

Universales y criterio de verdad en la concepción russelliana del lenguaje

Carlos-Germán van der Linde*

A Carlos Federici
In memoriam

RESUMEN

El presente escrito hace parte de un cuerpo de reflexiones en torno a los 'programas investigativos' y las 'categorías' empleados en los ámbitos de la filosofía, de la filología y de la lingüística, con el fin de explicar el lenguaje humano. En este marco, abordo categorías como *Modell*, *Vorbild* y *Paradigm* desde un sentido descriptivo, según el programa de investigación de Wittgenstein. Desde una concepción russelliana del lenguaje, doy tratamiento al aspecto prescriptivo de la idea platónica y su relación con los universales, luego vinculo la categoría de universal en el acto de la predicación y en el acto de la denotación, planteando su relación con nociones como 'conocimiento' y 'verdad'. De tal manera presento una preocupación compartida por Russell y Wittgenstein por dilucidar una gramática filosófica en tanto estudio de la expresión del entendimiento humano.

Palabras clave: filosofía, lenguaje, universales, verdad, conocimiento, lógica.

Universals and criteria of truth in the russell's conception of language

ABSTRACT

This writing is part of a body of reflections about the 'researching programs' and 'categories' used in philosophy, philology and linguistics to explain human language. Within this framework, several categories like *Modell*, *Vorbild* and *Paradigm* are covered from a descriptive sense according to the 'Wittgenstein' research program. From Russell's conception of language, there is a treatment to the prescriptive aspects of Plato's ideas and their relation to universals. Then, the universal category in the predicament act and the denotation act are linked proposing their relation with notions such as 'knowledge' and 'truth'. Therefore some concerns, shared by Russell and Wittgenstein about a philosophical grammar, are pointed out for the expression of human understanding.

Keywords: Philosophy, language, universals, truth, knowledge, logic.

* Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de La Salle.
Fecha de recepción: marzo 20 de 2005.
Fecha de aprobación: abril 13 de 2005.

EL MUNDO DE LOS UNIVERSALES EN EL LENGUAJE ORDINARIO¹

EL UNIVERSAL EN LA PERSPECTIVA DEL ΞΙΔΟΣ PLATÓNICO Y DE LA ἰδέα ARISTOTÉLICA

La semejanza de los universales, propuestos por Russell, y el ξιδος platónico, tal como está expresado en su conocida "teoría de las ideas", resulta cercana sólo en parte: a grandes rasgos la *idea* en Platón se caracteriza por ser única, inmutable e imperecedera. Debe tener estas características, pues, ella se constituye en metáfigura que determina la multiplicidad de copias o sombras. Las copias o sombras son los estados de cosas particulares que componen el mundo sensible. Él contiene objetos plurales, fluctuantes y finitos, que no obstante son *importantes* como antítesis de la dialéctica positiva de la ascensión. Es campo común el que la aspiración del platonismo sea el mundo trascendental de las ideas en sí, mientras que el mundo sensible sea la caverna donde se encuentra atrapado el hombre. Uno de los puntos más problemáticos en el pensamiento de Platón es la relación existente entre la idea y los objetos particulares. Básicamente la relación es esta: la idea de blancura tiene que diferenciarse de aquellos objetos particulares a los que se les califica de "blancos". El atributo de "blancos" que poseen estos objetos se debe a su participación, como copia, con la idea de blancura. Ahora bien, a las cosas blancas se les denomina objetos particulares y, por oposición, al ente inteligible de la *blancura* se le denomina universal o idea.

La diferencia más radical entre el universal entendido por Russell y la *idea* platónica radica en que esta

última cae en una suerte de mentalismo: la idea -por definición en Platón- se encuentra en el alma, *psyché*, o sea, en la mente. En consecuencia, Russell busca una sustancialidad en el concepto de universal, pero no en el sentido aristotélico de la "forma", sino entendida como ejercicio del entendimiento que puede ser materializable en la lógica. De tal modo que el universal no es algo que está en la mente, más bien es un resultado de los actos de pensamiento que se expresan en el lenguaje a través de relaciones y cualidades. En definitiva, esta es la ventaja que se obtiene con la visión russelliana sobre la concepción platónica de la idea: se evitan equívocos del tipo 'la blancura es una cosa que está en nuestra mente'. Aquí Russell hace una aclaración desde el lenguaje, a saber, nos indica la acepción que debemos adoptar para el tratamiento que se le dará al término «idea»; esto es de suma importancia porque a partir de estas distinciones se entiende la relevancia de los universales:

Supongamos, por ejemplo, que pensamos en la blancura. Entonces, en cierto sentido, puede decirse que la blancura está "en nuestra mente". En sentido estricto, no es la blancura lo que está en nuestra mente, sino el acto de pensar la blancura. La ligada ambigüedad en la palabra "idea", que notamos al mismo tiempo también causa confusión aquí. En cierto sentido de esta palabra, es decir, en el sentido que denota el objeto de un acto de pensamiento, la blancura es una "idea". De aquí que, si no nos guardamos contra la ambigüedad, podemos llegar a pensar que la blancura es una "idea" en el otro sentido, es decir, un acto del pensamiento, y así llegamos a pensar que la blancura es mental (Russell,² CF: 1113).

¹ Utilizo la expresión «lenguaje ordinario» no como oposición a un «lenguaje especializado», por ejemplo el de los médicos, sino en oposición a un «lenguaje lógico», el cual también está dentro del programa de investigación de Russell, tanto así que ha tomado principios de éste para integrarlos al lenguaje ordinario.

² Todas las citas de Russell serán de la edición *Obras Completas* de la editorial Aguilar, volumen II: *Ciencia y Filosofía* de 1973. La referencia a las citas siempre será CF, seguida de la página, ejemplo, "Russell, CF: 1103".

Similar crítica plantea Wittgenstein a la concepción del pensamiento como un collar guardado en un cofre. En el marco de esta crítica al mentalismo se encuentra la correspondiente del vienés: en *Philosophische Grammatik* confiere el estatuto de signo a algo con la condición de que ese algo sea dinámico, y sí, por el contrario, es estático y predeterminado fijamente, no podría considerarse un signo. (Wittgenstein, 1992: 17). De tal manera que la crítica wittgensteiniana radica en la estaticidad del mentalismo, la que está ilustrada en la imagen que acabamos mencionar de un collar de perlas guardado en un cofre, veamos:

Aquí puede parecer fácilmente como si el signo contuviera la totalidad de la gramática; como si la gramática estuviera contenida en el signo como un collar de perlas en una caja, que nosotros únicamente tendríamos que sacar. (Pero es precisamente una figura como ésta la que nos está conduciendo al error.) Como si la comprensión fuera una aprehensión instantánea de algo de lo que más tarde se extraen consecuencias que, en un sentido ideal, existen ya antes de sacarse [...] Pero, ¿cuál es en este caso el papel que el modelo juega? Por supuesto, el de un signo; el de un signo que es utilizado en un juego particular [...] (Gramática filosófica, I, § 18).

