





*euph*Ψία

REVISTA DE FILOSOFÍA

euphyía

REVISTA DE FILOSOFÍA

DIRECTORIO

M. en Admón. Mario Andrade Cervantes
Rector

Dr. Daniel Eudave Muñoz
Decano del Centro de Ciencias Sociales y Humanidades

Mtro. Juan José Láriz Durón
Jefe del Departamento de Filosofía

EDITOR

Jorge Alfonso Chávez Gallo

EDITOR ASOCIADO

Juan José Láriz Durón

CONSEJO EDITORIAL

Carlos Pereda, *UNAM-IIIF*

Diego Ribes, *Universitat de València*

Dora Elvira García, *ITESM*

Federico Fernández, *Universidad Nacional de Rosario*

Héctor Zagal, *Universidad Panamericana*

José de Lira Bautista, *Universidad Autónoma de Aguascalientes*

José Mendivil Macías, *Universidad de Guanajuato*

Julia Urabayen, *Universidad de Navarra*

Luis E. de Santiago Guervós, *Universidad de Málaga*

Luis Xavier López Farjeat, *Universidad Panamericana*

María del Carmen Paredes, *Universidad de Salamanca*

Mauricio Beuchot, *UNAM-IIFL*

Rafael Jiménez Cataño, *Pontificia Università della Santa Croce*

Sabine Knabenschuh de Porta, *Universidad del Zulia*

Tobies Grimaltos, *Universitat de València*

Virginia Aspe, *Universidad Panamericana*

Walter Redmond, *University of Texas at Austin*

Euphyía es una revista semestral que aparece en los meses de noviembre y junio. Se distribuye nacional e internacionalmente por medio de intercambio, donación, suscripción y venta de ejemplares individuales. Su precio unitario es de US\$10 y la suscripción anual es de US\$18. No incluye gastos de envío. Para mayor información consulte nuestra página de Internet en: <http://euphyia.blogspot.com/>. *Euphyía* es una revista especializada de filosofía dirigida a profesionales en la materia de la comunidad científica nacional e internacional. En consecuencia, no tienen cabida en *Euphyía* artículos de difusión, panorámicos o generales, teológicos, de crítica de arte o literaria, o trabajos interdisciplinarios que no estén elaborados con una metodología y contenido preponderantemente filosóficos. *Euphyía* publica ensayos, discusiones, traducciones y reseñas bibliográficas de alta calidad, sin excluir ninguna doctrina o punto de vista filosóficos, religiosos, políticos o ideológicos. Las opiniones expresadas en los textos que aquí se publican son responsabilidad exclusiva de los autores.

*euph*Ψία

REVISTA DE FILOSOFÍA

AÑO 9

NÚMERO 17

JULIO-DICIEMBRE 2015

Toda correspondencia y solicitud de suscripción debe dirigirse a:
Juan José Láriz Durón
Universidad Autónoma de Aguascalientes
Centro de Ciencias Sociales y Humanidades
Departamento de Filosofía (Edificio 6, Planta Alta)
Av. Universidad #940, Ciudad Universitaria, C.P. 20131
Aguascalientes, Ags. México
e-mail: revista.euphyia@gmail.com

Impreso en México por Servimpresos del Centro S. A. de C. V.
Hortelanos #505, Col. San Luis, C.P. 20250, Aguascalientes, Ags.

EUPHYÍA, Año 9, Número 17, julio-diciembre 2015 es una publicación semestral editada por la Universidad Autónoma de Aguascalientes, a través del Centro de Ciencias Sociales y Humanidades, Departamento de Filosofía. Avenida Universidad No. 940, Edificio 6, Planta Alta, Ciudad Universitaria, C.P. 20131, Aguascalientes, Ags., Tel. (449) 9108493, www.uaa.mx, correo-e: revista.euphyia@gmail.com. Editor responsable: Jorge Alfonso Chávez Gallo. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2008-111410253300-102, ISSN: 2007-1647. Impresa en México por Servimpresos del Centro S. A. de C. V., Hortelanos #505, Col. San Luis, C.P. 20250, Aguascalientes, Ags. Este número se terminó de imprimir en noviembre de 2015, con un tiraje de 500 ejemplares.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura de los editores de la publicación.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Universidad Autónoma de Aguascalientes.

Índice

Disposiciones, competencias cognitivas y suerte epistémica <i>Modesto M. Gómez-Alonso</i>	9
Marco Aurelio: entre el dominio del mundo y el dominio de sí mismo <i>Ignacio García Peña</i>	25
Sobre el alcance del axioma del hacedor de verdad <i>José Manuel Viejo García</i>	45
O mundo real é um lugar estranho. Notas merleau-pontyanas <i>Luís António Umbelino</i>	65
Verdad y contingencia en el <i>Tractatus</i> de Wittgenstein <i>Balbina Ferrando Bagán</i>	81



Disposiciones, competencias cognitivas y suerte epistémica

Modesto M. Gómez-Alonso
Universidad Pontificia de Salamanca
modestomga@hotmail.com

I

No sería incorrecto señalar que los dos problemas que más relevancia han tenido en la configuración de la agenda epistemológica posterior a Gettier han sido el de la *suerte epistémica* y el del *principio de cierre*.

Lo que los casos de Gettier subrayaron es la incompatibilidad de suerte y conocimiento, el hecho de que *no* atribuimos conocimiento a un sujeto cuando ha alcanzado la verdad de modo fortuito; es decir, cuando, en la medida en que las razones de *S* a favor de *P* dejan indeterminado su valor de verdad, constatamos que el agente podría *fácilmente* haber contado con las mismas razones, y que su creencia fuese falsa (ver Dancy, 1985: 134). Con ello, inauguraban un programa cuyo objeto es identificar cláusulas que, *asegurando* la verdad de la creencia, determinen condiciones *suficientes* de conocimiento. Teniendo en cuenta que la suerte que se opone al conocimiento se define a partir de criterios robustos, se trata de un programa especialmente estricto. Tal como muestran los ejemplos de la lotería inversa y de los graneros falsos, bastaría con que el sujeto, disponiendo de las mismas evidencias, *pudiese* haberse

equivocado, para que la verdad de su creencia fuese *accidental* (y su creencia no contase como conocimiento): es, por tanto, suficiente un único *defeater* (ver Klein, 1981: 146) para que un contexto se encuentre epistémicamente *contaminado*.

Por otra parte, el principio de cierre (la validez lógica del condicional «Si *S* sabe que *P* –donde *P* es una proposición empírica– entonces *S* sabe que $\neg H$ –donde *H* es una hipótesis escéptica global: el cerebro en la probeta, el Dios engañador cartesiano, el *Inhabilitador* de Sosa...–) forzaba a las concepciones internistas del conocimiento (que definen éste en virtud de la capacidad del sujeto de defender sus creencias *in foro interno*, esto es, del peso de las razones o evidencias a las que éste *tiene acceso*) a afrontar un *dilema* inaceptable: entre la eliminación (contraintuitiva) de dicho principio o la aceptación (epistémicamente inasumible) del escepticismo radical que, si los escenarios escépticos globales son irrefutables, se sigue de esa concepción. No es de extrañar, por ello, que con el fin de preservar el principio de cierre sin desembocar en el escepticismo, para evitar el dilema internista, se recusase *al completo* la concepción del conocimiento que lo genera, y que se definiere éste en términos de *cláusulas externistas*. Si para que sea verdad que el sujeto sabe no es necesario que sepa que sabe (que posea *conocimiento reflexivo*), bastará con el hecho bruto de que la creencia cumpla determinadas condiciones externas (aunque el sujeto ignore que se cumplen) para que el agente sepa que *P*, y, en consecuencia, para que sepa (aunque no lo sepa reflexivamente) que no es un cerebro en una probeta¹.

La conjunción de ambos factores configura una agenda centrada en la búsqueda de condiciones *externas* que asegu-

1 Se trata de una estrategia neo-mooreana, que, sin embargo, se desarrolla dentro de un modelo epistémico opuesto al del internismo de Moore.

ren *modalmente* la verdad de una creencia (de forma que ésta no hubiese podido ser falsa fácilmente, o, lo que es igual, que no hubiese podido ser falsa en situaciones contrafácticas próximas), una agenda que ha dominado el panorama epistemológico analítico reciente.

El criterio de *seguridad* se ciñe a esa agenda. Dicho criterio delimita el área de proximidad modal (o de situaciones relevantes para la determinación de si *S* sabe) a partir del *procedimiento* empleado por el sujeto para adquirir su creencia, *pero* señala que es lo que suceda dentro de esta área, algo independiente del procedimiento empleado, lo que carga con el peso del conocimiento: sea cual fuese el método de adquisición de creencias (y su calidad epistémica), basta con que *se produzcan* aciertos en la totalidad de los escenarios próximos cuyo límite marca para que el sujeto sepa. Basta, por ello, con que la verdad se encuentre *externamente* asegurada (por ejemplo, porque el escenario es *afortunado*, y no existe una sola maqueta entre los graneros a los que el sujeto tiene acceso) para que podamos atribuir conocimiento.

