

## SOBRE LO QUE EXISTE Y LO QUE NO EXISTE

*Luis A. Camacho*

Una pareja de centauros, macho y hembra, contempla a su hijo jugando en la playa. "Nuestro hijo ya está bastante crecido —dice el centauro macho— como para decirle que solo somos entes imaginarios, sin existencia".

El título altisonante del presente trabajo alude en primer lugar al deseo de encontrar un método para hablar acerca de lo que existe sin tener que caer en paradojas referentes a entidades a las cuales les negamos la existencia. También se refiere a algo más importante: a una clarificación del tipo de discusión que se plantea cuando no hay coincidencia en posiciones ontológicas. Durante este siglo el tema de la existencia ha ocupado un lugar privilegiado en las reflexiones de los filósofos (1). No me refiero tanto a la corriente llamada existencialista o a la Filosofía de la Existencia de famosos y variados filósofos continentales cuanto a la preocupación dentro de la corriente analítica por aclarar cuáles implicaciones existenciales precisas son necesarias para la coherencia y congruencia de teorías acerca de la realidad. En una u otra forma, la teoría de las descripciones de Bertrand Russell, el criterio de verificación del positivismo lógico, la doctrina de las proposiciones sistemáticamente desorientadoras de Gilbert Ryle y la teoría de la identidad contingente de Wilfrid Sellars y Richard Rorty han tratado de responder a preguntas similares: ¿qué cosas existen?, ¿qué queremos decir cuando afirmamos que algo existe?

Está claro que un análisis puramente lingüístico en el que se sustituya un símbolo por otro no nos daría base suficiente para interpretar la forma como la ciencia utiliza hipótesis existenciales. Así pues, nos fijaremos en el tema de la utilización de hipótesis existenciales. El uso del término "hipótesis" no quiere decir, sin embargo, que quienes hacen afirmaciones acerca de la existencia de algo lo hagan siempre en tono hipotético. Cuando Descartes afirma que la existencia de Dios ha de admitirse con la misma certeza que la existencia del propio yo, o cuando nos desea convencer de que existen dos clases de sustancia, lo menos que se nota en su tono de voz es un intento hipotético. El dogmatismo en cuanto a la existencia de ciertas entidades se ha dado con frecuencia en los proponentes de teorías científicas; bástenos recordar el triste caso de los rayos N(2). Paralelamente, muchos filósofos han creído demostrar de una vez por todas que lo existente en un momento determinado tiene un cierto carácter necesario y que nuevas hipótesis existenciales no pueden ser admitidas simplemente porque alteran el orden explicativo utilizado para interpretar el universo. Dentro de esta categoría podemos colocar a los escolásticos de los siglos XVII y XVIII que negaban las manchas del sol vistas por Galileo apoyándose en que el sol no podía estar compuesto

---

(1) El breve artículo de Quine "On What There Is" se ha convertido incluso en un clásico, cuya lectura recomendamos encarecidamente. Aparece en la versión española en *Desde un punto de vista lógico* (Barcelona: Ediciones Ariel, 1962).

---

(2) Véase al respecto el artículo "The N-Ray Affair", por Irving M. Klotz en *Scientific American*, mayo 1980, Vol. 242, N° 5, pp. 122-131.

por ninguno de los cuatro elementos sublunares sino por la quinta esencia aristotélica.

En relación con el segundo objetivo señalado al comienzo, consideremos el siguiente caso: a la afirmación de Marx de que la historia de la sociedad hasta ahora es la historia de la lucha de clases (3), un escolástico podría replicar que no existen clases sociales, sino únicamente personas individuales. Pero entonces un neo-materialista al estilo de Richard Rorty podría afirmar que en último término tampoco existen personas, sino solo átomos. ¿Se trata de una discusión donde el significado del término "existencia" se mantiene igual en los tres interlocutores, o donde tanto aquello que se afirma existir como lo que se quiere decir al afirmar que existe varía en cada caso? ¿Debemos decir que solo uno de los tres tiene razón, o que es necesario examinar las tres afirmaciones antes de decidir en qué sentido cada uno tiene algo de verdad? ¿Diríamos entonces que clases sociales, personas y átomos existen, pero no de la misma manera? ¿O que existen en un único y unívoco sentido del término "existir", pero que nuestra percepción de la existencia respectiva es diferente?