Las diferencias entre el $\xi\iota\delta\omicron\varsigma$ platónico y la $\tau\acute{\iota}\delta\epsilon\alpha$ aristotélica radican básicamente en el cambio de programa gnoseológico, v. gr., la ontología aristotélica está inscrita en lo sensible, es decir, la $\tau\acute{\iota}\delta\epsilon\alpha$ o forma se encuentra impresa en lo sensible, es decir, deviene como exergo en la substancia. Entre tanto, la ontología

platónica es una de corte parmenidesiano: el $\xi\iota\delta\omicron\varsigma$ o *idea* se halla fuera de lo sensible, desborda la *doxa* y, por tanto, se ubica en el Ser, esto es, en la verdad lumínica. Incluso podemos afirmar que la *forma* es de orden biológico (en el sentido más etimológico del término) mientras que la *idea* es de orden lógico-matemático. Esta diferencia de la forma aristotélica con respecto a la idea platónica es conocida en la historia de la filosofía como la crítica a la teoría de la ideas del autor de la *República*, la cual se realiza con el argumento fuerte -para hablar como los sofistas- del "tercer hombre". Dicho argumento es ampliamente conocido por la crítica a la idea en tanto 'forma vacía': Platón sostiene que los hombres concretos, reales, los bípedos implumes, de esos que podemos señalar con el dedo en cualquier calle, provienen de la "idea de hombre"; entonces Aristóteles se pregunta de dónde proviene la idea de hombre. Ella debe ser originada en una idea más real de hombre, algo así como una *idea* de la 'idea de hombre', pero la cuestión no termina ahí, pues ésta última ¿de dónde proviene? de una idea más ideal que su anterior, es decir, se origina en una protoidea o metafigura que a su vez proviene de otra y así *ad infinitum*. La solución que brinda el Estagirita la encontramos en su "doctrina [alternativa] de los universales", la cual podemos rastrear, para nuestro objeto de estudio, que es el lenguaje, en el *Órganon*³:

Puesto que de las cosas reales unas son universales y otras particulares –llamo universal a lo que es por su naturaleza predicable de varios [objetos concretos] y particular a lo que no⁴; hombre, por ejemplo, es

³ Los niveles de complejidad, de lo más simple a lo más compuesto, son: (i) Las *Categoriae* que versan sobre los términos, (ii) *De interpretatione* que trata sobre la proposición, (iii) Los *Analíticos I* y *II* que lo hacen sobre el silogismo y formas primeras de raciocinio, (iv) Las artes *Poética* y *Retórica* que versan sobre el discurso y (v) *De anima* y *Metafísica* que tratan sobre el conocimiento. Los tres primeros son los que componen el *Órganon*, también conocido como los *Tratados de lógica*.

⁴ Guillermo de Ockham a propósito de la *Metafísica* de Avicena sostiene que «el universal es una intención singular del alma misma, que por naturaleza se predica de varios, así que gracias a que por naturaleza se predica de varios, no por sí sino por varios, se llama universal»; y más adelante nos habla de los dos modos en que se puede entender la noción de universal: «hay que saber que el universal es doble. Uno es [el] universal naturalmente, a saber, el que naturalmente es un signo predicable de varios, como cuando análogamente (*proportionaliter*), el humo significa naturalmente el fuego... El otro es [el] universal por institución voluntaria. Y así la palabra hablada, que ciertamente es una cualidad numéricamente una, a saber porque es un signo instituido voluntariamente para significar varios» (Ockham, *Summa logicae*, capítulo 14, § 49). Dentro de la teoría nominalista de Ockham contamos con la división de signos en 'rememorativos' y en 'términos' o

*un universal y Calías un particular—, necesariamente se enuncia que algo se atribuye o no, unas veces a un universal y otras a un particular. Ahora bien, si se enuncia universalmente de un universal que algo le pertenece o no le pertenece, habrá enunciados contrarios —ejemplos de lo que llamo enunciar universalmente de un universal son «Todo hombre es blanco» y «Ningún hombre es blanco»—. Mas cuando se enuncia algo de un universal, pero no universalmente, no hay contrarios, aunque las cosas expresadas pueden ser contrarias —ejemplo de lo que llamo enunciar no universalmente de un universal son «Un hombre es blanco» y «Un hombre no es blanco»: aunque hombre es un universal, no se usa universalmente en el enunciado; pues «todo» no significa el universal, sino que es tomado en forma universal de un sujeto de predicación, pues no habrá ninguna afirmación en la que se predique un universal universalmente de un sujeto de predicación, como, por ejemplo, «Todo hombre es todo animal»⁵ (Aristóteles, *De interpretatione*, capítulo 7, 17 a 37 - 17 b 15).*

En este pasaje encontramos que en el lenguaje existen términos generales y particulares y, también, adjetivos. La diferencia primordial entre términos generales y particulares estriba en que los primeros se aplican a muchos objetos concretos, es decir, a

diversos referentes reales, mientras los segundos a cosas o personas, donde se discierne entre las cosas y/o las personas en particular, v. gr., yo diferencio a Calías de entre las cosas y las demás personas que son no-Calías y de esta forma particularizo a un hombre en especial. Con los adjetivos sucede algo más complejo por cuanto que es aplicable a varios objetos concretos diferentes, i.e., todos los que participan de la blancura, la dureza, la velocidad, etc.; pero, por otro lado, esta predicación también cumple la función de la concretización, pues los objetos que participan de la blancura, la dureza y la velocidad, por ejemplo, se distinguen de los que no lo hacen. Este aspecto parece pasársele por alto al mismo Russell en su exposición sobre la *Metafísica* de Aristóteles: «Lo que se quiere decir con un nombre propio es una *sustancia*, mientras que lo que es significado por un adjetivo o nombre clase [= nombres comunes], como *humano* u *hombre* se llama un *universal*». (Russell, 1984: 184). Sin embargo, la verdadera clave hermenéutica para la doctrina aristotélica de los universales viene justo a continuación:

Una sustancia es un esto, pero un universal es un tal; indica la clase de cosa, no la verdadera cosa particular. Un universal no es una sustancia, porque no es un esto. [...] Se sostendría que existe parentela,

signos lingüísticos; el universal y los dos modos en que puede entenderse pertenece al segundo grupo: el de los términos. El primer modo, el universal por naturaleza, corresponde al *terminus conceptus* o signo lingüístico mental (*verba mentalia*), el cual "significa naturalmente aquello que significa", por su parte el segundo modo, universal por institución, corresponde a los términos *prolatus* o *scriptum*, los cuales, al poseer una significación convencional, pueden cambiar su significado *ad placitum*. Esta idea de términos por convención, *katà sunthéken*, está presente en Aristóteles en este *Órganon*: «he dicho que por convención; porque ningún término lo es por naturaleza, sino cuando se convierte en símbolo» (*De interpretatione*, 16 a 27-29).

