

OBJETOS INACCESIBLES A LA REFERENCIA*

Mario Montalbetti

En este trabajo el autor discute el estatuto ontológico de objetos que no pueden ser tocados por el aparato referencial (nombres, descripciones, variables, pronombres) de una teoría. Dos tipos de argumentos son examinados: los ontológicos (Hilbert, Wittgenstein) y los referenciales (Putnam). En la parte final el autor sugiere una forma de convertir el famoso argumento ontológico de San Anselmo en uno referencial.

("Objects Inaccessible to Reference"). In this paper the author discusses the ontological status of objects which remain untouched by the referential apparatus (names, descriptions, variables, pronouns) of a theory. Two types of arguments are examined: ontological ones (Hilbert, Wittgenstein) and referential ones (Putnam). In the final section the author suggests a way to convert Anselm's famous ontological argument into a referential one.

* Quiero agradecer a Luis Bacigalupo, Zelmira Núñez del Prado y Oscar Trelles con quienes discutí varias secciones de este trabajo. Ellos me hicieron ver no pocos errores; los que quedan van por mi cuenta.

I

No es claro que *tales* objetos existan.

Quien reconoce las familiares constricciones de Quine a la pregunta ontológica suele conceder que *hay* objetos sólo relativos a una teoría T, y que todo lo que hay según T (los valores de las variables de T) es referible mediante las expresiones referenciales de T. Más conspicuamente: todo lo que hay (según T) *es* todo lo referible (por T). Como la pregunta (desde T) por lo que hay *fuera* de T se resuelve adecuadamente respondiendo “nada”, entonces *no hay* objetos inaccesibles a la referencia.

Quien no reconoce tales constricciones puede suponer, si lo desea, que el mundo está constituido por un mobiliario fijo de objetos (y/o hechos) sobre el cual instalamos nuestra maquinaria referencial de tal manera que “atrapamos” tales objetos adjudicándoles nombres (o sometiendo a descripciones). La maquinaria, sin embargo, es imperfecta y ciertos objetos quedan sueltos (innombrados, indescritos); estos objetos serían inaccesibles a la referencia. No interesa si la inaccesibilidad es *de facto* (i.e., técnica: con una maquinaria mejor tal vez podríamos nombrarlos, describirlos) ó *de jure* (ciertos objetos podrían ser lógicamente innombrables, indescribibles); en esta versión lo importante es que *hay* objetos que no son tocados por la referencia.

Quine y el realismo no son sino dos de las muchas formas de articular la relación entre ontología y referencia, pero cito *esas* dos formas porque su contraste es instructivo cuando examinamos ejecuciones particulares de la relación, es especial los llamados argumentos ontológicos. Tal como lo entendemos normalmente un argumento será ontológico si concluye en la existencia (o inexistencia) de un determinado objeto. Llamemos entonces *referencial* al argumento que concluye en que cierto término refiere (o no). Nueva-

mente, dependiendo de cómo articulemos ontología y referencia la distinción entre argumentos ontológicos y referenciales será una simple cuestión de énfasis ó una distinción sustancial.

Comenzaré con una muestra aparentemente inofensiva de humor borgeano para ayudar al lector a decidir intuitivamente de qué lado está (o al menos qué concesiones debe hacer en uno y otro caso). Escribió Borges,

“Nada sabemos de Ernest Bramah, salvo que su nombre no es Ernest Bramah.”¹

Hay una forma banal de entender la frase y es la siguiente: hay algún objeto que no se llama Ernest Bramah. Así entendida (en una lectura ‘nocional’ del indefinido) la frase pierde su encanto, ya que hay innumerables objetos que satisfacen dicha condición (yo, por ejemplo). El interés de la frase reside en que Borges está hablando de un objeto en particular y está diciendo de ese objeto dos cosas: (1º) que no se llama Ernest Bramah; y (2º) que no sabemos nada más de él. ¿Cuál puede ser ese objeto? Ernest Bramah, naturalmente. Si bien innumerables objetos satisfacen la primera condición (no llamarse Ernest Bramah), sólo Ernest Bramah cumple la segunda (no saber nada más de él). Si alguien sospecha que hay innumerables objetos que no se llaman Ernest Bramah y sobre los cuales no sabemos nada más, puede pensar en lo siguiente: supongamos que hay dos objetos que satisfacen ambas condiciones. Por la segunda condición no sabemos que son distintos; tampoco que son el mismo, es cierto, pero esto último es irrelevante. El punto es que dos objetos *distintos* no podrían satisfacer ambas condiciones al mismo tiempo. Esta es entonces la paradoja: Ernest Bramah es el único objeto del cual sólo sabemos que no se llama Ernest Bramah.

