

Los orígenes de la filosofía analítica y la trivialización de la filosofía

KURT WISCHIN

A resumidas cuentas, el progreso, por su naturaleza, parece ser
mucho más grande de lo que en realidad es.

Johann Nestroy

Lema en Wittgenstein: *Investigaciones Filosóficas*

§1. Introducción

HAY VARIOS SENTIDOS EN QUE SE PUEDE HABLAR hoy en día de una trivialización de la filosofía. En un primer sentido, por ejemplo, el control de ciertos ideólogos, como los llama Dummett (1991, VIII), en las administraciones públicas de Occidente, dio como resultado en las universidades públicas bajo su dominio, y por ende en las facultades o departamentos de filosofía, la aplicación de una serie de procedimientos y estándares de aseguramiento de productividad y calidad, que ciertamente dieron resultados satisfactorios al menos a los ojos de los socios de los grandes consorcios que producen bienes y servicios de consumo masivo. Pero estos mismos procedimientos son a todas luces contraproducentes cuando se trata de cuestiones en las cuales la productividad numérica no es el primer objetivo. El resultado es un diluvio de publicaciones que no sólo carecen de suficiente mérito filosófico para justificar su publicación, sino que son francamente inútiles o incluso absurdas y que hacen totalmente imposible mantenerse al tanto del desarrollo de la discusión filosófica siquiera en los campos de interés de uno. Lo único que se puede hacer, concluye Dummett, es ignorar estas publicaciones (y de esta manera resignarse ante la pulverización del diálogo filosófico). Otra consecuencia indeseable es la necesidad de pasar cantidades industriales de alumnos por las escuelas de grado de filosofía para que éstas demuestren su utilidad y productividad, y justificar sus presupuestos. La posibilidad de empatía que el maestro tiene con sus alumnos tiende entonces a parecerse cada vez más a la del envasador con las sardinas en la fábrica de conservas; se da así en el traste con la relación personalizada, vital en filosofía,

entre maestro y alumno: pensemos en Husserl y Heidegger, Heidegger y Gadamer, o en una relación entre maestro alumno que proporciona la música de fondo para el tema que nos ocupa en este trabajo: Frege y Wittgenstein, Russell y Wittgenstein, Wittgenstein y Russell, Frege, Russell y Wittgenstein como influencia para Carnap (una relación no siempre sencilla); una cadena de influencias maestro alumno que luego continúa, por ejemplo, con la relación entre Carnap y Quine y la de éste y Davidson. La trivialización de la filosofía en este sentido se debe a circunstancias ajenas a ella y parece como algo impuesto por fuera a los filósofos y a las instituciones donde desarrollan principalmente sus actividades.

Hay otro sentido de la trivialización de la filosofía que consiste en someter la investigación a objetivos ajenos a ella, motivados o influenciados por el oportunismo, las modas, algunas ideologías o el poder político, entre muchas otras ataduras que limitan o regulan a la libertad de reflexión. Un ejemplo obvio es la idea medieval de *Philosophia ancilla theologiae*; quiero enfatizar en este lugar que no estoy afirmando que los resultados de semejante situación siempre sean malos. Lo que es obvio, sin embargo, es que esta situación crea una camisa de fuerza a la reflexión filosófica que a la larga no resiste las presiones internas, generadas por esta característica de la reflexión humana, que siempre se trasciende a sí misma. En el caso de la Patrística y la Escolástica aguantó unos mil años, pero eventualmente el exoesqueleto filosófico se pulverizó a causa de las múltiples fisuras. Los caparzones rígidos parecen incompatibles con la filosofía, al menos como generalmente se entiende este término en Occidente. Hay varias formas en que se instrumentaliza a la reflexión filosófica en este sentido en nuestros tiempos, entre los que habría que mencionar, por ejemplo, la tentación de los decanos y otros funcionarios académicos en el campo de la filosofía de ceder a las presiones de los tiempos que corren y fingir que la filosofía es una herramienta tan útil para las necesidades de la industria y del comercio como lo es la psicología laboral, con el objetivo de mejorar sus oportunidades en la asignación de recursos, aunque ello signifique algunas veces sacrificar puestos para docentes en filosofía analítica a favor de la docencia en bioética. No abundaré en ello.

Lo que me interesa ventilar en este trabajo, más bien, es la trivialización de la filosofía en otro sentido que no se debe en principio a influencias ajenas a la filosofía, sino que puede ser inherente a la propia reflexión filosófica, en particular en su versión analítica. Se manifiesta en una pérdida del deseo de avanzar siempre hasta el fondo en la aclaración (o disolución) de los problemas

filosóficos. En este sentido, y siguiendo una sugerencia de Hans Sluga (1999), el presente trabajo trata de ejemplificar esta tendencia mediante la exploración de la idea de que la aceptación prácticamente universal de la teoría semántica, propuesta por Tarski, centrada en el concepto semántico de la verdad, nos dio, ciertamente, una enorme capacidad técnica para el manejo del simbolismo lógico, pero al costo de perder de vista algo de la profundidad filosófica que servía de motivación y guía a los primeros filósofos analíticos.

