

manera que, lo que a sus ojos se presentaba como relativo y contingente, por el sólo hecho de que solamente tematiza eso, se convierte al final en el "absoluto". En Gadamer se da la absolutización de lo finito, de la contingencia.⁶³

Al final, Gadamer no consigue superar el inmanentismo de la metafísica idealista. Al quedarse en el plano de la historicidad del espíritu objetivo, la ontología gadameriana termina en una absolutización de una verdad parcial —la experiencia humana de la temporalidad y de la finitud— que mutila la integridad del ser. En el fondo, la afirmación del lenguaje como realidad última es sólo un nuevo avatar del vitalismo historicista. Porque Gadamer niega al hombre la posibilidad de trascender la finitud de su experiencia mundana. Obviamente, este hecho tiene graves consecuencias a nivel antropológico: el ser del hombre y de su mundo vital se disuelven en la historia infinita del continuo hacerse del *logos*. No hay un ser "propio" del hombre: éste es sólo la sede en la que el *logos* se manifiesta. Usando la metáfora gadameriana, el lenguaje juega con nosotros. La libertad que Gadamer ha reconocido al hombre como expresión de la intrínseca lingüisticidad de su ser, se vanifica en una mera apariencia. En definitiva, si el hombre no "es" algo realmente distinto del *logos*, tampoco puede ser sujeto libre y responsable de sus actos.

⁶³ A. DA RE: *L'ermeneutica di Gadamer...*, p. 128.

El sentido común en Saul Kripke como método

Carlos López Zaragoza
Universidad del Valle de Atemajac

A Alice

This paper intends to show that the main goals of Saul Kripke's theory of reference hang on the methodological usage of common sense, taking common sense as the natural way in which intelligence approach to reality and which is reflected in natural or ordinary language. The key to bring to light Kripke's ideas about common sense is analyzing the texts in which he talks about 'intuition'.

En las páginas finales de *El compromiso esencialista de la lógica modal. Un estudio de Quine y Kripke*, Jaime Nubiola concluye que Kripke ha recuperado algunas tesis de la metafísica realista gracias a la "extraordinaria valoración de la intuición prefilosófica", de la "palmaria y sencilla intuición acerca del mundo y de las cosas, en la que la filosofía ha tenido sus orígenes".¹ Por este motivo, adaptando la etiqueta que se ha dado a la filosofía oxoniense, Nubiola propone llamar a Kripke "filósofo del pensamiento ordinario".²

Este modo de referirse a Saul Kripke pone de relieve el método empleado por él. Kripke bien puede ser considerado un filósofo del sentido común, entendiendo esta expresión —sentido común— tal como aparece en el lenguaje ordinario, es decir como el modo de juzgar y conocer espontáneo de cualquier hombre. El sentido común,

¹ Jaime NUBIOLA: *El compromiso esencialista de la lógica modal*, Pamplona: EUNSA, 1984, p. 311.

² J. NUBIOLA: *El compromiso...*, p. 312.

considerado de este modo, es una de las componentes del método empleado por Kripke.

En este artículo se tratará de clarificar qué es para Kripke el sentido común o pensamiento ordinario, cómo lo emplea y cuáles son los primeros resultados que consigue empleándolo.³

La "intuición" en Kripke

Kripke expone de modo indirecto su pensamiento sobre el sentido común en las obras en que habla del papel que juegan los nombres propios y de los nombres de especies naturales (*natural kind terms*) en el discurso enunciativo. Con esto restringe su objeto de investigación a lo que podríamos llamar el juego del lenguaje de 'nombrar la realidad'. En esas obras Kripke no pretende dar una teoría general del lenguaje, ni que sus conclusiones sean aplicables irrestrictamente a toda el habla. Más bien se limita a aclarar cómo funcionan los nombres dentro de lo que Aristóteles llama λόγος ἀποφαντικός, es decir, dentro de la "modalidad del lenguaje que dice las cosas como son, que no se limita a presentarlas [...], sino que se dirige a su ser actual mediante la afirmación y la negación".⁴ Kripke está empeñado en estudiar el discurso apofántico porque es en él donde se habla más directamente de la realidad de las cosas, sólo en él se da de modo pleno la verdad, el reflejo de lo que son las cosas en sí mismas.

Si se pierde de vista que ésta es la intención de Kripke, sus obras aparecen como teorías de corto alcance, llenas de lagunas, blancos inmóviles en apariencia fácilmente criticables. Un ejemplo claro de crítica a Kripke basada en una descontextualización es la que John Powers le dirige en: *On being wrong: Kripke's Casual Theory of*

³ Usaremos como sinónimos términos: 'pensamiento ordinario', 'intuición', 'sentido común', 'conocimiento espontáneo'. Al hablar de 'sentido común' no nos referimos a la filosofía del sentido común desarrollada por Moore en los inicios de la tradición analítica. Kripke —y nosotros con él— sólo pretende hacer ver que su filosofía sigue el modo espontáneo y natural del conocer de cualquier.

⁴ Jaime ARAOS: *La filosofía aristotélica del lenguaje*, Pamplona: EUNSA, 1999, p. 140.

Reference. En este artículo Powers da varios ejemplos de cómo los nombres propios pierden sus referentes en el discurso metafórico.⁵ Si se tiene presente que Kripke sitúa su discurso exclusivamente a un nivel enunciativo o propositivo, sumamente distinto del discurso metafórico, la crítica pierde sentido.

La individuación de lo que es para Kripke el modo natural de conocer la haremos siguiendo los textos en los que habla de la intuición, pero no exhaustivamente; Kripke recurre incontables veces a este concepto. De hecho bien podría decirse que a lo largo de sus principales obras apela continuamente a él.

La mayor parte de las veces que habla de *intuición* se refiere al modo espontáneo e irreflexivo en que la realidad de las cosas y del mundo es conocida por el hombre común. Este tipo de conocimiento es opuesto al alcanzado después de una meditación larga y complicada, como la que se tiene que seguir cuando se utiliza el método científico. 'Intuitivo', para Kripke, es similar 'no-científico' o 'pre-científico', 'espontáneo', 'automático', 'natural', 'del hombre de la calle', 'básico', 'obvio'. Las referencias a la intuición permean toda la obra de Kripke, desde los fundamentos hasta las últimas conclusiones. En una de las primeras páginas de *Naming and Necessity*, sentando las bases de su crítica a la teoría descriptivista de Frege y Russell, lo primero que hace es señalar "el problema obvio [...], el que viene *inmediatamente* a la mente, [...] el que ya ha señalado el mismo Frege..."⁶ el que el sentido común descubre de modo natural, podríamos apostillar. Esta cita, por el lugar en que se encuentra —en el planteamiento del problema— muestra claramente que nuestro autor cree que una explicación filosófica no debe dejar espacio a contradicciones al sentido común. La explicación filosófica del mundo y de las cosas, tal como la entiende Kripke, debe ser clara, hablar de modo que pueda ser entendida por cualquiera gracias

⁵ Cf. John POWERS: "On Being Wrong: Kripke's Casual Theory of Reference": *International Philosophical Quarterly*, XXII-4 (1992), pp. 459-476. Powers también comete el error de considerar las ideas de Kripke una teoría de la comunicación (Cf. p. 460).

⁶ Saul KRIPKE: *Naming and Necessity*, Oxford: Blackwell, 1980, p. 30. El énfasis es mío.

a la concordancia con los datos percibidos directamente por los sentidos y porque es acorde con el modo natural de funcionar de la inteligencia. Esto de ninguna manera quiere decir que la tarea del filósofo sea banal. Lo que tiene que ser sencillo y fácil es la comprensión del resultado de esa tarea, pero encontrar el modo de explicar sencillamente el mundo y de las cosas ordinariamente es muy complicado. En la concepción que tiene Kripke de la tarea filosófica se puede ver la remota influencia de Wittgenstein: la filosofía debe ocuparse de que el pensamiento, que de por sí es sencillo y claro, no sea complicado por enredos del lenguaje.⁷

Como han señalado Conesa y Nubiola, entre los críticos de Kripke es recurrente la idea de que apegarse tanto a la sencilla intuición prefilosófica podría suponer un empobrecimiento general del horizonte de la filosofía.⁸ Los resultados de la investigación filosófica tendrían siempre un horizonte estrecho por tener que permanecer siempre apegada al nivel precientífico de conocimiento en el que se sitúa el sentido común.

Aunque Kripke no aborda directamente el tema de la científicidad de la filosofía, en una de sus obras dice, como de pasada, que “no ha de suponerse que el formalismo pueda producir resultados filosóficos de tipo superior a la capacidad de razonamiento filosófico ordinario. No hay un sustituto matemático para la filosofía”.⁹ Con esto, sin proponérselo, deja zanjada la cuestión: los resultados alcanzados en la pesquisa filosófica gracias al sentido común no necesitan una formalización matemática posterior. Se bastan a sí mismos. La filosofía, para Kripke, no requiere de las matemáticas para constituirse como saber científico.¹⁰

⁷ Cf. Ludwig WITTGENSTEIN: *Investigaciones Filosóficas*, trad. Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, Barcelona: Crítica, 1988, § 109.