Sin embargo, del hecho de que *que las circunstancias modales próximas sean las apropiadas* sea condición necesaria para saber, no se sigue que sea condición suficiente. Los criterios que garantizan la *verdad* de una creencia no aseguran, por sí solos, que se trate de conocimiento. Que, dadas las circunstancias, el sujeto no pueda fallar no significa que sepa. ¿Por qué? ¿Qué otra cláusula ha de cumplirse?

II

Desde su formulación seminal en el artículo de Ernest Sosa, «*The Raft and the Pyramid*» (1980: 3-25), el rasgo común a las diversas variedades de *epistemología de virtudes* es la defini-

ción del conocimiento en términos de creencias basadas en el ejercicio de *competencias cognitivas fiables asentadas en el sujeto*, de modo que esta cláusula sea, como poco, una condición necesaria para su posesión. Esta corriente se desarrolla en contraposición al criterio de seguridad, cuyas deficiencias explota. Son, al menos, tres las razones que la legitiman: (i) En primer lugar, el hecho de que el criterio de seguridad no parece capaz de excluir la suerte. Al fin y al cabo que las circunstancias (actuales o modales) sean afortunadas es eso: una cuestión de buena fortuna. (ii) La constatación de que la mera acumulación de aciertos no basta para atribuir conocimiento a alguien, menos aún, si éstos se basan en métodos espúreos de adquisición de creencias (la adivinación, por ejemplo). En este sentido, lo que se subraya es una debilidad constitutiva del criterio de seguridad, que acomodaría ejemplos de creencias deficientemente formadas. (iii) La apreciación de un hecho relevante en las adscripciones ordinarias de conocimiento: el que éste se trate de un *logro atribuible al sujeto epistémico*, cosa que lo distingue de la mera adquisición de creencias verdaderas. Para que alguien sepa no basta con que el escenario sea tal que la verdad se encuentre *externamente* asegurada (por ejemplo, en virtud de «genios benignos» o «ángeles protectores» que *enmascaren* la incompetencia del agente, haciendo que éste, y con independencia de lo que haga, *siempre* acierte). El sujeto ha de poder *responsabilizarse* de su creencia, ha de poder ser sujeto de *mérito epistémico*. Lo que equivale a reclamar su agencia.

No es el objetivo de este trabajo desarrollar las diversas concepciones que se dan cita bajo el rótulo genérico de «epistemología de virtudes»; lo que sí me interesa subrayar es que sus versiones «mínimas» (aquéllas, como la defendida por Alvin Goldman, que definen el conocimiento en virtud de

la fiabilidad de la competencia ejercida en la adquisición de una creencia *más* el acierto de ésta) no son inmunes a variaciones de los casos de Gettier. Es Sosa quien nos ofrece un contra-ejemplo significativo (2011: 67-18). *S*, cuya capacidad visual es fiable, asiste a una fiesta en el piso de un amigo. Allí, en base al ejercicio de su visión, forma la creencia de que determinada celebridad se encuentra en la habitación. Su creencia se debe a esta competencia fiable, y es verdadera; sin embargo, lo que *S* ha visto no ha sido a la celebridad, sino un holograma suyo de tamaño natural. ¿Sabe *S* que la celebridad se encuentra en la habitación? Intuitivamente, nuestra respuesta es negativa; de lo que se deduce que, *porque el sujeto pudo haber fallado fácilmente ejerciendo una competencia (en general) fiable*, el fiabilismo es incapaz de fijar las cláusulas que definen el conocimiento.

Casos como el anterior, que muestran la necesidad de corregir el mero fiabilismo, han justificado la versión de epistemología de virtudes defendida por Sosa en los dos volúmenes (2007 y 2009) de *Apt Belief and Reflective Knowledge*, una versión a la que denominaremos, de acuerdo con la terminología que el propio Sosa emplea en su producción más reciente, «teoría de la mera aptitud» (Sosa, 2011: 21). Los pilares de esta teoría son: (i) La caracterización del conocimiento como *creencia apta*, es decir, como creencia cuyo acierto *manifiesta* (o se *explica* en virtud de, o se *debe*) al ejercicio de una competencia². Esta caracterización permite tanto diagnosticar por qué, en el caso de la celebridad, el sujeto no sabe (la competencia no explica la verdad de la creencia, sólo que el sujeto tenga esa

2 Se trata de creencias que instancian la estructura normativa AAA, acrónimo de *accuracy* (acierto), *adroitness* (destreza) y *aptness* (aptitud, esto es, acierto cuya causa es la competencia ejercida).

creencia), cómo fijar un criterio sumamente plausible (no-gettierizado) de conocimiento. (ii) La distinción entre *conocimiento animal* y *conocimiento reflexivo*, es decir, entre el hecho de que el sujeto *posea conocimiento* y el hecho de que *disponga de acceso racional a lo que conoce*, de que esté en posición de *adscribirse conocimiento a sí mismo*. Con ello, parecen poder conciliarse las intuiciones externistas y las internistas, de forma que, aunque el criterio de aptitud (referido a las creencias animales o de primer orden) se cumple (o incumple) con independencia de que el sujeto tenga acceso reflexivo a ello (sepa si sabe), este acceso es un bien epistémico.

Sin embargo, y tal como el propio Sosa ha subrayado en su último libro publicado: *Knowing Full Well*, dos problemas presionan a las teorías de la mera aptitud. Por un lado, el de la función del conocimiento reflexivo (y, por tanto, el del papel epistémico del sujeto), aspectos que la bi-compartimentación estricta y la consiguiente definición del conocimiento animal en términos puramente externistas (o de mera aptitud) o no explica o transforma en «extras» epistémicos, en elementos que pueden acompañar al conocimiento, pero que no son ni suficientes ni necesarios para saber. Por otra parte, el de si la aptitud, además de condición necesaria, es condición *suficiente* de conocimiento. Lo que da origen a este último problema es la existencia de casos donde el sujeto *pudo haber fallado fácilmente, siendo apta su creencia*; es decir, donde, aunque la competencia ejercida por el sujeto *explica la verdad de su creencia*, somos reticentes a atribuirle conocimiento. Se trata de ejemplos que gettierizan la teoría de la mera aptitud. Son estos casos los que me interesa destacar especialmente.

III

Las competencias cognitivas (capacidad visual, memoria, racionalidad) a las que apela la epistemología de virtudes son habilidades. Las habilidades son, a su vez, un tipo especial de propiedades disposicionales, análogas a los ejemplos paradigmáticos de disposiciones: la fragilidad y la solubilidad. Las disposiciones se encuentran asociadas a una serie de condicionales de las que forman parte condiciones antecedentes desencadenantes y manifestaciones resultantes. Al mismo tiempo, presuponen *condiciones apropiadas* de manifestación, de forma que el hecho de que *en condiciones inapropiadas* no se manifieste una disposición no implica su falsación.

¿Cuál es el alcance de estas condiciones apropiadas? ¿Hasta dónde se extienden, modal o circunstancialmente, las condiciones que delimitan una manifestación apropiada? Lo que parece claro es que una condición básica de la manifestación de propiedades disposicionales de sentido común es que, *para producirse ésta, nunca es necesario que las condiciones antecedentes desencadenen la manifestación resultante, no sólo en los mismos lugar, tiempo y circunstancias en los que el portador de la disposición se encuentre adecuadamente ubicado, sino también a lo largo de un espectro (actual o modal) que incluya una variedad amplia de lugares, tiempos y circunstancias adyacentes*. En otras palabras, las condiciones apropiadas para la manifestación de una disposición carecen de *extensión o alcance modal*: las situaciones contrafácticas próximas *no la afectan*. Veamos dos ejemplos: al dejar caer un vaso de cristal sobre una superficie dura, el hecho de que se haga añicos manifiesta su fragilidad, por mucho que todas las superficies cercanas, por ser blandas, hubiesen impedido la manifestación de esa disposición en áreas próximas. De igual modo, que un terrón de azúcar se

disuelva en un líquido caliente manifiesta su solubilidad, aunque un agente externo pudiese haber impedido la manifestación de esa disposición o la impidiese de hecho en la totalidad de ejemplos adyacentes (por ejemplo, y tal como sucede en el escenario del mago protector y de las disposiciones *enmascaradas*, porque dicho agente tiene el poder de congelar el líquido antes de que se disuelva el azúcar) (ver Johnston, 1992: 221-263).

