexión filosófica al yo, al sujeto, frente a Dios; su reflexión sobre el cuerpo, y el mecanismo que representa dicho cuerpo, condujo a paradojas, por ejemplo, él aseveró que las máquinas nunca serán inteligentes, ya que son mecanismos predecibles, inflexibles y limitados. Pero, a la vez, hay quienes defienden que de su pensamiento puede inferirse una estrategia de diseño de la inteligencia artificial, así como la posibilidad de la construcción de robots humanoides.

Para Descartes conocer cómo funcionan los mecanismos de los cuerpos animales y humanos implica conocer al ser humano. Pero, si bien dicho pensador tiene una preocupación por entender cómo funcionan las máquinas orgánicas y artificiales

(a los que se refiere como autómatas), también tiene presente que tal estudio le conduce a reconocer los límites del mecanicismo. Esta nueva perspectiva de investigación separa el estudio de la naturaleza de los mitos y de la teología, este cambio intelectual repercute en su época, pues facilitará el desarrollo de la ciencia, en particular los estudios de medicina y fisiología. Él también experimentó en medicina, por lo que propuso el desarrollo del método experimental en ciencia. Por otra parte, sus estudios sobre los mecanismos orgánicos y artificiales condujeron a que muchos de sus seguidores crearan una diversidad de autómatas.

Las investigaciones filosóficas de Descartes sientan las bases del método científico; asimismo, en filosofía sugiere como novedoso -aparte de la duda metódica- el uso del análisis como método.

Otro aspecto de interés en Descartes, es que él tenía como interlocutoras legítimas a las mujeres, muchas de ellas princesas, con ellas compartía sus conocimientos en medicina, ciencia y filosofía.

Por su parte, Leibniz es un filósofo que constantemente nos sorprende por su actualidad. En sus escritos y estudios muchas veces usa el concepto *hombre*, aunque lo entendemos como genérico, es decir, para referirse a la humanidad, pero también, acuña el término "género humano" para aludir a hombres y mujeres. Él también consideró que las mujeres eran sus interlocutoras legítimas y mantenía correspondencia con más de 400.

Aparte de ese aspecto de reconocimiento del *otro* (la mujer), Leibniz tiene un gran aprecio por la vida, a la cual relaciona con la salud y la enfermedad. La enfermedad es un mal, podría ser hasta un castigo de Dios, pero a pesar de ello, es útil para reconocer las bondades de la salud, así como en persistir y esforzarnos por salvarnos de la enfermedad.

Para Leibniz, la salud es un bien común, tan importante como la razón, la salud es básica para el progreso humano, es uno de esos bienes que tiene que estar distribuido entre toda la población. El cuidado de la salud es un asunto de responsabilidad ética, y en especial cuando esta se ve perjudica por una pandemia, en los gobernantes recae mayormente tal responsabilidad, para luego no tener que lamentarse de los resultados de la inacción.

Leibniz creía en la unidad del conocimiento o de las ciencias. Por eso se abocó a crear proyectos para su desarrollo, las ciencias son tan importantes como la “verdadera religión”. Ambas conforman parte de su idea de la “armonía universal”. Las ciencias, así como la filosofía, tienen en consideración la relación entre la teoría y la práctica, una idea moderna, de tal manera que las ciencias han de estar orientadas a la acción, y al bien común.

Esa es una reflexión que hoy consideramos humanista, el conocimiento en medicina y salud deben encaminarse a la mayor utilidad pública; razón por la cual, creo que Leibniz rechazaría la apropiación del conocimiento científico y tecnológico tan solo para la obtención de ganancias para un grupo reducido de personas y empresas. Para él, la ciencia y la tecnología deben dirigirse al género humano. Estas ideas son reclamos que hace la filosofía contemporánea a las maneras en las que se organiza el conocimiento y la tecnología en el mundo globalizado.

Leibniz tiene una teoría sobre la salud pública. Él sabe que cuando la ciencia no puede establecer las relaciones causales de una enfermedad (como en el caso de una pandemia –plaga– que no cuenta con una cura –la tecnología–), se tienen que tomar medidas políticas para prevenirla y contenerla.

