

DEFINICIONES FILOSÓFICAS: ¿ESTIPULATIVAS O DESCRIPTIVAS?

Gustavo Arroyo*

RESUMEN. La Teoría de las Definiciones ha sido considerada tradicionalmente como una parte de la Lógica. Entre sus objetivos se encuentran el de clarificar la naturaleza de las definiciones, el de elaborar una taxonomía de los diferentes tipos de definiciones posibles y el de ofrecer criterios de corrección para las definiciones. En este trabajo me propongo utilizar algunos conceptos básicos de la Teoría de las Definiciones para discutir el estatus de las definiciones filosóficas.

PALABRAS CLAVE. Definiciones, definiciones filosóficas, desacuerdos filosóficos, estipulaciones, debates filosóficos.

PHILOSOPHICAL DEFINITIONS: STIPULATIVE OR DESCRIPTIVE?

ABSTRACT. The Theory of Definition has been traditionally considered as a part of Logic. Its objectives comprise the clarification of the nature of the definition, the providing of a consistent taxonomy of different types of definitions and the development of criteria for the assessment of definitions. My aim in this paper is to use some basic concepts of the Theory of Definitions to discuss the status of philosophical definitions.

KEY WORDS. Definition, philosophical definitions, discuss philosophical.

* Profesor de la Universidad Nacional de General Sarmiento, Argentina. Correo electrónico: gjarroyo@yahoo.com.ar

FILOSOFÍA Y LA BÚSQUEDA DE DEFINICIONES

Las definiciones han estado en el centro de interés de la filosofía desde sus inicios. Los primeros diálogos platónicos (conocidos también como “diálogos definicionales”) tienen por objeto definir varios conceptos centrales del vocabulario de la ética. En el *Laches* se intenta definir el concepto de “valentía”.

En el *Eutifrón*, el de “piedad”. En el *Gorgias* se intenta definir “virtud”. La lista de conceptos investigados se amplió luego para incluir no solo otros conceptos básicos de la ética (“bueno”, “mentir”) sino también de la estética (“belleza”, “arte”) de la epistemología (“conocimiento”, “creencia”), de la metafísica (“causa”, “verdad”, “identidad personal”), de la psicología (“pensar”, “inteligencia”, “creencia”) de la lógica (“constante lógica”, “deducción”), de la matemática (“prueba”, “axioma”) y del metalenguaje de las ciencias naturales (“ley”, “explicación”). Estos son apenas ejemplos. Hacer una lista completa de los conceptos en cuya definición los filósofos se han interesado sería una tarea imposible.

La discusión de nuestro tema requerirá introducir un mínimo de vocabulario técnico. Diferenciamos primero entre el *definiendum* y el *definiens*, entre el término definido y los otros términos utilizados para fijar su significado. En el tipo de definición más estudiado en la historia de la lógica, aquel que Aristóteles denominó “definición por género y diferencia”, en el *definiens* mencionamos primero el género al cual el objeto definido pertenece y luego el rasgo diferenciador que lo separa de otros del mismo género. Por citar el clásico ejemplo aristotélico: la definición de “hombre” como “animal racional” indica que “hombre” pertenece al género “animal” y que se diferencia de otros animales por ser racional (Cf. Deslauriers, 2007). En la teoría de la definición más reciente, las definiciones por género y diferencia suelen ser llamadas también “definiciones analíticas”. El *definiens* enuncia las condiciones necesarias y colectivamente suficientes para la aplicación del concepto. La teoría de las definiciones que subyace en los primeros diálogos platónicos contiene un presupuesto que fue luego suscrito por buena parte de la tradición filosófica: Las definiciones por género y diferencia son el único tipo de definición aceptable en filosofía.

