

Discutiendo ética sin ontología, o cuestionando la idea de una ética sin objetos éticos¹

Dr. Sylvain Le Gall
Universidad de Cádiz

RESUMEN

Este trabajo se enmarca dentro del análisis filosófico que estudia las complejas cuestiones de la relación que entretejen entre sí ética y ontología. La estructura del artículo es la siguiente: la primera parte presenta una tesis epistemológica antigua y recurrente en la discusión que atañe a la esfera moral, y que ha sido revivificada por Hilary Putnam en el debate reciente. Esta tesis asevera que una ética fundamentada en la ontología está abocada al fracaso. La segunda parte ofrece una deconstrucción razonada de los argumentos expuestos en la primera parte a favor de una “objetividad sin objeto”. Se trata no solamente de cuestionar el buen fundamento de esa tesis de inspiración neo pragmatista, impregnada de relativismo conceptual, cuyas pretensiones gnoseológicas se manifiestan en su empeño en deshacer las cuerdas que amarran la reflexión ética a la ontología, sino también en demostrar que el supuesto proyecto terapéutico que consiste en brindar a la ética una necrología de la ontología, resulta ser en sí mismo una aberración en la que los sepultureros de la ontología terminan excavando su propia tumba filosófica. La tercera y última parte del trabajo ilustra nuestro propósito de aproximarnos a una ontología adecuadamente entendida para el análisis de los objetos de la ética, el estudio de los objetos-éticos.

Palabras claves: ontología, meta ética, neo pragmatismo, platonismo, objetos arbitrarios de Kit Fine

ABSTRACT

This work falls within the philosophical analysis that studies the complex issues of the relationship within ethics and ontology. The structure of the article is as follows: the first part presents an old epistemological thesis, which is recurrent in the discussion concerning the moral sphere, and has been revitalized by Hilary Putnam in the recent debate. This thesis asserts that an ethic based on ontology is doomed to failure. The second part offers a rational deconstruction of the arguments from the first part in favor of an “objectivity without object”. It’s not only to question the good foundation of this neoinspiration pragmatist thesis, impregnated of conceptual relativism, whose gnoseologic claims are manifest in its efforts to undo the links within ethical reflection and ontology; but it’s also to demonstrate that the so-called therapeutic project, who provides an obituary of ontology for ethics, is an aberration which the ontology’s gravediggers dig out their own philosophical grave. The third and final part of the work illustrates our purpose of approaching an ontology properly understood for the analysis of ethics, the study of the objects-ethics.

¹ Estoy agradecido al Prof. Dr. Don Martín Montoya, de la Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra, por sus críticas a una primera versión de este estudio.

Keywords: ontology, metaethic, neopragmatism, platonism, arbitrary objects of Kit Fine

Introducción

En las cuatro conferencias que dictó en 2001 Hilary Putnam en las universidades de Perugia y Amsterdam, y que al año siguiente fueron publicadas en Harvard University Press bajo el título de *Ethics without Ontology*, el filósofo estadounidense intentaba explicar de forma introductoria y no técnica los términos de “ontología” y de “ética”, con la intención de zanjar el nudo gordiano que liga, de forma aparentemente inextricable, ambas ramas de la filosofía. La ética es una preocupación constante en la reflexión de este filósofo, una inquietud que se expresa claramente en lo que se puede calificar como la “tercera fase” de la filosofía de Putnam,² ésta última marcada por el magisterio de la filosofía de Dewey y el de Wittgenstein. Esta última etapa de la filosofía de Putnam se puede entender mejor si la contemplamos desde el abordaje del ininterrumpido diálogo hilvanado hace ya más de treinta años con su colega de Harvard Stanley Cavell, cuya importancia para aproximarse a la reflexión moral de Putnam ha sido sagazmente puesto de manifiesto por James Conant en su introducción al libro de Putnam (1990): *Realism with a Human Face* – en la que Conant apunta también la influencia cada vez mayor de la lectura de la obra de John Dewey.³ A lo largo de estas conferencias de Perugia y Amsterdam, se cuestiona la ética a partir del prisma analítico y las nociones de verdad y de realidad, otorgando no obstante un sitio privilegiado a las cuestiones prácticas.⁴ Sin embargo, Putnam no desea otorgar un estatuto aparte, privilegiado, a la verdad, y esto en consonancia con su pragmatismo actual y el papel fundamental que el filósofo asigna a la noción deweyiana de ‘aseverabilidad justificada’. Su propósito es esencialmente ofrecer una respuesta a la siguiente pregunta: ¿Cómo rendir cuentas de la verdad que encierran nuestras aserciones judicativas en ética? Para Putnam, intentar contestar a esta pregunta recurriendo a una explicación ontológica resultaría totalmente descarriado. Para tratar de convencernos de ello, la médula de su argumentación se focaliza, por una parte, en rechazar rotundamente que existan objetos, algo como los objetos-éticos, que correspondan a, o estén en una relación referencial con unas descripciones de juicios de valores. Y, por otra parte, en

² Podríamos decir que, primero, en los años sesenta, su filosofía se centraba en temas propios de la filosofía de la lógica y de las matemáticas modernas, que, segundo, durante toda la década de los años setenta y hasta comienzos de los ochenta, su reflexión se abrió a las discusiones sobre la filosofía del lenguaje, la filosofía de la mente y las ciencias cognitivas en general, desde el enfoque de un sofisticado realismo crítico no metafísico, y que, tercero, a partir de mediados de los ochenta hasta la fecha de hoy, la filosofía de Putnam ha ido abordando con creciente interés las cuestiones de ética individual y colectiva, de política, así como el análisis antropológico de las formas de vida comunitaria y sus manifestaciones públicas.

³ Véase también, en este sentido, la larga entrevista concedida a Christian Bouchindhomme los 06 y 16 de Junio de 1990 en París, “Les voies de la raison”, recopilada en Hilary Putnam (1992): *Définitions*, Editions de l'éclat, Combas, pp. 45-93

⁴ La praxis y esa primicia de la práctica en la relación teórica- práctica es una preocupación constante en Putnam y esto desde incluso su primera etapa como filósofo de las ciencias exactas a principio de los sesenta. Véase al respecto su crítica de Popper en “The ‘Corroboration’ of Theories” en *Mathematics, Matter and Methods, Philosophical Papers*, Volume I, Cambridge University Press, pp.250-269).

abogar por una aproximación neo pragmatista y deflacionista de la ética, que debe consistir, según él, en el mejor antídoto al absolutismo ontológico y sus recaídas platonizantes y, a la vez, preservarnos de caer en un escepticismo radical.

Primera parte

El gran enemigo teórico de los filósofos para quienes, como el propio Putnam, expulsan la ontología de la reflexión ética, sigue siendo la concepción moderna de la ontología, tal como ésta ha sido esbozada por Willard Van Orman Quine en “On What there is”, y posteriormente desplegada a lo largo de la segunda mitad del siglo XX por el propio Quine y sus seguidores.⁵ El error del que se culpa a esta concepción radicaría, según sus detractores, en haber postulado una significación restringida, única, y determinada de “existir” (Quine 1953). Aparejada con una cierta ontología formal, la ética se reduce a un problema decisional que consiste entonces a detectar la presencia fáctica de este objeto ‘macroscópico’ que es *el bien*. Putnam indica que la mayor parte de la ciencia moral se encuentra enferma de aquella tendencia bivalente que busca explicar por qué ciertos estados de hechos son buenos y otros malos. Ante tal postura, juzgada ‘reduccionista’ e ‘imperialista’ por Putnam, los defensores de la ética sin ontología, siguiendo a Putnam, adaptan para sus propósitos la respuesta que dio Aristóteles a Platón en la primera parte de su *Metafísica*.⁶ Según el Estagirita no existe una forma única para el bien. Al contrario, hemos de interrogarnos sobre el papel que desempeña la realidad en la validez de los juicios. Para ello, resultaría entonces metodológicamente provechoso seguir la vía trazada por el pluralismo pragmatista, en la estela de una lectura aristotélica que contempla una constelación de significados por el término “bien” y sus manifestaciones.