Nota bene: La numeración de los §§ en la obra de Ockham es la que siguió el Instituto Franciscano, perteneciente a la Universidad de San Buenaventura de New York. Este realizó y publicó la edición crítica de las obras de Guillermo. *Summa logicae* (también conocida como *Logica maior*) está contenida en el primer volumen, de siete, de su *Opera Philosophica* (OPh). Nosotros hemos seguido la versión castellana de esta edición crítica de *Suma de lógica*, realizada por el profesor Alfonso Flórez Flórez, bajo el sello Norma.

⁵ La traducción sobre la que nos basamos para esta cita es la realizada por los profesores Alfonso García Suárez, Luis M. Valdés Villanueva y Julián Velarde L. en la Editorial Tecnos. Hemos preferido ésta a la traducción de Miguel Candel Sanmarín, para la Biblioteca Clásica Gredos, por cuanto el trabajo de aquéllos consistió en privilegiar el sentido filosófico de la hermética obra aristotélica (considerada una de las obras más oscuras del filósofo por el helenista W. K. C. Guthrie), mientras que la traducción del último es un tanto más filológica y ceñida sintáctica y gramaticalmente al original, lo que impone una dificultad extra a su elucidación porque se siente un español algo forzado (a las formas griegas). No obstante su estudio introductorio y notas a la edición resulta una herramienta indispensable. También recomiendo de Guthrie el capítulo IX: «La lógica, el instrumento de la filosofía» del tomo VI. En: *Historia de la filosofía griega* (Madrid: Gredos, 1986). Igualmente lo puedo hacer para el artículo de Burley, «Cuestiones in librum *Peri hermeneias*» en *Franciscanum Studium*, No. 34, 1974. En lengua inglesa existe una insuperable versión de las obras completas de Aristóteles realizada por la Universidad de Oxford, dirigida por el M.A. W. D. Ross., Volumen I, *De interpretatione* está a cargo del M.A. del Newnham Collage E. M. Edghill. Finalmente, si se quiere consultar el original griego véase la biblioteca Oxonii, London, Oxford University Press, 1956, a cargo de L. Minio-Paluello.

pero sólo porque hay parientes; que hay dulzura, pero sólo porque hay cosas dulces; que hay rojez, pero sólo porque hay cosas rojas. Y esta dependencia no se considera recíproca [... , pues] las cosas que son dulces en general pueden ponerse agrias, y mi cara encarnada, en general, puede palidecer, sin dejar de ser mi rostro. Así, concluimos que lo significado por un adjetivo depende en su existencia de lo significado por un nombre propio, pero no viceversa (Russell, 1984: 185).

En todo caso la lógica aristotélica es de corte analítico, lo que quiere decir que es un instrumento (*Órganon*) preliminar a toda ciencia y, sobre todo, es un instrumento de análisis de los procesos reales del pensamiento y de su expresión, con lo cual tenemos un punto de contacto metodológico entre la concepción de universal de Russell, la superación de la idea al modo platónico y el ejercicio analítico aristotélico. Es más, podemos afirmar que la analítica del Estagirita está en la perspectiva russelliana y wittgensteiniana de una sintaxis lógica, que solucione y evite las inexactitudes del lenguaje, esto es, que aclare las encenegadas lingüísticas (*ich kenne mich nich aus*, pronunciará Wittgenstein en *Investigaciones filosóficas*, § 123.) y, finalmente, se constituye en una herramienta que ayuda a razonar mejor. Como veremos más adelante en este artículo, todo el análisis se centra en un examen juicioso del lenguaje y de la expresión del pensamiento. Examen que en cualquier caso debe ser lingüístico y filosófico a un mismo tiempo: es una cuestión de la sintaxis del pensamiento que compete una *gramática filosófica*. Tanto así que para solucionar la interpretación de los universales en Aristóteles, Russell mismo propuso una distinción de base lingüística sobre la cual aplica un método lógico analítico:

Hay nombres propios, adjetivos y palabras relativas. Podemos decir «Juan es sabio; Jaime es tonto; Juan es más alto que Jaime». Aquí, Juan y Jaime son nombres

propios, sabio y tonto adjetivos, más alto son palabras de relación. Los metafísicos, desde Aristóteles, han interpretado siempre estas diferencias sintácticas metafísicamente: Juan y Jaime son sustancias; sabiduría y tontería son universales (las palabras de relación fueron ignoradas o mal interpretadas). Puede ocurrir que con el suficiente cuidado, las diferencias metafísicas puedan tener cierta relación con estas diferencias sintácticas; pero si es así, será sólo por un largo proceso que comprende, incidentalmente, la creación de un lenguaje filosófico artificial. Y este lenguaje no contendría nombres como Juan y Jaime, y adjetivos como sabio y tonto; todas las palabras del lenguaje ordinario se prestarían al análisis, y serían reemplazadas por palabras que tienen una significación menos compleja (Russell, 1984: 185).

LA CARACTERÍSTICA Y ESENCIA DE LOS UNIVERSALES

En el siglo XVII fue conocida la "característica universal" de Leibniz, que era una especie de *ars combinatoria* de los universales en el lenguaje, con los cuales se expresarían todos los pensamientos filosóficos de la humanidad por una suerte de arte cabalístico. Leibniz consideró algo así como un alfabeto arquetípico (en el sentido más etimológico del término) con el cual se basara una lengua universal de corte filosófico, es decir, *el alfabeto de los pensamientos humanos*. La empresa de una lengua racional universal tiene sus orígenes a finales del siglo XIII y comienzos del XVI con el *ars magna* de Ramon Llull (también conocido como Raimundo Lulio) y, casi dos siglos después, la *concordia universal* de Nicolás de Cusa renovará el arte luliano al cimentar sus universales, de corte platónico, en la noción de un universal infinitamente abierto: cuyo centro se encuentra en todas partes y, por ende, su periferia en ninguna, es decir, la teoría del conjunto infinito, el *ápeiron*, la cosa en sí o, desde el marco teológico, la noción de Dios. Desde comienzos del siglo XIV, *De vulgari Eloquentia*, de Dante, también se encuentra en la perspectiva de una

lengua racional universal sin el interés directo de una fundamentación teológica, al igual que las lenguas a priori de Bacon, Comenius, Descartes y Mersenne, según las cuales el entendimiento humano estará libre de ropajes y falsas apariencias, es decir, un lenguaje definido desde la mismidad del concepto. Para el caso cartesiano —documentado en carta dirigida a Mersenne y fechada el 20 de noviembre de 1629— se opta por una solución etimológica, a saber, regresar al concepto primario que dejó su impronta semántica en la palabra: la significación original que motivo la palabra (que entre otras cosas es un punto teórico coincidente con los empiristas, i.e., Berkeley y Locke) es por definición clara y distinta, por eso debe ser el carácter al que se debe aspirar.