Apliquemos la cláusula anterior al escenario (epistémicamente contaminado) de los graneros. Desconociendo que algunos de los supuestos graneros son realmente maquetas de cartón piedra, Barney para su coche frente a un granero real, y le señala a su hijo que eso es un granero. La creencia de Barney es *verdadera*. También es *competente*: el origen de esta creencia es el ejercicio, por parte del sujeto, de una competencia fiable (su capacidad visual). Pero, además, es *apta*: la verdad de la creencia manifiesta la competencia ejercida, de forma que es ésta la que explica por qué Barney ha acertado. Del mismo modo que del hecho de que la solubilidad del azúcar pudiese no haberse manifestado no se sigue que no se haya manifestado, del hecho de que la competencia de Barney pudiese fácilmente no haberse manifestado (en el supuesto de que hubiese señalado una maqueta: la falsedad de la creencia conlleva su falta de aptitud) no se sigue que, cuando lo que señala es un granero, no se haya manifestado. Por tanto, la creencia es *apta aunque el escenario epistémico se encuentre contaminado*. Y es precisamente esto lo que da pie al problema.

Se trata de un verdadero *dilema*, en el que las dos alternativas son igualmente inaceptables. Por un lado, el hecho de que las competencias sean un ejemplo más de disposiciones, y de que, por ello, puedan manifestarse aunque las circunstancias próximas (actuales o modales) sean adversas, se sigue que una creencia puede ser *apta* aunque no sea segura, esto

es, que el hecho de que el sujeto pudiese haber fallado fácilmente no cancela el hecho de que, actualmente, su acierto manifieste su competencia. Por otro lado, la proximidad de escenarios adversos (la cláusula de seguridad) muestra que el acierto ha sido fortuito, y, por consiguiente, que su creencia no equivale a conocimiento. De este modo, parecemos obligados a optar entre dos únicas alternativas: o la creencia apta es conocimiento (cosa que atenta contra nuestras intuiciones fundamentales), o, porque no lo es, deberíamos definir el conocimiento en términos de *aptitud más seguridad*, de forma que el conocimiento dependa, después de todo, de circunstancias externas al sujeto, y que éste bien puede ignorar. Los problemas de esta segunda opción resultan obvios. Al tratarse de una variable incontrolable, la cláusula *independiente* de seguridad reintroduce la suerte y cancela el mérito del agente epistémico. En este nuevo formato, los mecanismos (o condiciones) externos que aseguran la verdad de la creencia no corrigen la incompetencia del agente, pero suplementan su aptitud. Aquí, la función del «ángel protector» no es ni reubicar la trayectoria de la creencia del agente ni reubicar el blanco para que acierte, sino limpiar el escenario de forma que el sujeto no pueda ser competente y fallar: en este sentido, las circunstancias no explican el acierto, pero sí el conocimiento. Sin embargo, el problema no es qué función tengan las circunstancias próximas (o, metafóricamente, cuál sea la función del «ángel protector»), sino *que tengan una función*. Lo que necesitamos es una teoría que incluya la seguridad sin excluir *que el conocimiento sea un logro atribuible al sujeto*. El logro de éste no puede reducirse a la adquisición de creencias verdaderas que, por sí mismas, no alcancen el estatus de saber.

IV

Sosa no sólo proporciona esa concepción, sino que, gracias a ella, resuelve al mismo tiempo los dos problemas que presionan a las teorías de la mera aptitud: el de la función del conocimiento reflexivo, y el de la preservación de un marco epistemológico de competencia, acierto y aptitud, pese a que la aptitud no equivalga a conocimiento. Se trata de *dilucidar* nuestra intuición negativa, de explicar por qué rehusamos adscribir conocimiento a *S* pese a que su creencia sea apta. Esto remite a la noción (reflexiva) de *meta-aptitud*. Lo que las circunstancias desfavorables próximas *bloquean* no es la aptitud de la creencia, sino *el acceso (apropiado) del sujeto a la aptitud de su creencia*, o, lo que es igual, la aptitud de la meta-competencia que éste ejerce al atribuirse (a sí mismo) una creencia apta. Al asumir un punto de vista de tercera persona, lo que constatamos es que, dadas las circunstancias en las que se encuentra Barney (o víctimas análogas de escenarios contaminados), cuando éste se atribuye una creencia apta acierta por casualidad: *fácilmente hubiese creído que su creencia de primer orden es apta sin que ésta lo fuese*. De este modo, lo que hacemos al negar que sabe es *negar que sabe que su creencia es apta*: careciendo de conocimiento reflexivo el sujeto carece, sin más, de conocimiento. Lo que equivale tanto a abandonar la definición de conocimiento reflexivo como «saber que se sabe» (sustituyéndola por «saber que la creencia es apta» o «creer aptamente que la creencia de primer orden es apta»), como a eliminar el «conocimiento animal». Éste pasa a ser, en términos de Sosa, simple «cognición animal» (Sosa, 2011: 93). El conocimiento humano es, tautológicamente, *conocimiento reflexivo*, o, lo que es igual, el conocimiento reflexivo pasa de ser una simple condición de adscripción de conocimiento a ser condición de adscripción y *condi-*

ción de posesión de conocimiento. Sólo si la creencia de segundo orden del sujeto es apta posee este conocimiento.

Nótese: (i) que, para que una creencia apta P cuente como conocimiento, ha de estar *guiada* por la meta-aptitud de Q , la creencia en que, dado que las circunstancias (internas y externas) que rodean una declaración cognitiva son apropiadas, el ejercicio de una determinada competencia animal rendirá aciertos (las creencias resultado de ese ejercicio serán aptas), y, por tanto, en que P es (será) una creencia apta; (ii) que la meta-competencia ejercida reflexivamente (en la evaluación de la adecuación de las circunstancias) no es idéntica a la competencia de primer orden; y (iii) que las dos condiciones arriba exigidas se satisfacen: que la creencia reflexiva es apta equivale a señalar que el sujeto sabe que el escenario es seguro, condición que, aunque incluye el hecho de su seguridad, no se reduce a él: *el sujeto ha de tener acceso a ese hecho*.

La última señalización podría alentar una crítica: ¿no son los criterios de Sosa demasiado estrictos?, ¿no eleva en exceso los niveles de escrutinio, sugiriendo que, por ejemplo, y en la medida en que para saber que lo que señala es un granero Barney ha de saber que el escenario es seguro, éste no podrá saber lo primero si antes no comprueba que no hay maquetas, es más, si no desecha la mera *posibilidad* de que las haya?, ¿y no es lo anterior un argumento en contra de su concepción del conocimiento?

Lo sería, si eso fuese lo que defiende. Pero no lo es. Nótese dos cosas: (i) que, tanto si se encuentra como si no se encuentra contaminado el escenario, el sujeto ejerce *idéntica meta-competencia* en la evaluación de la situación; y (ii) que, al señalar que su creencia particular P es apta (al atribuirse *una* creencia apta), el sujeto lo hace en base a su creencia de que las circunstancias son seguras, de forma que de «*Todas*

las creencias resultado de tal competencia son aptas» deduce «Esta creencia (resultado de tal competencia) es apta». La segunda apreciación impide que se reproduzca a nivel reflexivo el dilema que desarrollamos a nivel animal, de modo que una creencia particular pueda ser meta-apta sin ser conocimiento reflexivo. Lo primero indica que la diferencia entre aptitud y no-aptitud de segundo orden no se debe a la *incompetencia* del agente (de forma que éste tuviese que haber hecho más de lo que hizo para saber que su creencia de primer orden es apta), sino a que en un caso su creencia reflexiva es *falsa*, y no en el otro. O, lo que es igual: la meta-competencia que se ejerce para saber consiste *en no percibir indicios de una situación desafortunada o anómala*, es decir, en un tipo de *evaluación racional en la que el mero silencio de la razón, al explicar el acierto de la creencia de segundo orden, constituye su meta-aptitud*. Igual que una creencia puede ser apta sin ser meta-apta, puede ser meta-apta sin ser meta-meta-apta. Lo que uno tenga que hacer para saber (no accidentalmente) que sabe que su creencia es apta es muy distinto de lo que ha de hacer para saber que es apta: la posibilidad de mejorar nuestra posición epistémica, y de apropiarnos reflexivamente mejor de nuestras creencias, no implica que no dispongamos de cierto grado de apropiación, y que nuestra posición epistémica, aunque mejorable, no sea positiva.

El propio Descartes suscribiría esta posición, que reconoce que una creencia puede ser epistémicamente *incompleta* (de forma que el sujeto no se encuentre completamente integrado con sus creencias, y que sea concebible la escisión entre lo que cree y la *actitud racional* que toma respecto a ello), sin que por eso sea *reprochable* o *fallida*. Así, se hace justicia tanto al proyecto epistemológico cartesiano como a las ascripciones ordinarias de conocimiento.