⁸ Cf. Francisco CONESA, Jaime NUBIOLA: *Filosofía...*, Barcelona: Herder, 1999, p. 138.

⁹ SAUL KRIPKE: *Is There a Problem about Substitutional Quantification?*, en Gareth EVANS, John MCDOWELL (eds.): *Truth and Meaning: Essays in semantics*, Oxford: Clarendon Press, 1976, pp. 325-419.

¹⁰ En una entrevista hecha a Kripke el 20 de diciembre del 2001 publicada por el diario italiano *La Repubblica* el 2 de enero del 2002, declaraba: “No creo que sea

2. Intuición, lenguaje ordinario y verdad

Otra característica de la intuición prefilosófica tal como la concibe Kripke es su apegamiento al lenguaje natural. Esto lo podemos constatar analizando el concepto de verdad que maneja. Hemos dicho anteriormente que nuestro filósofo se ocupa exclusivamente del papel de los nombres en el discurso apofántico o propositivo, y que éste está directamente emparentado con la verdad. Dilucidar qué entiende Kripke por verdad nos llevará de la mano a ver la relación entre lenguaje ordinario e intuición.

En la crítica que hace Saul Kripke al concepto tarskiano de verdad descubrimos que su concepto de verdad es cercano al del hombre de la calle. La teoría de Tarski debe ser rechazada, según Kripke, *porque* recurre a elementos ajenos al lenguaje ordinario:

La solución ortodoxa [a la paradoja de los cretenses mentirosos] parte del supuesto de que la verdad es relativa al lenguaje. Y dice que, para poder definirla, hay que establecer una ‘jerarquía de lenguajes’ que definen entre sí lo que es la verdad [Tarski]. Esto no es un análisis de nuestra ‘*intuición*’ de la verdad. En el lenguaje ordinario no usamos lenguajes jerarquizados”.¹¹

“Nuestra ‘*intuición*’” de la verdad —el modo común de entender la verdad, la verdad tal como se encuentra en el lenguaje ordinario— es la verdad como adecuación. Para Kripke la piedra de toque que nos hace distinguir el discurso apofántico es la presencia de los conceptos de verdad y falsedad. Kripke subraya que esta verdad o falsedad se descubre *en el lenguaje ordinario* tal cual es. Así, cuando analiza la necesidad de los enunciados de identidad, dice:

indispensable ser un buen matemático o lógico para ser un buen filósofo, aunque indudablemente ayuda. Hay quien es bueno para una cosa y quien es bueno para la otra” (<http://lgxserver.uniba.it/lei/rassegna/010102g.htm>).

¹¹ SAUL KRIPKE: “Outline of a Theory of Truth”, *Journal of Philosophy*, LXXII (1975), pp. 690-716. El énfasis es mío.

Algunas personas tienen la tendencia a considerar los enunciados de identidad como enunciados metalingüísticos, a identificar el enunciado "Hesperus es Phosphorus" con el enunciado metalingüístico "'Hesperus' y 'Phosphorus' son nombres del mismo cuerpo celeste"; y eso, por supuesto, podría haber sido falso.¹²

El posible cambio de valor de verdad hace que dos enunciados sean irreductibles uno al otro. "La equivalencia material *a priori* de los dos enunciados [...] no implica su equivalencia estricta (necesaria)".¹³ "Hesperus es Phosphorus" siempre es verdadero, mientras que "'Hesperus' y 'Phosphorus' son nombres del mismo cuerpo celeste", no. Kripke ha descubierto que la verdad de los enunciados de identidad, tal como naturalmente se encuentra en el lenguaje ordinario, es más sólida que la presente en los lenguajes artificiales. Esto se debe a que el lenguaje ordinario tiene por sí solo la capacidad de expresar la realidad tal cual es; modificarlo añadiendo metalenguajes o lenguajes artificiales complica la relación entre el lenguaje y la realidad.

El afán por mantenerse apegado al modo de funcionar del lenguaje ordinario nos sirve también para descubrir las diferencias entre las ideas de Kripke acerca de los nombres propios y a la naturaleza de los enunciados de identidad y aquellas que son, materialmente, muy similares, como las que Ruth Marcus expuso en unos artículos¹⁴ anteriores a la publicación de *Naming and Necessity* (1972). La gran diferencia entre ellas está en el ámbito en que cada uno de los autores las encuadra. Si se tiene bien clara la diferencia que hay entre

¹² Saul KRIPKE: *Identidad y necesidad*, en Luis Manuel VALDÉS VILLANUEVA (ed.): *La búsqueda del significado*, Madrid: Tecnos, 1995, pp. 98-130 (inglés: *Identity and Necessity*, en Milton Karl MUNITZ (ed.): *Identity and Individuation*, New York: New York University Press, 1969, pp. 135-164).

¹³ S. KRIPKE: *Identidad...*, n. 14.

¹⁴ Ruth MARCUS, "Modalities and Intensional Languages", *Syntese* XIII (1961), pp. 303-322; Ruth BARCAN (Ruth MARCUS), "A Functional Calculus of First order Based on Strict Implication", *Journal of Symbolic Logic* XI (1946), (Barcan es el apellido de soltera de Ruth Marcus); y Ruth MARCUS: "Essential Attribution", *Journal of Philosophy* LXVIII (1971), pp. 187-202.

el lenguaje ordinario y los lenguajes artificiales es patente la originalidad de las ideas de Kripke:

Los conocidos avances de Marcus en sistemas axiomáticos de lógica modal, publicados en sus trabajos de 1947, [...] trataban del lenguaje artificial, no del lenguaje natural. Estos trabajos ni siquiera trataban de las constantes, que son el equivalente simbólico más cercano a los nombres.¹⁵

La fidelidad que guarda Kripke al lenguaje ordinario, y por eso mismo, al sentido común, es el sello que distingue sus ideas de otras que materialmente pueden ser similares.¹⁶

3. El alcance del sentido común¹⁷

El modo en que Kripke relaciona el "pensamiento ordinario" o sentido común, con otros modos de conocimiento, nos da nuevas luces sobre sus ideas implícitas de los distintos modos de conocer:

¹⁵ John BURGESS: *Marcus, Kripke and names*, en Paul W. HUMPHREYS, James H. FETZER (eds.), *The New Theory of Reference. Kripke, Marcus, and Its Origins*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1998, pp. 89-124.

¹⁶ Cf. Scott SOAMES: *Revisionism about Reference*, en P. W. HUMPHREYS, J. H. FETZER (eds.), *The New Theory of Reference. Kripke, Marcus, and Its Origins*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1998, pp. 65-88.

¹⁷ Uno de los árbitros que evaluó este trabajo antes de ser publicado —desconozco su nombre por política de *Tópicos*— me hizo ver la gran coincidencia que hay entre Kripke y Thomas Reid al pensar el sentido común. Estudiar a fondo esta coincidencia es un filón de oro que llevaría a encuadrar mejor a Kripke dentro de la tradición británica, y, hasta donde yo sé, se trataría de un trabajo sin literatura antecedente. La amabilidad de la persona que arbitró mi trabajo llegó a tal grado que me indicó los textos de Reid a los que debía acudir para estudiar el paralelismo entre los dos filósofos. Se trata de la Sección XX ("Of perception in general"), del Capítulo VI ("Of seeing") de *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, de 1764 (Edinburgh University Press, 1997, pp. 167-174), y del Capítulo 2 ("Of common sense") del Ensayo VI ("Of Judgment") de los *Essays on the Intellectual Powers of Man*, de 1785 (The Pennsylvania State University Press, 2002, pp. 423-434). Dejo para un trabajo posterior el estudio de las similitudes en las nociones sobre el sentido común en ambos filósofos y agradezco nuevamente al árbitro su valiosa aportación a este artículo.

Algunos filósofos piensan que tener contenido intuitivo es una evidencia muy poco conclusiva a favor de algo. Yo, en cambio, creo que es una evidencia muy fuerte a favor de cualquier cosa. De hecho, *en último término*, no sé qué otra evidencia más conclusiva a favor de cualquier cosa uno pueda tener.¹⁸

"En último término". Tal parece que para Kripke el modo natural de conocer es un tipo de conocimiento que está presente en todos los demás. Todo tipo de conocimiento, para poder ser entendido, tiene que reducirse a sentido común. El sentido común se configura en Kripke como una especie de tribunal de última apelación de la inteligencia. En él se lleva a cabo una "prueba intuitiva" sobre la verdad de las cosas.¹⁹ Esta característica del sentido común en Kripke es quizá el origen de las coincidencias con Aristóteles. En una conferencia sobre el método empleado por Aristóteles, Zagal dice que, como la demostración de los primeros principios es imposible, para demostrar su validez el Estagirita recurre a la confrontación con las teorías rivales: la que es capaz de dar una mejor explicación sobre la realidad, es la teoría con los principios más válidos.²⁰ Pero esto acarrea un singular problema, si se compara la tradición filosófica de Aristóteles con la de sus competidores, ¿cómo son conocidos los criterios de comparación entre las dos tradiciones?