Russell, por su parte, no desconoce esta inquietud de Leibniz, tanto así que arriesga la hipótesis de que su noción de “universal” estuvo ampliamente inspirada en la *característica universal* de Leibniz. Russell escribió un texto sobre éste que se conoce como *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz*, reproduzco algunos pasajes de esta obra y nótese la similitud de las visiones de ambos autores:

G.I.57(ca 1672). Gracias al Arte combinatoria he encontrado la manera de realizar todas las ciencias de un modo filosófico lo que Descartes y otros lograron en Aritmética y en Geometría mediante el Álgebra y el Análisis... Por medio del Arte Combinatoria todas las nociones compuestas del mundo pueden quedar reducidas a unas pocas tan simples como el alfabeto; y mediante la combinación de tal alfabeto se consigue, o se conseguirá con el tiempo, siguiendo un orden metódico, que todas las cosas con sus teoremas respectivos y con todas las cuestiones posibles en torno a ellas puedan ser comprendidas adecuadamente.

G.VII.185. A propósito de un pensamiento formulado durante su juventud Leibniz dice: Llegué a esta noble conclusión, concretamente que podría inventarse un alfabeto de los pensamientos humanos, y que la

combinación de las letras de este alfabeto y del análisis de las palabras formadas con ellas, todo podría ser descubierto o comprobado... En aquel tiempo no me percataba suficientemente de la importancia del asunto. Pero más tarde, y a medida que progresé en el conocimiento de las cosas, me confirmé más en la idea de llevar a cabo proyecto de tanta trascendencia.

G.VII.198. El progreso del arte del descubrimiento racional depende, en gran parte, del arte de la característica (ars característica). La razón por la que la gente intenta habitualmente sus demostraciones recurriendo únicamente a los números, a las líneas y a las cosas representadas por estos dos elementos no es otra cosa que el hecho de que, fuera de los números, no se da caracteres adecuados que correspondan a las nociones mentales.

Con todo, la filosofía entendida como el estudio de la expresión del pensamiento humano a partir de un “alfabeto característica” se constituye en *arte combinatoria*. Desde este contexto la filosofía se define como un método de observación de la forma y combinación de las expresiones del pensamiento, es decir, atendiendo a su método y objeto de estudio planteados se define —en palabras de Russell y en el sentido de Waismann— como una “Gramática Filosófica”.

A partir de la filosofía analítica del lenguaje el quehacer fundamental de la filosofía es examinar la gramática de los universales a la manera como el *ars característica* de Leibniz indagaba por los arquetipos del entendimiento humano. Dicho de otro modo, se hace notoria la simetría entre las categorías de ‘universal’ y ‘característica’, por un lado, y, por otro, entre ‘sintaxis’ y ‘ars’:

Percibimos que tales palabras [los universales] nos parecen incompletas e insustanciales, y parecen exigir un contexto antes de que pueda hacerse algo con ellas. De aquí que logremos eludir toda noticia de

los universales como tales, hasta que el estudio de la filosofía los impone a nuestra atención [los subrayados son míos]. (Russell, CF: 1110).

Con los subrayados hechos a la cita, se busca mostrar esa "característica universal" de la que hablábamos con Leibniz: «Los universales como tales» serán "completos" y "sustanciales" (se interpreta el término "sustancia" no como materia, sino como referencialidad). Esta "característica universal" se propone como el punto de partida para la adaptación de un *alfabeto de los pensamientos humanos*, el cual al combinar los universales dará como resultado el que los actos del pensamiento -y no como cosas que están en la mente- «puedan ser comprendidos adecuadamente [Russell, CF: G.I.57]». Nuestro autor no pretende un lenguaje universal (único) en el sentido de una lengua sin barreras lingüísticas, sino más bien un lenguaje lógico en el sentido de que esté fundamentado en la característica de ser completo y sustancial (el equivalente, en Russell, de un arte combinatoria de Leibniz).

Me permito extraer un fragmento que llamaremos "característica universal del Universal", el cual recoge en esencia qué es un Universal, y con esto se nos facilita el trabajo a la hora de detectarlos en el lenguaje ordinario:

c.u.U. Puesto que hay muchas cosas, p. ej., blancas, la semejanza debe mantenerse entre muchos pares de cosas blancas [o cualquiera que sea el ejemplo] particulares. (Russell, CF: 1111-1112).

UTILIZACIÓN DE LOS UNIVERSALES

EN EL LENGUAJE ORDINARIO

Iniciemos este apartado con la siguiente ilustración: A la expresión «a Carlos I le cortaron la cabeza» se la concibe en términos de pensar a Carlos I, naturalmente, en la cabeza de Carlos I y, finalmente, en la operación de cortarle la cabeza. Sucede que las enunciaciones Carlos I y operación de cortar la cabeza son particulares, es decir, se concibió la expresión en términos particulares, evitando concebirla en función de universales. ¿Cuáles serían éstos en la expresión? Pues, "cabeza" y "cortar". De esta manera, se puede adelantar una sencilla lista de particulares y universales en el lenguaje ordinario:

- ◆ Los particulares: son los nombres propios.
- ◆ Los universales: son sustantivos, adjetivos, preposiciones y verbos.
- ◆ Particulares ambiguos: son los términos "ahora", "aquí" y "yo", que se condensan en la expresión "esto"⁶.