Ingresamos ahora en aguas turbias. Para hacer posible su paradoja, Borges distingue (tal como Kripke después de él) “ser-Ernest Bramah” de “llamarse-Ernest Bramah”, tal que si bien el objeto-Ernest Bramah no pudo ser-Ernest Bramah, sí pudo no llamarse-Ernest Bramah. Y esto se debe a que el predicado “ser-Ernest Bramah” tiene toda la rigidez de un deíctico, mientras que el predicado “llamarse-Ernest Bramah” tiene toda la contingencia de la calvicie. Borges pudo haber escrito (indignamente) “Nada sabemos de

1. *Textos Cautivos*, Tusquets Editores, Barcelona 1986, p. 206.

este objeto (apuntando al objeto), salvo que su nombre no es Ernest Bramah”, pero la frase hubiera perdido toda la perfección original (ya que la deixis oculta información sensorial que debilita considerablemente la segunda condición). La proposición “Ernest Bramah no es Ernest Bramah” es una contradicción pero la proposición “Ernest Bramah no se llama Ernest Bramah” no lo es; y esto supuestamente absuelve la paradoja. Recobramos la paradoja de la siguiente forma: si *Ernest Bramah* no refiere a Ernest Bramah, entonces de qué objeto dice Borges que no se llama Ernest Bramah. Sin duda, de Ernest Bramah. Pero Ernest Bramah es ilocalizable mediante el nombre *Ernest Bramah*. Y si no es localizable (deixis naturalmente excluida) ¿cuál es el objeto que *hay* y que satisface ambas condiciones?

Un nombre puede ser una forma de localizar referencialmente a un objeto, pero ciertamente no es la única; una descripción también puede hacerlo. (Supongo que en cualquier teoría *hay* objetos inaccesibles a los nombres; lo que aquí discutimos es si *hay* objetos inaccesibles a la *referencia*).

Si el objeto-Ernest Bramah es ilocalizable mediante el nombre *Ernest Bramah*, y si el objeto-Ernest Bramah es el único objeto que satisface las dos condiciones arriba mencionadas, entonces sea la siguiente descripción definida:

(D) El x tal que x es único & x no se llama Ernest Bramah & no sabemos nada más de x .

Ahora D es un término perfectamente referencial a condición de que exista un objeto único que lo satisfaga. La supuesta unicidad del objeto que cumple ambas condiciones parece incomodar. Supongamos que Borges haya escrito a continuación de la frase que analizamos: “Nada sabemos (tampoco) de Julius Bramah, salvo que su nombre no es Julius Bramah”. Y, siguiendo recorridos familiares, concluimos en (D’), otra descripción definida:

(D’) el x tal que x es único & x no se llama Julius Bramah & no sabemos nada más de x .

¿Cómo sabemos ahora si D y D’ refieren al mismo objeto o no? ¿El objeto único que no se llama Ernest Bramah es el mismo objeto único que no se llama Julius Bramah? La respuesta es que no lo sabemos y la moraleja que el nombre de un objeto (*a fortiori* su no-nombre) carece del acumen suficiente como para, por sí solo, constituir un objeto. En términos más familiares, si la existencia no es un predicado, la referencia no lo es tampoco. El veto a la

predicación existencial y referencial no es absoluto; si queremos podemos tratarlos como “predicados previos”, es decir, anteriores a cualquier otra predicación. Dagfinn Føllesdal expresa la misma idea kantiana pero poniendo el énfasis en la referencia: “Considero a la referencia como más básica que la predicación explícita: para poder predicar algo de un objeto, debemos ser capaces de referir al objeto sin usar explícitamente otros predicados”².

Lo que les exigimos a los objetos es cierta *densidad*. Concederle existencia a Ernest Bramah supone contentarse con objetos más bien enrarecidos; tanto que aún si existencia y referencia son “predicados previos”, *ser* sería aún anterior que *llamarse*. Objetos más densos son aquellos que requieren, por así decirlo, predicados post-previos; algo más que existir y tener un nombre.

II

En una carta a D. Hilbert fechada el 27. XII. 1899 G. Frege escribe: “Llamo axiomas a las proposiciones que son verdaderas pero que no han sido probadas porque nuestro conocimiento de ellas fluye de una fuente muy diferente a la lógica, una fuente que podría llamarse intuición espacial”³. Frege está comentando los *Grundlagen der Geometrie* de Hilbert (del mismo año), en particular la naturaleza del método axiomático. Añade Frege: “De la verdad de los axiomas se sigue que no se contradicen entre sí”.

Hilbert respondió dos días después (el 29. XII. 1899) asombrado. En contra de la intuición espacial, prefiere “no asumir nada como conocido de antemano”; y respecto de la afirmación de que de la verdad de los axiomas se sigue que no se contradicen entre sí, escribió: “Me parece muy interesante leer esto porque [...] yo he estado diciendo justamente lo opuesto: si los axiomas arbitrariamente dados no se contradicen entre sí (con todas sus consecuencias) entonces son verdaderos y *las cosas definidas por ellos existen* [subrayando mío –MM]. Este es para mí el criterio de verdad y existencia. La proposición ‘Toda ecuación tiene una raíz’ es verdadera y la existencia de

2. “Essentialism and Reference”, en *The Philosophy of W.V. Quine*, The Library of Living Philosophers, Open Court, Illinois 1986, p. 101; traducción mía.