En la primera parte del escrito trataré de dar una brevísima y muy simplificada descripción general del problema que nos ocupa. Es decir, de los orígenes de la filosofía analítica y de la naturaleza de los problemas filosóficos que los motivó y su actitud hacia ellos; algunas observaciones acerca de cómo las doctrinas generalmente aceptadas por la filosofía analítica actual se convierten a veces en obstáculo para comprender sus propias raíces, y dar cuenta apropiadamente de las doctrinas filosóficas de las cuales surgió.

En la segunda parte de la ponencia trataré de ilustrar con un ejemplo específico cómo se manifiesta concretamente la pérdida de profundidad filosófica —si esta expresión capta correctamente la idea— comparando un aspecto de la doctrina expuesta en el *Tractatus* con el concepto semántico de la verdad propuesto por Tarski y que es realmente la base hoy en día de toda investigación filosófica en cuestiones de lógica y semántica en el seno de la filosofía analítica. Se podría objetar que «profundidad filosófica» no es algo que por sí solo tenga valor o interés —y si los problemas se resuelven y se logra avanzar de una manera interesante, esto es todo lo que se requiere. Una respuesta parcial que ofrezco en la segunda parte es que los problemas se resuelven a veces, al menos, sólo en apariencia —y es precisamente esta solución, sólo aparente, la que constituye la pérdida de profundidad filosófica que es lamentable.

§2. Las raíces de la filosofía analítica

El hegelianismo encontró en los países de habla alemana un fin más bien abrupto con la muerte de su titular en 1831 y dio lugar a un empirismo radical ingenuo que se basaba en la naturalización de todas las ciencias, incluyendo las matemáticas, que se trató de explicar en sus fundamentos apelando a principios fisiológicos y psicológicos; se declaró que las ciencias empíricas son la única fuente del saber y que ésta haría desaparecer a la filosofía tradicional. La situación, por cierto, no parece totalmente disimilar del ambiente que vivimos

actualmente. También reminisciente de una situación que vivimos hoy en día, se dio al mismo tiempo en el siglo XIX un auge sin precedentes en todas las ciencias, principalmente en las ciencias naturales como la física, la química y la biología; pero se revolucionaron en particular también las matemáticas. La filosofía que inspiraba y se inspiraba en este movimiento se asocia con nombres como Joseph Heine y Ludwig Feuerbach, y posteriormente, con algunas reservas, Karl Marx y Friedrich Engels, pero más que nada con los de hombres con formación científica como Karl Vogt, Jakob Moleschott, Ludwig Büchner y Heinrich Czolbe. Se rechazaba en general el método especulativo, deductivo, *a priori* que fue la herramienta del idealismo, y éste se sustituyó por el materialismo. El razonamiento *a priori* se reemplazó por el empirismo radical, y la filosofía en general por las ciencias empíricas.

Un poco análogo a como sucedió en los años 30 del siglo pasado, el empirismo radical del siglo XIX, aplicado a todo saber humano, no tardó en caer en contradicciones internas insolubles y provocó pronto una reacción en forma de un movimiento que exigió el regreso a Kant, en particular en la voz de Otto Liebmann, secundado por pensadores como Wilhelm Windelband, Friedrich Adolf Trendelenburg y otros; de Trendelenburg es que Frege muy probablemente tomó el título de su primer libro, la *Conceptografía*.¹ El movimiento respondió, ante el caos reinante en particular en las matemáticas, a la necesidad, percibida como urgente, de fundamentar la ciencia (de nuevo) en principios de razonamiento deductivo, *a priori*. Una de las figuras centrales de este movimiento neo-kantiano fue Hermann Lotze, maestro de Frege en Göttingen. Aunque Frege no fue exactamente un neo-kantiano, es evidente que sus ideas brotaron y tomaron forma en un ambiente fuertemente influenciado por las doctrinas de Kant y las propuestas de sus contemporáneos neo-kantianos.