La fuente de inspiración del modelo de Putnam es, en primera instancia, la filosofía de Dewey. Putnam ofrece un análisis de la psicología moral de Dewey desde la lectura que Sydney Hook brinda de la obra del ilustre pedagogo (Hook 1939: 34-44). Desde este punto de vista, los juicios éticos han de entenderse como unas soluciones que responden, en su pluralidad, a una multiplicidad de problemas prácticos. Problemas que poseen intrínsecamente un cierto valor intersubjetivo y una validez relativa al marco contextual de su enunciación, eso es, la famosa noción de ‘aseverabilidad justificada’. La reapropiación de la noción deweyana de investigación y, especialmente su dimensión dinámica y abierta (Dewey 1929) encuentra ahí su sitio epistemológico natural. En él, la investigación se presenta como un proceso no monótono que refiere a la actividad cognitiva. De esta manera, eso explicaría por qué las nociones pragmatistas que afectan a la verdad se entienden como conceptos internos al razonamiento práctico, que rechaza la verdad en su modalidad metafísica de aprensión *sub specie aeternitatis*. Putnam otorga al marco pragmático y a las relaciones indexáticas un papel privilegiado de accesibilidad intersubjetiva a la noción que sustituye a la verdad; eso es: la aseverabilidad justificada. De todo esto mana una filosofía de la realidad, de la que la teoría del conocimiento de Putnam está en deuda. Esta realidad no resulta moralmente

⁵ Véase con especial detenimiento: Quine (1953): “On What there is”, in *From a Logical Point of View*, Quine (1969): “Speaking of Objects” in *Ontological Relativity and other Essays*, y Quine (1985): “Events and Reification”, in *Action and Events*.

⁶ Véase *Obras de Aristóteles*, puestas en lengua castellana por Patricio de Azcárate, Medina y Navarro (Biblioteca Filosófica), Madrid [1874-1875], 10 volúmenes. (10: Metafísica.)

indiferente, sino que impone sus exigencias a los miembros de la comunidad inmersos en ella. Es la realidad quien “determina si nuestras respuestas son o no adecuadas”, en adecuación con ella misma.⁷ Dicho de otra manera, no depende de nosotros que nuestras respuestas sean o no adecuadas. Son las situaciones, el contexto, lo que justifica la adecuación del juicio a la realidad.

Resulta siempre delicado discernir los rasgos moralmente pertinentes de una situación. Las verdaderas cuestiones éticas serían, para Putnam, una suerte de cuestiones prácticas. Tales cuestiones no solamente contienen unas posturas evaluativas sino también un complejo y difuso entramado de creencias filosóficas y factuales. Por cuestiones prácticas, el filósofo neo pragmático entiende que aquello que le da un significado vivencial a la realidad mundana, es la inmersión en el *Lebenswelt*. La cuestión práctica está siempre indexada, contextualmente referenciada en un marco espacio-temporal y antropológico específico. Por lo tanto, el mundo de la vida se compone de casos enredados que no suelen admitir respuestas zanjadas, sino maneras más o menos acertadas de aproximarse a ellos para formularles una respuesta. Si por casualidad llegamos a una respuesta más o menos satisfactoria, según Putnam, casi siempre acecha la tentación filosófica de querer generalizar e ir trasponiendo hechos procedentes de universos de discursos distintos pero que colindan el horizonte de los hechos éticos. De aquellas generalizaciones nomológicas, a partir de casos observacionales singulares reiterados, nace la tentación meta-ética de cuantificar sobre los predicados de nuestras proposiciones judicativas. Y de ese proceso cuantificacional de universalización en el segundo orden nacerían las Leyes de la ética. Esto explicaría por qué, según el neo pragmatismo, no existen respuestas infalibles, que pueden convertirse en el soporte metodológico para curar los problemas de la humanidad. No obstante, Putnam concede que existen clases de prescripciones para tratar los problemas éticos. Estas prescripciones pueden alcanzar la respetabilidad de un cierto orden normativo metodológico para los problemas del mundo de la vida, pero no aspiran a establecer ‘un manual de las verdades éticas universales’.

Frente a las pretensiones absolutistas de la ontología, los filósofos como Putnam suelen ofrecer una respuesta epistemológica elaborada en torno a la defensa de la relatividad conceptual y el pluralismo de la praxis. Vinculada a la cuestión de la verdad y su supuesta conexión con la de la existencia, Putnam ha propuesto una exploración de la mereología,⁸ para ilustrar lo que sería una respuesta al dominio de la ontología formal y su inadecuación para abordar problemas de la ética. Para él, esta rama de la ontología, que se ocupa de la relación que mantienen las partes con el todo, constituiría un claro ejemplo de ignorancia epistémica zanjada por la arbitrariedad del “decisionismo” bivalente en filosofía de la lógica. Según Putnam no hay absolutamente nada en la lógica de la cuantificación que nos permita saber si hemos de afirmar que las sumas mereológicas existen o no. Y tampoco, según le consta, hay otra teoría científica que conteste a esta cuestión. Ante esto, Putnam sugiere que, con respecto a este caso concreto, la mereología jamás alcanza a la noción de unicidad sin arbitrariedad. Este

⁷ Se puede asociar a esta concepción de las coacciones de la realidad sobre la vida ética una cierta lectura post-wittgensteiniana del hecho ético, lectura que Putnam toma prestada a Cavell (1979) y que éste ha desarrollado en *The Claim of Reason : Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*.

⁸ Se trata de una teoría semántica formalizada y desarrollada en la década de 1920 por la escuela lógica polaca, en la estela de los trabajos del matemático y ontólogo Stanislaw Lesniewski y, luego, profundizada, entre otros, por Nelson Goodman, a principios de los cincuenta, en su cálculo de los individuos, y, más recientemente, por Peter Simons en *Parts* (Oxford, Clarendon Press, 1987).

fenómeno, a saber que en algunos casos lo que postulamos como existente puede depender de diversas convenciones que adoptamos, no es otro sino la 'relatividad conceptual'. Esta sostiene que la cuestión de saber cuál es el uso correcto entre los distintos usos de "existir" es una cuestión que permanece abierta debida al significado de las palabras en su uso ordinario, dicho de otra manera, que depende de las convenciones del lenguaje o del manual de traducción que utilizamos.

La segunda maniobra de Putnam para desatar las cuerdas que amarran la ética a la ontología consiste en presentar la ontología moderna como rehén de una lectura analítica contemporánea de la teoría platónica de las Ideas. Cabe señalar que Platón utilizaba dos términos para su concepto de *idea*: *εἰδέα* (= *ἰδέα*) y *εἶδος* que son prácticamente sinónimos (el segundo quizá con un cierto valor más pasivo, más etimológico que el primero). Ambos proceden del verbo *εἶδω* que curiosamente significa "ver". Por lo tanto, son términos deverbativos cuyo significado originario es precisamente el contrario de lo que en castellano entendemos por "idea", ya que significan "aquello que se percibe con la mirada": imagen, visión, forma física, representación, forma, aspecto, apariencia, etc. De este significado etimológico primario se derivan dos abstracciones secundarias: 1. con un valor grupal, el concepto de especie, género, clase (es decir, todo aquello que tiene la misma *apariencia*), coincidiendo con *γένος*, y de este a su vez el concepto subsidiario de "manera de ser", "índole", "carácter" (una misma especie se supone que tiene el mismo comportamiento) coincidiendo con *ἦθος*; y 2. en grado positivo, el concepto de visión perfecta, forma ideal o prototípica, es decir, la "idea" de la teoría platónica, tal como se entiende en la discusión filosófica moderna. Desde esta perspectiva, la crítica de Aristóteles a Platón estaría justificada. En el Primer Libro (A) de su *Metafísica*, Aristóteles buscaba el origen de tal teoría. Según el Estagirita la filosofía primera (i.e. la metafísica) se sitúa en la continuación de la sensación, de la técnica y de la ciencia. En este sentido, resultaría necesario distinguir entre los diferentes niveles de generalización en el conocimiento de las realidades de cualquier orden: la realidad mundana sensible, los tipos de lenguajes, las ciencias y la metafísica.⁹ En la lectura analítica contemporánea, el interés de Platón por las definiciones vendría del hecho de que éstas permiten acceder a lo universal y, por lo tanto, al mundo inteligible. Aquí, Platón llamaría efectivamente "Ideas" a un cierto tipo de seres inteligibles cuya definición resulta posible porque son universales. Las Ideas son el principio primordial, puesto que se le atribuye ser las causas de todo el resto. Por tanto, solamente hace uso de la causa formal (*la Idea*) y la causa material. No obstante el problema radica, desde el punto de vista de la lectura aristotélica que nos brinda Putnam, en que las Ideas platónicas no pueden servir de causa motriz. Porque corresponde al orden inamovible de las cosas: Si la ontología es el estudio de lo que es (lo que los clásicos identificaban, desde este punto de vista, como la esencia); la metafísica para serlo verdaderamente debe no identificarse con la ontología como lo que hay en sentido meramente fáctico, ni en un sentido meramente físico. Es decir, debe suponerse que la metafísica, además de la esencia –lo que son las cosas– debe estar abierta a otro objeto de estudio que sostiene lo que las cosas son. Como las ideas de Platón son inmóviles sólo explican el reposo en el orden fáctico. Eso explica por qué,