En una carta de 1681, al Duque Ernst-Augusto, expone sus recomendaciones para evitar el contagio. Algunas de ellas son: la cuarentena, la vigilancia y el control de la población, las

medidas de apoyo a los que no que pueden trabajar, los mecanismos de distribución de ayuda, la aprobación de leyes sobre las medidas a tomar, la divulgación de la información, las acciones financieras para salvar negocios, las sanciones a quien no acate las medidas, entre otras. Él establece que en una pandemia solo la colaboración de todos(as) puede conterner el contagio. También se hace eco de una preocupación de muchos filósofos(as) que critican o se precupan por las medidas del estado de emergencia, ya que el gobernante puede cometer abusos de poder, por lo que sus medidas consideran la limitación del abuso de poder y la corrupción.

Esta es una manera como algunas ideas filosóficas pueden cambiar y abrir posibilidades de futuro y contribuir al bienestar general. En esta visión de futuro, Descartes y Leibniz se adelantaron a nuestra época.

II

Al igual que en Leibniz, la ciencia y la tecnología contemporánea no conocen con exactitud las causas de los efectos que tiene el COVID-19 en los seres humanos; Leibniz dice que cuando no se tiene tal conocimiento, lo que proccede es el acto político del confinamiento, el de las medidas de contención del virus, aunque estas medidas también tienen como base el conocimiento científico; en Leibniz, serían las obseraciones de las experiencias de otras pandemias.

En tal contexto, se dice que las políticas científicas y tecnológicas han fracasado por que no han podido preveer ni solucionar la crisis sanitaria creada por el COVID-19. Empero, visto el planteamiento de Leibniz, tal afirmación parece ser un tópico, así como un desenfoque, ya que de ser así, este fracaso siempre ha estado ahí, ante enfermedades como el cáncer, el VIH/SIDA, entre otras. Sin embargo, la ciencia y la tecnología contiuan investigando para intentar encontrar las relaciones causales de muchas enfermedades, y procurando

aplicar los conocimientos para obtener los productos: los medicamentos y los tratamientos para la cura.

Lo que encuentro problemático, como parte de esa idea de *fracaso*, es que en nuestras sociedades contemporáneas –en tanto tendencia, y tal como afirma Leibniz- la ciencia y la tecnología no se encuentran orientadas al bien común, sino que han seguido una tendencia de la gestión del conocimiento científico y tecnológico, cuyos productos: la innovación tecnológica, beneficia a las nuevas y las viejas empresas. Además, porque el sistema de distribución de los productos científicos y tecnológicos marcan rutas de apropiación, altos costos, dificultad de acceso a dichos productos, tentativas de apoderarse de patentes, de secreto industrial y farmacéutico, entre otros aspectos.

Como lo afirma Leibniz, muchos de estos asuntos podrían resolverse si los seres humanos –en especial los gobernantes– no se mostraran indiferentes y desinteresados sobre los asuntos fundamentales relacionados con la posibilidad de mejorar la salud de todos(as). Si desistieran de su desidia por las cosas importantes, fomentarían la inversión en las políticas educativas y de conocimiento. En eso conviene seguir a Leibniz.

En Costa Rica, habrá que continuar invirtiendo y profundizando en el desarrollo del sistema científico y tecnológico que promueve el desarrollo y el bien común. Hay que ampliar los nuevos horizontes en salud pública y en el conocimiento compartido, ya que lo importante –como dice Leibniz– es la supervivencia colectiva.

Costa Rica cuenta con una larga tradición filosófica que ha reflexionado sobre la relación entre ciencia, tecnología y desarrollo. Se ha trabajado sobre cada una de esas nociones por separado, así como en la relación triádica de esos tres conceptos, ejemplo de ello son: Roberto Murillo, Luis Camacho, Mario Alfaro, Edgar Roy Ramírez, Álvaro

Zamora y Guillermo Coronado, entre otros. Luis Camacho insiste en el análisis de los modelos de la relación ciencia, tecnología y desarrollo, para ello ha utilizado una serie de instrumentos teóricos para aplicarlos a la realidad nacional.

Desde la filosofía se ha exhortado la creación del sistema nacional de invención en ciencia, tecnología y desarrollo; además, se ha puesto atención en una noción *desarraollada de desarrollo*. Se enfatiza en una fuerte tendencia del aporte humanista de la filosofía a las ciencias y las tecnologías, ya que éstas han de tener como centro de su accionar al ser humano, como la aseveró Leibniz.

La experiencia de la crisis sanitaria generada por el COVID-19, muestra los frutos de la tradición humanista de las universidades públicas, así como de las políticas públicas orientadas a la enseñanza de la ciencia y la tecnología. No solo es evidente una contribución de la filosofía y las humanidades, sino también la responsabilidad que asumen las ciencias y las ingenierías, al colocar en el centro de su actividad al ser humano. Esta colaboración entre humanidades e ingenierías es lo que llamamos *humanidades tecnológicas*.