Fue este el trasfondo intelectual en el que se encuentran las raíces continentales de la filosofía analítica. Y lo que motivó en un sentido filosófico su nacimiento —si aceptamos que Gottlob Frege fue el primer filósofo analítico, como a veces se afirma— fue justamente el deseo de regresar a principios *a priori* para combatir el naturalismo empírico y el psicologismo. En pocas palabras, Frege aceptó en principio la doctrina de los juicios de Kant; sobre todo aceptó que la geometría esté basada en juicios sintéticos *a priori*. En

¹ Christian Thiel apunta que, sin embargo, no fue Trendelenburg el que introdujo el término. Él cita, por ejemplo, una ponencia de Wilhelm von Humboldt de 1824 en que éste usa el término (Thiel 1995, p. 20).

cambio, pensó que la doctrina kantiana debe ser corregida en lo que concierne a los juicios aritméticos: estos tenían que ser juicios analíticos, es decir, no depender en ningún aspecto de la intuición; se debería apuntar, en este contexto, que lo que constituye un juicio analítico no es exactamente lo mismo para Kant que para Frege. El punto principal, sin embargo, queda descrito aceptablemente correcto en estos términos. Una consecuencia es que, contrariamente a la aseveración de Kant —quien no admitía objetos sin intuición—, los juicios aritméticos para Frege no eran vacíos, a pesar de ser analíticos según sus convicciones, sino trataban de objetos: éstos, al no depender de la intuición, tenían que ser objetos puramente lógicos. Frege pasó la mayor parte de su vida intelectual tratando de demostrar la posibilidad de objetos lógicos. Para Frege, Kant era principalmente una fuente de inspiración y un aliado en el combate del empirismo radical, y su doctrina sólo requería algunos ajustes. En cambio, la raíz británica de la filosofía analítica, donde nos encontramos con Bertrand Russell y George Edward Moore, era decididamente anti-kantista, aunque ciertamente compartía con Frege la postura anti-psicologista.

Si a Frege se le considera a veces como el primer filósofo analítico, se debe a que en general los filósofos analíticos de hoy lo acreditan como el inventor del cálculo lógico contemporáneo, de la lógica de enunciados y juntores y de la lógica clásica de cuantores y predicados. Es bastante curioso notar, sin embargo, que una mayoría de los filósofos analíticos que estudian a Frege se niegan rotundamente a reconocer la motivación fundamentalmente kantiana que dio origen a estos inventos. Por ejemplo, Michael Dummett —a quién Frege debe en gran parte que hoy en día sea conocido y reconocido como lógico importante del siglo XIX y principios del siglo XX— califica el primer intento sistemático de corregir esta situación y de trazar la influencia de Kant en la filosofía de Frege, en un libro de Hans Sluga dedicado a Frege (Sluga 1980), como «historicismo exagerado» (Dummett 1981). En su libro sobre Frege (Baker y Hacker 1984), los filósofos analíticos británicos Gordon Baker y Peter Hacker hacen la siguiente observación: «Como filósofos, a fin de cuenta, nuestro interés en las ideas de un pensador del pasado tiene que estar enfocado en su corrección, en qué grado aclaró y contestó exitosamente las preguntas que hizo, en qué grado sus preguntas son tanto inteligibles como importantes, si hizo transparentes formulaciones conceptuales que previamente eran opacas y problemáticas». Es decir, de acuerdo a esta interpretación, Frege es interesante para el lector analítico contemporáneo sólo en cuanto precursor de

la filosofía analítica y sus doctrinas aceptadas el día de hoy. Lo que bajo este aspecto resulta imposible, sin embargo, es hacer justicia al sistema propuesto por Frege, y muchos de sus elementos principales tienen que aparecer incomprensibles y hasta absurdos a los ojos de quien lo estudia exclusivamente bajo estos aspectos. Para mencionar sólo uno de los ejemplos más notorios: que trate a las oraciones como nombres de unos objetos especiales, lo verdadero y lo falso.

El logicismo de Frege es un programa que intenta demostrar que los juicios aritméticos se pueden reducir a enunciados puramente lógicos, i.e., que no dependen de la intuición, como la geometría. Para llevar a cabo su programa, primeramente inventó lo que hoy se conoce como conceptografía, un lenguaje que tiene como objetivo principal la eliminación de las ambigüedades del lenguaje natural y hacer visibles todas las etapas en una deducción sin dejar tácita u oculta absolutamente ninguna suposición necesaria para ésta. El análisis que Frege inventó prescinde de la tradicional división de los enunciados en sujeto y predicado, y descompone en su lugar la oración en función y argumento, o más específicamente, en concepto y objeto. Lo que distingue a estos es que el primero es insaturado: ningún nombre de concepto puede tener significado; sólo los nombres propios tienen por significado un objeto, y éste se distingue por no ser ni función ni concepto: es decir, por ser acabado, no necesitando ningún complemento. La entidad mínima de sentido es la oración, por lo que Frege introduce lo que se conoce como el principio de contexto: una palabra tiene sentido sólo como parte de una oración. En este sentido, él explicará lo que es un número mediante la explicación del sentido de una oración que contiene numerales. Los números son, entonces, objetos lógicos. Demostrar esto es lo que le hacía falta a Frege para demostrar que Kant se equivocó al decir que los juicios de la aritmética son juicios sintéticos *a priori* y que la aritmética efectivamente es reducible a la lógica, por lo que la aritmética se podría fundamentar totalmente en la lógica, con lo que se acabarían las incertidumbres e incongruencias que plagaban la aritmética de sus tiempos.