Según esto tenemos un número significativo de universales en nuestro lenguaje ordinario. Detengámonos, por un momento, en una interesante exposición hecha por Russell sobre la utilización de los universales en el lenguaje ordinario y su importancia. Con respecto a la anterior lista usualmente se presenta que, de todos los universales, sólo se ha reconocido ampliamente los nombrados por sustantivos y adjetivos, pasando por alto los nombrados por preposiciones y verbos. Dicha omisión ha ocurrido, *grosso modo*, como sigue. Los sustantivos y adjetivos expresan cualidades de cosas aisladas, mientras las preposiciones y verbos expresan relaciones entre dos

⁶ Los particulares egocéntricos son básicamente deícticos que señalan al tiempo, al espacio y a la persona. Por ejemplo, los deícticos de persona "yo" y "tú" pueden cambiar constantemente en una conversación, el yo que tiene la palabra pasa a ser un tú cuando es oyente. Otro caso frecuente en textos escritos es el deíctico temporal: leemos en una línea la palabra "ahora", pero el libro fue escrito en 1512 y mi lectura la realizo en 2004, ¿a qué fecha señala la palabra "ahora"? Pues, hacia el año 1512 y esta fecha, para este caso, es su significado; sin embargo, en este ensayo (escrito a comienzos del siglo XXI) yo también he empleado muchas veces la palabra "ahora", cambiando entonces su significado, puesto que ella aquí quiere decir "comienzos del siglo XXI". Si se desea ampliar al respecto se recomienda el artículo «Particulares egocéntricos» que se encuentra en *Significado y verdad* y en *El conocimiento humano*, de Russell.

o más cosas. Un cierto desprecio por éstos da como resultado la creencia de que “toda proposición puede ser considerada como atribuyendo una propiedad a una cosa aislada” (Russell, CF: 1111) mejor que, como expresando una relación entre dos o más cosas. Dando por resultado la suposición de que no pueden existir entidades tales como las relaciones entre cosas.

El uso de los universales en el lenguaje ordinario llega a ser tan importante que la omisión de los mismos nombrados en las preposiciones, produjo un efecto grandísimo en buena parte de la metafísica, que desde Spinoza, está marcada por dicha omisión. Así -afirma Russell- esta metafísica y, una contraria como la de Leibniz, son producto de una indebida atención a los universales nombrados por los sustantivos y adjetivos.

Resulta, pues, que un conocimiento basado en sustantivos y adjetivos es un conocimiento de *cualidades*, mientras que un conocimiento basado en verbos y preposiciones es un conocimiento de *relaciones*. Y un conocimiento así es tan válido como el de *cualidades*, es decir, todo conocimiento implica verdades porque la gramática de la palabra “conocer” excluye de su espacio significativo un lugar tal como ‘conozco falsamente que...’; algo así sería -en palabras de Wittgenstein- una confusión del lenguaje en torno a la noción de conocer. Toda verdad implica universales (recordemos los fragmentos citados de Leibniz) y, finalmente, «todo conocimiento de verdades implica [conocimiento por] familiaridad con los universales» (Russell, CF: 1110).

LAS VERDADES IMPLICAN UNIVERSALES

Si se sostiene, vagamente, que la «verdad» está en el juicio sobre el objeto físico y si no es posible hacer un juicio o proposición, sin emplear al menos un término que designe un universal, se infiere que *las verdades implican universales*. A esta altura del trabajo se intentará hacer un discernimiento sobre

lo que puede ser “verdad” y su conocimiento, para ello nos detendremos en dos breves momentos que se deben tratar metodológicamente por separado.

SOBRE LA NATURALEZA DE LA VERDAD Y LA FALSEDAD

Como punto de partida se debe dejar en claro que los objetos físicos no son verdaderos ni falsos. Las entidades susceptibles de serlo son los enunciados y las creencias o juicios sobre los objetos físicos, es decir, lo verdadero o falso de los enunciados es definible en términos de la verdad o falsedad de las creencias. Básicamente en esto radica la diferencia de las nociones de sentido y sinsentido y las de verdad y falsedad, abordadas por Wittgenstein en el TLP y heredada hasta 1930 en las conocidas conversaciones con Waismann del 28 de diciembre de 1930 (Wittgenstein, 1997: 309). También, lo verdadero o falso de un enunciado dado, no depende en absoluto de la persona que juzga, sino sólo de los hechos que se juzgan, salvo, claro está, en un juicio sobre uno mismo.

Una exposición [o enunciado] es verdadera cuando una persona que la crea la cree verdaderamente, y falsa cuando una persona que la crea la cree falsamente (Russell, CF: 909).

El considerar la naturaleza de la verdad puede limitarse a la verdad de las creencias, ya que lo verdadero o falso de los enunciados es una noción que se deriva de la verdad o falsedad de las creencias. Con esto se marca la diferencia para cuando nos preguntemos «¿qué es la verdad?», puesto que estaremos preguntando por su naturaleza y no por el criterio de verdad. La naturaleza de la verdad se establece en las *relaciones* de la mente con los objetos (u “objetivos” como lo denomina Meinong), lo cual podría adelantarnos a que cuando se está juzgando con verdad ha de encontrarse fuera del juicio alguna entidad o estado de cosas que *correspondan* al juicio, mientras que, cuando se juzga con falsedad no existirá

una entidad o estado de cosas tal, o al menos, no existirá dicha correspondencia. Esto, sencillamente, es rescatar el conocimiento por relaciones, es decir, los universales definidos por verbos y preposiciones.

LA RELACIÓN ENTRE CONOCIMIENTO Y VERDAD

En teoría filosófica se dice que existe un conocimiento por familiaridad y otro por referencia, un conocimiento apriorístico y uno intuitivo; también se dice que los datos de la percepción o los objetos de estos conocimientos no son ni verdaderos ni falsos. El soporte de estos conocimientos -que conclusivamente englobamos y nombramos sólo "conocimiento", porque el plural es simple variación de éste- es la creencia, en otras palabras, los enunciados y las creencias o juicios sobre los objetos físicos son definidos en cuanto a la falsedad o verdad de la *creencia* en ellos. En este sentido leemos los siguientes fragmentos de *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz*, en los cuales el criterio de verdad está fundamentado en un acto de fe:

G.IV.426. (1684). *En cuanto al tema controvertido de si vemos todas las cosas en Dios..., o tenemos ideas totalmente propias, debe entenderse que, aún en el caso de que viésemos todas las cosas en Dios, sería necesario que tuviésemos también ideas totalmente propias, es decir, no ciertas pequeñas imágenes, sino afecciones o modificaciones de nuestra mente correspondientes a lo que pudiéramos ver en Dios.*

G.VI.230. *Esta pretendida fatalidad (o necesidad de las verdades eternas), que manda incluso en la divinidad, no es otra cosa que la misma naturaleza de Dios, su propia inteligencia, que marca normas de acción a su sabiduría y a su bondad.*

Por otra parte, recuérdese la cita «un enunciado o

exposición es verdadero cuando una persona que la crea la cree verdaderamente, y falso cuando una persona que la crea la cree falsamente» (Russell, CF: 909); por ejemplo, es falso decir "hay un gato sobre el sofá" cuando no se cree, en efecto, que el gato está sobre el sofá, es decir, es falso cuando se cree que el gato se encuentra fuera de casa o que se halla sobre el piso y no sobre el sofá, etc. En este marco, es tan impertinente o falso afirmar "hay un gato sobre el sofá" cuando no se cree así, como decir "creo falsamente que hay un gato en el sofá": al ser falso este enunciado o la creencia, o un creer falsamente, *no* puede producirse un conocimiento. La única forma en que se pueda dar el *conocimiento* es cuando la creencia es *verdadera*, i.e., digo «hay una taza de té en la mesa» porque mi creencia (y creo verdaderamente en ello) me indica la presencia efectiva de una taza, que por cierto es de te y no una taza cualquiera, y además se encuentra sobre (y no debajo o al lado) de la mesa, y sobre este mueble en concreto y no otro.