El anti-reduccionismo de Sosa no es el menor de los atractivos de su epistemología. Y esos atractivos, en sí mismos y en contraste con teorías rivales, no son precisamente pocos.

Bibliografía

- Dancy, J. (1985). *Introduction to Contemporary Epistemology*. Oxford: Blackwell.
- Johnston, M. (1992). How to Speak of Colors. *Philosophical Studies* 68, 221-263.
- Klein, P. (1981). *Certainty: A Refutation of Scepticism*. Brighton, Sussex: The Harvester Press.
- Sosa, E. (1980). The Raft and the Pyramid: Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge. *Midwest Studies in Philosophy* 5, 3-25.
- Sosa, E. (1980). *Knowing Full Well*. Princeton & Oxford: Princeton University Press.

Resumen

El hecho de que la verdad de una creencia pueda manifestar, en condiciones modales adversas, la competencia epistémica ejercida por el sujeto, pone en entredicho las teorías de la mera aptitud. La epistemología de virtudes se ve, así, obligada a incluir el criterio de seguridad, pero de tal modo que el conocimiento sea un logro atribuible al agente. En su producción más reciente, Ernest Sosa ha mostrado que, para saber, el sujeto ha de disponer de acceso apropiado a la aptitud de su creencia, o, lo que es igual, que sus actuaciones epistémicas de primer orden han de estar guiadas por un conocimiento reflexivo o de segundo orden para constituir conocimiento humano. Desarrollaremos y defenderemos esta concepción, mostrando que hace justicia tanto al proyecto epistemológico cartesiano como a las declaraciones ordinarias de conocimiento.

Palabras clave: Ernest Sosa, competencias cognitivas, conocimiento reflexivo, disposiciones, epistemología de virtudes, suerte epistémica.

Abstract

As a subset of dispositions, cognitive competences require no modal or neighbourhood robustness. This means that, insofar as a belief might be apt without being knowledge, we have a counterexample to the simple aptness view. The requirement of safety must be so included in a virtue epistemology, but in such a way that the insight that knowledge is an achievement of the agent is preserved. In his latest version of a virtue epistemology, Ernest Sosa has argued that, in order to know, the agent's proper access to the aptness of his beliefs is required, or, in other words, that human knowl-

edge requires that the apt performance on the first order must be guided by knowledge on the second order that the first order performance would be apt. We aim at developing and vindicating this view, arguing that it tallies both with ordinary cognitive practices and with the Cartesian project.

Key Words: Ernest Sosa, cognitive competences, dispositions, epistemic luck, reflective knowledge, virtue epistemology.



Marco Aurelio: entre el dominio del mundo y el dominio de sí mismo

Ignacio García Peña
Universidad de Salamanca
nachogp@usal.es

A pesar de la diversidad de sus fuentes, parece claro el hecho de que Heráclito constituye la influencia fundamental del pensamiento estoico. Desde Zenón, fundador de la Escuela en la Atenas del año 300 a. C., hasta Marco Aurelio en el Imperio Romano del siglo II d. C., los miembros de la corriente helenística destacaron siempre el carácter fluyente y dinámico de la realidad, famoso gracias a la imagen del río que encontramos en los fragmentos de Heráclito¹ y que tantas veces repitiera Platón. El propio Marco Aurelio, de carácter marcadamente melancólico, resalta en múltiples pasajes de su obra la inestabilidad y fugacidad de lo real en su conjunto, y en particular de la vida humana.

1 DK 22 B 12: «Aguas distintas fluyen sobre los que entran en los mismos ríos»; 49a: «Entramos y no entramos en los mismos ríos, somos y no somos»; 91: «Es imposible bañarse dos veces en el mismo río». En un sentido muy parecido afirma Marco Aurelio: «Reflexiona repetidamente sobre la rapidez de tránsito y alejamiento de los seres existentes y de los acontecimientos. Porque la sustancia es como un río en incesante fluir, las actividades están cambiando de continuo y las causas sufren innumerables alteraciones». (V, 23). Tomamos la traducción de: Marco Aurelio, 2005.

Quizá el concepto de *lógos*, esa ley racional que vertebró la naturaleza, sea la herencia más destacable que los estoicos recibieran del filósofo de Éfeso. El principio rector, activo y artífice, constituye la divinidad inmanente a la propia naturaleza, que convierte en teología a la física estoica. Este dato resulta especialmente relevante, dada la separación establecida por Platón entre lo material y lo inmaterial, ya que hace del estoicismo la primera filosofía panteísta plenamente consciente. Así se expresa Marco Aurelio a propósito de la unidad y divinidad de la naturaleza, también en consonancia con las exhortaciones de Heráclito a buscar y reconocer lo común:

Todas las cosas se hallan entrelazadas entre sí y su común vínculo es sagrado y casi ninguna es extraña a la otra, porque todas están coordinadas y contribuyen al orden del mismo mundo. Que uno es el mundo, compuesto de todas las cosas; uno el dios que se extiende a través de todas ellas, única la sustancia, única la ley, una sola la razón común de todos los seres inteligentes, una también la verdad, porque también una es la perfección de los seres del mismo género y de los seres que participan de la misma razón².

Gracias al *lógos*, a esa racionalidad inmanente, el universo es un *kósmos*, un todo ordenado y coherente regido por una ley armónica; sin embargo, de acuerdo con la concepción de Heráclito, lo real dista mucho de ser una conjunción pacífica de elementos discordantes; la guerra, la lucha, el conflicto, el enfrentamiento es precisamente la condición de posibilidad de esta armonía, pues «todo sucede según discordia»³.

2 Ver Marco Aurelio, Libro VII, meditación 9.

3 DK 22 B 8.

Guerra y oposición de contrarios constituyen los caracteres esenciales de la realidad, a pesar de no ser siempre evidente, dado que «la naturaleza gusta de ocultarse»⁴. Precisamente, el equilibrio en la tensión entre los opuestos o la sustitución y cambio recíprocos hacen posible el orden y la armonía⁵.

Los estoicos asimilaron esta tesis heraclítea, a pesar de que no la desarrollaron en profundidad, ya que otra de sus influencias en el ámbito de la física fue el hilemorfismo aristotélico, que les permitió identificar el elemento divino con la propia naturaleza, postulando la unión indisoluble entre el principio activo, ese *lógos* que es fuego artífice, y el pasivo, la materia interpenetrada por esa divinidad ordenadora. En Epicteto, sin duda una de las influencias más importantes en el pensamiento de Marco Aurelio, encontramos muestras de estas asimilaciones por parte de la escuela estoica:

En eso consiste la educación, en aprender a querer cada una de las cosas tal y como son. ¿Cómo son? Como las ordena el que las ordenó. Ordenó que hubiera verano e invierno, fecundidad y esterilidad, virtud y maldad y todas las demás oposiciones de este tipo para armonía del conjunto⁶.

Hay que destacar, no obstante, la otra gran influencia del estoicismo en general y de sus autores romanos en particular. Según cuenta Diógenes Laercio, hay una línea de sucesión que, pasando por Antístenes, Diógenes y Crates, une a Sócrates con Zenón de Citio. Así, el estoicismo parece recoger

4 DK 22 B 123.

5 Especialmente esclarecedoras al respecto resultan las explicaciones de Guthrie, quien señala los distintos sentidos de la identidad de los contrarios en el pensamiento de Heráclito. Véase Guthrie, 1999: 416-420.

6 Ver Epicteto, Libro I, sección XII, párrafo 15 y 16. (Epicteto, 1993).

elementos de los dos grandes primeros periodos de la filosofía griega: el cosmológico, a través de Heráclito, y el ético y antropológico indirectamente de Sócrates y directamente de los cínicos. Y es ésta una herencia que se resalta muy poco a menudo, siendo, como señalábamos, de especial importancia para el estoicismo romano, teniendo en cuenta su marcado carácter ético.

A pesar de que los estoicos no se caracterizaron por aquella *parrhesía* o libertad de palabra que hace tan llamativo el comportamiento de Diógenes, las ideas de esfuerzo, resistencia y fortaleza, fundamentales en la escuela cínica, son también esenciales en el estoicismo. Por otra parte, aunque cronológicamente los cínicos son anteriores a las invasiones de Alejandro Magno, suele considerarse que pertenecen al conjunto de escuelas helenísticas, ya que promueven la vida conforme a la naturaleza y consideran que la cultura y la sociedad suponen la principal fuente de corrupción para el individuo. Asimismo, destacan del carácter socrático el auto-dominio, que consideran vía directa a la virtud y la felicidad.