3. *Philosophical and Mathematical Correspondence*, University of Chicago Press, 1980. Las demás citas de la correspondencia Frege-Hilbert son del mismo volumen. La traducción es mía.

una raíz está probada tan pronto como el axioma ‘Toda ecuación tiene raíz’ puede sumarse a los demás axiomas aritméticos sin contradicción”.

Frege ve en estas ideas de Hilbert un argumento ontológico encubierto y falaz, y en una carta fechada el 6. I. 1900 pasa a reconstruirlo *more geometrico*. “Qué diría ud. —le escribe Frege a Hilbert— de lo siguiente:

Explicación: Imaginamos objetos que llamamos Dioses.

Axioma 1: Todos los Dioses son omnipotentes.

Axioma 2: Todos los Dioses son omnipresentes.

Axioma 3: Hay por lo menos un Dios.”

Tres observaciones permitirán definir mejor la cuestión. Primero, este no es propiamente un *argumento* ontológico, puesto que la “conclusión” existencial es un axioma. El verdadero argumento se encuentra en la combinación de este pequeño sistema con la idea de Hilbert de que “si los axiomas arbitrariamente dados no se contradicen entre sí, entonces son verdaderos y las cosas definidas por ellos existen”. Si nada contradice los axiomas 1-3, entonces hay Dioses (por lo menos uno de ellos). Regresaremos sobre este punto en seguida. La segunda observación es que en la reconstrucción Frege pretende presentar un verdadero salto de lo conceptual a lo existencial. Así, partiendo de la explicación (o definición) de que *imaginamos* objetos llamados Dioses, pasamos a la conclusión de que *hay* por lo menos uno de esos objetos. En esto el salto no es diferente del que dio San Anselmo. Pero hay más: para Hilbert la consistencia de un sistema axiomático produce existencia, ahí donde para Frege existencia (y verdad) son indispensables para establecer consistencia. La tercera observación está relacionada a la segunda y es del propio Frege: en el pequeño sistema presentado “debemos considerar mi distinción entre conceptos de primer y segundo nivel. [...] La palabra ‘hay’ es un concepto de segundo nivel, que no debe combinarse con los conceptos de primer nivel *omnipotente y omnipresente*”⁴. La distinción aparecía ya en la sección 53 de sus *Grundlagen der Arithmetik* donde Frege señala que el argumento ontológico de la existencia de Dios no funciona “porque la existencia es una pro-

4. Frege habla de *su* distinción, pero no ignora la contribución kantiana. En una carta a Peano de alrededor de 1891 Frege escribe a propósito de los peligros de los juicios existenciales que “Kant parece ya haber estado en el camino correcto en su crítica al argumento ontológico de la existencia de Dios” (*Philosophical and Mathematical Correspondence*, op. cit., p. 108).

piEDAD de conceptos” (y no de objetos)⁵. En esa misma sección trata Frege el salto de lo conceptual a lo existencial comentando que usar la existencia en la definición de un concepto es como usar la comodidad “junto con vigas, ladrillos y morteros para construir una casa”. En ciertas condiciones, sin embargo, es posible deducir algo de un concepto, así como “ocasionalmente podemos inferir la durabilidad de un edificio del tipo de piedra usado”. Por lo tanto, “sería ir demasiado lejos afirmar que nunca podemos inferir de las características componentes de un concepto su existencia; lo que es verdad es que nunca puede hacerse tan directamente como asignar algún componente del concepto como propiedad a un objeto que cae bajo él”⁶.

Sigamos con la carta a Hilbert del 6. I. 1900. Dice Frege: “Nuestras criterios se oponen con mayor claridad respecto del criterio de existencia y verdad. Pero tal vez no lo he entendido perfectamente. Para aclararlo presento el siguiente ejemplo:

Supongamos que sabemos que las proposiciones

- (1) A es un ser inteligente
- (2) A es omnipresente
- (3) A es omnipotente

junto con todas sus consecuencias no se contradicen entre sí ¿podríamos inferir de esto que *hay* un ser omnipotente, omnipresente e inteligente? Esto no me es evidente. El principio sería el siguiente:

Si las proposiciones

- 'A tiene la propiedad \emptyset '
- 'A tiene la propiedad ψ '
- 'A tiene la propiedad χ '

junto con todas sus consecuencias no se contradicen entre sí (cualquier cosa que A pueda ser) entonces hay un objeto que tiene todas las propiedades \emptyset , ψ , y χ . Este principio no me es evidente y aún si fuera verdad probablemente sería inútil. ¿Hay alguna forma de demostrar la falta de contradicción que no

5. *Foundations of Arithmetic*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 5ta reimpresión de la 2da edición, 1980. Traducción al inglés de J.L. Austin. Traducción mía al castellano. (Cf. también las secciones 21 y 22 de sus *Grundgesetze der Arithmetik*.)