⁹ Para él, la elaboración de una teoría como la de las Ideas procedía de la formación intelectual de Platón, y de su frecuentación de los pitagóricos (a través de quienes descubrió lo inteligible y la realidad cognoscible), de Crátilo, el discípulo de Heráclito, quien le revela que lo sensible siempre cambia y, de Sócrates, al lado de quien desarrolló su interés por las cuestiones que son propias de la moral y la búsqueda de las definiciones.

entre otras razones, la doctrina platónica resulta insuficiente para dar una explicación del mundo tal como lo percibimos, en movimiento. Si ontología y metafísica se identificasen, si fuesen sinónimos, entonces la metafísica sería simplemente el estudio de lo que las cosas son, esto es, el estudio de cuál es su composición o estructura. Pero esa identificación llevaría a que la ontología identifique el estatuto de las cosas sin un marco de referencia más que el físico o empírico, cosa inconcebible tanto para el discípulo de Sócrates como para el Estagirita. Además, las cosas sensibles no son definibles, porque están cogidas en un flujo continuo, y son siempre cambiantes. Tal como lo defiende el neo pragmatismo, la Idea platónica aparece como un desdoblamiento inútil del objeto: las ideas son tan numerosas como las cosas. Siguiendo la argumentación de Putnam, Platón no ha hallado la causa de los seres sino que ha creado otros seres. Esto sería equivalente a la idea de querer contar una cosa multiplicando su número. Un poco como si alguien, que tuviera que computar un número bastante pequeño de cosas y pensando no poder llegar a su fin, habría demultiplicado ese número imaginándose que de esta manera el recuento resultaría más fácil. En su afán de alejar la filosofía de la tentación platonizante, el neo pragmatismo epistemológico propone entonces una exploración de la idea de una ‘objetividad sin objeto’, es decir, una ética sin la ontología, exploración que lleva al reconocimiento de que puede haber algo como una *objetividad sin objeto* y que una auténtica proposición ética no es necesariamente una descripción.

Las manifestaciones contemporáneas de esta teoría platónica de las ideas concluyen que si una afirmación resulta objetivamente verdadera, deben existir *objetos* que estén en una relación denotativa de correspondencia meta lingüística con dicha afirmación. La otra idea, estrechamente vinculada a la primera, asevera que si no hay ningún objeto natural manifiesto cuyas propiedades hagan verdadera tal afirmación, entonces debe haber objetos *no naturales* que desempeñan tal papel ‘verificador’. Adherirnos a esas dos concepciones haría que, según Putnam, los filósofos comprometidos con ellas se encuentren atrapados en las mallas de una red de cuya nasa resulta difícil escapar. Aceptar esas dos ideas conduce incluso a aceptar una tercera aún más engañosa: la idea según la cual si una proposición asertiva es verdadera, entonces esta proposición resulta ser una ‘descripción’ de los objetos y de las propiedades que, sean los que sean, la hacen verdadera. Para Putnam, todo esto nos llevaría a ‘platonizar’, es decir, a caer en la tentación de postular entidades misteriosas que, de una manera u otra, garantizarían los juicios certeros sobre lo que es razonable y lo que no lo es. Para este autor, aceptar conjuntamente esas tres ideas, y si consideramos que algunos juicios de valores son objetivamente verdaderos, lleva a equiparar juicios de valores con descripciones. Y si no se trata de descripciones de objetos o de propiedades naturales, grande está la tentación de querer referir a entidades no naturales. De ahí, la pregunta trampa formulada por Putnam: ¿cómo puede existir algo como una verdad que no sea la descripción de un objeto? ¿Cómo entender, por otra parte, que la esencia de una cosa pueda mantenerse fuera de la cosa (en la realidad inteligible), puesto que la esencia es lo más íntimo de una cosa? Si la idea está en la cosa no hay mundo inteligible distinto de ella pero, ¿si la idea está fuera? En este último caso, ya no se puede entender las cosas a partir de las Ideas, dado que no se encuentran en sí mismas.

Primera conclusión

En definitiva, si esta cuestión parece en teoría insoluble es porque, según los defensores de la ética sin la ontología, reflexionamos en el marco de las tres

proposiciones platónicas formuladas más arriba. Observar la práctica, tal como nos lo recuerda Dewey, resulta en este sentido rico de enseñanzas. En realidad, no es difícil proporcionar ejemplos de proposiciones que son indiscutiblemente verdaderas pero que no pueden ser entendidas como unas descripciones de objetos. Por ejemplo, cuando tomamos en cuenta los contextos y el hecho de que las definiciones evolucionan. Para Putnam, no existe una descripción *a priori* de la conducta porque las costumbres son, en realidad, unas respuestas sincronizadas a un problema diacrónico, de historicidad. Por otra parte, una situación ética desborda, debido a su complejidad intrínseca, los marcos delimitados por los términos “deber, bien, mal,..”. Y por lo tanto, la concepción de la verdad conceptual, que defienden autores como Putnam, está atenta en no disolver el entramado de relaciones entre conceptos y hechos. Pues, según ellos, a partir del momento en que suponemos que hay, ya fijado por adelantado, un único significado ‘real’, ‘literal’, de “existir”, grabado en el mármol de la Ontología, y que no se puede ni reducir ni extender, empezariamos entonces a ‘platonizar’.

Segunda parte

De ahí a afirmar que, como lo hace Putnam, Quine ‘platoniza’ o no tiene otra cosa mejor que ofrecer una concepción platonizante de la ontología, esto nos parece una falacia intelectual. No hemos de olvidar que Quine fue uno de los más celebres barberos de Platón en cuya barba encontraba una excesiva exuberancia ontológica. Hay proposiciones éticas cruciales que no son descripciones pero esto no es un motivo suficiente para desplazarlas fuera de las cuestiones de la verdad y de la falsedad, o aseverar que no existen ni buenos ni malos argumentos fuera de sus contextos de aplicación. En este artículo, nos oponemos firmemente a esa idea de la historia intelectual según la cual la ontología (que ésta sea descriptiva o formal) ha de ser definitivamente condenada y relegada a las mazmorras de la filosofía por obsoleta u oscura. Admitir que la filosofía moral actual se escribe, tal como lo piensa Hilary Putnam, tras el fin de la ontología, nos parece ser la manifestación de un hábito funesto, que ha consistido, según F. Nef (1998: 13), casi siempre de forma enfática cuando no patética, en preceder el campo de investigación por una ruptura con el pasado. En la segunda parte de nuestra reflexión, vamos a discutir esta idea y luego procuraremos demostrar su sinsentido, abogando por el necesario propósito de entender adecuadamente la razón de ser de la ontología y de sus praxis para los fines del análisis ético.