Lo que nos interesa aquí en particular es el concepto de la verdad de Frege. Para él, «el concepto de la verdad es la noción semántica fundamental» (Sluga 1999, p. 30), por lo que no se puede definir: toda definición tiene que formularse en algún lenguaje, y el intento de definir la verdad resultaría por ello en una petición de principio. Dejemos que el propio Frege nos lo explique:

Lo particular de mi concepción de la lógica se caracteriza en primer lugar porque coloco en la punta el contenido de la palabra “verdadero”, y luego porque hago seguir inmediatamente el pensamiento como aquello que es lo que en realidad puede estar en cuestión en cuanto al ser verdadero. Es decir, yo no parto de los conceptos y compongo a partir de ellos el pensamiento o el juicio, sino que obtengo las partes del pensamiento por medio de la descomposición del pensamiento. Esto es lo que distingue mi conceptografía de creaciones similares de Leibniz y de sus sucesores, aunque quizá el nombre no haya sido seleccionado de manera muy afortunada (Frege 1983, p. 273).

Lo que caracteriza aquí la actitud filosófica de Frege, Russell y Wittgenstein, sin querer negar la importancia de las diferencias que hay entre ellos, es la convicción de que el lenguaje es el medio universal y de la imposibilidad de adoptar una postura «fuera del lenguaje», como punto de vista de Dios. «Ninguno de los tres, de hecho, hizo ningún intento de formular una metateoría sistemática y formalizada, sea del tipo sintáctico o semántico» (Sluga 1980, p. 29). Al menos Frege y Wittgenstein estaban convencidos de que la formulación de una teoría semántica era imposible.² Esto no sólo quiere decir «que no puede haber ninguna definición formal de la verdad», sino que «no se puede enunciar, ya sea definicional o axiomáticamente, lo que la verdad significa en términos de otros conceptos semánticos» (Sluga 1980, p. 31). Por este motivo, fundamentalmente, tanto Frege como Wittgenstein rechazaban la posibilidad de una definición parcial de la verdad con recurso a un metalenguaje. Russell era más tolerante en este respecto, e incluso sugiere algo así en el prólogo que compuso para el *Tractatus* a petición de Wittgenstein — que éste ciertamente rechazaba, posiblemente al menos en parte por esta sugerencia. El problema, desde el punto de vista de Wittgenstein, con la sugerencia de Russell —que parece anticipar en este aspecto una idea fundamental de Tarski— es que «tomar una ruta metalingüística siempre nos dirá únicamente hechos filosóficamente irrelevantes sobre propiedades accidentales del signo usado. A Wittgenstein, sin embargo, le interesan únicamente las propiedades lógicas *esenciales* del símbolo» (White 2006, p. 124. Mi énfasis).

Los problemas que les causaron angustias existenciales a Frege y a Wittgenstein eran ajenos a las preocupaciones de la vasta mayoría de los otros

² Aunque Dummett, y más recientemente varios estudiosos de Frege insisten, en el caso de Frege, que éste tenía al menos una teoría semántica implícita (Dummett 1993, 1995; Heck 2010); vale especular que esta insistencia viene motivada por el enfoque atemporal de toda doctrina interesante bajo la mirada del filósofo analítico, según sugiere también el pasaje citado de Baker y Hacker arriba.

pensadores de la época. Ellos frecuentemente encontraron más atractiva la propuesta de David Hilbert que estaba satisfecho con crear sistemas axiomáticos a partir de símbolos cuyo significado no importa. Así no tenía importancia la pregunta de Frege, qué es un número, si era un objeto o no y qué clase de objeto, en caso de que lo fuera; y si los matemáticos no se ponían de acuerdo sobre cómo definir los números naturales, realmente no importaba mientras los sistemas que crearon con los numerales funcionaran de la misma manera. Hilbert y Zermelo estaban bastante familiarizados con la obra de Frege; Zermelo descubrió lo que hoy conocemos como la paradoja de Russell independientemente de éste y probablemente antes.³ Ellos, sin embargo, decidieron tomar un rumbo que evita las dificultades que preguntas como «¿cuál es el significado de los símbolos?» implican. El sistema de Frege, en cambio, nunca tuvo adherentes y quedó pronto en el olvido, si exceptuamos su influencia en Wittgenstein, y en Carnap —quien, sin embargo, a fin de cuentas también se convenció más bien de las conveniencias de la propuesta de Tarski.