LOS «PRINCIPIA MATHEMATICA» Y LOS UNIVERSALES

NOMBRES PROPIOS, ADJETIVOS Y VERBOS

En este artículo ya se han mencionado tópicos como el sentido en que debe entenderse la *gramática filosófica* e, igualmente, la importancia de dicha gramática para el trabajo filosófico, v. gr., la metafísica desde Spinoza. Desde el postulado «toda palabra que figura en un juicio debe poseer "algún" significado» (Russell, CF: 427), se deduce que una "gramática" o "filosofía lingüística" es un óptimo instrumento para alcanzar una *lógica correcta*, la cual es, en toda ocasión, mejor que las opiniones corrientes de los filósofos⁷. Una pequeña objeción a la *gramática*, en tanto guía, estriba en ser proporcional a la pobreza de las

⁷ El anteriormente citado postulado hace parte del sistema de principios que definen el objeto y quehacer de la filosofía analítica, los cuales influyeron directamente sobre el TLP de Wittgenstein (cfr. §§ 3.14, 3.2-3.203 y ss.).

inflexiones, es decir, al grado de análisis efectuado por el lenguaje considerado. Realicemos, pues, una distinción dentro de esta gramática. Las partes de la oración que se consideran especialmente importantes son: los sustantivos, los adjetivos y los verbos. Donde los sustantivos, algunos derivan (lógica y no etimológicamente) de los adjetivos o verbos, i.e., humanidad de humano. Por el contrario, otros, como lo son los nombres propios o espacio, tiempo, materia, no son derivados sino que aparecen originalmente como lo que son, a saber, sustantivos.

Russell procede a denominar a los sustantivos (según los llama la gramática tradicional), que son derivados con el epíteto de "adjetivos" o "predicados", según de donde provengan; variando esta diferencia de la presentada en la gramática filosófica. Bajo la distinción russelliana se afirma que de toda proposición, al descomponerla, se obtiene un algo afirmado y un algo respecto del cual se hizo la afirmación, de aquí que un nombre propio⁸ en una proposición sea siempre el algo afirmado y no lo otro. Lo que no se cumple en el caso de los adjetivos y los verbos. Estos pueden figurar en una proposición como sujeto, un algo afirmado; mientras que en otra siendo parte de la afirmación o predicación. Aquí tenemos una diferencia fundamental para el estudio del lenguaje: examinar el lenguaje desde las categorías (gramaticales), paradigmáticamente, es algo muy distinto a hacerlo desde sus funciones (sintácticas), es decir, sintagmáticamente. Verbos y adjetivos se distinguen, el uno del otro, porque los verbos tienen un tipo especial de conexión con la verdad y falsedad, mientras tanto los adjetivos tienen una capacidad especial de *denotación*.

Russell emplea la categoría «término», que tiene la

característica de ser un sujeto lógico, uno (único), inmutable o indestructible. En los «términos» se distinguen dos tipos: el perteneciente a las "cosas", estos son términos indicados por nombres propios; y el otro es el de los "conceptos", estos son términos adecuados por las demás palabras, entre ellos hay que distinguir los indicados por adjetivos, llamados también predicados o conceptos-clase, y los indicados por los verbos, llamados también relaciones. Los predicados se distinguen de los demás términos por su capacidad de *denotar*; ya que "sólo los conceptos que denotan tienen significación" (Russell, CF: 431).

Como ya sabemos, hay "conceptos" indicados por relaciones que son llamados verbos, dentro de estos también se puede hacer una diferenciación gramatical desde sus relaciones. Existen los verbos en la forma que tienen como tal el verbo (i.e. amar), y existe el sustantivo verbal (indicado por la forma del participio presente, i. e., amante, que es igual a decir 'el que ama'). Sin embargo, el concepto que figura tanto en el verbo como en el sustantivo verbal, es el mismo, por esto -postulamos que- es susceptible de convertirse en sujeto lógico. Para ilustración tenemos "César murió" como forma verbal, y la misma expresión en forma de sustantivo verbal, en otras palabras, sujeto lógico sería "la muerte de César"; en donde esta última, es susceptible de ser verdadera o falsa por la relación con "César murió", esto es, al sujeto lógico no es atribuible *per se* ni la verdad ni la falsedad. No obstante "César murió", o sea, la forma verbal o verbo contiene su propia verdad o falsedad.

La doble naturaleza del verbo, como tal verbo y como sustantivo verbal, puede expresarse, si se interpreta que todos los verbos son relaciones, como la diferencia

⁸ Si se desea ampliar más al respecto se recomienda el artículo <<Nombres propios>> que también se encuentra en sus libros *Significado y verdad* y en *El conocimiento humano*.

Lo que comúnmente se llama nombres propios -por ejemplo, Sócrates- puede definirse, si estoy en lo cierto -nos dice nuestro autor-, en términos de cualidades y relaciones espacio-temporales, y esta definición constituye un verdadero análisis. La mayor parte de las proposiciones del sujeto y predicado, tales como <<Sócrates es chato>>, afirman que una cierta cualidad, nombrada por el predicado, forma parte de un haz de cualidades nombrado por el sujeto, siendo este haz una cualidad en virtud de la copresencia y de relaciones causales. Si esto es cierto, los nombres propios, en el sentido ordinario, son engañosos implican una metafísica falsa (Russell, 1983a: 98).

entre una relación en sí misma y una relación realmente relacionante (Russell, CF: 433).

El verbo, cuando se usa como verbo, encierra la unidad de la proposición, y con ello puede distinguirse del verbo considerado como un «término». Para esto, tomemos la siguiente ilustración: la proposición «A es diferente de B», los elementos de esta proposición son A, diferencia y B (así sueltos como están aquí no constituyen la proposición). En la proposición se nota una relación entre A y B, mientras que como elementos, desaparece esa relación. Ahora intentemos crearle una relación a los elementos, según la proposición inicial, para crear una nueva proposición que conserve el sentido de la primera, entonces, decimos «A relacionante, diferencia, relacionado B» y esta expresión sigue sin ser una proposición. La unidad de la proposición se la dará, pues, el verbo.