En ocasiones se afirma que las distintas escuelas helenísticas, o al menos los considerados socráticos menores, desarrollaron y profundizaron en algún aspecto del carácter y del filosofar de Sócrates. Sin duda, Antístenes admiraba por encima de todo la austeridad y la fortaleza del carácter de su maestro⁷, lo que le llevó a considerarlo un nuevo Heracles, un esforzado defensor de sus convicciones. Pero quizá sea

7 Marco Aurelio en *Meditaciones*, Libro I, meditación 16, describe a su padre con estas palabras: «Y encajaría bien en él lo que se recuerda de Sócrates: que era capaz de abstenerse y disfrutar de aquellos bienes, cuya privación debilita a la mayor parte, mientras que su disfrute les hace abandonarse a ellos. Su vigor físico y su resistencia, y la sobriedad en ambos casos son propiedades de un hombre que tiene un alma equilibrada e invencible, como mostró durante la enfermedad que le llevó a la muerte».

útil que nos refiramos a Diógenes, que ya en su época era conocido como el «Sócrates enloquecido». Según nos explica Dudley, uno de los mayores especialistas en el cinismo antiguo, el calificativo es totalmente pertinente, pues Diógenes se propuso llevar al extremo y la exageración aquellos caracteres socráticos, del mismo modo que los directores de un coro dan la nota más alta para que los demás emitieran el tono adecuado⁸. Así, la ironía socrática se convierte en *parrhesía*, su frugalidad en ascetismo, y su *sophrosyne* en *apatheía* (Dudley, 1967:27), es decir, su moderación se torna insensibilidad. En casi todas las corrientes helenísticas encontramos una búsqueda de la ataraxia, de la serenidad del alma, la ausencia de turbación o preocupación. En el estoicismo, en cambio, y a través del cinismo, no se persigue tan sólo esa carencia de aflicciones, sino un estado de imperturbabilidad que haga imposible la menor conmoción en el sujeto.

Estas coordenadas nos permiten ya adentrarnos en el pensamiento de Marco Aurelio, autor en el que quizá se perciba de manera más clara que en ningún otro autor la conjunción y conciliación del pensamiento de Heráclito con el de Sócrates⁹. Pierre Hadot (2013:147-148), refiriéndose en este caso a Epicteto, considera que sus tres principales influencias son: la dialéctica de los megáricos y Aristóteles, la física «materialista» de Heráclito y la tradición moral socrática, que identifica el bien y el mal con el bien y el mal morales, como después hicieran los estoicos. Tendríamos, de este modo, un completo

8 D.L., VI, 35.

9 En una ocasión Marco Aurelio, en *Meditaciones*, Libro VI, meditación 47, cita a Heráclito, Pitágoras y Sócrates como ejemplos de venerables filósofos. En otro pasaje (VIII, 3) incluye al más famoso cínico: «Alejandro, César y Pompeyo ¿qué fueron en comparación con Diógenes, Heráclito y Sócrates? Éstos vieron cosas, sus causas, sus materias, y sus principios guías eran autosuficientes; pero aquéllos, ¡cuántas cosas ignoraban, de cuántas cosas eran esclavos!».

retrato de las influencias recibidas por los estoicos en consonancia con las tres partes que distinguían en el conjunto de la filosofía: lógica, física y ética. Por supuesto, en mayor medida que en cualquier otra corriente de pensamiento, estas tres disciplinas se hallan unidas de manera indisoluble, pues el *lógos* no es sólo la capacidad intelectual humana que permite encadenar razonamientos o establecer un criterio de verdad, además de la facultad que rige y dirige nuestra conducta, sino el elemento esencial de la propia *physis*, su racionalidad inmanente y rectora de los acontecimientos. La tarea del sabio estoico consiste en descubrir esa ley que rige los acontecimientos y ordena todas las cosas para aceptarla y adecuarse a ella.

De esta manera, Marco Aurelio matiza y detalla aquel fragmento de Heráclito, «no escuchándome a mí, sino al *lógos*, es sabio convenir que todo es uno»¹⁰, incluyendo el componente cosmopolita típico del estoicismo y la tendencia política que caracteriza especialmente su periodo romano y supone una diferencia fundamental respecto a otras escuelas helénicas:

Una sola es la luz del sol, aunque la obstaculicen muros, montes, incontables impedimentos; única es la sustancia común, aunque esté dividida en innumerables cuerpos de cualidades peculiares; una es el alma, aunque esté dividida en infinitud de naturalezas y delimitaciones particulares. Una es el alma inteligente, aunque parezca estar dividida. Las restantes partes mencionadas, como los soplos y los objetos sensibles, carecen de sensibilidad y no tienen relación de parentesco mutuo; sin embargo, también a aquéllas las contiene el poder unificador y el peso que las hace converger. Y la

10 DK 22 B 50.

inteligencia en particular tiende a lo que es de su mismo género, y se le une, y esta pasión comunitaria no encuentra impedimentos¹¹.

La realidad, como señalara Heráclito, es una cierta unidad dinámica, constituida por medio de elementos contrapuestos. Todo está unido y emparentado en la naturaleza, del mismo modo que lo está el conjunto de seres racionales. Por eso, los estoicos romanos no exhortan al aislamiento del individuo, sino a la cooperación y la búsqueda del bien común, aunque desde una perspectiva más cosmopolita que local¹²; sin embargo, a diferencia de Platón y Aristóteles, quienes explícitamente señalaron que la razón constituía una de las partes o facultades del alma, la antropología estoica introdujo una modificación de notable importancia frente a las antiguas concepciones dualistas. El ser humano se compone de cuerpo y alma, que desde antiguo se entendía como el principio de vida y movimiento y compartido, por lo tanto, con los animales. Además, posee un principio rector, el *hegemonikón*, que comparte con el resto del universo y lo convierte en un individuo con capacidad racional¹³; sin embargo, las conse-

11 Marco Aurelio, Libro XII, meditación 30.

12 Marco Aurelio, Libro IX, meditación 23: «Al igual que tú mismo eres un miembro complementario del sistema social, así también toda tu actividad sea complemento de la vida social. Por consiguiente, toda actividad tuya que no se relacione, de cerca o de lejos, con el fin común, trastorna la vida y no permite que exista unidad, y es revolucionaria, de igual modo que en el pueblo el que retira su aportación personal a la armonía común».

13 Ramón Bach Pellicer, en la introducción a las *Meditaciones* (2005: 78), es partidario de esta tripartición, pues los textos parecen apoyarla. Señala, además, el vocabulario empleado por el filósofo estoico; sin embargo, otros autores como Hadot no parecen realizar esta distinción, sino más bien incluir ese principio rector como un elemento particular que pertenecería al alma: «El estoico delimita, pues, un centro de autonomía: el alma por oposición al cuerpo, y el principio director (*hegemonikón*), por oposición al resto del alma» (2013: 163). Habría, según sus palabras: «Un desdoblamiento del alma –en principio vital, por una parte, y en principio pensante, por otra» (2013: 205).

cuencias de esta modificación no son tanto antropológicas o epistemológicas cuanto éticas. El *lógos* humano capacita para el reconocimiento del bien y el mal, es un fragmento de la recta razón que ordena todas las cosas¹⁴, siendo así el guía interior de nuestra conducta; y, según se ha señalado, el estoicismo sólo reconoce valor a lo específicamente ético, por lo que todo cuanto tenga que ver con cuerpo o alma resulta indiferente, a pesar de que algunos estoicos reconocieran algunos bienes corporales y anímicos, y los situasen en la categoría de lo preferible¹⁵.

A propósito de estos tres componentes de la naturaleza humana, escribe Marco Aurelio: «Esto es todo lo que soy: un poco de carne, un breve hálito vital, y el guía interior»¹⁶. El concepto de *hegemonikón* es uno de los más frecuentes en las *Meditaciones*. La obra, como se sabe, lleva por título *ta eis heautón*, por lo que constituye un conjunto de reflexiones para sí mismo, con el propósito de tener siempre presentes los principios que deben guiar su acción. Lo que atañe al cuerpo y a la vida resulta indiferente desde el punto de vista moral, aun cuando tengamos la inclinación de conservarlos y favorecer su crecimiento; sin embargo, como se acaba de mencionar, el «yo» se identifica con el principio rector, que en otros pasajes se denomina inteligencia o *nous*. Recordando de nuevo a Sócrates, es habitual la mención del *daimon* o *daimonion*, pues el

14 D.L., VIII, 88: «Por eso se presenta como fin el vivir conforme a la naturaleza, lo que es decir conforme a la naturaleza propia y la de todas las cosas, sin llevar a cabo nada de lo que suele prohibir la ley común, que es la recta razón, que se halla presente en todo, siendo idéntica a Zeus, que es el gobernante real de la ordenación de todo lo existente».

15 Anthony Long dedica un capítulo a las dificultades de algunos estoicos para conciliar los calificativos de indiferente y preferible. Véase Long, 1994: 186-195.