Para numerosos filósofos, la instauración de un régimen crítico de la metafísica en Kant, el proyecto de inclusión y superación de la ontología por una fenomenología trascendental en Husserl, pero, sobre todo, la crítica de la metafísica racionalista en la línea de Heidegger, y las pretensiones post-modernas, de cuño nietzscheano, para liberar un pensamiento auténtico del ser a través de una empresa de deconstrucción (en Derrida, Rorty, Vattimo, entre otros) habrían hecho inane la empresa ontológica en sí misma. A una ontología de primer grado, ciencia del ser o de los principios primiciales del conocimiento humano, se ha sustituido un discurso de segundo grado, siempre pensado en términos de límites, presupuestos e ideología, que consiste esencialmente en interrogarse sobre el destino catastrófico de la ontología. Tal discurso ha ido calando paulatinamente durante estos últimos cuarenta años entre el auditorio filosófico e intelectual, cuajando en la enseñanza reglada de la filosofía, e implantándose como un tópico que se ha convertido en un paradigma de las vistas actuales en ética. Sin embargo demuestra a menudo, en sus manifestaciones didácticas, una ignorancia inquietante de

ese territorio del saber que es la ontología. Asistimos a un fenómeno intelectual en el que podemos ver nítidamente cómo se desdibuja el panorama negacionista por venir y la doble tarea que espera al filósofo comprometido con la defensa de la ontología (Nef 1998: 13-15). Por una parte, liberar la reflexión sobre ésta de aquel paradigma ingrato,¹⁰ de la que participan muchos filósofos contemporáneos, y, por otra parte, cernir y analizar las metas vinculadas a los desarrollos de una ontología formal para la comprensión de los objetos éticos. Con Nef (1998) y Yablo (1998), consideramos que tenemos serias razones para argüir que el análisis metafísico, no dogmático, es decir, la metafísica analítica,¹¹ constituye un verdadero desenredo y una digna salida para aclarar las relaciones que entretienen ontología y ética. La ontología se encuentra con la ética a través de los dominios de la mente y de los objetos, los cuales construyen la ‘realidad social’ (entre ellos están los objetos-éticos). Por tanto, el estatuto de los objetos del pensamiento cae directamente en el campo de la investigación ética.

La crítica del supuesto mito del objeto tal como la practica Putnam en *Ética sin Ontología* es directamente heredada de Wittgenstein. Ochenta años antes de Putnam, el filósofo austriaco avanzó dos razones distintas para negar la posibilidad de otorgar a los objetos un papel importante en la ontología. La primera razón sería que los objetos resultan indefinibles; la segunda va más allá de la primera y considera que son unas ficciones. Hacer de ellos unos correlatos fijos, precisos y estables, señala un modo de pensar mítico, en el que los objetos no son más que ficciones útiles (Wittgenstein 1994: 43, 61). Del objeto solamente hay un pseudo-concepto, que Wittgenstein distingue del concepto formal. Doce años después de la publicación del *TLP* y de su ruptura con el atomismo lógico, dentro de su gramática filosófica, Wittgenstein situará su reflexión en la línea del objeto más allá del ser y del no-ser, nombrando al objeto “el simple” (*das Einfache*). Lo que le llevará a descartar cualquier posibilidad de una mereología del objeto, pues éste sigue siendo para él – como en la época del *Tractatus* – un elemento atómico y no algo que trasciende la oposición simple vs complejo. Podrá declarar en 1931 en *Complexe et fait* (287-288) que: “Las flores, la casa, la constelación, las llamo complejos y son complejos de ladrillos, de hojas, de estrellas, etc.” La postura de Wittgenstein parece ser la siguiente (al tratarse de apuntes bastante crípticos): una flor no es un objeto, puesto que un objeto es simple, no está compuesto de partes. Ahora bien: “un complejo consiste en sus partes, consiste en esas cosas del mismo tipo que lo constituyen”. Según el filósofo no hemos de confundir “objeto” en su significado ordinario y “objeto” en un significado propio, y “el uso enredado de la palabra ‘objeto’” (289). Notamos además que, en este fragmento, las relaciones mereológicas son

¹⁰ Tarea ardua que atañe a los pedagogos de la filosofía dentro de la enseñanza reglada de esta disciplina contaminada por consideraciones e intereses de indole ideológica.

¹¹ Por metafísica analítica se suele entender la investigación sobre la naturaleza última de la realidad mediante el método de análisis, sea éste conceptual o formal, sujeto a los requisitos de claridad y de progreso que definen la filosofía exacta. Su desarrollo ha resultado factible gracias al fracaso del positivismo lógico en su empeño epistemológico para reducir la metafísica a un puro ‘no sentido’, es decir, para reducirla a un conjunto de enunciados problemáticos e inverificables. Esta metafísica analítica, no dogmática, se funda además en la superación de la oposición entre el análisis del lenguaje ordinario a lo Strawson o al estilo de Elizabeth Anscombe, análisis descriptivo vinculado a la semántica del lenguaje natural, y el análisis constructivista de los lenguajes artificiales a lo Carnap, éste último vinculado a la lógica formal. Esta superación - de la que podemos acreditar los trabajos de Jaakko Hintikka, David Kaplan, Richard (Routley) Sylvan, Saul Kripke o Stephen Yablo - fusiona la manera, heredada de Carnap, de practicar el análisis crítico de la metafísica con la problemática, heredada de los intentos de Strawson en *Individuals* y de Anscombe en *Intention*, para plantear y resolver auténticos problemas metafísicos.

comprendidas como necesariamente espaciales: “Complejo” es, para Wittgenstein, un objeto del espacio. Lo que implica que concibiera una ruptura entre los dos espacios, el físico y el perceptual. En su estratificación intrínseca del mundo, tanto Wittgenstein como Putnam, ambos rechazan cualquier proceso de traducción, es decir, de conversión de un espacio al otro. Se puede interpretar esta postura como un residuo de kantismo, ya que la estructura física llega a ocupar un estatuto noumenal separado de los fenómenos de la percepción. En contra del argumento de Putnam, replicaremos que se puede perfectamente observar una interrelación entre la mereología y la topología, y el hecho de recortar partes y dibujar contornos (Simons, 1997). Así, el objeto “luna” puede ser substituido por un acontecimiento “lunar”, “luna” siendo interpretado como una sección de “lunar”.¹² En este sentido, podemos preferir una ontología de los eventos porque se reducen los objetos a unas secciones de eventos. El argumento para preferir los estados de hechos a los objetos es que estos últimos resultan incapaces de proporcionar una realidad estructurada, ordenada – los objetos deben pertenecer a unos estados de hechos y, por tanto, ¿por qué no tomar éstos como primitivos?

Además, siguiendo el análisis ofrecido por Peter Simons (1997), una aproximación a la ontología, tal como la que proponen Putnam y sus partidarios, se topa inmediatamente con el teorema de Löwenheim-Skolem, el cual asevera que si un modelo cualquiera de una fórmula, o de un listado de fórmulas, está dado, este modelo posee un sub-modelo finito o infinito numerable. Las consecuencias de este teorema para la ontología se interpretan de manera distinta según que se adopte una perspectiva a lo Quine o a lo Putnam. Para éste último, el significado profundo de este teorema es la necesidad de renunciar al realismo metafísico. Por el contrario, Quine lo interpreta en el sentido de la relatividad ontológica. Para Quine el teorema pone de manifiesto una generalización de la “relatividad de la teoría de conjuntos”.¹³ En este sentido, tal como lo analizó con agudeza Zemach (1979), Quine (1960) ofrece un análisis refinado de las propiedades de los términos contables y de los términos de masa en el que semejante análisis puede ser considerado como un auténtico fragmento de mereología de los objetos concretos, un paso significativo y valioso hacia una ontología de los objetos materiales.