La respuesta de las universidades públicas se sistematiza en las notas informativas de la ODI, que se publican en la página del dominio UCR. Entre ellas se haya la posible creación de un medicamento por parte del Instituto Clodomiro Picado, en coordinación con la Caja Costarricense de Seguro Social. También está el diseño de respiradores, por el Proyecto Respira UCR, de las escuelas de Física, Ingeniería Mecánica, Artes Plásticas y Enfermería; también los protectores faciales de las escuelas de Ingeniería Eléctrica, Mecánica, Civil y Arquitetura, entre otras. La opitmización de la producción de alcohol (colaboración entre el Recinto de Grecia y la Fábrica Nacional de Licores) es otro ejemplo importante. Otro es el proyecto que produciría hisopos para realizar pruebas diagnósticas para COVID-19, impulsado por las facultades de Ingeniería y Microbiología. Todo ello refleja una respuesta

articulada, una colaboración interdisciplinaria e interinstitucional.

Tal respuesta articulada -como bien lo afirma, Mariana Cortés Muñoz, directora de Proinova-UCR- no surge de la noche a la mañana, es el resultado de una larga trayectoria de inversión en ciencia y tecnología, con una marcado tamiz de formación humanística.

Falta mucho por hacer, ya que el vínculo entre el sector del conocimiento (universitario), el sector estatal y el productivo, tal como lo señala del modelo Jorge Sábato o como le llaman Europa el Modelo de las Tres Helices, todavía no está cerrado o fortalecido. Los datos todavía indican que el ligamen entre el sector del conocimiento y la estructura productiva del país es muy baja, todavía no se superan los datos de la década de los años setenta, y aún el vínculo más fuerte se da entre el sector público y el universitario, mas no así, o solo a veces con el sector productivo. Esto puede revisarse en el capítulo 6 del *XVII Informe del Estado de Educación*, y el *I Informe del Estado de la ciencia, la tecnología y la innovación*, el estudio de Carvajal (2012) *Filosofía y discursos: la ciencia y la tecnología en el desarrollo de Costa Rica*.

El Estado deberá -en los próximos años- invertir en ciencia y tecnología, justo como hizo al aprobar fondos para la investigación sobre el COVID-19. También tendrá que articular el sistema nacional de ciencia y tecnología, y fomentar la innovación tecnológica bajo un sistema productivo solidario, que impulse el desarrollo de toda la población costarricense. Además, deberá estimular y fortalecer el conocimiento compartido, como bien lo hizo en relación con la propuesta presentada a la ONU sobre el acceso libre a tecnologías del COVID-19.

Esta es la ruta que ha de seguirse. Algunos indicios de cómo hacerlo se han puesto en evidencia durante la crisis. Queda la

esperanza de que nuestros gobernantes sigan en esta dirección; aunque hay motivos para el pesimismo, ya que contamos con indicadores que muestran el interés de ciertos grupos para dirigir el país por una ruta contraria.

Referencias

Broncano, Fernando; (2000) *Mundos artificiales. Filosofía del cambio tecnológica*. México, CDMX: Paidós/UNAM.

Carvajal (2012) *Filosofía y discursos: la ciencia y la tecnología en el desarrollo de Costa Rica*. San José, C.R.: Guayacán.

Leibniz, G.W.; (2001) *Escritos de filosofía jurídica y política*. Editor Jaime de Salas. Madrid: Biblioteca Nueva.

Programa Estado de la Nación (Costa Rica); (2019) *XVII Informe del Estado de Educación*. San José, C.R.: Estado de la Nación.

Programa Estado de la Nación (Costa Rica); (2014) *I Informe del Estado de la ciencia, la tecnología y la innovación*. San José, C.R.: Estado de la Nación.

Russell, Bertrand; (1920/1998) *Los problemas de la filosofía*. 10ª ed. España: Labor.

Utopía, teoría y práctica de la cibernética en Jean Ladrière *

*Álvaro Carvajal Villaplana

En 1952, Jean Ladrière publica dos textos “Les machines à

pensar" y "Faits et theories". En 1956 aparece una versión unificada de ambos artículos bajo el título "La cybernetique", en *Rotary Internacional*. En castellano dicho texto fue traducido y publicado en un pequeño libro intitulado *La filosofía de la cibernética* (1958), por Ediciones del Atlántico, Buenos Aires, Argentina. El texto es relevante porque Ladrière visualiza las implicaciones que traerá la cibernética en el desarrollo de la economía, la sociedad, y la filosofía.