16 Marco Aurelio, Libro II, meditación 2: *σάρκία ἐστὶ καὶ πνευμάτιον καὶ τὸ ἡγεμονικόν*.

hegemonikón es también la divinidad interior¹⁷, el fragmento divino en el que, única y exclusivamente, reside la libertad.

Todo está sometido al cambio constante de una realidad bélica y agónica. Existe, no obstante, un resquicio en el que refugiarse de esa lucha y en el que desligarse de ese inexorable curso de acontecimientos establecidos por la Providencia, por la divinidad que vertebra la naturaleza.

Éste es uno de los pasajes más explícitos a propósito de la naturaleza tripartita del ser humano, que posee cuerpo y alma pero que, propiamente, es ese principio rector inteligente. Por eso se percibe también con claridad el contraste entre la necesidad externa y la libertad interna, cuyo reconocimiento debe permitirnos alcanzar la tan ansiada imperturbabilidad:

Tres son las cosas que integran tu composición: cuerpo, hálito vital, inteligencia. De éstas, dos te pertenecen, en la medida en que debes ocuparte de ellas. Y sólo la tercera es propiamente tuya. Caso de que tú apartes de ti mismo, esto es, de tu pensamiento, cuanto otros hacen o dicen, o cuanto tú mismo hiciste o dijiste y cuanto como futuro te turba y cuanto, sin posibilidad de elección, está vinculado al cuerpo que te rodea o a tu hálito connatural, y todo cuanto el torbellino que fluye desde el exterior voltea, de manera que tu fuerza intelectual, liberada del destino, pura, sin ataduras pueda vivir practicando por sí misma la justicia, aceptando los acontecimientos y profesando la verdad; si tú, repito, separas de este guía interior todo lo que depende de la pasión, lo futuro y lo pasado, y te haces a ti mismo, como Empédocles «una esfera redonda, ufana de su estable redondez» y te ocupas en vivir exclusivamente

17 Hadot considera que existe equivalencia entre cinco términos empleados por Marco Aurelio: yo, intelecto (*nous*), el poder de reflexión (*dianoia*), el principio director (*hegemonikon*) y el *daimon* interior (2013: 217).

lo que vives, a saber, el presente, podrás al menos vivir el resto de tu vida hasta la muerte, sin turbación, benévolo y propicio con tu divinidad interior¹⁸.

Según hemos podido leer, la realidad es, para Marco Aurelio, un torbellino que fluye, de acuerdo con el pensamiento de Heráclito. No obstante, podemos percibir cierta modificación en la concepción bélica y agónica de la realidad. Según dijimos, para el filósofo de Éfeso hay una contraposición y una guerra constante que, desde una perspectiva general, está equilibrada, sea por la igual fuerza de los elementos en tensión o por la sustitución recíproca de unos en otros. Esto es lo que permite que el universo sea un *kósmos*, a pesar de que sus enfrentados principios constitutivos no sean evidentes¹⁹ sino que obliguen al filósofo a indagar en lo profundo.

Podemos afirmar, sin embargo, que Marco Aurelio sustituye esta concepción cosmológica y ontológica de una realidad en guerra y discordia, por otra de carácter físico y político. Este hecho no debe sorprendernos atendiendo a la época histórica en que al emperador le tocó vivir, ya que el siglo II d. C. parece marcar el comienzo de la decadencia de Roma, azotada por constantes invasiones de los pueblos del Norte y Este de Europa. No se trata de una época ni de una guerra de expansión, sino de una defensa frente a una amenaza que se cierne sobre el Imperio; en definitiva, una lucha que el propio Marco Aurelio no inició, sino que se le impuso.

Esta situación sirve precisamente para esclarecer la concepción de lo real de este filósofo estoico. La realidad es lucha,

18 Marco Aurelio, Libro XII, meditación 3.

19 Además del ya mencionado fragmento acerca de la naturaleza como lo oculto, podemos citar aquello otro que reza: «La armonía invisible es mejor que la visible» (DK 22 B 54).

aunque no encontremos aquí una mención de los contrarios u opuestos tan habituales en Heráclito y en gran parte de los filósofos presocráticos. Lo real es un torbellino que amenaza al individuo, en consonancia con las ideas de algunas escuelas helenísticas. La filosofía se entiende, así pues, como escudo y protección frente a amenazas exteriores que vienen impuestas.

La lucha entre bárbaros y romanos es tan sólo un ejemplo de la guerra y la contraposición entre lo externo y lo interno. Según dijimos, cuerpo y alma poseen cierto carácter de exterioridad respecto a lo que el individuo verdaderamente es: el *hegemonikón* o principio rector. Ahí reside la libertad y, por lo tanto, es el lugar en el que refugiarnos y encontrar la calma, la ataraxia.

De los casi veinte años que Marco Aurelio pasó al frente del Imperio, la mayor parte tuvo que dedicarlos a la defensa del *limes*, de las fronteras que separaban lo interno de lo externo, lo romano de lo bárbaro. Así, su vida política fue como su propuesta filosófica, una búsqueda de refugio interior frente a toda amenaza, de acuerdo con la herencia socrática del estoicismo. El esfuerzo y la constancia que tanto pregonaban los cínicos se hacen imprescindibles pues, como creía Heráclito, la guerra nunca termina sino que es la propia estructura interna de lo real. El conflicto político y filosófico de Marco Aurelio no fue otra cosa que una lucha defensiva, la construcción y defensa de una muralla o una ciudadela que aporten seguridad y tranquilidad.

Según la expresión de Marco Aurelio, que retoma Pierre Hadot como título de su libro sobre el filósofo estoico, la filosofía debe encargarse de construir una ciudadela interior, una muralla que nos proteja frente a cualquier inclemencia. Los propios romanos construyeron largos muros que, junto con las fronteras naturales del Rin y el Danubio, les proporcionaban protección frente a los invasores.

Esto no parece ser un rasgo exclusivo de Marco Aurelio, ya que, tal como informa Diógenes Laercio, los estoicos utilizaban varias imágenes para referirse a las distintas partes de la filosofía; entre ellas, la comparan «a un huerto frutal: la valla que lo rodea es la lógica, las frutas son la ética, y la tierra y los árboles, la física. O a una ciudad bien amurallada y administrada de acuerdo con la razón»²⁰. Pero, a pesar de lo interesante de esta segunda imagen, la primera nos resulta más útil para comprender lo siguiente. No sólo desde la perspectiva ética la filosofía supone una protección frente a lo externo, sino que la propia lógica estoica muestra cómo una correcta comprensión del conocimiento puede llevarnos a una vida más segura y tranquila.

En este aspecto, como en tantos otros, Marco Aurelio tiene muy presentes las reflexiones de Epicteto. Es bien conocida aquella sentencia según la cual: «no nos preocupamos por las cosas sino por las opiniones que nos formamos de ellas»²¹. A pesar de la aparente simplicidad y obviedad de esta afirmación, detrás de ella se esconde toda una concepción del conocimiento. Según el emperador romano, las cosas no tienen capacidad de afectar al individuo, es decir, al principio rector que se identifica con el «yo». Evidentemente, nuestro cuerpo nos pone en contacto con las cosas que nos rodean, pero la verdad y el error no dependen de la percepción sino del asentimiento (o disensión) que demos a las representaciones que lleguen al alma. Este poder reside en nuestro intelecto, en el componente divino que forma parte del individuo. Quien considera, por ejemplo, que una guerra es algo temible, se sentirá conmovido, asustado y lleno

20 D.L., VII, 40.

21 Epicteto, *Manual*, 5.

de preocupación; sin embargo, si, como el estoico, descubre que las cosas han de ser tal como dispone la divinidad providente, afrontará la situación sin temor, sabiendo que lo exterior es siempre indiferente, precisamente por ser exterior, es decir, por escapar a nuestro poder o control. La pasión, por tanto, no es más que el correlato de un juicio y, si éste está en nuestro poder, también lo está, aunque indirectamente, dicha pasión.

«Las cosas por sí solas no tocan en absoluto el alma ni tienen acceso a ella ni pueden girarla ni moverla. Tan sólo ella se gira y mueve a sí misma, y hace que las cosas sometidas a ella sean semejantes a los juicios que estime dignos de sí»²².

Lo único que depende de nosotros son nuestras propias opiniones, nuestros juicios acerca de las cosas, tal como afirmaba Epicteto. El individuo es afectado físicamente por los objetos, e incluso a nivel anímico se genera una imagen involuntariamente. Sin embargo, no hay pasividad en el guía interior²³, pues constituye el principio activo tanto en el individuo como en la naturaleza, ya que el *lógos* o fuego siempre es definido como principio activo, frente a la pasividad de la materia que es informada y transformada.