El argumento, para poner estos constituyentes últimos que son los objetos simples radica en la necesidad de una parada en el método regresivo del análisis. Este argumento estaba ya efectivamente presente en Platón, y lo encontramos más tarde en Leibniz. El hecho de poner objetos simples como estructura de base de la realidad estaba vinculado en estos autores con dicho argumento de una necesaria pausa en aquel método regresivo del análisis, aunque quedaría por examinar si el hecho de postular objetos simples implica necesariamente el argumento de una tal parada en el análisis. Fuese lo que fuera, consideramos que el método de la ontología ya no consiste en postular tales elementos ontológicos atómicos (i.e. las monadas leibnizianas), sino llevar a cabo una investigación sobre la ontología, ésta implicada por la existencia de

¹² Nef (1998 : 26) señala que Borges alude a una semejante ontología de actos independientes y de no objetos en « Tlon Uqbar Orbis Tertius », reminiscencia posible de una ontología estoica, según él, en la que la predicación se expresa por un evento. Todavía no existe una ontología formal de los eventos completamente desarrollada (Solamente existen desarrollos locales –adverbios, acciones – de proposiciones, que debemos a D. Davidson, y al propio F. Nef).

¹³ De esta manera, un conjunto no-denombrable en una axiomatización puede resultar numerable en otra puesto que no existe una noción absoluta de numerabilidad (Simons 1997 : 271)

esquemas conceptuales de *objet-ividad*, presentes en el lenguaje y en la esfera de los actos mentales, y que afectan directamente al dominio de la reflexión ética.

Hablamos de objetos, y esta manera de “hablar-objetos” se encuentra ontológicamente comprometida, en el sentido de Quine, con un mundo de objetos. Pero nosotros, no nos decantamos, como Quine, a favor de una purificación de la ontología ordinaria sino por una encuesta o búsqueda de su verdadera naturaleza. Es efectivamente una pregunta legítima la que consiste en interrogarse sobre si hemos de aceptar todos los objetos provenientes de todos los censos ontológicos. La elección de Quine, a favor de una ontología extensionalista, que solamente acepta la norma fisicalista de las ciencias de la naturaleza, ofrecía una respuesta a la dificultad planteada. El maestro de Harvard la resolvía utilizando un lenguaje canónico austero cuyos compromisos quedaban limitados a la capacidad de describir de manera reduccionista las etapas anteriores o divergentes del proceso de conocimiento de la realidad.

Lamentamos el hecho de que la ontología de Quine solamente haya privilegiado lo que iba en el sentido de una *objet-ivización* estrecha en términos de “cuerpos sólidos”, o sea, que haya privilegiado los objetos corrientes del lenguaje ordinario como siendo unos correlatos aproximativos de secciones instantáneas de objetos físicos cuadrimensionales, los procesos físicos, cuando, como lo recuerda Gardies (1994), el lenguaje natural en su propia lógica contiene un depósito mucho más rico y muy amplio de objetos abstractos. Para evitar una ontología cuyo único patrón fuera el objeto tal como es una vez refinado por las ciencias, importa entonces que la ontología no sea colocada en la cúspide metafísica (Russell y Whitehead) o en los abismos de la fundamentación de la teoría del conocimiento (como en el Carnap del *Aufbau* y Husserl), sino en cualquier sitio. Se podrá de esta manera llamar *ontología* a la asociación de un dominio de objetos con un tipo de conocimiento de acción. Así, un autor como Jaakko Hintikka (1998) ha hecho especial hincapié sobre todo lo que tiene que decir y puede aportar la ontología (i.e. la semántica formal) para la concepción de las relaciones entre el lenguaje y la realidad, y, luego para el análisis del triángulo lenguaje-realidad-ética. Según el filósofo finlandés, la teoría de los modelos derivada de los trabajos pioneros de Tarski, así como de los grandes teoremas de Gödel, fue aplicada por Montague, Kaplan, Routley-Sylvan (y también por el propio Hintikka), o más recientemente, por Stephen Yablo, a la semántica del lenguaje natural, abriendo la *re-interpretabilidad* del lenguaje a la pluralidad real de los mundos posibles.

Segunda conclusión

Las aportaciones de los autores a los que nos acabamos de referir nos parecen de lo más relevante para comprender por qué la corriente filosófica, que brota de Wittgenstein hasta llegar hoy en día a nosotros a través de clásicos contemporáneos como Cavell o Putnam, se reduce en realidad a una recurrente manifestación cultural epifenoménica, de profundas raíces kantianas, que sacude reiteradamente el movimiento de la filosofía contemporánea. Ilustra efectivamente la concepción de Kant que asevera que la realidad última resulta incognoscible. No obstante, los filósofos ontólogos a los que nos hemos referido, en esta segunda parte de nuestro estudio, han demostrado a través de sus trabajos que es posible corregir de manera progresiva las alteraciones que nos impone

el lenguaje ordinario en nuestra aproximación a la realidad y sus extremidades últimas.¹⁴

Tercera parte

Ya disponemos de algunas explicaciones formales de tesis ontológicas que resultan de suma utilidad para el análisis de los objetos-éticos y la modelización meta-ética, unos trabajos curiosamente ignorados, o por lo menos callados, por los defensores de la ética sin ontología. Nos referiremos aquí concretamente a la teoría de ‘guises’, teoría elaborada y desarrollada por Héctor-Neri Castañeda, y a la tesis de la intencionalidad, propuesta por Elizabeth Anscombe dentro de la constitución de su teoría externalista y neo tomista del conocimiento. En ambas propuestas, tanto en la de Castañeda como en la de Anscombe, el estatuto de las propiedades se halla profundamente modificado con respecto a las aproximaciones tradicionales.

Para el filósofo guatemalteco, cuya filosofía comparte no obstante bastantes similitudes con los supuestos normativos del kantismo, las propiedades atribuidas a los objetos son relativas a las perspectivas que albergamos sobre los objetos (i.e. los fenómenos en la filosofía de Castañeda), estos mismos siendo directamente inaccesibles. Estas propiedades de perspectiva forman parte de las ‘guises’ perceptuales de objetos, las cuales componen, con las guises proposicionales, las guises¹⁵ complejas de objetos. Para el discípulo de Wilfrid Sellars, si el acto *se ser* es aquel que permite que las cosas sean de un modo u otro entonces, si las cosas pueden recibir un estatuto ontológico en vista a nuestra acción, nosotros como personas también poseemos un *acto se ser*, existimos como personas. Este acto de ser nuestro, individual, puede hacer que nos planteemos posibilidades para actuar: las cosas ya existen y al ser conocidas y recibir su estatuto ontológico particular en vista a la acción, las podemos articular de diversas formas. Por tanto, el marco ontológico de la estructuración de los objetos mentales para la acción humana es el conocimiento del individuo. Y Castañeda lo identifica gracias a un detalle muy particular, esto es, abrir el campo de estudio de la metafísica, como una ampliación del conocimiento humano: no solo lo que las cosas son, sino abrirse a su condición de posibilidad, a aquello que las hace como pudiendo ser de un modo u otro.

Por otro lado, para Anscombe la atribución de propiedades presupone una intención expresa o subyacente. Es decir, ¿qué hace que las razones para actuar sean propias, íntimas del agente, que están en la raíz de la etiología de la acción? Desde esta

¹⁴ Dicho lo dicho, somos muy conscientes de que la semántica formal del lenguaje natural conserva siempre un límite insuperable: es relativa a un lenguaje (Gardies 1994), y la ontología, incluso formal, tiene como fuentes no sólo el lenguaje (la región lenguaje como diría Husserl), sino también la percepción. Por tanto una semántica de los enunciados de percepción, como la de Anscombe o la de Castañeda, nunca puede sustituir a una ontología de la percepción. En términos husserlianos, la semántica formal resulta ser, en el mejor de los casos, una matriz de ontologías materiales de la región lenguaje y no puede constituirse por sí sola en una ontología formal. Esta última requiere una teoría del objeto que resulta en parte autónoma de la semántica. Una de las lecciones que nos proporcionan los trabajos de Anscombe y de Castañeda es que sin estas propiedades, sin los eventos y los atributos, una semántica es incapaz de cumplir con sus fines, que son describir cómo interpretamos y entendemos el mundo natural en el que percibimos y actuamos y, de ahí, elaborar una ética propiamente mundana, conectada con el *lebenswelt*.