SOBRE LA DENOTACIÓN

Una constante en Russell será la de aclarar o redefinir el término que va a tratar y la categoría de denotación no será ajena a este actuar. Nuestro autor nos previene de la existencia de al menos dos sentidos en los cuales se puede tomar la denotación, uno, que no resulta pertinente, es cuando se señala o describe sin ninguna estructura interna que lo fundamente, o, también, cuando se emplean palabras como símbolos de los conceptos; el otro sentido, en que de hecho se debe adoptar la categoría, es cuando la descripción se hace posible debido a la relación lógica entre algunos conceptos y algunos términos: en virtud de la cual tales conceptos *denotan* inherente y lógicamente tales términos. Asimismo Wittgenstein diría que se denota por la correspondencia de las relaciones internas, es decir, la denotación es una figura lógica. Más detenidamente, un concepto denota cuando la

proposición no versa sobre un concepto, sino sobre un término relacionado de algún modo peculiar con el concepto. Asimismo cuando se dice “encontré un hombre”, dicha proposición no versa sobre el concepto hombre, sino sobre un hombre real, de esos que se encuentran por las calles de las ciudades. Russell aconseja que cuando se desea hablar del *significado* de una frase denotativa -como opuesto a su *denotación*-, el modo recomendado es usar comillas; i.e., la proposición C y “C”:

C: El primer verso de Elegía de Gray enuncia una proposición.

“C”: “El primer verso de Elegía de Gray” no enuncia una proposición.

Más arriba hablábamos de que el predicado (también llamado adjetivo o concepto-clase) se distingue de los verbos por la capacidad de denotación; pues bien, tendremos distintos tipos de denotación en la proposición según se implica el predicado, a saber, «Sócrates es humano», contiene un término y un predicado; «Sócrates tiene humanidad», dos términos y una relación; «Sócrates es un hombre», contiene un término, una relación y una disyunción [entendida como el indeterminante]. Esto es, *una frase es denotativa exclusivamente en virtud de su forma*, a partir de lo cual se pueden distinguir tres casos: el primero, una frase puede ser denotativa y, con todo, no denotar nada: «el actual rey de Francia»⁹. El segundo, una frase puede denotar un objeto definido: «el actual presidente de Colombia». Y por último, una frase puede denotar ambiguamente: «un hombre». La importancia de las frases denotativas (no importa sus casos) radica en que brindan el conocimiento, por descripción, cuando no se puede obtener por familiaridad.

Haciendo uso de las comillas, se tendrá que toda

⁹ Esta proposición no denota nada porque carece de referente, es decir, carece de una relación inherente y lógica entre el signo y lo referido. La clave para afirmar esto se encuentra en la palabra “actual”, pues actualmente, es decir, después de la revolución burguesa que en Francia derrocó el *ancien régime* monárquico de los Luises, luego en este país no existen en la actualidad los reyes y por tanto no hay un objeto concreto al cual pueda denotar.

proposición en la cual figura, p. ej., "El autor de *Waverley*" (pensando en ella como "el autor *Waverley* era un hombre" el cual tenía la propiedad *f*) se transformará en: "una entidad y sólo una escribió *Waverley*, y Scott era idéntico a ella". En una forma enteramente explícita se tiene "no es siempre falso de *x* que *x* escribió *Waverley*, que es siempre de *y* que si *y* escribió *Waverley*, y es idéntico a *x*, y que Scott es idéntico a *x*". Luego, si "C" es una frase denotativa, puede suceder que haya una entidad *x* para la cual la proposición "x es idéntico a C" sea verdadera. Pudiendo decir que la entidad *x* es la denotación de la frase "C"; Scott es la denotación de "el autor de *Waverley*". La "C", entre comillas, se reconocerá como meramente una *frase*, no algo que pueda llamarse el *significado*. La frase *per se* no tiene significado alguno, porque si se expresa de manera completa cualquier proposición en la cual figure, tal proposición no contendrá ya la frase, la cual habrá sido disuelta en la expresión de aquella proposición¹⁰.

EL CONOCIMIENTO DE LOS UNIVERSALES

CONSTRUCCIONES VS. INFERENCIAS

Se tiene que una completa aplicación del método que sustituye a las inferencias por construcciones debería exponer la materia plenamente en términos de datos de los sentidos, e incluso de los de una sola persona, porque los datos sensoriales de los demás no pueden conocerse sin algún elemento de inferencia. Las inferencias, que son inevitables, pueden someterse a ciertos principios rectores. En primer lugar, debe hacerse siempre de una forma perfectamente explícita y deben formularse de la manera más general posible. En segundo lugar, las entidades inferidas deben ser similares a aquellas cuya existencia es dada, más que algo lejano de los datos, en que nominalmente se apoya la inferencia. Dada una serie de proposiciones que nominalmente

conciernen a las supuestas entidades inferidas, se observan las propiedades que requieren las supuestas entidades a fin de hacer estas propiedades verdaderas. Se construye una función lógica con las entidades menos hipotéticas que poseen esas propiedades requeridas. Con esta función construida, se constituye a las supuestas entidades inferidas, con lo cual se obtiene una interpretación nueva y menos dudosa del cuerpo de proposiciones en cuestión.

SOBRE EL CONOCIMIENTO INTUITIVO

G.V.472. *Únicamente Dios goza del privilegio de un conocimiento únicamente intuitivo.*

La opinión de que una creencia de la cual no se pueda dar razón es una creencia irrazonable ha sido ampliamente difundida, así es que «casi todas nuestras creencias corrientes no son inferidas, o susceptibles de ser inferidas, de otras creencias que pueden ser consideradas como la razón de aquéllas» (Russell, CF: 1119). Estas creencias que sirven de soporte; "evidencia inmediata", no se limitan a aquellos de entre los principios generales que son incapaces de prueba: éstos son los que gozan de una verdad tan evidente que son utilizados para hacer demostraciones, pero por sí mismos, algunos de ellos, son incapaces de demostración.