6. Cf. la carta de Vailati a Frege del 17.3.1904 en G. Frege, *Philosophical and Mathematical Correspondence*, op. cit., p. 173.

sea señalar al objeto que tiene todas las propiedades? Pero si se nos da tal objeto, entonces no hay ninguna necesidad de demostrar de manera tan engorrosa que hay tal objeto demostrando primero la falta de contradicción.” A menos, claro, que las propiedades sean tales que el objeto resulte impre-sentable (deícticamente hablando).

Ciertamente el criterio ontológico de Hilbert “no es evidente”. Otro comentario que podemos oponerle es el sugerido por la existencia de sistemas axiomáticos consistentes pero mutuamente incompatibles, tal como lo ha señalado M. Resnik ⁷. Un caso ilustrativo es precisamente el de la geometría. Tanto Hilbert como Frege eran conscientes de la existencia de geometrías no-euclídeas incompatibles con las euclídeas. Por lo tanto, ambos sistemas no pueden ser verdaderos (al menos, no del mismo espacio). Igualmente podríamos diseñar dos sistemas axiomáticos tales que uno incluya entre sus axiomas la existencia de Dios y otro su inexistencia. Si ambos sistemas son consistentes, ambos no podrían ser verdaderos (al menos, no del mismo universo).

Resnik sugiere que Hilbert conoció esta objeción y que por lo tanto pretendía que su criterio ontológico no fuera tomado literalmente. Si es así, estaríamos observando el nacimiento de una idea importante, a saber: que “cada sistema axiomático caracteriza una clase de estructuras matemáticas, tal que conjuntos axiomáticos “incompatibles” se ocupan de estructuras distintas. La consistencia de un conjunto axiomático es todo lo que hay respecto de la existencia matemática de dichas estructuras” ⁸. O: la existencia es relativa a una teoría. El criterio ontológico de Hilbert es en realidad un subproducto del método axiomático.

Hilbert anticipa también algunas reformulaciones modales del argumento de Anselmo (p.ej. Plantinga ⁹, Adams ¹⁰). En líneas generales estas versiones reformulan el argumento ontológico comenzando con la *posibilidad* de que Dios (tal vez la abreviación de un conjunto de propiedades) exista. Pero, debido

7. *Frege and the Philosophy of Mathematics*, Cornell University Press, Ithaca 1980, p. 116.

8. Resnik, op. cit.

9. *The Nature of Necessity*, Oxford, Clarendon Press 1974 (especialmente el capítulo X, ‘God and Necessity’).

10. “Presumption and the Necessary Existence of God” en *Nous* 22 1988.

a la naturaleza de dichos atributos, si es posible que exista entonces es necesario que exista. Hilbert no emplea vocabulario modal, pero podemos leerlo de la siguiente forma: si es posible que un objeto exista (i.e. si su existencia es consistente con el sistema de que forma parte) entonces existe. Pero este criterio ontológico (“no-litera”) no compromete a Hilbert a la existencia de tal objeto *fuera* del sistema que lo produjo. La necesidad en el salto ontológico modal rebasa las metas mas domésticas de Hilbert.

III

El extraño carácter de las así llamadas “pruebas de existencia” se manifiesta no sólo en las repercusiones ontológicas de un sistema axiomático consistente sino también, más localmente, en la prueba misma. Hilbert garantizaba la existencia de una raíz sobre la base de la verdad de la proposición “Toda ecuación tiene una raíz” (más sus consideraciones sobre consistencia). Concedamos consistencia y fijémonos en la proposición. L. Wittgenstein ha llamado la atención sobre ciertas “pruebas de existencia” que prueban que algo existe pero que no permiten una construcción (matemática) de lo que existe ¹¹. Supongan por ejemplo que una prueba demuestra que la secuencia 777 ocurre en la expansión de π , pero no indica *dónde*. ¿Cómo debemos entender la afirmación de que *hay* tal secuencia? Tal vez “tendríamos que mirar la expansión desde un punto de vista totalmente nuevo, uno que mostrara, por ejemplo, propiedades de regiones de la expansión de las que solo sabemos que se encuentran muy lejos” ¹². El punto que quiere destacar Wittgenstein es que “uno puede conocer cabalmente una prueba y seguirla paso a paso, y al mismo tiempo no *entender* qué fue lo que se probó” ¹³. ¿Cuánto entendemos una prueba entonces? Su respuesta es: cuando podemos *aplicarla*. El destino de esta última movida es transparente. Wittgenstein quiere sostener que la pura forma gramatical de una proposición no determina el juego lingüístico en el que dicha proposición opera y que por lo tanto sin aplicación no hay entendimiento. Lo mismo ocurre, tal vez menos dramáticamente, con proposiciones no-matemáticas como veremos en seguida ¹⁴.

11. *Remarks on the Foundations of Mathematics*, MIT Press, Cambridge 1983, V-26.