Una última palabra acerca de las dificultades en general que una identificación precipitada de los problemas filosóficos nuestros con aquellos de los pioneros de la filosofía analítica puede causar para comprender a estos pioneros. Por diversos motivos se suele suponer una identidad del logicismo de Frege con el de Russell más estrecha de la que realmente había. Esto, a su vez, junto con el entendimiento fundamental de que la filosofía analítica incluye como uno de sus elementos básicos una teoría semántica, ha provocado que los elementos de la doctrina Fregeana se asimilen a los de aquella de Russell. Así, cuando Frege en 1893 desaparece su noción de «contenido juzgable» a favor de dos nociones nuevas, «sentido» y «significado», el último término se tradujo muy pronto como «referencia» o «referente» porque superficialmente parece jugar un papel parecido al que este término cumple en la doctrina de Russell. No tengo aquí espacio para ampliar este comentario; pero yo veo en este deliberado error de traducción —no se me ocurre otra designación para esto— un síntoma más de la falta de voluntad para realmente aprehender el espíritu

³ En una carta de Hilbert a Frege se lee lo siguiente: «Muchas gracias por el segundo tomo de su “Grundgesetze” que me interesa mucho. Su ejemplo al final del libro, p. 253, lo conocemos aquí [en una nota extra de Hilbert en su carta él agrega aquí: “Yo creo que Zermelo lo encontró hace 3 o 4 años a raíz de que le comuniqué mis ejemplos”]; otras contradicciones aún más convincentes ya las había encontrado yo hace 4 o 5 años; me llevaron a la convicción de que la lógica tradicional es insuficiente, que la doctrina de la formación de conceptos requiere, más bien, hacerse más aguda y más refinada....» (Frege 1980, p. 24. Nota al final de la carta de Hilbert).

de la doctrina de Frege, y para, en vez de esto, moldearla de manera que se ajuste mejor al punto de vista propio.⁴

§3. Un ejemplo concreto

Empecemos por notar que en su propuesta a que he aludido hace unos momentos Tarski hace exactamente lo que Frege y Wittgenstein aseveran que no se puede hacer, aunque por motivos que coinciden sólo en parte: dar una definición parcial del concepto de la verdad. En particular, Wittgenstein mantuvo toda su vida —y por cierto, con pleno conocimiento del desarrollo de la lógica que tuvo lugar durante los años 30 del siglo pasado— que la relación semántica es inefable.⁵ En el prólogo al *Tractatus* dice famosamente:

Cabría acaso resumir el sentido entero del libro en las palabras: lo que siquiera puede ser dicho, puede ser dicho claramente; y de lo que no se puede hablar hay que callar. El libro quiere, pues, trazar un límite al pensar o, más bien, no al pensar, sino a la expresión de los pensamientos: porque para trazar un límite al pensar tendríamos que poder pensar ambos lados de este límite (tendríamos, en suma, que poder pensar lo que no resulta pensable) (Wittgenstein 1993, p. 11).

De lo que no se puede hablar, en particular, es de la relación entre la oración y el hecho del cual la oración es un retrato lógico de acuerdo a la doctrina del *Tractatus*. Esta relación se *muestra* en el lenguaje, pero el lenguaje no la puede expresar o retratar —que es todo lo que el lenguaje puede hacer de acuerdo al *Tractatus*.

Tarski, en cambio, además de dar su famosa definición parcial de la verdad «“La nieve es blanca” es verdadera si y sólo si la nieve es blanca»⁶ observa lo siguiente acerca de la semántica:

El metalenguaje en el cual llevamos a cabo nuestra investigación contiene —además de las expresiones de carácter lógico, entre las cuales encontramos, entre otras, (en el caso bajo consideración) todas las expresiones del lenguaje investigado—, exclusivamente términos

⁴ Trato lo problemático de esta traducción un poco más ampliamente en Wischin 2015, 2014 y 2012b.

⁵ Una breve descripción de lo que une y lo que distingue la postura del *Tractatus* de la situación que encontramos en *Investigaciones Filosóficas* se encuentra en Wischin 2012a, que se basa fundamentalmente en Mary McGinn 2001.

⁶ Por ejemplo, en Tarski 1977, p. 247.

estructural-descriptivos, es decir, nombres de expresiones del lenguaje, de propiedades estructurales de estas expresiones, de relaciones estructurales entre expresiones, etc. Lo que llamamos una meta-ciencia es, en el fondo, la morfología del lenguaje... [...]... se logró fundamentar como parte de la morfología lo que se podría llamar la *lógica* de la *ciencia* en cuestión.

Animados por este éxito hemos intentado avanzar más y de construir en el metalenguaje también las definiciones de ciertos conceptos de otros campos, a saber, de la, así llamada, *semántica del lenguaje*, —es decir, de aquellos conceptos como de satisfacción, de designar, de la verdad, de la definibilidad, etc. Una marca característica de los conceptos semánticos se halla en que expresan cierta dependencia entre las expresiones del lenguaje y los objetos «de los cuales se trata»... Se podría decir también... que estos conceptos sirven para la determinación de la asociación entre los nombres de expresiones y las propias expresiones (Tarski 1935, pp. 375-376).