¹⁵ « Guise » en inglés refiere a « outward appearance, aspect » (*Heritage Dictionary*), mientras que en francés « guise » denota más bien la manera o incluso el tipo.

perspectiva, los atributos han de ser entendidos no en su relación con la realidad sino con respecto a los pensamientos que albergamos sobre los objetos. Esta ontología, que es calificada de intencional por la primacía que le otorga a lo intencional, sólo admite como tipos de entidades los atributos y las cosas individuales (Le Gall 2013). Pero, según Anscombe, pensar que lo fáctico o descriptivo identifica sin más la intención del agente que actúa, es olvidar el marco racional que da un estatuto ontológico a esas descripciones. Es decir, que el estatuto ontológico de los objetos éticos, y de los objetos de la acción humana en general, no es solamente el fáctico, sino que es el amplio campo metafísico que se concreta en el ser persona humana. Sin él, lo que se tiene es una especie de psicología moral mecanicista, una concepción jurídica positivista, una política despótica, y una moral consecuencialista. Es decir, el origen o causa de nuestras acciones morales, su etiología, radica en el modo como somos personas. Ser persona es, para Anscombe, la condición de posibilidad para que podamos concebir objetos de este tipo. El ser persona encierra en sí una normativa, como una nueva semántica que se nutre de la experiencia como los lenguajes que son vivos y se transforman, pero que no dejan un principio básico sin el cual pierden su sentido: la comunicación basada en la verdad de lo que se desea transmitir. Por tanto, ser persona como un ser que debe comunicar buscando la verdad de lo que comunica –su propia vida– es la condición de posibilidad de la normatividad ética. Desde este punto de vista semántico y pragmático que permite alzarnos al nivel de la discusión ética, la filósofa de Cambridge propone una redefinición esclarecedora de la distinción entre abstracto vs. concreto mediante su análisis de “objeto-de” y objeto a secas, escribiendo al respecto:

Antiguamente los objetos eran siempre unos objetos-de. Los objetos del deseo, los objetos del pensamiento no son los objetos en el sentido moderno corriente, o sea, unas cosas individuales (...) Si, por otro lado, hablamos de los objetos de la visión, o de los objetos vistos, admitiremos entonces que, de costumbre, el término “objetos” está empleado en su significado moderno: son objetos, cosas, unas entidades vistas de tal manera (1957: 5).

Para despejar la ambigüedad que afecta la palabra “objeto”, Anscombe decide llamar el *objeto-de*: “objeto intencional”. Desde esta perspectiva, un objeto-de resulta por tanto ontológicamente distinto de un objeto a secas, ya que, por ejemplo, un objeto-de no existe necesariamente, como puede ser el caso de un objeto de deseo. Sin embargo, el objeto “a secas”, siendo un “acusativo del *cognoscere*”, sí existe necesariamente. Desear y ver no se diferencian pues por el hecho de que desear nos ponga en presencia de un *esse deminatum*, y ver en presencia de un *esse reale*, sino por el hecho de que nos ponen en presencia de unos objetos abstractos o concretos. Las proposiciones de actitudes psicológicas nos pondrían en contacto con los objetos-de, o sea, los objetos abstractos, mientras que el conocimiento directo (la percepción) nos pondría en contacto con los objetos a secas, es decir, los objetos concretos.

Ahora bien, haciendo nuestro lo que decía Frédéric Nef en *L’objet quelconque* (Nef: 1998 : 71) y contraponiéndolo a la postura paradigmática desarrollada por Putnam en *Ethics without Ontology*, “Si existe un mito del objeto, se trata de un mito del objeto concreto y no del objeto abstracto. Una ontología puede ahorrarse los objetos concretos adentrándose en un análisis construccionista muy complejo, pero no puede pasarse de los objetos abstractos, pues, sin ellos, no hay ni explicación ni comprensión ontológica de la naturaleza, del mundo o de la realidad”.

Finalmente, el estudio de los objetos de la ética, u objetos-éticos, es un campo de la ontología en donde la teoría de los “objetos arbitrarios” puede resultar muy útil.

Concedemos que el término empleado por Kit Fine no es de lo más afortunado por la connotación negativa que encierra el adjetivo “arbitrario”. Este objeto, que Fine llama “arbitrario”, remite a una suerte de *objeto intensional* que permite objetivar la incompletitud del mundo de la vida, operando una necesaria apertura al mundo de la experiencia y de la praxis, más allá de su utilidad esclarecedora para la traducción lógico-proposicional. Inicialmente, la teoría de los objetos arbitrarios ha sido elaborada por Kit Fine dentro de una reflexión sobre los problemas de la cuantificación en la deducción natural (Fine 1986 y Fine 2007). En la elaboración de una teoría meta ética de los objetos-éticos, puede encontrar a la vez una aplicación y una justificación. La justificación tiene como punto de partida la incapacidad sintáctica de traducir algunas proposiciones tanto a la teoría fregeana clásica de la cuantificación como a algunas de sus extensiones no clásicas (como las de Mostowski). Estudiaremos ahora un ejemplo de intraducibilidad sobre el modelo del expuesto en la *Logique de Port Royal* de 1663: “Los holandeses son buenos marineros”, y adaptándolo al análisis de los objetos éticos a partir de un caso prestado a Emmon Bach sobre sus estudios de las lenguas amerindias de la Colombia británica:

“Los haidas son pescadores buenos”

Esta proposición sería calificada por la lógica clásica de “indeterminada” -ni universal, ni específica o singular, lo que es una manera de renunciar a su traducción y análisis ontológico. No se puede traducir al idioma fregeano –dejando al lado, de momento, la dificultad de traducir “pescadores buenos”:

$$(\forall x) (\text{haida } x) \rightarrow (\text{pescador bueno } x).$$

Tampoco se puede traducir correctamente utilizando el cuantificador no estándar de Mostowski “la mayoría de los x”:

(i) (La mayoría de los x) (haida x) \rightarrow (pescador bueno x).

Puesto que puede perfectamente que actualmente una minoría de haidas elijan el oficio de pescador –la traducción arriba implica que la mayoría de los haidas sean pescadores. No significa tampoco que ha de ser pescador bueno el haida “típico” (el típico haida, en la óptica de un análisis de la tipicalidad a lo Rosch.) Pues se ha puesto de manifiesto que una categoría no puede ser interpretada como una sencilla clase de equivalencias en la que todas las ocurrencias desempeñarían el mismo papel y podrían ser sustituidas las unas con las otras según el mismo eje paradigmático. Para los psicólogos y los antropólogos de la cognición, los ejemplares de una misma categoría no son igualmente representativos, o sea, no son representativos de la misma manera. Algunos ejemplares *representan mejor* la categoría entera que otros, dicho de otra manera, hay ejemplares que son más ‘típicos’ que otros y, en consecuencia, existen otros ejemplares, aunque también miembros de pleno derecho de la categoría contemplada, que deben ser tratados como unos ejemplares ‘atípicos’ de la categoría:

$$(\forall x) (\text{típico } x) \rightarrow \text{haida} \rightarrow x \text{ pescador bueno } x)$$

Esta proposición posee en realidad una estructura condicional escondida; su paráfrasis más correcta parece ser por tanto: “si un haida es un pescador, entonces es un pescador bueno” (mientras que una generalización universal tipo: “Todos los F son G” posee la estructura “para cualquier x, si x es F, luego x es G”). El problema consiste en la manera de simbolizar en esta paráfrasis “un pescador”. Ni el cuantificador existencial, ni el cuantificador universal convienen.