12. Op. cit V-27.

13. Op. cit. V-25 (4).

14. Curiosamente Wittgenstein parece otorgarle a las proposiciones matemáticas un status distinto que a las no-matemáticas. Para estas últimas, la forma verbal parecería ser

En varias secciones tempranas de las *Investigaciones Filosóficas* ¹⁵ Wittgenstein dialoga con un interlocutor imaginario que podemos sospechar es él mismo pero como autor del *Tractatus*. Algunas de estas secciones contienen comentarios sobre la predicación existencial. Así por ejemplo en la sección 49 Wittgenstein distingue nombrar de describir (ó predicar) y dice del primero que es anterior al segundo. En esta misma sección se encuentra la célebre comparación entre nombrar y colocar las piezas de ajedrez en sus casilleros iniciales para comenzar el juego; ambos son actos preparatorios pero no movidas reales del juego. En la sección 51 señala que existir es incluso anterior a nombrar ya que si un elemento “no existiera, uno no podría siquiera nombrarlo”. Y en la sección 58 relaciona nombrar y existir definiendo un nombre como lo que no puede ocurrir en la combinación “X existe”. El término *rojo*, por ejemplo, es un nombre ya que “rojo” es el tipo de cosa de la que no podríamos hablar si no existiera (distinto de “perros rojos” de los que podemos hablar así no existan).

Estas ideas, que no son especialmente novedosas, alcanzan sin embargo mayor generalidad mas adelante en la sección 373: “La gramática nos dice qué tipo de objeto es cada cosa” ¹⁶. El *tipo de objeto* que cada cosa es, es definido como la *esencia* de la cosa (cf. 371). Estas observaciones son importantes porque desontologizan cualquier pretensión hipostática. Estas observaciones son puestas en práctica, por ejemplo, en la colección de notas reunidas bajo el título *Culture and Value* ¹⁷. Ahí, Wittgenstein comenta: “La esencia de Dios supuestamente debe garantizar su existencia —lo que esto realmente quiere decir es que lo que aquí está en juego no es la existencia de algo” ¹⁸. La esencia de Dios, es decir, el tipo de objeto que Dios es, garantiza su existencia ya que si no existiera no podríamos hablar de él. En el mismo

suficiente (en un gran número de casos) para determinar el juego lingüístico en el que participan. (Cf. op. cit. V-25 (11)).

15. *Philosophical Investigations*, Basil Blackwell, Oxford 1968 (or. 1953); traducción mía de los pasajes citados.
16. Op. cit. 373. Incluye además esta sección la siguiente observación entre paréntesis: “La teología como gramática”.
17. *Culture and Value*, University of Chicago Press 1980. Traducción al inglés de P. Winch; al castellano de las secciones citadas mía.
18. Op. cit. p. 82e.

pasaje Wittgenstein vuelve a la comparación con el color: su esencia (el tipo de objeto que es) garantiza su existencia y “todo lo que esto realmente significa es: no puedo explicar lo que es ‘color’, lo que la palabra “color” significa, salvo con la ayuda de una muestra de color”. Pero varias preguntas quedan necesariamente abiertas. Si la comparación se mantiene entonces así como no puedo explicar lo que es ‘color’ sin una muestra de color ¿qué es aquello que me permite explicar lo que ‘Dios’ es? Sin duda, la gramática; pero ella claramente demuestra el fin de la comparación: mientras hay “muestras de color” no las hay de Dios. Regresaré a este punto en un momento, pero vale la pena recordar una vieja observación de Wittgenstein: “Dios no se revela a sí mismo *en el mundo*” (*Tractatus* 6.432). No es evidente, sin embargo, que el Dios del *Tractatus* sea el mismo que el de las *Investigaciones*.

IV

Quiero considerar a continuación un argumento *referencial* que se lo debemos a H. Putnam y que su autor denominó *El caso de los cerebros en la batea*. Transcrito el caso in extenso y luego paso a comentarlo ¹⁹.

La siguiente es una posibilidad de la ciencia ficción que es discutida por filósofos: imaginen que un ser humano (cualquiera de ustedes, por ejemplo) ha sido sometido a una operación por un científico maligno. El cerebro de dicha persona (tu cerebro) ha sido extirpado del cuerpo y colocado en una batea con nutrientes que lo mantienen vivo. Los terminales nerviosos han sido conectados a una computadora super-científica que causa que la persona, de cuyo cerebro se trata, tenga la ilusión de que todo anda perfectamente bien. Parece haber personas, objetos, el cielo, etc.; pero realmente todo lo que la persona (todo lo que tú) está(s) experimentando es el resultado de impulsos electrónicos que viajan de la computadora a los terminales nerviosos. La computadora es tan lista que si la persona trata de levantar su mano, el retorno de la computadora causará que dicha persona ‘vea’ y ‘sienta’ la mano levantándose. Más aún, variando el programa, el científico maligno puede causar que la víctima ‘experimente’ (o alucine) cualquier situación o ambiente que el científico maligno desee. Inclusive puede parecerle a la víctima que está sentada, leyendo estas precisas palabras sobre la divertida pero obviamente absurda suposición

19. *Reason Truth and History*, Cambridge University Press 1981, p. 5 y ss. Los siguientes cuatro párrafos son una traducción mía del original de Putnam.

de que existe un científico maligno que extirpa los cerebros de las personas y los coloca en una batea de nutrientes que los mantiene vivos. Los terminales nerviosos están supuestamente conectados a una computadora super-científica que causa que la persona, de cuyo cerebro se trata, tenga la ilusión de que ...
[...]