Ladrière plantea que al parecer se está cumpliendo la tesis de Samuel Butler de que las máquinas llegarán a dominar al ser humano, que las nuevas máquinas nos llevarán a la impotencia. Se trata de un proceso evolutivo irreversible, en donde la libertad humana no podrá salvarse. Para Ladrière tal tesis tiene un componente sociológico, ya que en ciertos sectores avanzados de la sociedad, la vida de los grupos humanos está más vinculada a la existencia de un basamento técnico (8).

La razón para sostener tales ideas es la aparición de un nuevo tipo de máquinas, que surgen a partir del siglo XIX, con la revolución industrial, se trata de máquinas que pueden analogarse con el sistema nervioso humano. Por ello, se plantea una evolución de las máquinas en tres etapas: (a) la primera, las máquinas mecánicas, basadas en la estática y la dinámica para la transmisión del movimiento (Siglos VII y VIII, con Descartes y La Methrie). (b) Máquinas energéticas: basadas en las leyes de la termodinámica o electrodinámica, que desarrollan considerables energías, tales como la máquina de vapor, las turbinas y la energía atómica. (c) Las máquinas cibernéticas, de aparición más reciente, son de varios tipos.

Aquí solo enuncian algunos de ellas: (a) Máquinas de transmisión, son máquinas de calcular, las que a su vez son analógicas y lógicas, las últimas son a su vez semiautomáticas

y automáticas, de las segundas dice que son capaces de cierta iniciativa, ya que en algunas “encrucijadas”, persiguen el cálculo en función de resultados ya adquiridos (12), es una máquina que debe ser capaz de “comprender”, pero refiriéndose a las instrucciones previas (13). Estas máquinas son las computadoras, las cuales tienen una estructura, que él análoga con órganos, están compuestas por: un órgano director (instrucciones), un órgano transitorio, un órgano de interpretación (capaz de leer y “reconocer” un resultado determinado), un órgano de comparación (capaz de referirse a las instrucciones), y un órgano realizador (capaz de cumplir con las operaciones previstas). En general, las considera como “cerebros electrónicos”, ya que son capaces de resolver problemas que muchas veces sobrepasan a la capacidad humana (14).

Entre las máquinas cibernéticas ubica las máquinas de comportamiento, las cuales, van más allá de las anteriores, puesto que no incluyen solo lo fisiológico, sino también lo psicológico. Estas máquinas son capaces de adaptarse a una situación y reaccionar ante ellas de acuerdo a ciertos esquemas característicos (15), por ejemplo, cita la tortuga de Grey, así como máquinas que tienen cierto grado de libertad, que tienen órganos de comando y ejecución (17). Se trata de una adaptación teleológica a la situación, lo central no es el equilibrio, sino la realización de cierta tarea, dado un objetivo perseguido.

Estas máquinas son las más complejas, las que más le preocupan, porque recogen varias características de las máquinas anteriores, las que se integra en conjuntos de actividad autónoma, lo esencial en ella es el cálculo (órgano de cálculo) que es “premonitor”, actúa como un mecanismo regulador. Estas máquinas tienen un margen de libertad (21).

El peligro de tales máquinas –desde la perspectiva de Butler– reside en la analogía que establece con ciertos procesos biológicos, aunque para él esta anti utopía es un “capricho de

la imaginación". Esta analogía va de los procesos más básicos a los más complejos: la transmisión de la información en una malla a la transmisión de un fluido dentro de la red de celular (22). Las lámparas a las neuronas, los circuitos a las sinopsis. La memoria de la máquina sugiere hipótesis interesantes sobre los mecanismos cerebrales de la memoria (23). De ser así, en el cerebro se podrían encontrar fenómenos de "amontonamientos de información", lo que produce problemas de funcionamiento en las máquinas y los cerebros. Las máquinas homeostáticas dan una idea sobre los mecanismos reguladores en los seres vivos. La máquina de "leer", la compara con el córtex visual.

Para él, la novedad son las máquinas de comportamiento, en tanto, emulan los mecanismos psicológicos. Las máquinas ya no se limitan a lo fisiológico, sino que ahora "imita" lo psicológico, ya que "[...] una estructura relativamente elemental puede dar lugar a un "comportamiento" ya muy complejo y esto nos obliga evidentemente, a una reconsideración crítica de la noción misma de comportamiento" (27).