La filosofía —en particular la metafísica— es objeto de una metateoría que juzga si el aristotelismo es más válido o no que las otras teorías antagonistas. El metalenguaje de la

¹⁸ "Some philosophers think that something's having intuitive content is very inconclusive evidence in favor of it. I think it is very heavy evidence in favor of anything, myself. I really don't know, in anyway, what more conclusive evidence one can have about anything, ultimately speaking"; S. KRIPKE: *Naming...*, p. 42. El énfasis es mío.

¹⁹ Cf. S. KRIPKE: *Identidad...*, p. 113. Esta prueba, como veremos un poco más adelante, consiste en hacer una comparación entre la actualidad real y un 'mundo posible'.

²⁰ Cf. Héctor ZAGAL: "L'attualità del metodo aristotelico", en Stephen BROCK (ed.): *L'attualità di Aristotele*, Roma: Armando, 2000, pp. 127-160.

metateoría es el lenguaje ordinario. El criterio "metateórico" es, en definitiva, el *common sense*, el sentido común. [...] La característica que hace competitivo el aristotelismo es la poca fe que pide, su relativa concordancia con la actitud espontánea del hombre común. [...] Confrontar la racionalidad metafísica con las tradiciones rivales es ponerlas en la balanza del sentido común.²¹

Los pilares sobre los que se apoya la filosofía de Kripke son más válidos que los de su rival, la teoría descriptivista del significado, porque tiene un mayor poder explicativo del modo en que de hecho funcionan los nombres en el lenguaje ordinario. Kripke, como veremos más adelante, ofrece una explicación que pasa adecuadamente algunas pruebas en las que las teorías de Frege y Russell fallan.

El motivo por el que Kripke ha puesto tanto de relieve la importancia de lo que podemos llamar sentido común, es el mismo que impulsó a Aristóteles a adoptar ese tipo de conocimiento como método filosófico: ambos han desarrollado su filosofía combativamente, en dialéctica con las tradiciones que les precedieron: Aristóteles con el Platonismo y Kripke con la teoría descriptivista de los nombres propios.

El modo espontáneo de conocer sale de la sombra cuando se confrontan dos tradiciones filosóficas con principios indemostrables. La tradición vencedora es la que ofrece una adecuación mejor, más sencilla, con el modo espontáneo de conocer del hombre.

Como conclusión inmediata de los párrafos precedentes, podemos decir que la "extraordinaria valoración de la intuición prefilosófica, de la palmaria y sencilla intuición acerca del mundo y de las cosas, en la que la filosofía ha tenido sus orígenes"²² que ha adoptado Kripke como método filosófico, muestra que ha confrontado sus

²¹ H. ZAGAL: "L'attualità...", pp. 135-136.

²² J. NUBIOLA: *El compromiso...*, p. 311.

posturas con las de otros filósofos, y que, por tanto, es falsa la acusación en sentido contrario que lanza Holt.²³

Lo que podemos llamar *intuición kripkeana* no se identifica con el sentido fuerte de intuición. No se trata de la “prevalencia pura de lo conocido respecto de una eventual actividad de conocer”.²⁴ Kripke nunca habla de “asistir a la presencia de lo conocido”,²⁵ sino de la actitud espontánea de cualquier hombre o mujer.

4. Pensamiento ordinario, designación rígida e identidad

Hemos visto que el sentido común está en la base misma de la filosofía de Saul Kripke, que en él apoya el edificio del que ahora nos proponemos subir los dos primeros pisos que son el concepto de *designador rígido* y la naturaleza de los enunciados de identidad. Nos iremos deteniendo especialmente en los pasajes con implicaciones gnoseológicas. Estos pasajes surgen cuando Kripke aborda el tema de la verdad.

Kripke llegó al concepto de designación rígida buscando mejorar la explicación de los nombres propios que Frege dio en *Sobre el sentido y la referencia*. En esta conocida obra, Gottlob Frege sostenía que los nombres propios tienen referencia y sentido; es decir, algo que designan, y un determinado modo de designarlo.²⁶ Frege llegó a esta distinción tratando de resolver un problema sobre la naturaleza de la identidad. “El problema que se planteó fue el siguiente: supongamos que “ $a=b$ ” es verdadero; ¿en qué se diferencia de “ $a=a$ ”? La solución —pensó Frege— no puede ser que la igualdad designe una relación entre objetos, pues en ese caso no podría distinguirse entre “ $a=a$ ” y “ $a=b$ ”, ya que se refieren al mismo objeto. Tampoco puede ser la igualdad una relación entre signos,

²³ Cf. James HOLT: *Whose Idea is it, anyway?*: www.krypton.mankato.msus.edu (10-11-1998).

²⁴ Leonardo POLO: *Curso de teoría del conocimiento*, Pamplona: EUNSA, 1987, [I], p. 34.

²⁵ L. POLO: *Curso...*, p. 33.

²⁶ Cf. Gottlob FREGE, *Sobre sentido y la referencia*, en *Escritos lógico-semánticos*, Madrid: Tecnos, 1979, pp. 31-59.

pues entonces “ $a=b$ ” no expresaría ningún conocimiento extralingüístico. La solución está, según Frege, en distinguir en todo signo dos dimensiones, a los que denominó *referencia (Bedeutung)* y *sentido (Sinn)*. La referencia es el objeto nombrado por el término; el sentido es el modo de darse el objeto”.²⁷

Esta explicación del modo como se relacionan los nombres con las cosas que nombran constituyó el paradigma de la referencia que se mantuvo hasta que fue suplantado por la filosofía de Kripke. La novedad consiste en la eliminación del sentido de los nombres; Kripke niega que el nombre propio se refiera al objeto a través de un modo particular de darse éste.

La razón que lo llevó a realizar un cambio en la teoría de la referencia es que, el referirse a un objeto por el nombre propio, resiste todo hipotético cambio de características en ese objeto,²⁸ mientras que referirse a él por descripciones, no. Para Kripke el sentido fregeano no es otra cosa que una descripción cualitativa del objeto.

En el paradigma fregeano puede ser que cada hablante dé un sentido distinto a un mismo nombre propio. Esto se debe a que el sentido se identifica con los conocimientos que cada uno tiene de la realidad nombrada.²⁹ En torno a este punto de la teoría fregeana de los nombres propios surge la “referencialidad directa” que propone Kripke.

Frege dice en *Sobre el sentido y la referencia*:

En un nombre propio propiamente dicho como “Aristóteles” pueden sin duda ir disociadas las opiniones sobre su sentido. Como tales se podrían concebir: el alumno de Platón y el maestro de Alejandro Magno. Quien hace tal cosa unirá con la proposición “Aristóteles nació en Estagira” un sentido

²⁷ F. CONESA, J. NUBIOLA: *Filosofía...*, p. 105.

²⁸ Un cambio de características esenciales supone un cambio de objeto.

²⁹ Cf. G. FREGE: *Sobre...*, p. 32.

distinto a que el que se atribuiría diciendo: el maestro de Alejandro nacido en Estagira. En tanto el significado permanezca el mismo pueden soportarse estos desplazamientos de sentido, bien que en la estructura de una ciencia que se prueba paso a paso haya que evitarlos y no deban aparecer en un lenguaje ideal.³⁰

Frege considera una debilidad de nuestro lenguaje ordinario el hecho de que el sentido de los nombres pueda variar.³¹ Algunos dan un sentido a un determinado nombre propio, mientras que otros dan uno diverso a ese mismo nombre propio. La debilidad se basa en el hecho de que el acto de nombrar requiera el conocimiento de los detalles de las realidades singulares —conocimiento que no es necesariamente el mismo para todos los miembros de una comunidad de hablantes. El conocimiento de las propiedades particulares del singular es, para Frege, el contenido del nombre; mientras no se cambie la referencia, cada quién puede dar el sentido que quiera al mismo nombre.

Para hacer desaparecer esta debilidad en un lenguaje perfecto, Frege propone eliminar las disparidades de sentido fijándolo inequívocamente.³² Con esto se conseguiría que “todos tengan el mismo ‘idiolecto personal’ para cada nombre. Pero esto evidentemente es imposible si el sentido es identificado con una descripción”³³ (con un conjunto de propiedades particulares del objeto).

El sentido es para Frege la dimensión propiamente lingüística del nombre, mientras que el significado es una componente meramente extralingüística. Así, el nombre, en cuanto elemento del habla, según Frege (y Russell) es totalmente intercambiable con su sentido. El nombre propio es, para Frege y Russell, equivalente a la enunciación

³⁰ G. FREGE: *Sobre...*, n. 2.