Cuando hablamos de la existencia de algo tenemos, además, que distinguir varios matices de los conceptos para no incurrir en errores de categorías, es decir, en esos errores que consisten en predicar de una clase o subclase las propiedades que son típicas de otra clase o subclase. La categoría de existencia ofrece diversas peculiaridades notables. Siguiendo a Kant, digamos que la existencia no es un atributo y que las proposiciones existenciales del tipo "x existe" siguen una sintaxis diferente a la de las proposiciones donde se predica algo. Esta diferencia se ve más claramente cuando se aplica a las respectivas proposiciones la técnica conocida en lógica con el nombre de cuantificación. La proposición "los perros ladran" se convierte en la universal "todos los perros ladran" o en la particular "algunos perros ladran". Ambas proposiciones son perfectamente inteligibles. En cambio, la proposición existencial (en sentido ontológico) "existen perros" se convertiría por el mismo procedimiento en la universal "todos los perros existen", que claramente carece de sentido, o en la particular "algunos perros existen", que, aunque no tan claramente sin sentido, daría la im-

presión de que algunos perros tienen la propiedad de existir y otros no, lo cual es por lo menos extraño.

Parece evidente que esta confusión de categorías se encuentra en la base del argumento ontológico. Pero, más en general, podemos afirmar que la misma confusión, o "category mistake" de que hablan con frecuencia los filósofos de lengua inglesa, se encuentra también en todo intento de derivar proposiciones existenciales del mismo modo que se derivan proposiciones de Sujeto-Predicado a base de análisis conceptuales (4). Esta tentación de exigir la existencia para lo representado por un concepto a base únicamente del análisis del concepto, y no por introducción de datos empíricos, ha sido y es constante en todo racionalismo y esencialismo. Cuando uno abre las páginas de la Suma Teológica, por ejemplo, se encuentra con frecuencia al comienzo de cada cuestión la pregunta ritual de si existe el objeto que se va a analizar. "Utrum Deus sit", "Utrum lex aeterna sit", etc. La sorpresa sobreviene cuando uno se da cuenta de que la cuestión de la existencia de algo se decide a partir de un análisis conceptual, excepto naturalmente en aquellos casos en que la base de la argumentación es la revelación, tipo de razonamiento del que no nos ocupamos aquí. Con una frecuencia alarmante uno se da cuenta de que las proposiciones del tipo "x existe" son tratadas como si fueran de Sujeto-Predicado.

En tiempos recientes varios autores, preocupados por los temas de la filosofía de la ciencia, han tratado de fijar criterios existenciales que eviten la tentación de utilizar análisis puramente conceptuales. Rom Harré, autor de *Theories and Things* (5) y *The Principles of Scientific Thinking* (6), señala en el primero de los libros mencionados tres criterios simples a los cuales habría que hacer referencia cuando se afirma que algo existe:

CRITERIO I: "una cosa existe si puede ser localizada en el espacio y en el tiempo". Tal como se enuncia, parece que la localización espacio-temporal sería condición suficiente para la existen-

(4) Cfr. Kant, *Crítica de la Razón Pura*, Anal. Trasc., libro II, cap. 2, sección 3, N° 3, 3a analogía, A 225-B 273.

(5) Londres 1961; versión española *Teorías y Cosas*, (Barcelona: Herder, 1965), pp. 71-76 para los criterios mencionados.

(6) University of Chicago Press, 1970. Hay traducción al español.

(3) Marx-Engels, *Manifiesto del Partido Comunista* (Moscú: Editorial Progreso, 1972), p. 30.

cia. Queda la duda de si sería también condición necesaria, en cuyo caso existir y ser localizable sería equivalente.

CRITERIO II: "una cosa de cierta clase existe si satisface las expectativas que tenemos para dicha clase". Podríamos añadir que si encontramos que  $x$  existe porque hallamos un ejemplar de una clase o subclase, debemos igualmente añadir cuáles son las expectativas asociadas con la clase o subclase respectiva. Siguiendo este criterio, se afirma que el okapi existe porque se han encontrado ejemplares de un animal que se parece a la cebra y a la jirafa a la vez, lo cual es típico justamente del okapi.

CRITERIO III: "la estabilidad de expectativas en un campo espacio-temporal implica continuidad sustancial en dicho campo". Se combina aquí el Criterio I con el II para producir la noción de continuidad. Este criterio se podría parafrasear así: aquello que es localizable y satisface expectativas de modo permanente, existe permanentemente.