Una forma positiva de ver esos avances es al considerar que el estudio de las máquinas cibernéticas puede ayudar al fisiólogo a considerar ciertos mecanismos en sus estudios. Otra consecuencia es que la cibernética no se vincula solo con la fisiología, sino también con la psicología, ambas se articulan, de tal manera que la "[...] cibernética arroja luz sobre la organización de las funciones superiores y la naturaleza de su *sutratum biológico*" (27). También, la cibernética está relacionada con la sociología, en tanto que trata de la transmisión de la información, ya que a la sociedad se la puede describir como un medio por el que se propagan informaciones, y porque muchos fenómenos sociales están relaciones con esa propagación (28).

Una de sus preocupaciones es si se puede elaborar una teoría de la cibernética, él dice que en estas tecnologías se observa

algo común: conforman una comunidad de estructuras, que pertenecen a una teoría general que es menester formular (29). Refiere a Weiner quien edifica la cibernética como una ciencia autónoma, que contiene subramas. Así la cibernética pone en contacto a diferentes ciencias, a la vez que contiene elementos que permiten elaborar una teoría, al menos dos características de investigación: (a) la vertical (intercambio entre teoría y experiencia) y la horizontal (intercambios entre diferentes sectores que se ocupan de fenómenos análogos).

A pesar de que en ella puede observarse cómo se ponen en contacto diferentes disciplinas; no obstante, tal relación no opera desde lo alto, lo sintético o teórico; sino desde abajo, en torno a problemas bien determinados, cada especialista aborda los temas desde su propia óptica. Por lo que para él, la verdadera significación de la cibernética se encuentra en la teoría de las matemáticas, las cuales permiten explicarla (30). Para él son 4 los grupos de hechos que son sometidos al análisis matemático: fenómenos de autorregulación, funcionamiento de redes, la evolución de las informaciones y los fenómenos de producción (31-32). Si bien es así, afirma que hasta el momento, se está lejos de contar con una teoría unificada.

Otras dos características de investigación que aproximan a la teoría cibernética son la teoría de juegos y la teoría abstracta de máquinas. La primera sobe todo por la idea de estrategia para el análisis de los casos o para llegar a los casos reales, para lo cual se requiere de teoría; ya que la teoría no es solo describir, sino que tiene que proporcionar instrumentos de análisis para los fenómenos de competencia general (36).

La segunda, fue formulada por Turing, en su idea de "[...] describir el funcionamiento de una máquina capaz de calcular cierta serie numérica conforme a una programa dado. Su teoría proporciona en suma el esquema general de una máquina capaz de

resolver tal o cual categoría de problemas, y expone, de manera simbólica, el tipo de comportamiento de semejante máquina" (37). El resultado es la famosa metáfora de la "máquina universal".

En la definición de la máquina universal, Ladrière ve problemas, ya que es incapaz de caracterizar la clase a la que pertenece, es inepta para las operaciones reflexivas, aun en el nivel más elemental. En todo caso, tal teoría tiene la importancia de que marca los límites de las cibernética (38).

Luego de ese recorrido por la naturaleza las máquinas cibernéticas, Ladrière hace un balance y se planea las perspectivas, entre ellas están las siguientes:

- La tecnología contemporánea produce máquinas completamente nuevas, ya que su objetivo es la producción, el transporte, la recepción y la utilización de la información, aunque diversas historias de la tecnología dicen que ya en el pasado existían antecedentes a estas máquinas.
- Realiza trabajos de tipo "cerebral", y no "muscular", lo que cambia la idea de la máquina, ahora es más gestáltica, a partir de la teoría de la forma.
- La cibernética se constituye como una disciplina común por medio de realizaciones diversas que manifiestan estructuras comunes, aunque su unidad no es teórica, sino con base en problemas.
- La noción de *información* ocupa un lugar central en estas tecnologías.
- Desde la perspectiva física, la cibernética no aporta ninguna novedad.

Ladrière también ve las consecuencias que traerán estas máquinas cibernéticas a los(as) humanos, entre ellas las siguientes:

- Estas máquinas han comenzado una revolución profunda

mayor que la bomba atómica.