³¹ Cf. S. KRIPKE: *Naming...*, p. 30.

³² S. KRIPKE: *Naming...*, p. 30.

³³ Saul KRIPKE: *A Puzzle about Belief*, en Avishai MARGALIT (ed.): *Meaning and Use*, Boston: Reidel, 1979, pp. 239-291.

de su sentido, es decir, a la enunciación del conocimiento que se tiene del referente o significado. En palabras de Kripke, para ellos el nombre propio “simplemente es una descripción definida abreviada”.³⁴

Es oportuno recalcar otra vez que Kripke ha dado un paso más al mostrar que el sentido fregeano no es otra cosa que la descripción que un hablante concreto puede dar del objeto. El sentido es el *modo de darse* del objeto. Esto implica, según Kripke, que el sentido consiste en la presentación de unas determinadas propiedades que son lo *conocido* del objeto: “Frege dice específicamente que esa descripción da el sentido del nombre”.³⁵

En la alternativa que presenta Kripke a la explicación fregeana, se puede ver claramente la importancia que da a la actitud espontánea del hombre común: ya que los nombres propios *de hecho* funcionan, hay que escoger entre una de las siguientes alternativas: o en realidad no hay ninguna disparidad de sentido en los nombres propios usados entre los miembros de la comunidad de hablantes —algo a todas luces falso—, o los nombres propios de suyo *son independientes* del conocimiento particular que el hablante tiene del referente del nombre que usa.

Kripke se inclina decididamente por la segunda alternativa. La debilidad del lenguaje señalada por Frege debe ser explicada, pero de modo más radical que con el recurso a un lenguaje perfecto con nombres propios controlados en el que se solucionarían las ambigüedades. Tal explicación se consigue siendo fieles al lenguaje ordinario. Kripke concluye que los nombres propios no tienen nada que ver con el sentido fregeano, que ellos se dirigen directamente a las cosas y no a través del conocimiento de las propiedades que de ellas tenemos:

Usaremos el término “nombre” de modo que *no* incluya en sí descripciones [...], sino sólo aquellas cosas que en el

³⁴ S. KRIPKE: *Naming...*, p. 27.

³⁵ S. KRIPKE: *Naming...*, p. 27.

lenguaje ordinario serían llamadas “nombres propios”. Si queremos un término común para los nombres y las descripciones, deberemos usar el término “designador” [*designator*].³⁶

Nuestro filósofo constata el siguiente hecho: los nombres propios designan a sus referentes *aun en las situaciones posibles*, futuribles o contrafactuales en las que se pueden encontrar los referentes designados por esos nombres. Por eso dice que entender adecuadamente una frase

involucra la comprensión de las condiciones [...] bajo las cuales la oración es de hecho verdadera, y también de las condiciones en las que, aunque el curso de la historia hubiera sido distinto, parecido al actual en algunos aspectos pero no en otros, también hubiera sido verdadera.³⁷

Para Kripke una frase como: (1) “A Aristóteles le gustaban los perros”, tiene unas condiciones de verdad propias, que dependen de la comprensión simultánea de estados alternativos —distintos al curso que de hecho siguió la historia— en los que se pudieron ver envueltas las cosas. El papel que juega el nombre propio ‘Aristóteles’ en (1) no puede ser cumplido adecuadamente por una descripción definida porque en algunas situaciones hipotéticas cambiarían las condiciones de verdad de la frase si el término ‘Aristóteles’ fuera sustituido por una descripción. En otras palabras: una frase que involucra un nombre propio como sujeto, *no* es equivalente a una en la que el nombre haya sido cambiado por una descripción; nombres propios y descripciones son radicalmente distintos. Esto es patente cuando se compara la frase (1) con el análisis que de ella —según Kripke— propondría Russell:

(2) “Al último gran filósofo de la antigüedad le gustaban los perros”, a su vez, esta frase debe ser analizada como: (3) “Exactamente una persona fue el último entre los grandes

³⁶ S. KRIPKE: *Naming...*, p. 24.

³⁷ S. KRIPKE: *Naming...*, p. 6.

filósofos de la antigüedad, y a esta persona le gustaban los perros”.³⁸

Las condiciones de verdad de (3) coinciden extensionalmente con las mencionadas más arriba para (1) *sólo* asumiendo que Aristóteles fue el último gran filósofo de la antigüedad. Pero si las cosas hubieran ido de modo diverso, si Aristóteles no se hubiera dedicado a la filosofía, de ninguna manera se podría decir que (3) es equivalente a (1), porque el sujeto de las frases no coincidiría. Si cambiamos hipotéticamente el curso de la historia, el sujeto de (1) seguiría siendo el mismo (Aristóteles, aunque en este curso de la historia se haya dedicado, digamos, a la jardinería en vez de a la filosofía), mientras que el de (3) sería aquella persona *que cumpla la descripción* “el último entre los grandes filósofos de la antigüedad”, que no sería Aristóteles en la suposición que estamos contemplando.

A la estipulación de una situación contrafáctica, a un curso distinto de la historia, Kripke la llama *mundo posible* [*possible world*].

Kripke dice que los nombres son designadores rígidos (*rigid designator*). Un designador rígido es definido por él como: “aquel designador que designa siempre el mismo objeto en todos los mundos posibles”.³⁹ La noción de designador rígido incluye dentro de sí la de mundo posible; evidentemente tenemos que detenernos a explicar qué son los mundos posibles para Kripke.

El primero que habló de mundos posibles fue Leibniz.⁴⁰ El se representaba a Dios considerando todas las combinaciones posibles de situaciones dentro del mundo para crear el mejor de los mundos posibles, que sería el único mundo que Dios pudo haber creado, porque de otro modo Dios no sería perfecto.⁴¹

³⁸ S. KRIPKE: *Naming...*, p. 7.

³⁹ S. KRIPKE: *Naming...*, p. 48; S. KRIPKE: *Identidad...*, p. 109.

⁴⁰ Cf. ARTHUR PRIOR: *Historia de la lógica*, Madrid: Tecnos, 1976, p. 114.

⁴¹ Cf. LEIBNIZ: *De rerum originatione radicali*, en GERHARDT, C.I., *Die Philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*, vol. VII, Weidmann, Berlín 1863, p. 304. Para una buena exposición del tema de la elección del mejor de los mundos

Nubiola señala que “la noción de mundos posibles ha sido uno de los temas más debatidos en las últimas dos décadas en el área filosófica angloamericana”,⁴² y señala algunas de las obras principales dentro de esta corriente filosófica: *The possible and the actual. Readings in the metaphysics of modality*, de M. Loux, y *Advice on modal logic*, de D. Scott.⁴³ Ahora bien, el antecedente próximo de los mundos posibles, tal como los entiende Kripke, se encuentra en el *Tractatus*. Ahí decía Wittgenstein que “cada cosa está como en un espacio de posibles estados de cosas”.⁴⁴

Como la expresión *mundos posibles* es ambigua y puede llevar fácilmente a pseudoproblemas,⁴⁵ Kripke mismo ha propuesto cambiarla por otras denominaciones más claras: “para evitar la angustia existencial y las confusiones filosóficas que muchos filósofos han asociado con la terminología de los “mundos posibles”, [...] sería mejor usar “posible estado (o historia) del mundo”, o ‘situación contrafáctica’”.⁴⁶ El principal riesgo de la denominación ‘mundos posibles’ es que puede ser considerada desde una perspectiva metafísica —considerándolos reales—, siendo que a Kripke le interesa solamente desde una perspectiva epistemológica. Cuando Kripke habla de mundos posibles, *sólo está usando una metáfora*⁴⁷ para referirse a una situación distinta a los hechos, a una estipulación factual voluntaria, intuitivamente posible,⁴⁸ no a un lejano planeta en el que viven seres paralelos a los terrestres; los mundos posibles son estipulados imaginativamente, *no existen* en ningún lugar.

posibles en Leibniz véase: F. TORRA: *Necesidad y contingencia en la filosofía leibniziana* Roma: Pontificia Universidad de la Santa Cruz, 1996, pp. 303-319.

⁴² J. NUBIOLA: *El compromiso...*, p. 167, n. 43.

⁴³ J. NUBIOLA: *El compromiso...*, p. 167, n. 43.

⁴⁴ Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, London: Routledge and Kegan Paul, 1961, 2.013.

⁴⁵ S. KRIPKE: *Naming...*, p. 15.

⁴⁶ S. KRIPKE: *Naming...*, p. 15; Cf. S. KRIPKE: *Identidad...*, p. 112.

⁴⁷ Cf. S. KRIPKE: *Identidad...*, p. 111.

⁴⁸ Cf. S. KRIPKE: *Naming...*, p. 48.