En lugar de tener un solo cerebro en la batea podemos imaginar que todos los seres humanos (tal vez todos los seres vivos) son cerebros en la batea (o sistemas nerviosos en la batea en caso de que algunos seres con un sistema nervioso mínimo cuenten como 'vivos'). Por supuesto el científico maligno debe estar fuera —o tal vez no. Tal vez no hay ningún científico maligno; tal vez (aunque esto es absurdo) el universo simplemente consiste en una máquina automática que atiende una batea llena de cerebros y sistemas nerviosos.

Esta vez supongamos que la máquina automática está programada para producir en todos nosotros una alucinación *colectiva*, en lugar de una serie de alucinaciones separadas no relacionadas. Así, cuando a mí me parece que te estoy hablando a tí, a tí te parece estar escuchando mis palabras. Por supuesto, no es el caso que mis palabras en realidad lleguen a tus oídos —ya que tú no tienes (verdaderos) oídos, ni yo tengo una (verdadera) boca ni lengua. Más bien, cuando yo produzco mis palabras lo que ocurre es que los impulsos eferentes viajan de mi cerebro a la computadora, que causa tanto que yo 'escuche' mi propia voz pronunciando tales palabras, y 'sintiendo' mi lengua moverse, cuanto que tu 'escuches' mis palabras, me 'veas' hablando, etc. En este caso estamos, en cierto sentido, en comunicación. Yo no estoy equivocado sobre tu existencia real (sólo sobre la existencia de tu cuerpo y el 'mundo externo'). Desde un cierto punto de vista, no importa que 'todo el mundo' sea una alucinación colectiva; ya que tú, después de todo, escuchas mis palabras cuando yo las pronuncio —aun si el mecanismo no es el que suponemos. (Por supuesto, si fuésemos dos amantes haciendo el amor en lugar de dos personas sosteniendo una conversación, entonces la sugerencia de que sólo se trata de dos cerebros en la batea puede resultar desalentadora).

Ahora quiero hacer una pregunta que va a parecer muy tonta y obvia [...]. Supongamos que toda esta historia es realmente verdadera. ¿Podríamos, si fuésemos cerebros en la batea, *decir* o *pensar* que lo somos?

Hasta aquí *El caso de los cerebros en la batea* de Putnam.

La respuesta de Putnam a la pregunta anterior es “No, no podríamos”. Llamo a este argumento *referencial* porque el énfasis está puesto en el referente de las palabras pronunciadas por los cerebros en la batea. Tal como dice Putnam “una de las preguntas en las que estamos interesados es la siguiente: ¿las verbalizaciones de un cerebro en la batea refieren a lo que refieren nuestras palabras?”. Pero sería injusto reducir el argumento a una mera pregunta por la referencia ya que el argumento tiene consecuencias ontológicas. Esquemáticamente el argumento tiene dos conclusiones:

- (1º) Si x fuera un cerebro en la batea x no podría *decir* ni *pensar* que lo es.
- (2º) Por lo tanto, x no puede *ser* un cerebro en la batea.

La primera conclusión es menos controvertida que la segunda, pero es el salto de una a la otra lo que pone en contacto referencia con ontología. Revisemos cómo llega Putnam a ambas conclusiones.

Cuando un cerebro en la batea dice ‘Hay un árbol frente a mí’, su pensamiento no refiere a árboles *reales*. Asumamos para efectos de la discusión que la relación entre las ‘palabras’ del cerebro y los ‘objetos’ que percibe es referencial; es decir, concedámosle la relación de referencia entre sus términos y los objetos de ‘su mundo’. Entonces, cuando un cerebro en la batea dice ‘Hay un árbol frente a mí’ refiere a lo que nosotros llamaríamos árboles-en-la-imagen (aunque el cerebro solamente dirá ‘árbol’ claro está). En Castellano-B (llamemos así al castellano hablado por los cerebros en la batea) las palabras refieren a objetos-en-la-imagen producida por la computadora. Mientras que nuestra palabra árbol refiere a árboles reales, la palabra *árbol* de un cerebro en la batea refiere a árboles-en-la-imagen. Es decir, no referimos a lo mismo.

No está demás reparar en que lo que hay dentro de mi cerebro y lo que hay dentro del cerebro en la batea cuando ambos decimos ‘árbol’ puede ser exactamente lo mismo, cualitativamente idéntico. Y sin embargo, referimos a objetos distintos. Esta observación también proporciona material en contra del llamado Mito del Museo, la creencia de que las conexiones entre las palabras y los objetos se determina en las mentes de los usuarios (creencia que a su vez alimenta otro mito, el del lenguaje privado).