Otra distinción básica de la teoría de la definición es la distinción entre definiciones estipulativas y descriptivas. Las definiciones estipulativas son aquellas que postulan un nuevo significado para un término en uso. Las definiciones descriptivas (también llamadas lexicográficas) describen el significado que una comunidad de hablantes le ha asignado a un concepto. Con la ayuda de esta distinción formularé la pregunta que deseo abordar en el presente trabajo: ¿Son las definiciones formuladas en el ámbito de la filosofía para los conceptos del lenguaje natural, definiciones estipulativas o descriptivas?

Algunas definiciones formuladas en el ámbito de la filosofía son decidida y explícitamente estipulativas. Consideremos éstas dos definiciones que encontramos en la *Ética de Spinoza*:

En lo sucesivo entenderé, pues, por alegría la pasión por la que el alma pasa a una perfección mayor; por tristeza, en cambio, la pasión por la que la misma pasa a una perfección menor (Spinoza, 2000, 134)

Por bien entenderé aquello que sabemos con certeza que nos es útil (Spinoza 2000, p. 186)

Spinoza nos informa en estos textos sobre el significado que dará a los conceptos de “alegría”, “tristeza” y “bien” en el contexto de su tratado de ética. Nada nos dice acerca del significado que los mismos tienen en el lenguaje corriente o pre-filosófico. El caso de Spinoza, sin embargo, es atípico. La mayor parte de las definiciones filosóficas, son presentadas en calidad de definiciones lexicográficas. Si esta afirmación parece exagerada, considere el lector esta pequeña muestra de textos tomados de diferentes períodos de la filosofía:

Cualquiera sea el objeto del apetito o el deseo de un hombre, será eso lo que él por su parte llame bueno; y al objeto de su odio u aversión lo llamará malo. (Hobbes, 1996, vi, 7)

Llamamos a algo “bueno” si tiene el poder de causar o incrementar el placer o disminuir el dolor en nosotros, o si nos permite alcanzar o retener algún otro bien. Por otro lado, llamamos a algo “malo” si tiene la aptitud de producir o incrementar el dolor o disminuir el placer en nosotros. (Locke, 1996, XX, 2)

Por libertad, entonces solo podemos entender el poder de actuar o de no actuar de acuerdo a la determinación de la voluntad; es decir, si elegimos permanecer en reposo, podemos hacerlo, si elegimos movernos, también podemos. Ahora bien, suponemos que esta libertad hipotética le pertenece a cualquiera que no sea un prisionero o no esté encadenado. (Hume, 1999, 8.23 /95)

La opinión destinada al consenso último por todos aquellos que investigan, es lo que significamos por verdad. (Peirce, 1992, 1: 139)

“Creer”, por otro lado, es un verbo de tendencia, un verbo que no posee la connotación de que algo es llevado a cabo o alcanzado. (Ryle, 2009, 117)

La cita de Hobbes es clara en relación a su pretensión de decirnos lo que “los hombres”, en general, entienden por “bueno” y “malo”. Asimismo, cuando Locke dice que llamamos a algo bueno si tiene el poder de causar o incrementar el placer en nosotros, no se está refiriendo a “nosotros los filósofos” o “nosotros los empiristas”, sino a “nosotros los hombres”. Creo que esta sería también la interpretación más natural del uso de la primera persona del plural en los textos de Hume y Pierce. Tampoco puede haber dudas de que cuando Ryle dice “creer es un verbo de tendencia” lo que quiere decir es que “creer” es un “verbo de tendencia” en lenguaje de todos los días y no, por ejemplo, en el lenguaje de su teoría filosófica preferida.

La comunidad a la cual el filósofo atribuye una definición puede ser una comunidad más específica que la comunidad de los hablantes de una lengua. Puede ser, por ejemplo, la comunidad formada por los practicantes de una disciplina científica. Así, cuando Watson ofrece una definición conductista del concepto “pensar”, atribuye explícitamente esa definición a la comunidad de psicólogos (conductistas y no conductistas): “el conductista sostiene que lo que los psicólogos han denominado hasta ahora pensamiento no es otra cosa que hablarse a uno mismo” (Watson, 1924, p. 191). Este es el caso también de la definición de enfermedad ofrecida por Christopher Boorse. En el inicio

de su clásico artículo de 1977, deja en claro que su objetivo es describir el significado que el concepto tiene para los practicantes de la “medicina fisiológica tradicional”.