Las desavenencias de la mayoría de los filósofos críticos de Kripke tienen su origen en una incorrecta comprensión de los mundos posibles. Si éstos se consideran como realidades substanciales, surge inmediatamente el problema de la *transidentificación* de objetos en los distintos mundos posibles. ¿Qué criterios se deben cumplir (qué características se deben tener) para que se pueda decir que un objeto del mundo real es el mismo que está presente en un determinado mundo posible? Estas preguntas tienen implícita la consideración de los mundos posibles como *entidades* cerradas y completas, incomunicadas entre sí.⁴⁹

Intentar encontrar un criterio de identificación de objetos en los mundos posibles a través de una lista de propiedades esenciales que los objetos deben tener siempre presenta un problema de fondo: se está haciendo depender la identidad de un objeto consigo mismo (porque un objeto debe ser el mismo *a priori* en la realidad y en los distintos mundos posibles) de la posesión actual de un grupo de propiedades, o sea de unas cualidades. Con esto la relación de identidad se reduce a semejanza cualitativa.⁵⁰ Una vez más la idea evidente de que las cosas son idénticas consigo mismas *siempre*, una idea conocida directamente, sin reflexiones largas, por el simple sentido común, es la brújula que usa Kripke para saber por dónde llevar el discurso.

Los criterios de identificación de un objeto en los distintos mundos posibles no son ni siquiera las propiedades esenciales del objeto. La búsqueda de criterios de identidad entre los mundos posibles, aunque sean éstos las propiedades esenciales de los objetos, obedece a una concepción errónea de mundos posibles.⁵¹ Si las propiedades esenciales fueran el criterio de identidad, los mundos posibles se *cosificarían* igual que si se usan las propiedades accidentales; se estaría pensando en ellos “como si fueran semejantes a un lejano país. Se mira hacia ellos desde la posición de un observador”.⁵² Este

⁴⁹ Cf. S. KRIPKE: *Naming...*, pp. 48 y ss.

⁵⁰ Cf. S. KRIPKE: *Naming...*, pp. 110.

⁵¹ Cf. S. KRIPKE: *Naming...*, pp. 47 y ss.

⁵² S. KRIPKE: *Naming...*, p. 47.

modo de enfrentar el problema —según Kripke⁵³— está viciado de principio: *los mundos posibles no son una realidad ontológica, sino epistémica*. Como las propiedades esenciales escapan a ellos, éstas deben ser asociadas a una facultad distinta de la que se relaciona con lo posible. Las propiedades esenciales, tal como Kripke las considera, no son una mera realidad mental, una distinción introducida por el intelecto, sino una realidad metafísica presente en las cosas mismas.

Pero tampoco debe pensarse que los mundos posibles sean un mero recurso formal.⁵⁴ Los mundos posibles son el modo en que Saul Kripke expresa que *en la realidad*, no en un lejano planeta, hay actualidad entreverada con posibilidad.⁵⁵ La diversidad de características presentes en los mundos posibles se descubre en el mundo actual; un mundo posible es sólo una manera de decir que las cosas bien podrían ser de otro modo.

Esta mezcla de actualidad y posibilidad la conocemos intuitivamente de modo inmediato, y está reflejada en el lenguaje ordinario con el que nos referimos todos los días a las cosas.⁵⁶ El desconcierto de los críticos de Kripke, a nuestro modo de ver, se debe a que la distinción entre posibilidad y actualidad que representan los mundos posibles es comprensible —innegablemente aparece en el lenguaje cotidiano— pero no es observable empíricamente: los sentidos sólo captan la actualidad de las cosas. La tradición empirista y positivista de algunos de los filósofos analíticos hace que no puedan aceptar esto porque, llegados a este punto, es evidente que están por ser rehabilitadas algunas nociones metafísicas; poco a poco van surgiendo, a partir de la reflexión sobre el lenguaje ordinario, la esencia, las propiedades esenciales y las propiedades accidentales. La filosofía del lenguaje desemboca en esos temas cuando se consideran la designación rígida introducida por los mundos posibles.

⁵³ Cf. S. KRIPKE: *Identidad...*, p. 111.

⁵⁴ S. KRIPKE: *Naming...*, p. 16.

⁵⁵ Cf. J. NUBIOLA: *El compromiso...*, pp. 178-179.

⁵⁶ Cf. S. KRIPKE: *Naming...*, p. 19, n. 18.

En conclusión, no hay motivos para tomar en serio el problema de la identificación de objetos en los distintos mundos posibles como un obstáculo a la designación rígida⁵⁷ ya que lo único que Kripke quiere decir es que, si el sentido es identificado con una descripción, la referencia se pierde en los mundos posibles, mientras que *de hecho* los nombres no pierden su referencia en las situaciones contrafácticas.

Ahora se puede entender con más profundidad la definición de designador rígido que mencionamos someramente más arriba. Definimos designador rígido como aquello que “en todos los mundos posibles designa siempre el mismo objeto, y “designador no-rígido” o “accidental” si no es ése el caso”.⁵⁸

Los nombres propios son designadores rígidos, mientras que las descripciones definidas son designadores accidentales. Los nombres designan cosas que son radicalmente simples. En ellos no puede haber composición. Los nombres son para Kripke elementos simples del lenguaje, no tienen partes significativas.

El ejemplo que utiliza Kripke para mostrar la unidad significativa de los nombres propios lo toma de *A system of Logic*, de John Stuart Mill.⁵⁹ Se trata del significado etimológico del nombre de un pueblo inglés llamado Dartmouth.

Quando usamos el nombre “Dartmouth” para describir una determinada localidad en Inglaterra, podría ser porque ésta se encuentra en la boca del río Dart. Pero aun en el caso, dice él [Mill], de que el río Dart cambie su curso de modo que Dartmouth no esté más en la boca del Dart, nosotros podemos seguir refiriéndonos a ese lugar como

⁵⁷ Cf. S. KRIPKE: *Naming...*, p. 19.

⁵⁸ S. KRIPKE: *Naming...*, p. 48; *IAN*, p. 109.

⁵⁹ John Stuart MILL: *A System of Logic*, en *Collected Works*, Toronto: Routledge and Kegan Paul, 1973, [I], 2, § 5.

“Dartmouth”, no obstante que el nombre quizá sugiera que éste está en la boca del Dart.⁶⁰

Esto, según Mill y Kripke, quiere decir que los nombres propios tienen ‘denotación’, pero no ‘connotación’, o usando la terminología de Frege, referente sí, pero sentido no; que solamente *apuntan* a los objetos a los que se refieren. Otros ejemplos usados por Kripke para mostrar que en los nombres compuestos los componentes pierden su sentido propio son —no sin ironía— el Sacro Imperio Romano Germánico, y las Naciones Unidas.⁶¹ Para el profesor de Princeton, el Sacro Imperio Romano Germánico no era ni sagrado, ni imperio, ni romano, ni germánico; y en la ONU hay mucha desunión. Sin embargo estos nombres —Sacro Imperio Romano Germánico y Naciones Unidas— designan sin ninguna dificultad en cualquier mundo posible a unas entidades perfectamente definidas. Esto se debe a que las partes de los nombres no son significativas dentro del nombre.

Aristóteles sobre este punto decía exactamente lo mismo que Kripke. Es decir, que los nombres, considerados en sí mismos, se dicen sin combinación, que significan algo simple aunque estén compuestos de letras, sílabas, o incluso aparentemente de palabras. Esta es para el Estagirita una característica esencial a los nombres, por eso la incluye en su definición de nombre en los dos lugares donde la menciona: “voz convencional significativa, sin tiempo, de cuyas partes ninguna es significativa por sí misma”.⁶²

La importancia que da el Filósofo a la no-significatividad de los componentes internos de los nombres también se refleja en la cantidad de ejemplos que pone. Así, se esmera en mostrar que en $\mu\upsilon\varsigma$ (ratón), $\bar{\upsilon}\varsigma$ (cerdo) no es significativo⁶³; que en Καλλίππος sucede lo mismo con καλός (bello) y con ἵππος (caballo)⁶⁴; y que

⁶⁰ S. KRIPKE: *Naming...*, p. 26.

⁶¹ Cf. S. KRIPKE: *Naming...*, p. 26.

⁶² *Poetica*, 20, 1457a 10-22 y *De Interpretatione*, 2, 16a 19-21.

⁶³ Cf. *De Interpretatione*, 4, 16b 31.

⁶⁴ Cf. *De Interpretatione*, 2, 16a 21-2.

en el nombre del río Ἐρμιονακόξανθος no son significativos los nombres de los ríos afluentes Hermos, Caico y Xanto.⁶⁵

Aristóteles y Mill no fueron los únicos que negaron que los nombres propios tienen sentido antes de Kripke. Incluso hay quien dice que esta idea es propiedad común de la mejor tradición analítica.⁶⁶ En efecto, la referencialidad directa también se puede encontrar explícitamente en el primer Wittgenstein. Este, a nuestro juicio, alcanza algunas conclusiones que trascienden lo alcanzado por Mill y Kripke.