- Las cibernéticas, por las características enunciadas, van a comenzar a cambiar la relación entre los seres humanos y las máquinas, van suprimir el trabajo humano, las tareas industriales se transformarán a más tareas de control y dirección, pondrán en peligro la estructura de la sociedad (44).
 - Producirán una concentración del poder y de las inversiones, plantearán dudas sobre el Estado, y sobre quién ejercerá el poder.
 - Creará tensiones sociales por la reducción de las horas de trabajo y de la producción.
 - Aunque una medida positiva reside en que abrirá la posibilidad de ampliación de las actividades culturales, por la reducción de trabajo.
 - Tendrá repercusiones filosóficas, porque habrá un cambio en el pensar, se pasará de una representación de lo real en tanto vertical y estratificado, a una horizontal y distribuida, que hará al pensamiento cada vez más abstracto y alejado del objeto (50). Se pasará de una jerarquía ordena de reinos a una diversidad de regímenes operativos, y no ve cómo se podría recobrase cierta unidad de visión (50).
 - Generarán un paso que combinará lo fisiológico con lo psicológico, que valorará lo psíquico en el análisis de las estructuras cibernéticas, lo que hace pensar en un nuevo estado de la psicología.
 - Habrá una matematización del mundo, es un síntoma de un nuevo aspecto de la ciencia, lo que obliga a pensar no solo la cuestión del destino de la civilización técnica, sino también la cuestión del fundamento mismo de la civilización.
-

Las paradojas (II parte)

[Apuntes de clase] *

*Álvaro Carvajal Villaplana

3. Las paradojas en Bertrand Russell

Russell descubre la paradoja de las clases entre 1901 y 1905, la fecha exacta es difícil de precisar. La Paradoja de Russell puede analizarse o dividirse en tres (Ferrater Mora, 1983, 661-662):

- *La paradoja de las clases:* esta paradoja consiste en que hay clases que no pertenecen a sí mismas, como la clase de todos los perros. Hay clases que pertenecen a sí mismas, como la clase de todas las clases, que es una clase.
- *La paradoja de las relaciones:* dadas tres relaciones, P , Q , R , hay que admitir que P relaciona R con Q si y solo si no es cierto que P relaciona R con Q . Pero Habida cuenta de que si algo es cierto del todo, es cierto de un elemento del todo, resulta que R relaciona R con Q si y solo si no es cierto que R relaciona R con Q .
- *Paradoja de las propiedades:* Hay propiedades que no se aplican a sí mismas, como la propiedad de ser una silla, que no es una silla. Estas son llamadas "propiedades impredicables". Hay propiedades que se aplican a sí mismas, como la propiedad de ser concebible, la cual es concebible. Estas son llamadas "propiedades predicables". Considerase la propiedad de ser impredicable. Si esta propiedad es predicable, no se aplica a sí misma y es, por tanto, impredicable, se

aplica a sí misma y, por tanto, es predicable.

En resumen: se trata de una paradoja de autoinclusión de una clase. Especialmente de aquellas clases que no tienen la propiedad de autoinclusión. Si R es la clase de todas las clases que no se autoincluyen, la paradoja nace al preguntar si R se pertenece o no a sí misma, si no se pertenece, entonces satisface su propiedad definitoria y, por ello, se pertenece a sí misma. Pero si se pertenece no satisface su propiedad definitoria y, por ende, no se pertenece a sí misma (Kilmister, 1992; Russell, 1982, p. 76-77).

4. Solución a las paradojas

En términos generales la solución a las paradojas se encuentra en que en el lenguaje común, las antinomias se producen porque la verdad o la falsedad, así como la pertenencia o no al conjunto, se incluyen en un mismo nivel de lenguaje. Lo cual no es posible, ya que Un mismo nivel de lenguaje no puede referirse a sí mismo; por lo que se ha utilizar otro nivel de lenguaje para referirse al anterior. Se presentan tres tipo de solución.

(a) Para su solución, Russell, por ejemplo, establece *la teoría de los tipos* (la teoría simple) para resolver su paradoja de los conjuntos, así cada tipo de lenguaje se refiere al tipo anterior. La teoría de los tipos divide el universo del discurso en una jerarquía (Haack, 1982, 164; Rodríguez, 1996, 116), de la siguiente manera:

- individuos
(tipo 0) x_0
- conjunto de individuos (tipo 1) x_1
- conjunto de conjuntos de individuos (tipo 2) x_2
- conjunto de conjuntos de (tipo n) x_n

Tenemos así que:

- Las clases son de diferente tipo lógico.
- Una clase no puede incluirse a sí misma como clase, sino que debe estar en otro nivel.
- No puede darse el caso que se reemplace en una sentencia inteligible un nombre individual de clase o uno de clases por el nombre de clases de clases.