MOTIVACIONES DE LAS DEFINICIONES EN FILOSOFÍA

La literatura sobre definiciones filosóficas parece reforzar la idea de que estas tienen por objeto describir o capturar el significado que los términos definidos tienen en el lenguaje prefilosófico. James Coady, por ejemplo, en su reseña de la literatura sobre la definición de violencia afirma que esta “procede en término de definiciones cuyo objetivo es capturar un territorio conceptual que se supone al menos implícito en el discurso ordinario” (Coady, 1986, p. 4) y David-Hillel Ruben, en su estudio sobre el concepto de explicación, sostiene que “al ofrecer el análisis de un concepto, uno debe atribuirse a sí mismo una comprensión (al menos parcial) de ese concepto, que el análisis busca hacer explícito”. (Ruben, 1990, p- 9)

El propósito de este trabajo es poner en cuestión la concepción sobre análisis conceptual expresada en cada uno de los pasajes (filosóficos y meta-filosóficos) antes citados. Voy a sostener que las definiciones filosóficas persiguen un rol normativo, incluso en aquellos casos en que se pretende seguir un fin descriptivo. Para que esta tesis resulte plausible dos cuestiones deberán ser elucidadas: A) si no es la adecuación con un significado previamente dado ¿Cuáles son las razones que llevan a un filósofo a preferir una definición en desmedro de otras? B) ¿Por qué enunciados con función normativa son sistemáticamente enmascarados como enunciados descriptivos?

Entrando ya en el primer punto, sostendré que hay al menos dos motivos para preferir una definición en filosofía. El primero tiene que ver con el hecho de que las definiciones son formuladas en general sobre el trasfondo de alguna teoría filosófica. Un deductivista definirá “buen argumento” como aquel donde la conclusión se sigue válidamente de las premisas. Un racionalista dirá que un axioma es una proposición cuya verdad es conocida por medio de la intuición. Así, un motivo para que un filósofo rechace una definición podría ser que esa

definición está formulada sobre la base de presupuestos teóricos que él no comparte.

Consideremos el caso de las definiciones de los conceptos morales (“bueno” y “malo”). Los intuicionistas consideran que los juicios morales nos dan conocimiento de ciertas propiedades supra-empíricas. Esta es una tesis que ningún empirista podría aceptar. El empirismo sostiene que el conocimiento humano está limitado al ámbito de la experiencia. Por lo tanto, un juicio moral de la forma “x es bueno” debe transmitir información empírica o carecer en absoluto de significado. Hay diversas maneras posibles de articular la idea de que los juicios morales son reducibles a un juicio de experiencia.

Una de ellas es el subjetivismo ético (representado en los pasajes que citamos en el inicio por Hobbes y Hume), que sostiene que los juicios morales describen experiencias (subjetivas). Para el subjetivismo “esto es bueno” equivale a “esto es algo que yo deseo” o, alternativamente, “esto me resulta placentero”. Es claro que, aunque Hobbes y Hume pretendan describir el significado ordinario de esos conceptos, han escogido esa definición por su compatibilidad con una cierta epistemología.

Hay otros conceptos que el empirista deberá hacer pasar por el tamiz de su filosofía antes de aceptarlos como conceptos legítimos. Un ejemplo adicional, y que ha jugado un papel central en el campo de la filosofía de la ciencia, es el concepto de “explicación”: ¿En qué consiste eso que llamamos explicar un fenómeno?

La epistemología racionalista ha respondido esta pregunta apelando a nociones como *esencia* o *causa final* (Ruben, 1990). Pero dado que esos conceptos son incompatibles con una epistemología empirista (esencias y causas finales no están dentro del ámbito de la experiencia), para que el empirista pueda acordarle a la ciencia algún rol explicativo, deberá primero purgar la noción de cualquier componente racionalista. Ese fue precisamente el objetivo de filósofos como Stuart Mill o Gustav Hempel al intentar reducir el concepto de explicación a nociones como “deducción” y “ley natural”, nociones que resultan inocuas para una epistemología empirista.