De acuerdo con Aristóteles y con Kripke, Wittgenstein declara que “el nombre no puede desmembrarse ulteriormente mediante una definición: él es un signo primitivo”,⁶⁷ aunque en las obras de este filósofo no se encuentran ejemplos de la no-significatividad de las palabras internas a los nombres. Más allá que Kripke, Wittgenstein puntualiza que conocer un objeto es conocer los límites de su variabilidad, los límites de los mundos posibles en los que se puede concebir su existencia: “si conozco un objeto, conozco también todos los posibles estados en los que se puede encontrar ese objeto”,⁶⁸ y junto con nuestro filósofo sostiene que “cada una de tales posibilidades debe estar en la naturaleza del objeto”.⁶⁹

Otra idea interesante común a ambos filósofos es que “lo que son las cosas es el límite de los mundos posibles”.⁷⁰ Es decir, cuando se conoce algo, se conoce junto con la posible variabilidad de ese algo. Esto implica que cuando se introduce un mundo posible en el que el objeto deja de ser lo que es, se abandona el discurso sobre el

⁶⁵ Cf. *Poetica*, 21, 1457a 33-5. Las citas de estos ejemplos las tomé de: Miguel PÉREZ DE LABORDA: *Predicación esencial y predicación accidental en Aristóteles*, Tesis doctoral Pro Manuscrito, Pamplona: Universidad de Navarra, 1991, pp. 23-24.

⁶⁶ Cf. J. BURGESS, *Marcus, Kripke and Names*, en P. W. HUMPHREYS, J. H. FETZER (eds.), *The New Theory of Reference. Kripke, Marcus, and Its Origins*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1998, p. 91.

⁶⁷ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus...*, 3.26.

⁶⁸ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus...*, 2.0123.

⁶⁹ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus...*, 2.0123.

⁷⁰ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus...*, 2.014.

conocimiento, se comienza a hacer pura ficción. No hay que olvidar que Kripke, igual que Wittgenstein, siempre considera los mundos posibles anclados a las cosas,⁷¹ que el objeto de su estudio es el discurso apofántico.

Existe un tipo de discurso sobre lo posible distinto del que estamos considerando. Es el discurso posible que se halla totalmente desvinculado del objeto. Se trata de la mera ficción, de la literatura. A ésta se refiere George Steiner cuando dice que "sólo el lenguaje no conoce finalidad conceptual o proyectiva. Somos libres para decir cualquier cosa sobre todo o sobre nada. Ningún imperativo gramatical profundo, si es que puede demostrarse que existe alguno, abroga la anárquica ubicuidad del discurso posible".⁷² Kripke (y Wittgenstein), por el contrario, sostiene que, si se quiere hablar de lo que son las cosas, *sí* hay límites en el discurso posible, el límite es lo que es la cosa, límite conocido intuitivamente, por medio del sentido común.

Una última consideración que Wittgenstein hace sobre los mundos posibles y que no se encuentra en las obras de Kripke es la siguiente: no se puede dar un objeto fuera de los mundos posibles,⁷³ o sea un objeto (físico) que sea pura actualidad, un objeto físico, estático. La condición de las cosas materiales es tal que sólo pueden poseer a la vez algunas de las características que su naturaleza les permite tener.

6. Sentido común y la relación de identidad

Aun antes de haber aclarado la verdadera situación de los nombres, sentía muy poca simpatía por la oscura doctrina de la relación de "identidad contingente". Las propiedades

⁷¹ Cf. S. KRIPKE: *Naming...*, pp. 141-142. Kripke dice que una mesa de madera no se puede pensar en un mundo posible en el que fuera de hielo. No sería *la misma* mesa. Ser la misma mesa es para Kripke el límite de los mundos posibles en que una determinada mesa puede ser pensada.

⁷² George STEINER: *Presencias reales*, Barcelona: Destino, 1989, p. 72.

⁷³ Cf. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus...*, 2.0122.

identificadoras pueden coincidir contingentemente, pero *los objetos* no pueden ser "contingentemente idénticos".⁷⁴

La segunda gran idea sobre la naturaleza de los nombres propios que descubre Kripke usando el sentido común es que la auténtica relación de identidad sólo puede involucrar un solo objeto. En ella no hay dos extremos distintos, como suele ocurrir con la relación. Es decir, la verdadera identidad sólo es de un ente consigo mismo;⁷⁵ una relación de este tipo evidentemente es necesaria; si es verdadera, es siempre verdadera (y si es falsa, es siempre falsa).

Las conclusiones de Kripke sobre la relación de identidad, al igual que sus ideas sobre los designadores rígidos, tienen su punto de partida en la obra de Frege. En realidad, la naturaleza de los nombres propios y de la relación de identidad sólo se aclara cuando se estudian como cuestiones juntas, estrechamente vinculadas entre sí. La identidad se puede expresar *sólo* mediante designadores rígidos; una aserción expresa una identidad en la medida en que dos o más nombres designan un mismo objeto.

Tanto Frege como Kripke comienzan sus reflexiones estudiando frases del tipo: "la estrella de la mañana es la estrella de la tarde", o "Cicerón es Tulio", o, de modo genérico, $a=b$. ¿En qué se diferencia una oración del tipo $a=b$ de una del tipo $a=a$, en caso de ser verdadera?

La solución de Frege consiste en la introducción del sentido en los nombres propios; $a=b$ se distingue de $a=a$ porque en la primera frase "*a*" y "*b*" indican un mismo objeto pero conocido *dos veces*, de dos modos distintos; "*a*" simboliza al referente de un modo particular, y "*b*" de otro.⁷⁶ En cambio, Kripke dice: "*a*" y "*b*" representan al

⁷⁴ S. KRIPKE: *Naming...*, p. 4. El énfasis es mío.

⁷⁵ Saul KRIPKE: *Wittgenstein. On Rules and Private Language*, Cambridge Massachusetts: Harvard University Press, 1982, novena reimpresión 1994, p. 18, n. 13. A la identidad de un objeto consigo mismo Kripke la llama "identidad absoluta" para distinguirla de lo que sería la "identidad relativa" que proponen algunos filósofos como Peter Geach.

⁷⁶ Cf. G. FREGE, G: *Sobre...*, p. 31.

referente *exactamente* de la misma manera, y precisamente por eso $a=b$ es una identidad, de otro modo no lo sería. La oración $a=b$ expresa, según Kripke, sólo una relación entre nombres.

Es llamativo que Frege, antes de optar por su solución definitiva, haya considerado una muy similar a la que después siguió Kripke y que la haya rechazado:

Si sólo queremos ver en la igualdad una relación entre lo que significan los nombres "a" y "b" parecería que no podríamos diferenciar $a=b$ de $a=a$ en el caso de que $a=b$ sea verdad. De este modo expresaríamos la relación de una cosa consigo misma y no con otra. Lo que con $a=b$ se querría decir sería que los signos o nombres "a" y "b" significan lo mismo, se estaría hablando entonces de estos signos, estaríamos afirmando una relación entre ellos. Pero esta relación entre los nombres o signos existe solamente en tanto nombran o designan algo. La relación estaría mediatizada a través de la conexión de cada uno de los signos con lo designado. Pero esta conexión es arbitraria. A nadie se le puede prohibir adoptar cualquier hecho u objeto como signo de algo. De este modo una proposición $a=b$ no se referiría a la cosa misma, sino solamente a nuestra manera de designar: en realidad no estaríamos expresando ningún conocimiento.⁷⁷

Se podrían hacer dos observaciones a esta larga cita de Frege.

Primero, que la conexión entre los nombres propios y los objetos, más que arbitraria, es convencional, como vimos en la definición aristotélica de nombre. Lo arbitrario es determinado de modo totalmente unilateral, desconoce el parecer de los demás, actúa por cuenta propia, esconde el motivo personal, irrumpe por sorpresa. En cambio, lo convencional, por su misma naturaleza es social. Una convención hace referencia a un grupo de personas que se pone de acuerdo, que tiene un pacto, que han dado su adhesión a algo; se dice que una regla es convencional cuando, sin ser necesaria, la mayoría

⁷⁷ G. FREGE, G: *Sobre...*, p. 31.

de la gente afectada por esa regla la acepta pacíficamente. Ambos términos —convencional y arbitrario— tienen en común la referencia a la libertad, a la no-necesidad, pero *convencional* se distingue de arbitrario por el matiz social y pacífico que tiene.