Por ejemplo:

- “Russell ha muerto” (tiene sentido)
- “La clase de los hombres ha muerto” (No tiene sentido)
- “La clase de los hombres tiene tres miembros”(tiene sentido, pero es falsa)
- “Russell tiene tres miembros” (No tiene sentido)

En donde una oración no tiene sentido, su negación tampoco lo tiene.

(b) La *teoría ramifica de los tipos* (la teoría compleja) de Russell, en cambio, establece una jerarquía de órdenes de “proposiciones” (oraciones cerradas) y “funciones proporcionales” (oraciones abiertas), así como una restricción de que ninguna proposición (función preposicional) puede ser “acerca de”, i.e., que contenga un cuantificador que abarque a proposiciones (funciones proposicionales) del mismo orden o superior que el suyo propio. Se utiliza para resolver las teorías sobre la verdad y la falsedad autorreferentes como las del mentiroso.

La solución entonces tiene que ver con la distinción de niveles de lenguajes, en donde la verdad o falsedad de un enunciado es expresado por un predicado del siguiente nivel. Russell toma de Giuseppe Peano la reducción de todas las demás nociones aritméticas a tres ideas no definibles aritméticamente: “cero”, “número” y “sucesor”; de tal manera, las dirimió en términos de la teoría de las relaciones lógicas entre clases o conjuntos.

Russell definió un número como una clase de clases con el mismo número de miembros, el número dos, por ejemplo, como la clase de los pares, y así sucesivamente.

Existen otras soluciones aportados por Tarsky y Kripke, las cuales no se expondrán (véase Haack, 1982).

(c) La paradoja del barbero, dice que en la ciudad de Sevilla, existe un hombre que es barbero que afeita a los hombres, si y sólo si no se afeitan a sí mismos. El problema reside al responder a la pregunta ¿Se afeita el barbero a sí mismo?, si el barbero es vecino del lugar, se concluye que si se afeita a sí mismo, entonces no se afeita a sí mismo, pero, sino se afeita a sí mismo, entonces se afeita así mismo. Es obvio que se parte de unas premisas que son imposibles que se den. La definición del Barbero nos lleva a deducir que no existe tal barbero.

Bibliografía

Alston, W.P.; et. al; (1967/1976) *Los orígenes de la filosofía analítica. Moore, Russell y Wittgenstein*. Madrid: Tecnos.

Ferrater Mora, José; 1999. *Diccionario de filosofía de bolsillo*. Tomo 2. Madrid: Alianza.

Haack, Susan; (1978/1982) *Filosofía de las lógicas*. Madrid: Cátedra.

Kilmister, C. W., (1984/1992) Russell. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Russell, Bertrand; (1959/1982) *La evolución de mi pensamiento filosófico*. 2º ed. Madrid: Alianza Editorial.

Rodríguez, Rodolfo; (1996). *El mundo de la lógica: de la paradoja de la verdad*. San José: Imprenta de la Ciudad Hogar Calasanz.

Smullyan, Raymond; (1978/1984) *¿Cómo se llama este*

Las paradojas (I parte) [Apuntes de clase]*

*Álvaro Carvajal Villaplana

1. La noción de *paradoja*

El significado etimológico del término *paradoja* es **para** (*para*): contra y **doxa** (*doxa*): opinión, es decir, contra opinión, “más allá de la creencia” o antinomias lógicas. Entre sus características están las siguientes:

- Las paradojas muestran que no todas las argumentaciones racionales nos dan una proposición conclusiva única, tal que pueda determinarse que sean válidas o inválidas.
- Son proposiciones “conclusivas” son tales, que si afirmamos su verdad, la argumentación misma llevará a que se afirme su falsedad, cuando se llega a esta última, la argumentación misma conduce de nuevo a su verdad.
- Es una argumentación circular que conduce a dos proposiciones que se contradicen, pero que a la vez se presentan como plausibles. Se caracterizan por dos métodos de razonar, los cuales son posibles, pero que conducen a conclusiones contradictorias.

- Se llega a contradicción por razonamientos aparentemente válidos.
- Las paradojas conducen a un círculo vicioso.
- Las paradojas, especialmente las semánticas, llevan implícito el criterio de verdad y falsedad.

2. Clasificación de las paradojas

Las paradojas se pueden clasificar en dos grandes grupos: las semánticas y las de conjuntos.