Los criterios anteriores plantean, por supuesto, una serie de problemas. No estarán de acuerdo, para empezar, quienes sostengan la existencia de seres no localizables en el espacio-tiempo, bien sea porque lo trascienden por definición (Dios) o porque no es fácil encontrar una relación de los mismos con los seres empíricos (entidades matemáticas). Una vez admitidos los criterios anteriores solo quedan dos caminos a seguir: o bien introducir algún criterio adicional que nos permita hablar de la existencia de seres que no son espacio-temporales o bien afirmar que la categoría de existencia no se aplica en tales casos. A veces esta última posición se completa con la introducción de otras categorías, como la de subsistencia. La primera alternativa es frecuentemente utilizada en la doctrina tradicional de la analogía del ser. Esta alternativa tiene, sin embargo, un inconveniente: al suavizar los criterios, se nos llena nuestro mundo de toda clase de seres extraños: por ejemplo, los seres posibles, los condicionales, los entes puramente posibles, pero que no existieron, ni existen, ni existirán jamás —lo que los escolásticos llamaron *futuribilia*.

La otra alternativa, en el caso de Dios, ha sido tomada en serio por el teólogo protestante Paul Tillich, uno de los más importantes en este siglo, quien afirma que de Dios podríamos decir con igual propiedad tanto que existe como que no existe. Como es fácil comprender, Tillich influyó mucho en la así llamada "teología sin Dios".

¿Qué ocurre cuando alguien se convence de que algo no existe? ¿Cuál es el papel de la con-

ciencia en la afirmación y negación de proposiciones existenciales? Sin duda tenemos que introducir ahora varias distinciones. Para hacerlo, empecemos contando un cuento. Si bien no lo he inventado, no podría precisar dónde lo escuché por primera vez. Supongamos que un explorador encuentra una tribu perdida en un lugar remoto. Al estudiar sus creencias, el explorador —supongamos además que se trata de una persona versada en ciencia— descubre que estos individuos tienen una concepción del mundo bastante desarrollada. Atribuyen, como es frecuente, las enfermedades a la acción de los demonios. Pero van un poco más allá y aseguran que esos demonios son visibles para ciertas personas de la tribu, a saber, los curanderos, quienes en ciertas ocasiones celebran ritos sagrados, ingieren hongos también considerados sagrados y ven los demonios que causan las enfermedades. No termina aquí, sin embargo, el conocimiento de la relación entre enfermedades y demonios: los curanderos han llegado a hacer una clasificación de demonios con relación a enfermedades. En las visiones que tienen después de tomar hongos, los curanderos han notado que al lado de personas que padecen de cierta enfermedad se ven demonios de cierto color. De ahí han podido concluir por inducción que existe una relación constante entre determinada enfermedad y determinado demonio, que se distingue a la percepción por su color. Al llegar a este punto el explorador se encuentra ante una situación curiosa. Su primera reacción sería por supuesto afirmar que las enfermedades son causadas por diferentes causas entre las cuales los gérmenes son una de las más importantes, y pasar luego a negarle autoridad a los curanderos. Los aborígenes podrían aceptar su explicación, reconocer la existencia de microbios, mirarlos a través de algún microscopio, verlos presentes (en algún sentido de "ver") en las manifestaciones que ellos atribuían a seres sobrenaturales y dejar de creer en la existencia de demonios de colores. Pero supongamos que entre ellos hay uno muy inteligente, que inconscientemente sigue leyes lógicas y está familiarizado con intentos ontológicos de interpretación del mundo.

Este brujo podría decir: "está bien, las enfermedades y los gérmenes tienen alguna relación entre sí. Sin embargo, también los demonios que yo veo en algunas ocasiones y las enfermedades tienen algo que ver entre sí. Más aún, esos demonios existen puesto que yo los veo y no se puede ver algo que no existe".

Además, este brujo podría desarrollar una

complicada teoría acerca de cómo los gérmenes son causas segundas mientras los demonios son la causa primera de las enfermedades; podría preguntarse acerca de cómo los demonios mueven a los gérmenes; podría incluso llegar a plantear el problema de la predeterminación de los gérmenes.

Al llegar a este punto el explorador quizá se sienta descorazonado y decida buscar otras tribus más sensatas. O quizá tome las cosas con calma y le pregunte al brujo "¿qué hacen los demonios aparte de producir enfermedades?". Puesto que todo lo que sabemos de ellos es que producen enfermedades, que se aparecen en visiones y que a cada una corresponde una enfermedad diferente, algunos brujos se sentirían en principio inclinados a preguntarse acerca de la naturaleza de los demonios.

La pregunta anterior nos lleva a otra, igualmente importante: ¿qué papel desempeñan las proposiciones acerca de los demonios dentro del lenguaje de los brujos? ¿Qué hacemos cuando negamos que los demonios existen? ¿Qué haría un brujo al dejar sus creencias y aceptar la explicación según la cual bastan los gérmenes para explicar las enfermedades? Empecemos por admitir que tanto la explicación del brujo como la del explorador son lógicamente admisibles; más aún, si el brujo es inteligente podría aducir, con cierta razón, que su explicación es mejor que la del explorador porque no solo explica el origen de las enfermedades sino además establece una correlación entre lo que sucede cuando se toman hongos sagrados y lo que ocurre cuando alguien enferma en la tribu, dos fenómenos tan distantes entre sí como los movimientos de los planetas y la caída de una manzana antes de que Newton hiciera ver que se trata de dos aspectos de una misma ley.