Si se tiene presente esto, es patente que la conexión entre el signo y lo designado no es arbitraria, porque *tiene* que involucrar a la comunidad de hablantes. Un nombre puede cumplir su función en el lenguaje solamente si es aceptado como tal por la comunidad de hablantes. Si algo ya tiene un nombre, nadie se lo puede cambiar sin establecer su uso en la comunidad de hablantes; como dice Frege, a nadie se le puede prohibir adoptar cualquier hecho u objeto como signo de algo, pero, cualquier signo nuevo, para poder ser considerado parte del lenguaje, tiene que ser conocido por los que hablan ese lenguaje. En palabras de Wittgenstein, no existe el lenguaje privado.⁷⁸

De algún modo, un designador rígido es aquél que conviene necesariamente a un individuo, y por tanto lo designa en todos los mundos posibles; mientras que un designador no rígido o *accidental* [no cabe pasar por alto esta calificación del propio Kripke] es aquél que conviene a un individuo sólo contingentemente, y por tanto puede referirse a diversos individuos en diferentes mundos posibles.⁷⁹

Los nombres propios son impuestos convencionalmente, pero una vez impuestos, designan necesariamente a sus referentes.

La necesidad que Kripke adjudica a los nombres —la rigidez del designador rígido— se deriva de un *bautizo original* en el que se impone el nombre. Posteriormente una cadena de hablantes, se encarga de transmitir su conexión con el referente.⁸⁰ La cadena de usuarios del nombre, garantiza su convencionalidad, su aceptación general por la comunidad de hablantes a lo largo del tiempo. La

⁷⁸ Cf. L. WITTGENSTEIN: *Investigaciones Filosóficas...*, § 202.

⁷⁹ J. NUBIOLA: *El compromiso...*, p. 185.

⁸⁰ Cf. S. KRIPKE: *Naming...*, pp. 91-97.

convencionalidad aquí quiere decir, "impuesto libremente y aceptado por todos implícitamente en el momento en que se transmite su uso".⁸¹

La idea de que hay una cadena de usuarios que reconduce causalmente el uso del nombre a un bautizo original del referente es uno de los elementos más característicos de la filosofía de Kripke. Tanto es así que incluso se ha llamado a la teoría de la referencia que deriva de las obras de Kripke teoría *causal* de la referencia. Esta idea, como tantas otras, el profesor de Princeton la obtiene de la observación del lenguaje ordinario.

Nace alguien, digamos, un bebé; sus padres lo llaman con un determinado nombre. Ellos hablan de él a sus amigos. Otras personas lo conocen. El nombre se extiende a través de distintos tipos de conversaciones de enlace en enlace [*form link to link*], como por una cadena. Un hablante que esté en el extremo más lejano de la cadena que ha oído, en el mercado o en cualquier otro sitio, digamos, de Richard Feynman, se estará refiriendo a Richard Feynman aun en el caso en que no pueda recordar a quién oyó por primera vez este nombre, o en el caso de que no recuerde a nadie que le haya dicho ese nombre.⁸²

Kripke subraya que es la cadena lo que causa que el nombre se refiera a un objeto. Pero para que el nombre funcione, la cadena no tiene por qué ser conocida por el hablante. La cadena tiene que *existir*, tiene que haber una transmisión fiel del significado del nombre para que éste funcione adecuadamente; en el momento en que la cadena se interrumpe el nombre deja de funcionar y se convierte en un *flatus vocis*, o cambia el objeto al que se refiere. Esto lo ilustra Kripke con un ejemplo que introduce cuando da un resumen de lo que quiere decir sobre la cadena de hablantes:

⁸¹ Kripke tampoco quiere decir que todo objeto designado rígidamente deba existir en todos los mundos posibles ni que los objetos tengan exclusivamente un solo designador rígido. Los nombres propios son necesarios para Kripke en un sentido muy restringido.

⁸² S. KRIPKE: *Naming...*, p. 91.

Esta teoría a grandes trazos podría enunciarse de la siguiente manera: un 'bautizo' inicial tiene lugar. En este momento el objeto quizá es nombrado mediante una ostentación, o la referencia del nombre se puede fijar por medio de una descripción. Cuando el nombre es "pasado de enlace en enlace", el receptor del nombre debe, creo yo, entender que cuando lo aprende debe usarlo para referirse al mismo objeto al que se refería la persona a la que se lo oyó. Si yo oigo el nombre "Napoleón" y decido que sería un buen nombre para el oso hormiguero que tengo como mascota, no satisfago esta condición.⁸³

No hay que olvidar que Kripke está tratando de dar una explicación alternativa a la determinación de la referencia por descripciones. Ya se ha mostrado que este modo de explicar los nombres propios lleva a graves problemas cuando se piensa el referente en situaciones contra factuales. El que utiliza un nombre propio se está refiriendo al objeto que éste nombra aun en el caso en que no pueda identificar inequívocamente ese objeto.⁸⁴

Pues bien, esto quiere decir que lo que se transmite en una comunidad de hablantes cuando se utiliza un nombre no tiene nada que ver con las propiedades particulares del objeto nombrado. Si el uso del nombre estuviera relacionado con algunas propiedades, el hablante en el momento en que lo aprende debería hacer una especie de ceremonia en la que dijera: "cuando diga 'Feynman' quiero significar el hombre que hizo esto, esto, y lo de más allá",⁸⁵ pero *de hecho* podemos usar los nombres propios aunque no sepamos *nada* particular del referente del nombre. Una vez más, el nombre se refiere a algo distinto de las propiedades accidentales del objeto, se refiere a su esencia individual.

Segundo. Detrás de las palabras de Frege:

⁸³ S. KRIPKE: *Naming...*, p. 96.

⁸⁴ S. KRIPKE: *Naming...*, p. 91.

⁸⁵ S. KRIPKE: *Naming...* pp. 91-92.

“De este modo una proposición $a=b$ no se referiría a la cosa misma, sino solamente a nuestra manera de designar: en realidad no estaríamos expresando ningún conocimiento”, implícitamente se mantiene que el conocimiento se reduce al conocimiento *de las propiedades* de un objeto. La noción fregeana de objeto conocido sería un conjunto de propiedades. Kripke rechaza abiertamente esta definición de objeto porque no da cuenta de la materialidad de los objetos singulares: “niego que un singular [*particular*] no sea otra cosa que un “manejo de propiedades” [*bundle of qualities*], signifique esto lo que signifique. Si una propiedad [*quality*] es algo abstracto, un racimo de propiedades es más abstracto aún, no un singular”.⁸⁶

Kripke, como es evidente, se aproxima cada vez más a la noción clásica de esencia singular.

El conocimiento que Kripke quiere mostrar a través de los enunciados de identidad es conocimiento de las cosas mismas, de algo que sucede fuera del lenguaje e incluso fuera del pensamiento: “La identidad sería una relación interna aun en el caso de que el lenguaje no contuviera designadores rígidos”.⁸⁷ El hombre es capaz de nombrar las cosas a pesar de su variabilidad, lo cual es posible porque capta intuitivamente que algo del objeto permanece a todos los cambios imaginables que puede sufrir ese objeto sin dejar de ser lo que es.

La tesis de que la identidad entre nombres propios (ya considerados radicalmente distintos a las descripciones), en caso de ser verdadera, tiene que ser necesariamente verdadera, acarrea algunas paradojas que ahora nos proponemos exponer de modo sucinto.

La primera de ellas la señaló Quine a Ruth Marcus en el *Boston Colloquium for Philosophy of Science* (1962). Ella había leído

⁸⁶ S. KRIPKE: *Naming...*, p. 52.

⁸⁷ S. KRIPKE: *Naming...*, p. 4.

Modalities and Intensional Language, un artículo en el que se sostenía que los nombres no son equivalentes a descripciones (“de hecho una tesis verdadera, aunque no en la forma defendida por la profesora Marcus”,⁸⁸ según Kripke). En la mesa redonda que siguió a la conferencia de la profesora Marcus, Willard Quine replicó⁸⁹ que, si los nombres no tienen sentido fregeano, entonces las identidades entre ellos deben ser necesarias, pero que, sin embargo, el conocimiento que expresan esas identidades se adquiere empíricamente. Según la distinción neta hecha por Kant entre lo *a priori* (necesario-analítico) y lo *a posteriori* (contingente-sintético), los enunciados de identidad entre nombres de ningún modo pueden ser necesarios. La identidad “Hesperus es Phosphorus” es conocida empíricamente (*a posteriori*), entonces forzosamente —según Quine—deberá ser contingente:

Podemos etiquetar —así llama Marcus al acto de poner un nombre— una hermosa tarde al planeta Venus con el nombre propio “Hesperus”. Podemos también al mismo planeta, un día, antes de la salida del sol, etiquetarlo con el nombre propio “Phosphorus” [...]. Cuando por fin descubrimos que hemos etiquetado al mismo planeta dos veces, nuestro descubrimiento es empírico.⁹⁰

Al parecer si mantenemos que los nombres no tienen sentido — como de hecho sucede— comprometemos la distinción entre empírico y analítico, *a priori* y *a posteriori*, tal como la trazó Kant. Kripke ve en la doctrina de Russell sobre los nombres propios una solución intermedia a esta aparente incongruencia:

Una posible reacción a este argumento es, desde luego, negar que nombres como “Cicerón”, “Tulio”, “Gaurisanker” y “Everest” son realmente nombres propios. “Mira —alguien

⁸⁸ S. KRIPKE: *Identidad...*, p. 104.