Las definiciones filosóficas no solo traen consigo cargas epistemológicas (compromisos teóricos acerca de lo que puede y no puede ser conocido) sino también compromisos ontológicos (acerca de lo que

existe y no existe). Ciertos desacuerdos en la filosofía de la psicología sobre la definición de conceptos como “pensar” o “creer” son parte del debate más amplio acerca de la relación mente-cuerpo, debate que ocupa a la filosofía de occidente desde la antigüedad clásica. ¿Son los seres humanos la amalgama de dos “sustancias”, una material y otra inmaterial como sostenía Platón o son, como afirmaba Demócrito y los atomistas clásicos, una única sustancia material? Como lo pone de manifiesto Gilbert Ryle en el primer capítulo de *El Concepto de lo Mental*, ese debate aún no ha concluido:

La doctrina oficial, que procede principalmente de Descartes, sostiene que, excepto en el caso de los idiotas y de los recién nacidos, todo ser humano tiene un cuerpo y una mente. Algunos preferirán decir que todo ser humano es un cuerpo y una mente. El cuerpo y la mente están unidos, pero después de la muerte del cuerpo la mente puede continuar existiendo y funcionando. El cuerpo humano está en el espacio, sujeto a las leyes mecánicas que gobiernan a todos los cuerpos espaciales, y sus procesos y estados pueden ser controlados por observadores externos. (...) Pero la mente no se encuentra en el espacio ni sus funciones están sujetas a leyes mecánicas. Las operaciones de la mente no son observables por otro y su desarrollo es privado. (Ryle, 2009, p. 1)

Ryle formó parte de una suerte de cruzada anti dualista iniciada a principios del siglo XX. De ese movimiento participaron figuras tan dispares como J.J. C. Smart, Wittgenstein, John Watson o B.F Skinner. Ninguno de ellos eludió la cuestión del significado de los conceptos de la “psicología popular”. Puntualmente, se rechazó cualquier definición que implicara que esos conceptos designan procesos y estados inmatrimales y epistémicamente privados. En la ya mencionada definición de “pensar” formulada por Watson, el proceso inmaterial es sustituido por un proceso físico. En una de los fragmentos citados en el inicio, vimos como Ryle sostiene que lo que llamamos “creer” es simplemente una disposición a reaccionar de determinada manera frente al estímulo de una proposición.

Me referiré ahora al segundo tipo de motivación para preferir una definición en lugar de otra. La definición “correcta” en filosofía puede ser también aquella que nos permite justificar ciertas proposiciones o prácticas. Por citar un ejemplo sencillo: La razón por la cual ciertas personas adoptan una definición “biologicista” de “ser humano” (“organismo que posee cierta secuencia de ADN”) es que esa definición es útil para justificar la inmoralidad del aborto. Si el embrión es un ser humano, luego, matar un embrión es matar a un ser humano. Cecil Coady ha señalado que en el debate filosófico sobre de la definición de “violencia”, la definición amplia que incluye factores estructurales de una sociedad (“violenta” es toda condición que impida el normal desarrollo de las capacidades de un individuo) es adoptada generalmente por académicos de izquierda. Esta definición:

No solo permite que los reformadores afirmen que están trabajando para eliminar la violencia cuando se oponen, digamos, a una medida gubernamental para distribuir el ingreso a favor de los más ricos, sino también permite a los revolucionarios, justificar el uso de su propia violencia (...), diciendo que simplemente están respondiendo con violencia a la violencia. La violencia física directa es presentada como una mera respuesta y defensa contra la violencia institucional y callada de la sociedad en la que viven. (Coady 1986, p. 4)

El debate en torno a la definición de “enfermedad” en la filosofía de la medicina es otro buen ejemplo. La discusión está centrada en la pregunta de si el término “enfermedad” es irreductiblemente valorativo. Es decir, ¿Implica la proposición de que un cierto estado físico es una enfermedad, la proposición de que ese estado físico es indeseable? Podríamos suponer que sí, que una enfermedad es, por definición, un estado físico (o mental) que, en un determinado momento, un grupo social valora negativamente. Las enfermedades serían construcciones histórica y socialmente determinadas.