Como se puede observar, esta postura es diametralmente opuesta a aquella desarrollada por Frege y más explícitamente todavía por Wittgenstein. El recurso a los metalenguajes para resolver problemas semánticos en un lenguaje objeto se ha convertido desde entonces en una herramienta universal, al menos en la filosofía analítica, y marca por ello una fuerte cesura entre el tratamiento de los problemas filosóficos por los pioneros de esta corriente filosófica —toda diferencia entre ellos guardada— y la actitud de hoy hacia estos problemas. Daré ahora un ejemplo para ilustrar este punto.

Como mencioné un poco más arriba, Tarski da una definición del concepto de la verdad muy famosa de esta manera: «“la nieve es blanca” es verdadera si y sólo si la nieve es blanca». O de manera más general: «“*p*” es verdadera si y sólo si *p*». Ya hemos visto que Frege y Wittgenstein rechazarían semejante definición, aunque por razones diferentes. Frege, entre otras, porque rechaza las definiciones parciales, y como hemos visto, porque la verdad para él es el concepto semántico fundamental y no se puede definir so pena de caer en un círculo vicioso. Wittgenstein, porque para él los supuestos enunciados metalingüísticos no se refieren a los símbolos y su significado, sino sólo al signo; y éste es arbitrario y no puede cargar ningún peso lógico. Tarski, como hemos visto, no se siente incómodo con las definiciones parciales, por lo que una posible petición de principio no constituye ningún problema para él, ni tampoco cree en la verdad como principio semántico fundamental. No se adhiere a la creencia en la lógica como una e indivisible, y se da por bien servido con reglamentar cuestiones de la morfología del lenguaje para llegar a una definición parcial de la verdad. Pero esto no es todo.

En el enunciado 3.24 del *Tractatus*, Wittgenstein dice lo siguiente:

3.24 ... Que un elemento oracional designe un complejo es cosa que puede verse a partir de su **carácter indeterminado** en las oraciones en las que aparece. *Sabemos* que no todo está aún determinado por esta oración.⁷

De acuerdo al *Tractatus*, una oración es un hecho que es un retrato lógico de otro hecho. Lo que hace posible que la oración sea un retrato de un hecho determinado es que la oración tenga la misma estructura lógica que el hecho retratado. La oración es, por cierto, verdadera si el hecho se da, de lo contrario es falsa. Pero en ambos casos tendrá sentido. Hasta aquí el asunto no parece ser tan grave: no parece haber mucha diferencia entre decir: «“*p*” es verdadera si y sólo si *p*» y «*p* es un retrato de tal hecho» excepto que *p* es la única manera de referirse al hecho. Si *p* retrata el hecho en cuestión, entonces será siempre el único signo que es interesante para la lógica. No hace diferencia para la lógica si digo «nieve», «neige», «snow», «Schnee» o cualquier otro nombre. Pero ¿qué hacemos en un caso como el siguiente? Supongamos que *p* representa la oración:

«Tomás debe algún dinero».

Tarski diría en este caso similarmente: «“Tomás debe algún dinero” es verdadero sí y sólo sí Tomás debe algún dinero».

Si acaso creíamos que la definición de Tarski implica que la oración «la nieve es blanca» es verdadera porque representa un hecho real en el mundo, nos tenemos que dar cuenta ahora de que esto no es así. «La nieve es blanca» es verdadera sólo porque en un lenguaje con expresividad mayor se puede constatar esta verdad. Pero cómo esta verdad se establece queda totalmente fuera de consideración. Esto lo vemos si consideramos, por ejemplo, que no hay realmente ningún hecho que corresponde a «Tomás debe algún dinero»; tenemos que distinguir entre los hechos, por ejemplo, que Tomás le debe cincuenta pesos a María, que Tomás le debe cien dólares a su cuñado, o que Tomás debe 10 mil pesos al Banco Santander, etc. «Tomás debe algún dinero» no es nunca ningún hecho, puesto que Tomás, si es que debe algo en la vida

⁷ En esta traducción, mi propio énfasis en negritas.

real, no debe *algún* dinero, sino una suma definida a una o a varias personas definidas. Y sólo es un hecho que se pueda dar realmente lo que podría servir para decidir si una oración representa o no un hecho real. Puesto que no hay un hecho al que se refiere la oración, no podría ser verdadera simplemente por ser el retrato o la representación de tal hecho inexistente. Se requiere un mecanismo más complicado que la simple fórmula «*p*» es verdadera si y sólo si *p*», donde «*p*» representa cualquier oración lógicamente simple o compleja sin distinción.