Pero regresemos al argumento central. Por la misma vía, cuando un cerebro en la batea dice la palabra ‘batea’ no refiere a bateas reales sino a bateas-en-la-imagen... ya que el uso de ‘batea’ en Castellano-B no guarda ninguna relación (causal) con las bateas reales. Se sigue entonces que si

realmente fuésemos cerebros en la batea, entonces cuando decimos ‘somos cerebros en al batea’ decimos algo falso. Puesto paradójicamente, cualquier cerebro en la batea que dice que es un cerebro en la batea dice algo falso. Supongamos, por ejemplo, que yo les digo a ustedes “Saben, soy un cerebro en la batea”. Dudas sobre mi estado mental aparte, el valor de verdad que ustedes le asignarían a mi enunciado sería obviamente lo Falso. *Por lo tanto*, (y este es el salto ontológico de la segunda conclusión de Putnam) *no puedo ser* un cerebro en la batea.

El punto de vista desde el cual es contada la historia es importante. Si un cerebro en la batea dice ‘Soy un cerebro en la batea’ dirá algo falso tanto para un cerebro colega como para el científico maligno (o para cualquiera *fuera* de la batea). Para el cerebro colega es falso por la misma razón por la que si yo digo que soy un cerebro en la batea digo algo falso. Para cualquiera fuera de la batea, la frase debe interpretarse como diciendo que el cerebro es un cerebro en la batea-de-la-imagen. Esto también es falso. El cerebro en cuestión es un cerebro en una batea *real*. Por lo tanto, si bien pueden haber cerebros en la batea, es imposible que *todos* seamos cerebros en la batea. Por lo tanto, no lo somos. (Lo que la segunda conclusión de Putnam quiere decir es parecido a lo siguiente: Si yo digo “Yo soy ingeniero” y ocurre que es Falso, entonces no podría, después de todo, *ser* ingeniero!)

Realistas convictos y confesos como Devitt y Sterelny aceptan la primera conclusión pero rechazan la segunda. Ellos comentan: “Putnam quiere mostrar que cierto tipo de ilusión es imposible. Pero todo lo que su argumento en realidad muestra es que si estuviéramos sufriendo tal ilusión, ni siquiera podríamos conjeturar que la sufrimos”²⁰. El realismo de Devitt y Sterelny repudia el salto de la primera a la segunda conclusión porque le es imposible conceder que pueda “seguirse algo de lo que puedes pensar a lo que puedes... *ser*”²¹. Según ellos la conclusión del siguiente ejemplo análogo es tan ridícula como la segunda conclusión de Putnam: Si todo fuera rojo no podría decir ni pensar que lo fuera. Por lo tanto, todo no podría ser rojo. Pero el ejemplo no funciona. Devitt y Sterelny desdeñan el punto de vista desde el que *se formula* el argumento. Si todo fuera rojo la suposición es que no tendría un término que designe “rojo” (y por lo tanto no podría pensar en rojo). Por lo tanto no

20. *Language and Reality*, MIT Press, Cambridge 1987, p. 207.

21. *Op. cit.*

podría decir ni pensar cómo es que podría o no podría ser. Pueden haber mundos en los que todo es rojo y sus habitantes lo ignoran. Pero no podría ser éste. Creo que el error de Devitt y Sterelny es instructivo: la importancia de distinguir el punto de vista desde el cual se formula el argumento encubre además la curiosa sugerencia de que sobre *este* mundo sólo podemos decir cosas científicamente interesantes, no filosóficamente interesantes ²².

Hay otros casos que iluminan mejor el caso de Putnam. Supongamos que Sancho Panza hubiera dicho en *El Quijote* "Soy un personaje de Cervantes". Supongamos una vez más que Sancho (así como todos los personajes de la novela) refieren con sus palabras a objetos-en-la-novela. Por lo tanto, Sancho habrá dicho algo Falso: él no es un personaje de Cervantes-en-la-novela. El es un personaje de Cervantes-real, pero su término "Cervantes" no refiere a éste. (Tal vez no refiera a secas ya que no hay tal Cervantes-en-la-novela, en cuyo caso su enunciado probablemente no tendría un valor de verdad.)

V

Los comentarios anteriores han tenido siempre un ojo puesto en el famoso argumento ontológico de San Anselmo que aparece en los Capítulos II y III de su *Proslogion*. Una forma de entender tal argumento es la siguiente. Podemos imaginarnos a Anselmo como un realista (i.e. alguien que no acepta la segunda conclusión de Putnam); podemos imaginarlo también como un cerebro en la batea dispuesto a dar "el gran salto", es decir referir a la gran batea para mostrar que *hay* la gran batea. Pero Anselmo sabe que la gran batea es irreferible (y aun impensable) porque lo referible por los términos de su lenguaje son bateas-en-la-imagen. Anselmo entonces deja de lado el requerimiento referencial y trata de mostrar que *hay* la gran batea sabiendo al mismo tiempo perfectamente bien que todo lo que hay, referencialmente hablando, *hay* en-la-imagen.