(a) *Paradojas de la verdad*: las pueden ser de distinto tipo, las cuales versan sobre la verdad. En general, éstas paradojas son proposiciones autorreferenciales y el tema por excelencia es un juego entre la verdad y la falsedad. El paradigma de paradoja es la del mentiroso, de la cual existen muchas variantes. Algunas de ellas son:

- “Esta oración es falsa”: si es verdadera, entonces lo que se dice es el caso; por tanto, es falsa. Si es falsa, entonces lo que dice no es el caso; por tanto, es verdadera.
- “La oración siguiente es falsa. La oración anterior es verdadera”.
- La Paradoja de la tarjeta postal: (a) “La oración que hay en la otra cara de esta tarjeta es falsa”. (b) “La oración que hay en la otra cara de esta tarjeta es verdadera”
- La paradoja de “Epiménides”: “Un cretense llamado Epiménides al que se le atribuye haber dicho que todos los cretenses son siempre mentirosos. Si un mentiroso es alguien que siempre dice lo falso, entonces, si lo que dice Epiménides es verdadero, es falso”
- Otra paradoja es la Grelling, que tiene un juego de palabras, por ejemplo “heterológico” y

“autológico” (**involucra verdadero y falso de...**). Es una paradoja que versa sobre la detonación. Si dividimos todas las palabras y los enunciados en dos conjuntos, los que se denotan a así mismos (**no verdaderos de sí mismas**) y los que no se denotan así mismos (**verdaderos de sí mismas**). Los primeros serán autológicos (lo que la palabra significa en sí misma, por ej. “corto” es corto y “castellano” es castellano) y los segundos serán heterológicos (las que no son en sí mismas lo que ellas significan, por ejemplo, “invisible” no es invisible, “alemán” no es alemán y “neurótico” no es neurótico).

La paradoja consistiría en lo siguiente: el adjetivo “heterológico” ¿es heterológico o autológico?, si se dice que es heterológico; entonces, se denotará a sí mismo (**no es verdadero de sí mismo**). En consecuencia, será autológico. Si se dice que es autológico, no se denota a sí mismo (**verdadero de sí mismo**); por tanto, será heterológico (Haack, 1982, p. 159).

- La paradoja de Berry, que involucra términos como “definible” o “especificable”.

(b) *Paradojas de conjuntos*: estas paradojas tienen que ver con la pertenencia o no a un conjunto. En general, se expresa como que algunos conjuntos son miembros de sí, mientras que otros no, por ejemplo:

- El conjunto de los objetos abstractos, al ser él mismo un objeto abstracto, es miembro de sí mismo.
- El conjunto de las vacas, al no ser el mismo una vaca, no es miembro de sí mismo.

Una versión, un tanto más compleja de la anterior paradoja, se presenta cuando se dice:

- El conjunto de los conjuntos que no son miembros de sí mismos ¿Es miembro de sí mismo o no?: (a) Si es miembro

de sí mismo, entonces posee la propiedad que poseen todos los miembros del conjunto, es decir, no es miembro de sí mismo. (c) Si no es miembro de sí mismo; entonces, posee la propiedad que califica a un conjunto de pertenecer a sí mismo, por tanto, es miembro de sí mismo.

Una variedad de paradojas fueron descubiertas por varios pensadores, entre ellos se pueden citar las paradojas de Russell, Cantor, Burali-Forti, Ramsey y Gödel (Prueba de completitud). Todas ellas han sido paradojas halladas en el campo de las matemáticas. Las paradojas han derribado teorías lógicas y matemáticas, y obligado a sus defensores a replantear o abandonar las teorías que defendían.

Bibliografía

Alston, W.P.; et. al; (1967/1976) *Los orígenes de la filosofía analítica. Moore, Russell y Wittgenstein*. Madrid: Tecnos.

Ferrater Mora, José; 1999. *Diccionario de filosofía de bolsillo*. Tomo 2. Madrid: Alianza.

Haack, Susan; (1978/1982) *Filosofía de las lógicas*. Madrid: Cátedra.

Kilmister, C. W., (1984/1992) Russell. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Russell, Bertrand; (1959/1982) *La evolución de mi pensamiento filosófico*. 2º ed. Madrid: Alianza Editorial.

Rodríguez, Rodolfo; (1996). *El mundo de la lógica: de la paradoja de la verdad*. San José: Imprenta de la Ciudad Hogar Calasanz.

Smullyan, Raymond; (1978/1984) *¿Cómo se llama este libro?* Madrid: Cátedra.