Puesto que la definición ofrecida por Tarski nunca trata de otra cosa que de una relación entre una proposición en un lenguaje objeto con el predicado «es verdadero» en el metalenguaje asociado, el problema al que alude el enunciado 3.24 del *Tractatus* no surge en la explicación ofrecida por Tarski. Y aunque es cierto que el propio Tarski ocasionalmente apela a la definición de la verdad de Aristóteles y afirma que la suya se apega a ésta, y que sólo formaliza, precisa y restringe ésta y otras teorías de *correspondencia* de la verdad a lenguajes formalizados para evitar las paradojas semánticas (como las del mentiroso), que son un problema para los intentos de definición del concepto de verdad en el lenguaje natural (*cf.* Tarski 1935), finalmente concede que ninguna definición de la verdad es posible para el lenguaje natural. El artículo de Hans Sluga que cité al principio de este trabajo da cuenta principalmente de la conversión de Rudolf Carnap, de ser un filósofo fuertemente influenciado por Frege (fue su alumno en Jena en 1914), de Russell y de Wittgenstein (a través de algunas de las discusiones organizadas por Moritz Schlick en 1929 y 1930), a aceptar y desarrollar una filosofía inspirada en Tarski. A pesar de que la definición semántica de la verdad no habla de una correspondencia entre lenguaje y mundo, sino sólo de una correspondencia entre dos lenguajes, la impresión dominante era, en parte a partir de la conversión de Carnap a la semántica formal, que Tarski había resuelto la cuestión de si, y cómo, describir la manera en que el lenguaje se relaciona con el mundo. Sluga concluye su artículo así:

Pero todavía tenemos que suponer que nuestro hablar es responsable al mundo de una manera u otra. Esto es de lo que se preocupaban desde siempre los intentos *filosóficos* de explicar el concepto de la verdad. Y en cuanto a este tópico, las objeciones, preocupaciones y dificultades que Frege, el joven Moore y Russell, y el joven Wittgenstein tenían, siguen vigentes. Ellos vieron que todo intento de hablar sobre la relación entre el lenguaje y el mundo es problemático, ya que siempre queda confinado dentro de los límites del lenguaje. Desde luego es posible unirse a los descubrimientos de las semánticas formales de Tarski. Hasta podemos decir que necesitamos precisamente esta

interpretación filosófica para que la construcción formal de tal teoría tenga sentido. Tenemos que admitir, sin embargo, que el filosofar post-Tarskiano no apreció este punto y llegó a creer muy erradamente que Tarski triunfó donde Frege, Russell y otros fracasaron. La pérdida que ocurrió con la conversión de Carnap a las semánticas formales es de esta manera, en una palabra, una pérdida de la comprensión de cuál es, en realidad, el problema de la verdad.*

* Este trabajo es una versión revisada de la ponencia impartida en el marco del coloquio «REpensar las humanidades» en ocasión de la semana de la filosofía 2015, Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de Querétaro. Todas las traducciones del inglés y del alemán son del autor, excepto las citas del *Tractatus Logico – Philosophicus*.

REFERENCIAS

- BAKER, Gordon P. y HACKER, Peter Michael Stephan (1984). *Frege: Logical Excavations*. Oxford: Basil Blackwell.
- DUMMETT, Michael (1991). *Frege: Philosophy of Mathematics*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- DUMMETT, Michael (1981). *The Interpretation of Frege's Philosophy*. Londres: Duckworth.
- DUMMETT, Michael (1983). *Origins of Analytical Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press
- DUMMETT, Michael (1995). «The Context Principle: Centre of Frege's Philosophy». En *Logik und Mathematik. Frege-Kolloquium Jena 1993*, editado por Ingolf Max y Werner Stelzner. Berlin–Nueva York: Walter de Gruyter, pp. 3–19. DOI: 10.1515/9783110887792.3
- FREGE, Gottlob (1980). *Gottlob Freges Briefwechsel mit D. Hilbert, E. Husserl, B. Russell sowie ausgewählte Einzelbriefe Freges*. Editado por Gottfried Gabriel, Friedrich Kambatel y Christian Thiel. Hamburgo: Meiner
- FREGE, Gottlob (1983). «Aufzeichnungen für Ludwig Darmstädter». En *Nachgelassene Schriften*. Con la colaboración de Gottfried Gabriel y Walburga Rödding. Editado, introducido y anotado por Hans Hermes, Friedrich Kambatel y Friedrich Kaulbach (= Gottlob Frege. *Nachgelassene Schriften und wissenschaftlicher Briefwechsel*. Vol. 1). 2.^a edición ampliada. Hamburgo: Meiner.
- HECK, Richard (2010). «Frege and Semantics». En *The Cambridge Companion to Frege*, editado por Michael Potter y Tom Ricketts. Cambridge–Nueva York: Cambridge University Press, pp. 342-378. DOI: 10.1017/ccol9780521624282.009
- MCGINN, Marie (2001). «Saying and Showing and the Continuity of Wittgenstein's Thought». *The Harvard Review of Philosophy* IX: pp. 24-36. DOI: 10.5840/harvardreview2001913
- SLUGA, Hans (1999). «Truth before Tarski». En *Alfred Tarski and the Vienna Circle*. Editado por Jan Wolenski y Eckehart Köhler. Dordrecht: Kluwer, pp. 27-41. DOI: 10.1007/978-94-017-0689-6_3
- SLUGA, Hans (1980). *Gottlob Frege. The Arguments of the Philosophers*. Londres–Nueva York: Routledge.
- TARSKI, Alfred (1977). «Anhang. Wahrheit und Beweis». En *Einführung in die mathematische Logik*. 5.^a Ed. Gotinga: Vandenhoeck y Ruprecht.