Mirémoslo de otra forma primero: supongamos que la computadora (el científico maligno ó cualquiera que esté *fuera*) quiere ayudar al cerebro a darse

22. Supongo que esta última observación merece una explicación más extensa de la que puedo dar aquí. La idea es que los "límites" del mundo y del lenguaje en el *Tractatus* deben relativizarse a la Quine. Es decir, sólo se puede hacer filosofía (ontología, referencia, etc.) desde el lenguaje de fondo que está *fuera* del universo indagado.

cuenta de que es un cerebro en la batea. ¿Qué podría hacer? Supongamos que la computadora, alterando su propio programa, le habla al cerebro y le dice "Eres un cerebro en la batea". La computadora habrá dicho algo verdadero, pero el cerebro tiene todo el derecho de protestar objetando que *obviamente* no es un cerebro en la batea! Y cuando el cerebro diga "No soy un cerebro en la batea" habrá dicho algo Verdadero también (concediéndole referencia de sus términos a los objetos-en-la-imagen). Pero entonces ¿no hay forma de hacerle ver al cerebro en la batea que es un cerebro en la batea? Aquí vemos el problema: nuestros universos son distintos, están poblados de objetos distintos. Nuestras teorías son verdaderas de objetos distintos. Más interesante aún: proposición por proposición todas las proposiciones de la computadora y todas las proposiciones del cerebro en la batea podrían tener *los mismos* valores de verdad, y sin embargo, son teorías de objetos distintos (tal como el teorema Löwenheim-Skolem ayuda a comprender).

Anselmo puede resignarse entonces a no recibir ninguna ayuda 'externa' en su empresa. Su programa es ahora el siguiente: abandonando cualquier requerimiento referencialista (ya que está probado que jamás referirá a la gran batea, a la computadora, etc.) demostrar que *hay* la gran batea (la computadora, etc.) apoyándose en el divorcio realista entre ontología y referencia. Es más: Anselmo puede convencerse de que si logra *referir* a Dios, entonces el objeto referido *no es* el 'verdadero' Dios cuya existencia trata de demostrar. Para lograr su objetivo trata de fabricar un predicado tal que permita dar el salto. Es el predicado, su naturaleza, lo que en el mejor de los casos cumplirá el cometido; por ello no es banal haber escogido la descripción que escogió: *aliquid quo maius nihil cogitari potest* ("algo de lo cual nada mayor puede pensarse"). Independientemente de qué signifique con precisión la relación *mayor que* en esta descripción, no debemos entenderla como una descripción definida, es decir, como una expresión referencial, puesto que si lo es fallaría en su intento ya que Dios es irreferible. Podemos entender la fórmula entonces como sigue: "para cualquier objeto que elijas, hay uno que es mayor" ó, "cualquier objeto al que refieras (con tus variables) no es el mayor". Ambas paráfrasis ejercen cierta violencia sobre la gramática lógica de Anselmo: el pronombre *uno* en la primera y la expresión *el mayor* en la segunda encubren objetos que sin embargo son ilocalizables pero que, supuestamente, están. Esta movida, la del divorcio entre ontología y referencia, nos aleja sin embargo de la gran solución intuída por Anselmo, la que contempla la *necesidad* de la existencia del objeto así parafrásticamente ubicado.

* * *

Un comentario final a los cerebros en la batea: podemos asumir que los cerebros en la batea desarrollan las ciencias y las matemáticas. En particular desarrollan un sistema axiomático para los números naturales, por ejemplo; tal vez Peano es uno de dichos cerebros. Entonces, cuando el cerebro en la batea dice “cuatro” ¿a qué refiere? Si seguimos la línea de razonamiento del texto, entonces debemos responder: a 4-en-la-imagen, distinto (supuestamente) del 4-real que sería el objeto al que yo refiero cuando digo “cuatro”. Pero ¿es esto así? ¿Cuál es la diferencia entre un 4-en-la-imagen y un 4-real? ¿Tienen propiedades distintas? ¿No podría yo acaso hacer matemática empleando *sus* números? La diferencia con el caso de *batea* es clara: yo no podría bañarme en *su* batea (i.e. en bateas-en-la-imagen). El número cuatro, sostenía Frege “no está ni fuera ni dentro de nosotros” y “es exactamente el mismo para cualquiera que se ocupe de él”²³. ¿Hablamos entonces del *mismo* objeto cuando un cerebro en la batea y yo mencionamos el número cuatro? Inclusive el cerebro podría intentar una “reducción” ontológica (vía Löwenheim-Skolem nuevamente) de cualquiera de sus teorías físicas por ejemplo al conjunto de números naturales. Si nosotros hiciéramos lo mismo con nuestras teorías ¿no estaríamos —el cerebro y nosotros— en comunicación referencial (i.e. hablando de los mismos objetos, unificando el universo)?

Si la diferencia entre el 4-en-la-imagen y el 4-real es la misma que existe entre mi representación subjetiva del número 4 y el número cuatro, entonces sí hablamos de objetos distintos. Si tal no es la diferencia sería difícil probar que los objetos son después de todo distintos (salvo regresar recalcitrantemente a la idea de que *tienen* que ser distintos, aunque no sean distinguibles).

23. G. Frege, *Foundations of Arithmetic*, op. cit., sección 61. Agradezco a Mónica Cabrera por llamarme la atención sobre este pasaje.