En este caso, el recurso a los objetos arbitrarios, que fueron introducidos a mediados de los ochenta por Fine para resolver problemas de deducción natural muy cercanos de espíritu (en la letra) a los que afectan el paso inferencial de $F(a)$ a $(\forall x)F(x)$, se revelan de especial relevancia. En la literatura sobre este tema, algunos, por ejemplo David Lewis en “General Semantics”, ya expresaron la idea según la cual refiriéndonos a la ontología, deberíamos excluir de su dominio de cuantificación a los objetos existenciales genéricos, arguyendo que éstos poseen propiedades contradictorias (Lewis 1983: 218-219) y señalando por tanto la necesidad de distinguir entre el objeto y su carácter (el objeto definiéndose como un haz de propiedades y el carácter de éste como el conjunto de sus propiedades). Pues si no podemos admitir individuos genéricos, no obstante sí podemos perfectamente admitir caracteres genéricos.

En los trabajos ya clásicos de Jeff Pelletier (1979) y G. Carlson (1982) sobre los objetos existenciales genéricos y la expresión de la *genericidad* en las lenguas naturales, estos autores apuntaban que ciertas proposiciones del tipo:

“Los secuoyas alcanzan una altura de 90 metros” o “Los secuoyas viven hasta 2000 años”.

No pueden ser traducidas por las herramientas formales corrientes de la semántica de las lenguas naturales. La mayoría de los secuoyas no llegan a alcanzar tales alturas ni tener una vida tan longeva – solamente una mínima parte llega a alcanzar un tamaño de más de 90 metros y vivir 2000 años. Entender el sintagma nominal “las secuoyas”, a la manera de Carlson, es decir, como denotando “las secuoyas más longevas”, no es una escapatoria.

Entonces hemos de preguntarnos ¿cómo nos iría con la solución que consiste en introducir aquí los objetos arbitrarios? Siendo A = secuoya; S = el predicado complejo «alcanzar una altura de más de 90 metros», podemos traducir:

$$A(a) \rightarrow S(a)$$

¿Significa esta traducción que cualquier secuoya alcanza noventa metros? No, esto queda como algo excepcional. Esta proposición tiene también una estructura condicional. Significa que si una secuoya llega a alcanzar el tamaño de las secuoyas gigantes más longevas, ésta tiene un máximo posible de alcanzar 90 metros. Siendo B : longeva.

$$A(a) \ \& \ B(a) \rightarrow S(a)$$

Lo vemos, los objetos arbitrarios permiten no sólo una descripción de los casos genéricos, proporcionando una alternativa ontológica a la solución clásica en términos de cuantificadores estándar o no estándar, sino también una respuesta al argumento extendido según el cual un objeto no puede ser arbitrario porque conllevaría en sí propiedades contradictorias. Un número arbitrario sería a la vez par e impar, pero ningún objeto puede ser par e impar, luego no es un objeto.

Para contrarrestar este argumento Fine considera que tal desestimación radica en una atribución genérica, es decir: el objeto arbitrario poseería todas las propiedades de los objetos particulares (singulares) que representa.

O sea $F(x)$ una frase abierta, a el nombre de un objeto arbitrario, i una variable de individuo del dominio de a . Tal principio (**G**) se formularía de la siguiente manera:

$$(G) F(a) \leftrightarrow (\forall i) F(i)$$

Lo que significa que es equivalente para un objeto arbitrario de una clase C poseer una propiedad F y que para cualquier i perteneciendo a C poseer una propiedad F ,

Por ejemplo, si P es “par”, $(G) P(a) \leftrightarrow (\forall i) P(i)$

Es decir: afirmar que un objeto arbitrario es par resulta equivalente a afirmar que, cual sea el objeto de su dominio, es par, y lo mismo para cualquier propiedad. En el caso de un número par parece efectivamente absurdo decir que posee, por ejemplo, la propiedad de ser divisible por tres (como 6 o 12, por ejemplo). La argumentación en contra de los objetos arbitrarios consiste entonces en decir que, en el caso del objeto arbitrario designado por la expresión “número par”, éste no es divisible por tres, ni tampoco no divisible por tres, lo que violenta el principio de contradicción y, por tanto, pondría de manifiesto que dicho objeto arbitrario resulta contradictorio. Fine rechaza tal principio y propone otro (G') según el cual:

(G') La frase “ $F(a)$ ” es verdadera si la frase “ $(\forall i) P(i)$ ” es verdadera.

Si retomamos el mismo ejemplo, constatamos que (G') elimina la objeción. El objeto arbitrario designado por la expresión “número par” tendrá la propiedad F si todo objeto de la clase de este objeto la tiene. Es obvio que todos los números no son divisibles por tres, luego de dicho objeto arbitrario, a , no podremos decir que es divisible por tres. Sencillamente no hemos de plantearnos esta pregunta; por la mera razón de que no posee esta propiedad (la de poder o no poder ser divisible por tres, y no la de ser divisible por tres). Esto consiste en decir que el objeto arbitrario en cuestión carece de dicha propiedad. Por tanto no es contradictorio sino incompleto. El objeto arbitrario, entendido en el sentido de Fine, es el objeto al que falta por lo menos una propiedad (pero no todas).

Así, volviendo a nuestro ejemplo inicial, si formulamos la hipótesis de que “ a ” es un objeto arbitrario definido como objeto cualquiera de una clase de objetos (lo que corresponde a un “individuo cualquiera”), nuestra paráfrasis se deja fácilmente traducir por:

$haida(a) \rightarrow pescador\ bueno(a)$

No se trata de una idea abstracta de un individuo que tendría el mínimo de propiedades comunes a todas las propiedades, sino de un individuo incompleto que poseería solamente algunas propiedades esquemáticas, suficientes sin embargo para identificarlo.

Quedaría por analizar “pescador bueno”. Sugerimos tratar aquí “bueno”, en “pescador bueno”, no solamente como “bueno” en el “buen pescador” que figura en la proposición: “Jeremy Wade es un buen pescador”, es decir, un gran pescador, grande por sus sabios conocimientos ictiológicos, sus habilidades y destrezas en las artes de pesca, famoso por el número elevado de sus capturas, y que se entendería como un predicado complejo, re-duplicativo, un predicado de predicado, equivalente a “bueno en tanto como pescador”, sino también añadirle una lectura ética y ecológica (que, dicho sea de paso, por supuesto, hemos de aplicar al propio Jeremy Wade). Si la descripción que hacemos de los haidas como buenos pescadores resulta ética es porque practican en esencia una pesca profundamente respetuosa de la sostenibilidad de los recursos pesqueros que explotan, de sus caladeros, y utilizan unas artes de pesca en sintonía con el medio ambiente en el que evolucionan y cuidan, con vistas a la conservación de los bienes de los que les abastece el océano, y previsores del bienestar material y espiritual de las futuras generaciones de haidas. Esta lectura eleva el predicado “ser un pescador

bueno” al rango de verdadero objeto ético, y la introducción de una herramienta formal como el objeto arbitrario nos permite cernir toda la genericidad del juicio ético encerrada en esa descripción. Es decir, y lo vemos claramente a través de este ejemplo, en la investigación analítica, los objetos de la acción (ya con una intención, un marco racional, como descripción de acciones) pasan a ser objetos morales (con una intencionalidad que además es moral, un marco racional ético, y una referencia cosmológica o metafísica más profunda) por relación al ser persona como fuente de la normatividad. El estudio de lo que es un objeto ético, es decir: cuál es su estatuto eidético, dentro del conocimiento, pasa por superar la postulación de elementos ontológicos atómicos. Se trata claramente de abrirse hacia el campo de la reflexión práctica que se dirige a la vida de un sujeto que actúa en el ámbito de la sociedad y con unos fines enmarcados en una cosmología específica. Podría formalizarse de la siguiente manera: un predicado reflexivo con la estructura: si F es un tal predicado aplicado a un predicado G, entonces:

Si $(\text{Quant } x) FG(x)$, entonces $(\text{Quant } x) Gx$, y F como $G(x)$,

En donde: $(\text{Quant } x)$ está puesto por un cuantificador cualquiera.