- TARSKI, Alfred (1935). «Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen». *Studia Philosophica* 1: pp. 261-405.
- THIEL, Christian (1995). «“Nicht aufs Gerathewohl und aus Neuerungssucht”: Die Begriffsschrift 1879 und 1893». En *Logik und Mathematik. Frege-Kolloquium Jena 1993*, editado por Ingolf Max y Werner Stelzner. Berlin–Nueva York: Walter de Gruyter, pp. 20–30. DOI: 10.1515/9783110887792.20
- WHITE, Roger M. (2006). *Wittgenstein's Tractatus Logico-Philosophicus*. Londres–Nueva York: Continuum.
- WISCHIN, Kurt (2012a). «La distinción entre decir y mostrar y la superación de los problemas filosóficos». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 1, pp. 49-60. Disponible en Internet en: <https://disputatio.eu/vols/vol-1-no-1/wischin-distincion/>
- WISCHIN, Kurt (2012b). «Sentido, significado y el principio de contexto en Frege». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 2: pp. 94-104. Disponible en Internet en: <https://disputatio.eu/vols/vol1-no2/wischin-frege/>
- WISCHIN, Kurt (2014). «Aspectos de la Filosofía de lenguaje de Gottlob Frege a la luz de una motivación neo-kantiana». Ponencia presentada en el marco del XVII Congreso Internacional de Filosofía, Morelia, Mich. México. 7 a 11 de Abril. Disponible en Internet en: <http://xurl.es/pkwfrege>
- WISCHIN, Kurt (2015). «Gottlob Frege: Escritos sobre la lógica y la filosofía del lenguaje. Traducción precedida de estudio crítico». Tesis de Maestría. México: Universidad Nacional Autónoma de México–UNAM.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1993). *Tractatus Logico – Philosophicus*. Traducción de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Madrid: Alianza.

Recibido: 17-Julio-2015 | Aceptado: 7-October-2015



KURT WISCHIN, es actualmente Doctorando en Filosofía (CPhil) en la Escuela Internacional de Posgrado de la Universidad de Granada. Tuvo su primer contacto formativo con la filosofía académica en la Universidad de Viena en los años 1970, y obtuvo los títulos de Licenciado en Filosofía (BA) en la Universidad Autónoma de Querétaro y un Máster en Filosofía (MPhil) en la Universidad Nacional Autónoma de México. Su trabajo filosófico toma por punto de partida la filosofía de Wittgenstein, en especial la de las *Investigaciones Filosóficas*, y se centra actualmente en la investigación de los orígenes históricos de la Filosofía de la Lógica y del Lenguaje, con particular énfasis en la evolución de la doctrina de Frege y su influencia en la génesis del *Tractatus*, y de manera

general de la filosofía analítica. Ha publicado artículos y traducciones en algunas antologías y revistas académicas de filosofía y ha dictado ponencias y conferencias en varios congresos nacionales e internacionales.

DIRECCIÓN POSTAL: Departamento de Filosofía I. Universidad de Granada. Edificio de la Facultad de Psicología, Campus de la Cartuja. 18011 Granada, España. e-mail (✉): kurt.wischin@gmail.com

COMO CITAR ESTE TRABAJO: WISCHIN, Kurt. «Los orígenes de la filosofía analítica y la trivialización de la filosofía». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 4:5 (2015): pp. 175-190.

© El autor(es) 2015. Este trabajo es un (Artículo. Original), publicado por *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* (ISSN: 2254-0601), con permiso del autor y bajo una licencia Creative Commons (BY-NC-ND), por tanto Vd. puede copiar, distribuir y comunicar públicamente este artículo. No obstante, debe tener en cuenta lo prescrito en la *nota de copyright*. Permisos, preguntas, sugerencias y comentarios, dirigirse a este correo electrónico: (✉) boletin@disputatio.eu

Disputatio se distribuye internacionalmente a través del sistema de gestión documental GREDOS de la Universidad de Salamanca. Todos sus documentos están en acceso abierto de manera gratuita. Acepta trabajos en español, inglés y portugués. Salamanca — Madrid. Web site: (🌐) www.disputatio.eu