Estados considerados patológicos en un momento histórico podrían dejar de serlo en un momento posterior y estados que un grupo social considera como enfermedades podrían no ser tales para un grupo

diferente. Las enfermedades no serían “clases naturales” como son, por ejemplo, la clase de los mamíferos o de los minerales. Las enfermedades serían más parecidas a “clases artificiales” como son los “muebles” o las “piedras preciosas”, es decir, a ordenamientos creados sobre la base de valores, necesidades y expectativas humanas. Pero, puesto que solo puede haber ciencia de clases naturales, si las enfermedades son constructos culturales, entonces no podrá haber, propiamente hablando, una ciencia respecto de esa clase de entidades.

Cuando Christopher Boorse presenta su definición de enfermedad, pretende describir el significado que el concepto tiene para los practicantes de la medicina tradicional: “Nuestro objetivo en este artículo dice Boorse- es analizar salud y enfermedad tal como son entendidos por la medicina fisiológica tradicional” (Boorse, 1977, p. 543).

Esa declaración, sin embargo, debe ser tomada con recaudos. Boorse pertenece a aquel grupo de filósofos de la medicina llamados “naturalistas”, filósofos que desean para la medicina el rango de ciencia natural. La definición de Boorse (“una enfermedad es un estado donde un órgano del cuerpo no desempeña correctamente las funciones para las que fue evolutivamente diseñado”) está diseñada para responder a esa necesidad: hace del concepto de enfermedad una clase natural y permite justificar el estatus científico de la medicina.

Las intenciones que motivan una definición pueden a veces no ser tan evidentes. En el inicio citamos la definición de “libertad” de Hume. De acuerdo a la definición “compatibilista” de Hume, la acción libre no es (como pretenden Kant o Reid) aquella que está exenta de determinantes causales, sino que exenta de causas externas al sujeto. En esencia, toda acción es el resultado de un determinismo inexorable. Aunque Hume pretende ser movido por el deseo de describir cómo los hombres utilizan el concepto de libertad, la razón para preferir esa definición podría ser su utilidad para justificar ciertas tesis de su proyecto filosófico. Paul Russell (Russell, 2016), por ejemplo, ha sugerido que la definición de Hume podría tener motivaciones anti-religiosas. Para respaldar su hipótesis toma en consideración el siguiente pasaje de Investigación sobre el *Entendimiento Humano*:

Se podría decir, por ejemplo, que, si las acciones voluntarias están sujetas al mismo tipo de necesidad que las operaciones de la materia, hay una cadena continua de causas necesarias, pre-ordenadas y pre-determinadas, que se origina en la causa original de todo y que llega hasta la voluntad de cada criatura humana (...) El autor último de todos nuestros deseos es el creador del mundo, el que imprimió movimiento en esta inmensa máquina y puso a todos los seres en esa posición particular en la cual todo evento subsiguiente debe resultar por una inevitable necesidad. Por lo tanto, la acción humana, procediendo de una buena causa, carece de cualquier depravación (turpitude), o si posee cualquier tipo de depravación, esta debe provenir del creador en igual medida, pues es él la causa última y su autor. (Hume, 1999, 8.32/99–100)

La definición *compatibilista* encierra al creyente en un dilema: o bien no hay nada que sea moralmente malo pues todo es causado en última instancia por un ser perfecto, o bien hay cosas malas y deben ser atribuidas al autor último de todo lo que existe. Agrega Hume:

Pues así como un hombre que ha encendido la mecha de una mina es responsable por todas las consecuencias sin importar si la mecha que utilizó es larga o corta, el ser, finito o infinito, que produce la primera causa de una cadena de causas necesarias, es el autor de todo el resto y debe recibir la condena y el elogio que corresponda a ellas. (Hume, 1999, 8.32/100)

ACERCA DE LA PRETENSIÓN DESCRIPTIVA

He sostenido hasta aquí que las definiciones filosóficas no son formuladas con una intención descriptiva sino estipulativa. Como habrá podido ya quedar en claro, el carácter estipulativo de muchas definiciones no consiste en postular para un concepto un significado completamente discontinuo respecto del significado pre-filosófico (como tal vez podría ser el caso de las definiciones de Spinoza citadas en el inicio).

La estipulación consiste también a veces en tomar una propiedad que está *prima facie* asociada o correlacionada de manera más o menos contingente a un concepto y elevarla, en virtud de su utilidad, al rango de condición lógica. Sin duda existe, por ejemplo, alguna conexión entre lo que una persona cree y lo que esa misma persona está dispuesta a hacer, pero está lejos de ser evidente que no se trata de una conexión causal, sino lógica como sostenía Ryle.

¿Por qué debería el filósofo ocultar esas motivaciones y enmascararlas como descripciones del lenguaje pre-filosófico? Creo que no hay una única razón para hacerlo. Voy a diferenciar tres tipos de razones que no son mutuamente excluyentes.

(a) No debemos olvidar en primer lugar que adscribir a una teoría filosófica es, también, defender una causa. El filósofo aspira a que su manera de entender el mundo (y en ella incluyo la manera en que define ciertos conceptos), sea discutida y aceptada por círculos académicos cada vez más amplios. Todo filósofo desea crear un movimiento. Este era sin duda el caso de los conductistas. Deseaban que su visión de la psicología humana se convirtiera en la teoría oficial dentro de la psicología y desplazara a teorías antagónicas como el psicoanálisis o la psicología de la introspección. Watson es plenamente consciente del rechazo que la teoría presupuesta en su definición de “pensar” podría generar en ciertos círculos académicos:

Ud. comenzará por resistirse, por mostrar reacciones negativas en cuanto escuche algo acerca de ella. Usted ha sido entrenado desde pequeño y en los laboratorios de psicología para creer que el pensamiento es algo particularmente incorpóreo, algo muy intangible, muy evanescente, algo particularmente mental. Para el conductista esa reacción obedece a la resistencia del psicólogo a abandonar la enseñanza religiosa en su psicología. (Watson 1924, p. 191)

Una buena estrategia para inducir a esas personas a adoptar la definición conductista es asegurarles que la definición no hace más que capturar el significado coloquial, ordinario del término. Esa estrategia permite además poner a la defensiva a los dualistas asegurándoles que

el hombre de la calle está de acuerdo en un todo con su filosofía de lo mental. Esto vale para otros debates. Una buena estrategia para el filósofo empirista de oponerse a aquellos que sostienen, por ejemplo, que algo es “bueno” si es ordenado por Dios o por un imperativo categórico, es sostener que esos criterios son ajenos al hombre común, el cual juzga con parámetros exclusivamente hedonistas. Se trata, ni más ni menos, que de un argumento *ad populum*.

(b) Una segundo motivo para no reconocer el carácter estipulativo, es el temor de ser acusado de una equivocación. Supongamos que se adopta una definición biologicista de “ser humano” con el objeto de justificar la proposición de que el aborto es moralmente reprehensible:

Es inmoral matar a un ser humano
El embrión es un ser humano
Luego es inmoral matar a un embrión

Si el anti-abortista admitiera que en la segunda premisa utiliza el término “ser humano” en un sentido diferente al sentido ordinario, admitiría con ello estar cometiendo una equivocación, pues su argumento tiene otra premisa donde el mismo término es utilizado evidentemente en su sentido usual (cualquiera que este sea). Estas consideraciones podrían ser aplicadas a algunos de los ejemplos considerados antes. Para justificar el uso de la violencia, el activista necesita de la premisa que establece que la violencia es justificable cuando se utilizada en legítima defensa. Para construir su argumento requiere de un principio cuyos términos deberán ser entendidos de forma estándar (cualquiera que esta sea). Si los naturalistas admitieran la posibilidad de que su concepto de enfermedad no coincida con lo que los médicos denominan “enfermedades”, entonces no estarían hablando realmente de la medicina sino de otra cosa.