Como se comprueba, las consecuencias de esta doctrina repercuten notablemente en el ámbito ético y en la propuesta estoica de un modo de vida. En primer lugar, nos permiten

22 Marco Aurelio, Libro V, meditación 19.

23 Marco Aurelio, en su Libro VII, meditación 16: «Mi guía interior no se altera por sí mismo; quiero decir, no se asusta ni se aflige [...]. Preocúpese el cuerpo, si puede, de no sufrir nada. Y si sufre, manifiéstelo. También el espíritu animal, que se asusta, que se aflige. Pero lo que, en suma, piensa sobre estas afecciones, no hay ningún temor que sufra, pues su condición no le impulsará a un juicio semejante. El guía interior, por su misma condición, carece de necesidades, a no ser que se las cree, y por eso mismo no tiene tribulaciones ni obstáculos, a no ser que se perturbe y se ponga obstáculos a sí mismo».

distinguir lo que depende de nosotros y lo que no, lo cual debe llevarnos a suprimir la preocupación acerca de lo que no está en nuestra mano:

Distingue las cosas y ponlas por separado y di: «Lo exterior no depende de mí, el albedrío depende de mí. ¿Dónde buscaré el bien y el mal? En lo interior, en mis cosas». Pero no califiques nunca las cosas ajenas de «bien» ni de «mal», ni de «provecho» ni de «perjuicio» ni de ningún otro nombre de ese estilo²⁴.

En segundo lugar, nos hace conscientes de que la verdadera e importante lucha no es la externa, la que se lleva a cabo con ejércitos y espadas, sino la que tiene lugar en el interior del individuo. Nada externo nos afecta, puesto que las pasiones se generan como consecuencia de nuestros propios juicios. Así pues, de acuerdo con la mencionada tesis según la cual lo que no está en nuestro poder pertenece a la categoría de lo indiferente, el verdadero enemigo de la tranquilidad y la autosuficiencia reside en el interior.

Se buscan retiros en el campo, en la costa y en el monte. Tú también sueles anhelar tales retiros. Pero todo eso es de lo más vulgar, porque puedes, en el momento que te apetezca, retirarte en ti mismo. En ninguna parte un hombre se retira con mayor tranquilidad y más calma que en su propia alma [...] las cosas no alcanzan al alma, sino que se encuentran fuera, desprovistas de temblor, y las turbaciones surgen de la única opinión interior²⁵.

24 Epicteto, Libro II, sección V, párrafos 4 y 5.

25 Marco Aurelio, Libro IV, meditación 3. Hadot explica que, a pesar de estar utilizando el concepto de alma, se está refiriendo en este pasaje al guía interior o principio rector (2013: 195).

De nuevo, nos encontramos ante una doctrina típicamente socrática, que llega al estoicismo a través de los cínicos: la búsqueda del autodomínio; sin embargo, el propio término resulta un tanto extraño y contradictorio, tal como advierte Platón:

¿Eso de «ser dueño de sí mismos» no es ridículo? Porque el que es dueño de sí mismo es también esclavo, y el que es esclavo, dueño; ya que en todos estos dichos se habla de una misma persona [...]. Pero lo que me parece –dije– que significa esa expresión es que en el alma del mismo hombre hay algo que es mejor y algo que es peor; y cuando lo que por naturaleza es mejor domina a lo peor, se dice que «aquel es dueño de sí mismo», lo cual es una alabanza, pero cuando, por mala crianza o compañía, lo mejor queda en desventaja y resulta dominado por la multitud de lo peor, esto se censura como oprobio, y del que así se halla se dice que está dominado por sí mismo y que es un intemperante²⁶.

De manera semejante se expresa Marco Aurelio, señalando que tal incontinencia «consiste en que la parte más divina que se halla en ti, esté sometida e inclinada a la parte menos valiosa y mortal, la de tu cuerpo y sus rudos placeres»²⁷.

Quien consigue vencer en la lucha contra sí mismo²⁸, es decir, quien no se deja someter por ninguna pasión, se convierte en un hombre virtuoso, sereno e invencible. Así, a pesar de que el estoicismo recalca la incapacidad del ser humano para revertir el orden de los acontecimientos, supo-

26 Platón, *República*, 431a-b.

27 Marco Aurelio, Libro XI, meditación 19.

28 Podemos recordar aquí las *Confesiones* de San Agustín, en las que describe apasionadamente el conflicto y la batalla que se libra en su propia alma. En VIII, 8, 19, se refiere a ella como «aquel gran combate de mi morada interior».

ne al mismo tiempo una exaltación de la libertad, no de acción, sino de pensamiento y decisión. De nuevo empleando un lenguaje bélico²⁹, Marco Aurelio describe en este hermoso pasaje la capacidad para encontrar refugio en el propio interior, que nada puede alterar ni afectar:

Ten presente que el guía interior llega a ser inexpugnable, siempre que, concentrado en sí mismo, se conforme absteniéndose de hacer lo que no quiere, aunque se oponga sin razón. ¿Qué, pues, ocurrirá, cuando reflexiva y atentamente formule algún juicio? Por esta razón, la inteligencia libre de pasiones es una ciudadela. Porque el hombre no dispone de ningún reducto más fortificado en el que pueda refugiarse y ser en adelante imposible de expugnar. En consecuencia, el que no se ha dado cuenta de eso es un ignorante; pero quien se ha dado cuenta y no se refugia en ella es un desdichado³⁰.

Según hemos señalado, la herencia cínica y socrática lleva a los estoicos, especialmente a los romanos, a una tendencia a la interiorización y a convertir el conflicto y la discordia de Heráclito en una cuestión más moral que metafísica, con el propósito de construir una muralla frente a la amenazante realidad:

29 No queremos dejar sin mencionar dos pasajes en los que el emperador se refiere a la guerra y la lucha como metáfora de la propia vida. «El arte de vivir se asemeja más a la lucha que a la danza en lo que se refiere a estar firmemente dispuesto a hacer frente a los accidentes incluso imprevistos» (Libro VII, meditación 61); «En la práctica de los principios es preciso ser semejante al luchador de pancracio, no al gladiador, porque éste deja la espada de la cual se sirve, y muere, mientras que aquél siempre tiene la mano y no precisa otra cosa sino cerrarla» (Libro XII, meditación 9).

30 Marco Aurelio, Libro VIII, meditación 48. Una idea muy semejante se encuentra ya en Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, 82: «La filosofía debe erigirse en derredor nuestro, cual muro inexpugnable que la fortuna, aun habiéndole sacudido con muchos artefactos, no puede traspasar. El alma que ha renunciado a los bienes externos se sitúa en un lugar infranqueable y, desde su baluarte, se defiende; debajo de ella todo dardo se abate. No posee la fortuna, como creemos, manos largas; a nadie atrapa, si no está pegado a ella».

Porque el hombre de estas características que ya no demora el situarse como entre los mejores se convierte en sacerdote y servidor de los dioses, puesto al servicio también de la divinidad que se asienta en su interior, todo lo cual le inmuniza contra los placeres, le hace invulnerable a todo dolor, intocable respecto a todo exceso, insensible a toda maldad, atleta de la más excelsa lucha, lucha que se entabla para no ser abatido por ninguna pasión, impregnado a fondo de justicia, apegado, con toda su alma, a los acontecimientos y a todo lo que se le ha asignado³¹.

Bibliografía

- Dudley, D.R. (1967). *A history of cynicism: from Diogenes to the 6th century A.D.*: Hildesheim G. Olms.
- Epicteto. (1993). *Disertaciones por Arriano* (trad. de P. Ortiz García). Madrid: Gredos.
- Guthrie, W.K.C. (1999). *Historia de la filosofía griega*. Madrid: Gredos, vol. I.
- Hadot, P. (2013). *La ciudadela interior*. Barcelona: Alpha Decay.
- Long A. (1994). *La filosofía helenística*. Madrid: Alianza.
- Marco Aurelio. (2005). *Meditaciones* (trad. de R. Bach Pelli-cer). Madrid: Gredos.

31 Marco Aurelio, Libro III, meditación 4.

Resumen

Es conocido que Heráclito constituye la principal influencia del estoicismo, a pesar de lo cual su concepción de la realidad como guerra o lucha de contrarios no fue uno de los aspectos a los que se otorgara mayor relevancia en esta escuela helenística; no obstante, Marco Aurelio, el que probablemente fuese el último gran filósofo estoico de la antigüedad, rescató no sólo la idea heraclítea del flujo universal sino esa concepción bélica de la realidad que conciliada con la herencia socrática del estoicismo conlleva una propuesta de un modo de vida filosófico que nos aporte protección frente a esa realidad turbadora y amenazante. El emperador retoma ideas de carácter moral de otros estoicos romanos como Séneca y Epicteto y, a pesar de no ofrecer profundas especulaciones acerca de la realidad, nos permite comprender la estrecha vinculación entre lógica, física y ética.