⁸⁹ Cf. R. MARCUS: *Modalities and Intensional Languages*, Dordrecht: Boston Studies in the Philosophy of Science, vol. 1, Reidel, 1963, pp. 77-116. (W. QUINE, *Comments*. Véase también la discusión posterior).

⁹⁰ R. MARCUS: *Modalities...*, p. 77. Véase también: S. KRIPKE: *Identidad...*, pp. 104-105.

podría decir (alguien lo dijo, su nombre era Bertrand Russell)— sólo por el hecho de que enunciados como ‘Hesperus es Phosphorus’ y ‘el Gaurisanker es el Everest’ son contingentes, podemos ver que los nombres en cuestión no son en realidad puramente referenciales”.⁹¹

En realidad, según Russell, son solamente descripciones abreviadas porque a la diversidad de nombres de un mismo objeto corresponde una diversidad de perspectivas de observación en el momento en que se puso el nombre: el término ‘Phosphorus’ significa la descripción “el cuerpo celeste visto desde tal y cual posición a tal y cual hora de la mañana”, y el nombre ‘Hesperus’ tiene que significar la descripción: “el cuerpo celeste visto en tal y cual posición a tal y cual hora de la tarde”. De esta manera, Russell concluye,

si queremos reservar el término “nombre” para las cosas que realmente sólo nombran un objeto sin describirlo, los únicos nombres propios genuinos que podemos tener son los nombres de nuestros propios datos sensoriales inmediatos [...]. Los únicos nombres de esa naturaleza que aparecen en el lenguaje son demostrativos tales como “esto” y “eso”.⁹²

¿Cómo resuelve Kripke esta paradoja? Siendo fiel al lenguaje ordinario. Russell presenta un cambio de significado de los nombres propios. Los nombres propios de Russell son artificiales, distintos de lo que siempre se ha llamado ‘nombre’. La solución de Russell a la paradoja no es aceptable para Kripke porque se despega del lenguaje natural.

Por lo demás el sentido común indica con fuerza que las cosas son idénticas a sí mismas en cualquier situación —y por lo tanto los enunciados de identidad son necesarios. No se puede argumentar contra una evidencia así. Más arriba se mostró que, como los nombres propios son designadores rígidos, ‘Hesperus’ designa al

⁹¹ S. KRIPKE: *Identidad...*, p. 105.

⁹² S. KRIPKE: *Identidad...*, p. 106.

planeta Venus en cualquier mundo posible, y ‘Phosphorus’ también designa siempre al mismo planeta en cualquier mundo posible; entonces, no es pensable una situación en la que Hesperus sea distinto de Phosphorus, por lo que parece claro que “Hesperus es Phosphorus” enuncia una verdad necesaria.

La solución a la paradoja tiene que pasar por la otra alternativa, por la revisión de lo dicho por Kant sobre la necesidad y la contingencia.

Tradicionalmente se han usado casi como sinónimos los términos ‘analítico’, ‘*a priori*’, y ‘necesario’, del mismo modo que se han usado como intercambiables los términos opuestos: ‘sintético’, ‘*a posteriori*’, y ‘contingente’.⁹³ Una verdad *a priori* es aquella que puede ser conocida independientemente del conocimiento sensible. Por otro lado, las verdades *a posteriori* son conocidas gracias a la experiencia. Las verdades *a priori* son conocidas mediante el análisis y son necesariamente verdaderas aunque ellas no amplían el conocimiento del objeto. Las verdades *a posteriori*, aunque amplían el conocimiento —son sintéticas— no lo hacen de modo necesario, porque toman sus datos de la experiencia, y ésta es problemática, puede ser falsa.

Kripke distingue en el problema una parte metafísica y una epistemológica.

Podemos preguntarnos si algo es verdadero o falso. Si es falso, obviamente no era necesariamente verdadero, pero, si es verdadero ¿podría haber sido de otro modo? [...] Si la respuesta es “no”, estaríamos hablando de un *hecho* necesario. Si la respuesta es “sí”, entonces este hecho sobre el mundo es contingente. En cualquiera de los dos casos esto no tiene nada que ver con el conocimiento que tenemos de las cosas.⁹⁴

⁹³ Cf. S. KRIPKE: *Identidad...*, p. 114.

⁹⁴ S. KRIPKE: *Naming...*, p. 36. El énfasis es mío.

La distinción necesario-contingente pertenece, según Kripke, a la metafísica —a la naturaleza de las cosas mismas— mientras que *a priori-a posteriori* cae dentro del campo de la epistemología —del modo de conocer las cosas. Entonces, que Hesperus es Phosphorus no es un conocimiento *a priori*, no niega su carácter necesario; durante muchos siglos se creyó que eran cuerpos celestes distintos, pero, aunque nadie lo supiera, la estrella matutina *necesariamente es y ha sido siempre* la estrella vespertina.⁹⁵ La diferencia con Kant es sutil: cuando Kripke trata la verdad *a priori*, no hace mención en este punto de la necesidad, por ser ésta de carácter epistemológico. Esta es la clave.⁹⁶

Se puede conceder a Quine y Russell que el valor de verdad de una frase como 'Hesperus es Phosphorus' es conocido empíricamente; para saber si la estrella matutina es la estrella vespertina, lo que hay que hacer es una serie de observaciones astronómicas o buscar los resultados de alguien que las haya hecho. Es decir, 'Hesperus es Phosphorus', como ellos dicen, es un juicio sintético. Pero, según Kripke, no por eso puede ser considerado contingente.⁹⁷

⁹⁵ Cf. S. KRIPKE: *Naming...*, p. 109.

⁹⁶ Cf. S. KRIPKE: *Identidad...*, p. 150.

⁹⁷ Algunos filósofos han dicho que la crítica de Kripke a Kant peca de ingenuidad. A nuestro juicio es verdad que las críticas de Kripke no centran el blanco que se proponen. Pero, en cualquier caso, son útiles a nuestros propósitos. Me parece que la siguiente es una excelente explicación de por qué no se interfieren las ideas de estos dos filósofos. "La objeción [hecha por Kripke] a Kant sería la de haber confundido la necesidad epistémica con la metafísica, reduciendo ésta a la primera. Sin embargo [...] la postura kantiana es más compleja, pues al admitir sólo la necesidad de lo *a priori*, lo hace de modo que esta noción traspase la frontera de la lógica y desde el pensamiento modalice la realidad convertida en experiencia objetiva. Una verdadera crítica a la noción de *a priori* sintético se puede hacer únicamente desde un planteamiento kantiano, es decir, desde la búsqueda de un conocimiento universal y necesario que disuelva la frontera entre el pensar y el ser, es decir, desde un pensamiento empírico. Efectivamente, como afirma Nubiola, Kant y Kripke están tratando temas distintos cuando plantean el problema de la aprioricidad y necesidad", Lourdes FLAMARIQUE: *Necesidad y conocimiento. Fundamentos de la teoría crítica de I. Kant*, Pamplona: EUNSA, 1991, pp. 56-57.

El espacio y la materia en el conocimiento metafísico*

Carlos Llano
Universidad Panamericana

To show how metaphysics may come to know objects without matter, space or time, the author contrasts the Aristotelian notion of space, as the real distance between two material objects, against Kantian space, conceived as geometrical and uniform. In a way similar to Avicenna who proposes a uniform ontological 'subject' or 'matter' to every possible object, even in God, Kant extends the conditions of mathematical knowledge (spatial and temporal) to every possible kind of knowledge. Aquinas —following Aristotle— distinguishes mathematical and physical knowledge; so that the notion of space also differ in both sciences. This allows for a proper understanding of immaterial objects, which do not depend on these homogeneous matter, space and time.

La presencia del espacio y del tiempo en todas nuestras sensaciones (y en nuestros conocimientos intelectuales) no se debe sólo a la condición espacio-temporal de los objetos sino también, y sobre todo, a nuestra condición espacio-temporal, en cuanto coordinada de nuestras propias características noéticas: la condición espacio-temporal del sujeto. Hallamos aquí una cierta razón para aceptar el *a priori* kantiano en la *Crítica de la Razón Pura*.

Es necesaria esta introducción en el umbral de la metafísica porque ella nos pone en contacto con las muchas y buenas razones que Kant tenía para pedir que todos sus conocimientos pudieran ser "objeto de una experiencia sensible",¹ y, por tanto, sometidos a la posibilidad de

* Agradezco al Prof. Oscar Jiménez Torres la inestimable colaboración que me ha prestado en este trabajo.

¹ Immanuel KANT: *Crítica de la Razón Pura*, Versión de J. del Perojo, Buenos Aires: Lozada, 1970. Citaremos como KRV, B 33.

Copyright of *Tópicos. Revista de Filosofía* is the property of Universidad Panamericana and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.