(c) Puede ocurrir también que la teoría adoptada por el filósofo haga *esperable* que un concepto tenga en el lenguaje natural un significado y no otro. Por ejemplo, si es verdad que todo conocimiento humano está limitado al ámbito de la experiencia y es verdad que los juicios morales tienen algún valor cognitivo, entonces los juicios morales están limitados al ámbito de la experiencia. Así, el empirista

no solo está lógicamente impelido a definir para él mismo “bueno” y “malo” en término de impresiones sensoriales. Debe sostener (para ser consistente) que esa es la manera en que los define también el “hombre de a pie”. Si, como sostiene Watson, no existen procesos y estados incorpóreos en el interior de la mente, es imposible que los psicólogos se estén refiriendo a ellos cuando dicen que alguien piensa, cree o siente.

Este punto podrá ser mejor comprendido si consideramos un ejemplo adicional. La filosofía inmaterialista de Berkeley niega la existencia de objetos que sean independientes de nuestras percepciones: *esse est percipi*. Pero en el lenguaje cotidiano hacemos una distinción entre cosas que *existen* y cosas que *no existen*, y la distinción parece consistir en que las cosas existentes son independientes de nuestras representaciones. Frente a esto Berkeley parece tener únicamente dos opciones: declarar que la distinción es espúrea y que los hombres se engañan sistemáticamente cuando afirman que ciertas cosas existen y les niegan a otras tal estatus, o aceptar la legitimidad de la distinción, abandonando con ello el inmaterialismo. Pero Berkeley no hace ninguna de las dos:

Y, a mi parecer, no es menos evidente que las varias sensaciones o ideas impresas, por complejas y múltiples que sean las combinaciones en que se presenten (es decir, cualesquiera que sean los objetos que así formen), no pueden tener existencia si no es en una mente que las perciba. Estimo que puede obtenerse un conocimiento intuitivo de esto por cualquiera que observe lo que significa el término existir cuando se aplica a las cosas sensibles. Así por ejemplo, esta mesa en que escribo, digo que existe, esto es, que la veo y la siento; y si yo estuviera fuera de mi estudio, diría también que ella existía, significando con ello que, si yo estuviera en mi estudio, podría percibirla de nuevo, o que otra mente que estuviera allí presente la podría percibir realmente. (Berkeley, 2009, p. 3)

Berkeley reconoce la distinción como siendo una distinción legítima pero niega que se base en el hecho de que las cosas “existentes” sean independientes de nuestras representaciones. Cuando decimos que algo

“existe” lo que significamos, de acuerdo a Berkeley, es que se trata de un conjunto de representaciones que siguen un patrón estable y predecible. Que la mesa existe significa que toda vez que tenga la percepción de mi estudio tendré también la percepción de la mesa. Berkeley no solo define “existir” en términos compatibles con su prédica inmateria lista, atribuye ese significado al lenguaje pre-filosófico y se compromete con el carácter descriptivo de la definición.

DESACUERDOS FILOSÓFICOS

Como es sabido, las definiciones descriptivas son evaluadas normalmente a través del llamado “método de los casos”. Dado que una definición analítica tiene la forma de un bicondicional, se verá refutada si podemos imaginar una situación donde nuestra intuición nos indique que dicha relación no se cumple. En *La República* de Platón, por ejemplo, Sócrates refuta la definición de justicia propuesta por Céfalo (“devolver a cada uno lo que de él se ha recibido en préstamo”), argumentando que no sería justo devolver las armas a un amigo que ha perdido el juicio (331c-d). En base a esto, algunos lectores de este artículo podrían sentirse inclinados a formular la siguiente objeción en contra de la posición defendida hasta aquí.