Digamos a continuación que en realidad el brujo, al hablar de los demonios, está haciendo dos cosas: primero, afirmar que existe una cierta entidad  $x$  cuya existencia explica la existencia de otra cierta entidad o fenómeno  $w$ , en este caso la enfermedad. Pero está haciendo también otra cosa muy diferente: está *reportando* el contenido de una experiencia, también por referencia a la existencia de cierta entidad. Llegamos así a la distinción entre dos papeles a desempeñar por proposiciones de tipo existencial: por una parte, estas proposiciones *reportan* alguna cosa en términos de la existencia de otra cosa o ente; en segundo lugar, estas proposiciones *explican* algo mediante la existencia de algún otro ente. Dos funciones, pues: *descriptiva* y *explicativa*. A esta distinción volveremos más adelante.

Pasemos a la otra pregunta: ¿qué hace en realidad el explorador cuando afirma que los demonios no existen y que las enfermedades se pueden explicar por simple referencia a los gérmenes? Aquí también debemos distinguir los diferentes aspectos de una situación que no es tan simple. En primer lugar, el explorador está diciendo: lo que los brujos ven en determinadas circunstancias no es en realidad demonios, sino alucinaciones. Notemos aquí que el explorador no dice "los brujos no ven nada" por razones obvias: si el brujo está diciendo verdad, el explorador estaría mintiendo y si el brujo miente el explorador no tiene ningún procedimiento para desmentirlo. Este último punto plantea el difícil tema del conocimiento de las experiencias internas de otras mentes, el cual hace aún más complicado el panorama. Como quiera que introducir este tema en nuestro análisis nos llevaría a derivaciones muy lejanas, nos tomamos la libertad de dejarlo. Digamos entonces: el explorador podría decir con verdad algo así como "los brujos dicen ver demonios, y afirman que son la causa de las enfermedades, pero los demonios no existen". Con esto, el explorador se vería ante un nuevo problema: ¿cómo sustituir la afirmación de la existencia de los demonios por otra que tuviese la misma validez lógica desde un punto de vista descriptivo? Sin duda, esto es mucho más difícil porque aquí el explorador tendría en definitiva que entrar en explicaciones de los procesos fisiológicos que tienen lugar en el cerebro cuando se ingieren drogas. Por supuesto que esto es más difícil que simplemente afirmar que lo visto existe y que lo que existe son demonios patógenos. Además, al brujo siempre le cabe la posibilidad de volverse ultra-cartesiano y afirmar la suprema validez de la conciencia y de sus datos, tanto más indubitables cuanto más claros y distintos, o de volverse hegeliano y hablar acerca de cómo el espíritu en su evolución hace que aparezca en el campo del yo la visión de un demonio que en realidad no es sino la manifestación objetivizada de un mismo espíritu en constante proceso dialéctico. De nuevo tenemos aquí que el explorador casi no dispone de procedimientos para desacreditar de una vez por todas dichas explicaciones.

A su vez, en el caso de que el brujo se convirtiese, ¿qué estaría haciendo? La descripción de lo que tendría lugar tampoco sería fácil. Por una parte, admitiría que la existencia explicativa de los demonios no es necesaria simplemente porque la existencia de los gérmenes basta para explicar enfermedades. Pero tendría entonces que introducir

analítico sin posibilidades de avance por lo mismo que no podemos encontrar nada acerca de los demonios aparte de su supuesta conexión con las enfermedades. A su vez, el brujo se verá forzado a reportar lo que ve en términos nuevos haciendo referencia, por ejemplo, a estados alterados de conciencia.

Fijémonos en que lo que utiliza ahora para reportar sus experiencias probablemente será una entidad inferida, y no una simple construcción.

Al final, nos quedaría pendiente el problema del carácter de la conciencia misma. Podemos

enunciar el asunto en forma interrogativa: ¿cómo debemos interpretar el carácter aparentemente indubitable de la conciencia y la atribución de evidencia a la afirmación de que el pensamiento es inmaterial? ¿Lo debemos considerar como una existencia real, o más bien sistemática? En otras palabras, ¿es realmente indubitable la existencia de la conciencia, indubitabilidad sobre la que se basan importantes tradiciones filosóficas? El tema es sin duda importante y de su resolución depende algunos de los problemas planteados en este artículo.