Fuera de los principios generales, otras especies de verdades evidentes por sí mismas son aquellas inmediatamente derivadas de la sensación. *Los datos sensoriales efectivos no son ni verdaderos ni falsos.* Las verdades derivadas de la sensación se llamarían "verdades de percepción" asimismo sus juicios; "juicios de percepción", entre tanto todas las verdades evidentes por sí mismas que podemos obtener por los sentidos deben ser diferentes de los datos sensoriales de los cuales son extraídas. Al parecer hay dos especies de verdades de percepción

¹⁰ Debido a las dificultades propias de este tema y a la brevedad de nuestro escrito -circunstancia por la cual se han quedado por fuera muchos matices importantes- se recomienda el artículo de Russell "Sobre el denotar" en *Semántica filosófica*.

evidentes por sí mismas, una, es la especie que simplemente asevera la *existencia* del dato sensorial, sin analizarlo en modo alguno (v. gr., veo una mancha roja, y juzgo: "hay una mancha roja" o, de manera más estricta, "hay eso" o "existe esto" [el *it's* del inglés]). La otra, surge cuando el objeto de los sentidos es complejo y lo sometemos a cierto grado de análisis (por ejemplo veo una mancha roja *redonda*, y juzgo «esa mancha roja es redonda», donde se analiza el dato en color y forma).

Una clase importante de juicios intuitivos (análogos a los de los sentidos y, no obstante, completamente distinto de ellos) son los juicios del *recuerdo* o de la *memoria*. La naturaleza del recuerdo puede producir confusión debido a que el recuerdo de un objeto es susceptible de ir acompañado por una imagen del objeto y; sin embargo, no puede ser la imagen lo que constituye el recuerdo. Una característica es que la imagen debe estar en el presente o, en una especie de actualidad psíquica, porque si la imagen estuviera en el pasado, en rigor, sería el objeto del recuerdo y no su imagen. La esencia del recuerdo no está, pues, constituida por la imagen, sino por tener inmediatamente ante la mente un objeto reconocido como pasado. La objeción que se confronta a los juicios intuitivos del recuerdo es que éstos brindan confianza solamente si son recientes, es decir, la confianza está en proporción a lo vívido de la experiencia y su proximidad en el tiempo. Lo anterior brinda una gradación de autoevidencia, y ella corresponde a los grados de la confianza que merezca.

LAS FUENTES DE CÓMO SE ADQUIERE NUESTRO CONOCIMIENTO DE LOS UNIVERSALES

El conocimiento tanto de universales como de particulares, en un momento determinado, puede dividirse en (i) conocidos por familiaridad, (ii) conocidos sólo por descripción y (iii) los conocidos por vía diferente a la familiaridad y a la descripción. Primero, consideremos el conocimiento de los

universales por familiaridad así como sigue, cuando se ve, i.e., una mancha blanca, se está familiarizado, en primer lugar con esa mancha en particular; pero viendo muchas manchas blancas, se aprende fácilmente a abstraer la blancura que todas ellas tienen en común y así, aprendiendo a hacer esto, se aprende a familiarizarse con la blancura; o, ya, con cualquier otro universal de este género: denominados *cualidades sensibles*.

Luego, no existe un principio que diga cuáles universales pueden ser conocidos por familiaridad, entonces apelamos a las *relaciones* para hallarlos, es decir, por descripción. Las relaciones pueden ser de espacio: "estar a la izquierda de", tiempo: "producirse antes que", y semejanza: "la semejanza entre dos tonos de verde es mayor que la semejanza entre un tono de rojo y uno de verde".

Los universales que son conocidos por vía distinta a la familiaridad y a la descripción, son los llamados apriorísticos: son relaciones de las cuales se puede percibir inmediatamente, aunque esto exige más capacidad de abstracción que la exigida en los datos sensoriales. La proposición «dos y dos son cuatro» expresa una relación entre el universal "dos" y el universal "cuatro", esta proposición también puede ser interpretada en el sentido de que «cualquier colección formada por dos doses es una colección de cuatro». La forma de entender la proposición es saber lo que significan sus universales "colección", "dos" y "cuatro". Es totalmente inútil conocer todas las colecciones, todas las parejas y todos los cuádruples del mundo para entender la proposición, porque la proposición hace referencia al universal y no al particular (la colección particular, la pareja particular, el cuádruple particular), es aquí donde radica lo *a priori* de la proposición. Queda pues confirmada la sentencia «Todo conocimiento apriorístico trata exclusivamente de las relaciones de los Universales» (Russell, CF: 1115).

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles. *Categorías y De interpretatione*, Madrid: Tecnos, 1999.
- . *Tratados de lógica II*. Madrid: Gredos, 1988.
- Austin, John L. *Sentido y percepción*. Madrid: Tecnos, 1981.
- Bouveresse, Jacques. *La force de la règle -Wittgenstein et l'invention de la nécessité*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1987.¹¹
- . *Wittgenstein: La Rime et la Raison*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1973.¹²
- Chomsky, Noam. *Lingüística cartesiana*. Madrid: Gredos, 1984.
- Gómez, Adolfo León. *Lenguaje, comunicación y verdad*. Santiago de Cali: Universidad del Valle, 1997.
- Ockham, Guillermo. *Suma de lógica*. Bogotá: Norma, 1994.
- Russell, Bertrand. *El conocimiento humano*. Barcelona: ediciones Orbis, 1983a.
- Russell, Bertrand.. *Significado y verdad*. Barcelona: Ariel, 1983b.
- . *Ensayos filosóficos*. Barcelona: Altaya, 1993.
- . *Historia de la filosofía occidental I*. Madrid: Espasa-Calpe, 1984.
- . *Introducción a la filosofía matemática*. Buenos Aires: Losada, 1945.
- . *La concepción analítica de la filosofía*. Madrid: Alianza, 1981.
- . *Los principios de la matemática*. Juan Carlos Grimberg (trad.). Madrid: Espasa-Calpe, 1982.
- . *Los problemas de la filosofía*. 3ª ed. Barcelona: Editorial Labor, 1995.
- . *Obras Completas II: Ciencia y Filosofía 1897-1919*. Juan Ruiz-Werner et al. (trad.). Madrid: Aguilar, 1973.
- Waismann, Friedrich. *Principios de filosofía lingüística*. México: UNAM, 1970.
- . *Wittgenstein y el Círculo de Viena*. México: Fondo de Cultura Económica, 1973.
- Wittgenstein, Ludwig. *Cuadernos azul y marrón*. Madrid: Tecnos, 1984.
- . *Gramática filosófica*. México: UNAM, 1992.
- . *Investigaciones filosóficas*. México D.F.: UNAM, 1986; Barcelona: Crítica, 1988.
- . *Observaciones filosóficas*. México: UNAM, 1997.
- . *Ocasiones filosóficas - 1912-1951*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1997.
- . *Tractatus Logico-Philosophicus*. Barcelona: ediciones Altaya, 1994.

¹¹ Recomiendo los primeros capítulos sobre regla, gramática y arbitrariedad: <<L'autonomie de la grammaire et l'arbitraire des règles>> y <<A quoi "correspond" une règle>>.

¹² Recomiendo en especial el capítulo sobre el misticismo, religiosidad y lógica en Russell y Wittgenstein: <<Mysticisme et logique>>.