Tercera conclusión

En definitiva, investigar esquemas conceptuales de objetividad presentes en la esfera de los actos mentales y del lenguaje ordinario implica que estos esquemas no tienen que ser exhaustivos como un marco metafísico general que explique cualquier ontología, sino simplemente la ontología de los objetos éticos en particular y de los objetos de la acción humana en general. Por otra parte, el refinamiento del concepto de objeto en objetos-de, apoyándonos en ello sobre los desarrollos y resultados que nos proporciona la semántica formal, y, en particular, la ontología de los objetos arbitrarios, es necesario para nuestra empresa. De la siguiente manera se aclara la conexión indefectible entre ontología y ética.

Conclusión final

Según la lectura que nos ofrece Putnam en *Ethics without Ontology*, la ontología aparece como una disciplina abocada a la esterilidad por su estrecha vinculación con una lógica petrificada. No obstante, dicha vinculación se habría mantenido durante la segunda mitad del siglo XX, y mediante una operación de policía intelectual. Para Putnam, ésta se debería a los empeños de Quine en contra de la proliferación anárquica de las entidades no extensionales, y los brotes eidéticos contemporáneos en filosofía de la lógica. En este artículo, nos hemos opuesto firmemente a esa idea de la historia intelectual, hoy defendida por Putnam, según la cual la ontología ha de ser definitivamente condenada y relegada a las mazmorras de la filosofía por obsoleta u oscura. Sin embargo, en esta defensa de la ontología y de sus virtudes para el campo de la ética, nosotros hemos planteado la hipótesis inversa a la de Quine. Nuestra hipótesis no está enfocada sobre la relatividad de la propia ontología (puesto que admitimos la pluralidad de ontologías relativas a una teoría), sino sobre la “inescrutabilidad” de la ontología de ‘trasfondo’ para la discusión moral. Hemos emitido aquí la hipótesis de la *escrutabilidad* de esta ontología para analizar y entender adecuadamente los objetos de la ética.

En esta línea, nuestro propósito filosófico ha consistido en reivindicar que el campo de estudio ontológico de los objetos éticos es el del conocimiento humano. Si no nos equivocamos, y, de acuerdo con las razones expuestas a lo largo de este trabajo, tenemos buenos motivos para creer que los argumentos que hemos avanzado tienen una cierta coherencia. Esta coherencia se fundamenta en el hecho según el cual toda investigación para este tipo de objetos debe tener un marco de referencia metafísico básico: nuestro ser persona y su necesaria apertura al mundo de la experiencia. Pero el ser persona resulta ser la condición de posibilidad para que podamos concebir objetos de este tipo. Si no se tiene en cuenta esta condición, y nos limitamos a una disolución pragmatista de la búsqueda de la verdad en una investigación sobre la “aseverabilidad justificada” por la relatividad de las formas de vida y los contextos de aplicación, la ética sin ontología, por la que aboga Putnam, no es sino un callejón sin salida.

BIBLIOGRAFIA

- Anscombe, E. (1957). *Intention*. Oxford: Basil Blackwell.
- Aristóteles. *Obras*, puestas en lengua castellana por Patricio de Azcárate, Medina y Navarro (Biblioteca Filosófica), Madrid [1874-1875], 10 volúmenes. (10: *Metafísica*.)
- Carlson, G. (1982). “Generic Terms and Generic Sentences”, in *Journal of Philosophical Logic*, 11; 145-181.
- Castañeda, H.-N. (1986). “Objects, existence and reference. A prolegomenon to Guise Theory”, in Haller, R. (ed.). *Non existence and predication*. Amsterdam: Rodopi; 30-60.
- Cavell, S. (1979). *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*. Oxford: Clarendon Press.
- Davidson, D. (1994). *Essays on Actions and Events*. Trad. fr. P. Engel, Paris: PUF. 1ª edición: Oxford, Oxford University Press, 1980.
- Dewey, J. (1929). *Experience and Nature*. New York: W. Norton.
- Dewey, J. (1960). “From Absolutism to Experimentalism” (1930), in Bernstein, R. (ed.). *John Dewey on Experience, Nature and Freedom*. New York: The Library of Liberal Arts.
- Fine, K. (2007). *Semantic Relationism*. Oxford: Basil Blackwell.
- Fine, K. (1986). *Reasoning With Arbitrary Objects*. Oxford: Basil Blackwell.
- Gardies, J.-L. (1995). *Les fondements sémantiques du discours naturel*. Paris: Vrin.
- Hintikka, J. (1998). *Paradigms for Language Theory and Other Essays, Selected Papers IV*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Hook, S. (1939). *John Dewey*. New York: John Day.
- Le Gall, S. (2013). “Los Fundamentos normativos de la ética en la filosofía moral de Elizabeth Anscombe”, in *Aporía, 05, Revista Internacional de Investigaciones Filosóficas*, Pontificia Universidad Católica de Chile; 4-17.
- Lesniewski, S. (1987). *Sur les fondements des mathématiques*, trad. fr. G. Kalinowski, Paris: Hermès.
- Lewis, D. (1983). “General Semantics (*Synthese* 22; 18-67, 1970)”, in *Philosophical Papers*, Volume I, Oxford University Press; 169-218.

- Nef, F. (1998). *L'Objet quelconque. Recherche sur l'ontologie de l'objet*. Paris: Vrin.
- Pelletier, J. (1979). "Non-singular Reference: some Preliminaries", in *Philosophia*, 5; 451-465.
- Poli, R. y Simons, P. (eds.) (1997). *Formal Ontology*, Dordrecht: Kluwer.
- Putnam, H. (2013). *Ethics without Ontology*. Trad. fr. R. Ehrsam, P. Fasula, A. Naibo, S. Plaud, A. Zielinska, Paris: Les Editions du Cerf. 1º edición: Cambridge, Mass. Harvard University Press, 2002.
- Putnam, H. (2000). *Realism with a Human Face*. Trad. Fr. C. Tiercelin, Le Seuil. 1º edición: Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1990.
- Putnam, H. (1975). "The 'Corroboration' of Theories", in *Mathematics, Matter and Methods, Philosophical Papers*, Volume I, Cambridge University Press; 250-269.
- Quine, W. V. (1953). *From a Logical Point of View*. Cambridge: Harvard University Press.
- Quine, W. V. (1960). *Word and Object*. Cambridge: Mass., MIT Press.
- Quine, W. V. (1969). *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press.
- Quine, W.V. (1971). "The inscrutability of Reference" in Steinberg, D. & Jakobovits, L. (eds.). *Semantics: an Interdisciplinary Reader in Philosophy, Linguistics and Psychology*. Cambridge: Cambridge UP; 142-156.
- Quine, W. V. (1985). "Events and Reification", in Lepore, E. & McLaughlin, B. (eds.). *Action and Events*. Oxford: Basil Blackwell; 162-171.
- Simons, P. (1987). *Parts*. Oxford: Clarendon Press.
- Simons, P. (1997). "Higher-Order Quantification and Ontological Commitment" in Poli, R. & Simons, P. (eds.). *Formal Ontology*. Dordrecht: Kluwer; 255-276.
- Strawson, P. F. (1959). *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. London: Methuen.
- Wittgenstein, L. (1994). *Tractatus Logico Philosophicus* (1921), trad. fr. G.G. Granger. Paris: Gallimard.
- Yablo, S. (2002). "Abstract Objects: A Case Study," in Andrea Bottani, Massimiliano Carrara, and Pierdaniele Giaretta (ed.) *Individuals, essence and identity: Themes of analytic metaphysics*. Dordrecht: Kluwer.

Yablo, S. (1998). "Does Ontology Rest on a Mistake?", in *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supp. Volume 72; 229-261.

Zemach, E. (1979). "Four Ontologies", in *Mass Terms. Some Philosophical Problems*, J. Pelletier (ed.), Dordrecht: Reidel; 63-81.