Para exponerla me valdré de una analogía: es plausible suponer que en el debate geocentrismo-heliocentrismo de los siglos XVI y XVII muchos astrónomos ptolemaicos defendieran el sistema geocéntrico por razones teológicas y por cualquier otro tipo de razón no epistémica. Pero dado que la proposición “la tierra está en el centro del sistema solar” era presentada por ellos mismos como un enunciado descriptivo de cierto estado de cosas empírico, debieron aceptar que esa proposición fuera contrastada en base a las evidencias empíricas disponibles. Pero la proposición ptolemaica no pasó la prueba y debió ser abandonada. En consecuencia, es razonable sostener que las motivaciones “extra-científicas” no necesitan ser tenidas en cuenta en la reconstrucción del debate.

Algo similar podría plantearse respecto de los debates definicionales: si las definiciones filosóficas son presentadas en general como

definiciones descriptivas y si las definiciones descriptivas pueden ser evaluadas a través del método de los casos, ¿qué importancia podrían tener las motivaciones no cognitivas que, de acuerdo a lo expuesto aquí, inclinan al filósofo a preferir una cierta definición? La respuesta a este argumento es que las evidencias aportadas por el método de los casos son de muy distinta índole a las evidencias observacionales a través de las cuales se contrastan las hipótesis científicas.

A excepción quizás de los contraejemplos ofrecidos por Gettier en contra de la definición clásica de “conocimiento”, ninguna definición ha podido ser “confirmada” o refutada de forma concluyente por medio de ese método. Como bien señala Williamson “los intentos por analizar los conceptos de razón y causa, por ejemplo, no han sido más exitosos que los intentos por analizar el concepto de conocimiento, sucumbiendo al mismo patrón de contraejemplos y epiciclos” (Williamson, 2000, p. 31). Las intuiciones respecto de la aplicabilidad de un predicado en situaciones contrafácticas, suelen variar de individuo a individuo y a menudo están fuertemente determinadas, como se ha sostenido aquí, por razones de orden no cognitivo.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

- BERKELEY, G. (2009). *Principles of Human Knowledge and Three Dialogues*. Reino Unido: Oxford University Press.
- BOORSE, C. (1977). Health as a Theoretical Concept. En *Philosophy of Science*. Núm. 4. pp. 542-573.
- COADY, J. (1986). The idea of violence. En *Journal of Applied Philosophy*. Núm. 3. pp. 3-19.
- DESLAURIERS, M. (2007). *Aristotle on Definition*. Leiden NL y Boston, MA: Brill.
- HOBBS, T. (1994). *Leviathan*. Estados Unidos: Hackett.
- HUME, D. (1999). *Enquiry concerning Human Understanding*. Reino Unido: Oxford University Press.
- LOCKE, J. (1996). *An essay concerning human understanding*. Estados Unidos: Hackett.

- MALCOLM, N. (1959). *Dreaming*. Reino Unido: Routledge and Kegan Paul.
- MILL, J. (1970). *A System of Logic*. Reino Unido: Longman.
- PEIRCE, C.S. (1992). *The Essential Peirce*. Estados Unidos: Indiana University Press.
- RUBEN, D. (1990). *Explaining Explanation*. Londres: Routledge.
- RUSSELL, P. (2016) Hume on Free Will. En Edward N. Zalta (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/hume-freewill/>>.
- RYLE, G. (2009). *The concept of mind*. Reino Unido: Routledge.
- SPINOZA, B. (2000). *Ética Demostrada según el Orden Geométrico*. Madrid: Trotta.
- WATSON, J. B. (1924). *Behaviorism*. Estados Unidos: Norton.
- WILLIAMSON, T. (2002). *Knowledge and its limits*. Reino Unido: Oxford University Press.

Fecha de recepción: 22 de abril de 2019

Fecha de aceptación: 25 de junio de 2019