Palabras clave: dominio, estoicismo, imperturbabilidad, guerra.

Abstract

It is well known that Heraclitus, constitutes the main influence of stoicism, despite his conception of the reality as a contrary fight or war was not one of the aspects of higher relevance in the Hellenistic school. However, Marcuse Aurelius, probably was the last great stoic philosopher of the ancient times, not only he rescued the Heracliten idea of universal fluctuation but, also the aggressive conception of reality that, reconcile with the Socratic legacy of stoicism, entails a proposal of a philosophic way of life that provide us protection against a disturbing and threatening reality. The emperor takes

back ideas of moral character from other roman stoics such as Seneca and Epictetus and, despite of not been capable of offering deep speculation about reality, it allow us to understand the narrow link between logic, physics and ethics.

Keywords: command, stoicism, imperturbability, war.



Sobre el alcance del axioma del hacedor de verdad

José Manuel Viejo García
Universidad de Salamanca
Universidad Autónoma de Madrid
jmanuelviejo@hotmail.com

Introducción

Una buena parte de las discusiones metafísicas contemporáneas gira en torno a la noción de hacedor de verdad¹. La idea central puede recogerse en esta aproximación: un hacedor de verdad es aquello en el mundo que hace verdadera una verdad (*cfr.* Armstrong, 1997: 13). La noción de hacedor de verdad nace de las elucubraciones de C. B. Martin acerca de los contrafácticos y es retomada, acto seguido, por John F. Fox (1987), por un lado; y por Mulligan, Smith y Simons (1984), por otro. La caracterización de Fox es simple y breve: «por hacedor de verdad para A, entiendo algo cuya existencia implica A» (Fox, 1987: 189). La descripción de Mulligan, Smith y Simons es recogida en el siguiente párrafo:

A lo largo del auge realista de los primeros años de este siglo, filósofos de diversas tendencias se ocuparon de investigar la on-

1 La expresión «hacedor de verdad» pretende traducir la expresión inglesa «*truthmaker*».

tología de la verdad. Esto es, concibiesen o no la verdad como correspondencia, estaban interesados en el grado de necesidad que hay de suponer la existencia de entidades que ejercieran algún papel en la explicación de la verdad de los enunciados [...]. Sin embargo, algunos pensadores como Russell, el Wittgenstein del *Tractatus* y el Husserl de las *Logische Untersuchungen*, argumentaron que en lugar de, o además de, portadores de verdad, hay que suponer la existencia de ciertas entidades en virtud de las cuales los enunciados y/o las proposiciones son verdaderas [...] llamaremos hacedores de verdad a cualesquiera entidades que sean candidatas a este papel (Mulligan, Simons y Smith, 1984: 287-288).

En pocas palabras, se podría decir que la teoría de los hacedores de verdad busca elucidar, para todas las proposiciones expresables en el lenguaje, cuáles son los hechos o entidades que las hacen verdaderas, esto es, sus hacedores de verdad.

Armstrong (1997) será quien popularice la teoría de los hacedores de verdad, generando, como cabría esperar, una pléyade de problemas y discusiones. Sin duda, una cuestión central en el debate contemporáneo sobre los hacedores de verdad concierne a lo que Fox denomina «axioma del hacedor de verdad». Se trata de la validez del principio que afirma que toda verdad tiene (al menos) un hacedor de verdad. A la posición teórica que defiende la validez irrestricta de este principio se la conoce como Maximalismo de Hacedores de Verdad.

La versión del axioma del hacedor de verdad restringida a verdades contingentes resulta más que razonable; sin embargo, a poco que examinemos la cuestión, enseguida salen al paso casos que proporcionan, en primera instancia, contraejemplos al principio: pensemos en los casos de enunciados sobre el pasado y el futuro, en los enunciados contrafácticos, o en las verdades necesarias. No obstante, el pro-

blema más recalcitrante y de más difícil ajuste para el Maximalismo de Hacedores de Verdad es, sin duda, el conocido problema que plantean los enunciados negativos existenciales y los enunciados cuantificados universalmente. Ciertamente, la afirmación de que todas las verdades tienen (al menos) un hacedor de verdad resulta extraña cuando se piensa en enunciados como «no hay pandas gigantes en Salamanca». ¿Qué entidad podría haber en el mundo cuya existencia implicara la verdad de este enunciado? Podría ser un anti-panda: algo que existe precisamente cuando no hay pandas gigantes en Salamanca. Sin duda, la afirmación de que los enunciados existenciales negativos son verdaderos porque sus hacedores de verdad existen contradice nuestras más firmes intuiciones ontológicas. Parece más natural pensar que enunciados como éstos son verdaderos «no porque cosas de cierto tipo existan, sino porque no existen contraejemplos» (Lewis, 1999: 204). Esto sugiere que los enunciados negativos existenciales no tienen hacedores de verdad y, por lo tanto, que el Maximalismo de Hacedores de Verdad es una teoría incorrecta.

Entre los diversos y variados filósofos que se han ocupado de esta compleja cuestión, David Armstrong es el autor que más firmemente ha defendido el Maximalismo de Hacedores de Verdad, es decir, el axioma del hacedor de verdad en su versión irrestricta. Sin embargo, el fundamento y el alcance de sus argumentos no resultan del todo claros y merecen una revisión crítica que contribuya a su correcta evaluación. En este artículo se intenta mostrar que la defensa que Armstrong realiza del Maximalismo de Hacedores de Verdad (y, por lo tanto, de la validez del axioma del hacedor de verdad) frente al problema de los enunciados existenciales negativos es errónea.

Presentado de forma esquemática, el objetivo que se persigue en este artículo es el siguiente: examinar la respuesta

que da Armstrong frente a la pregunta por los hacedores de verdad de los enunciados existenciales negativos y de las generalizaciones universales. El examen de la estrategia de Armstrong será crítico por cuanto pretendo poner de manifiesto que su propuesta es insuficiente para resolver el reto que plantean este tipo de oraciones. Además, creo que de ello resulta la quiebra del proyecto del Maximalismo de Hacedores de Verdad, es decir, de la defensa del axioma del hacedor de verdad, ya que la de Armstrong es la mejor respuesta maximalista disponible al problema de la fundamentación ontológica de la verdad de los enunciados negativos y universales².

El Maximalismo de Hacedores de Verdad de Armstrong.
Hechos de totalidad.

Antes de comenzar la discusión, es conveniente hacer explícitas algunas consideraciones preliminares sobre la teoría de los hacedores de verdad de Armstrong. En su libro *Truth and Truthmakers*, Armstrong se propone el objetivo de elucidar,

2 Sin duda, Russell (1919) fue un claro precursor del maximalismo de hacedores de verdad, como testimonia su ontología, la cual acoge, además de hechos atómicos, hechos universales, existenciales y negativos, para dar cuenta de la verdad de las proposiciones universales, existenciales y negativas, respectivamente. El propósito de Armstrong es, en muchos sentidos, semejante del de Russell, y análoga la justificación de su interés por las condiciones que ha de cumplir el mundo para dar cuenta de la verdad de ciertas proposiciones, como las proposiciones cuantificadas universalmente o las proposiciones negativas. Pero en Armstrong, la reflexión se da en un contexto filosófico más rico y logra un alto grado de elaboración. En la propuesta de Armstrong, los resultados ontológicos de su investigación poseen una riqueza y una explicitación ausentes en Russell. Prueba de ello es que Armstrong, al contrario que Russell, sí proporciona un análisis adecuado de la estructura y naturaleza de los hechos universales, a los que Armstrong llama «hechos de totalidad», y de los que hablaremos más adelante. Otra propuesta afín al proyecto maximalista es la propuesta incompatible de Demos (1917), diseñada para dar cuenta de las verdades negativas.

para un amplio abanico de proposiciones expresables en el lenguaje, cuáles son los hechos o entidades que las hacen verdaderas, esto es, sus hacedores de verdad, *prestando especial atención a las problemáticas proposiciones existenciales negativas y a las proposiciones universales.*

La idea de Armstrong, de acuerdo con el punto de vista estándar, es que un hacedor de verdad es aquello en el mundo que hace verdadera una verdad, es decir, que un hacedor de verdad para una determinada verdad es una porción de realidad, en virtud de la cual esa verdad es verdadera (*cfr.* Armstrong, 2004: 5). Empezaré diciendo algo, de forma somera y esquemática, acerca de dos de los componentes de esta idea: (i) ¿de qué entidades decimos, con sentido, que son verdaderas (o falsas)?; (ii) ¿qué tipo de relación media entre verdades y hacedores de verdad?

De acuerdo con Armstrong, aquellas entidades de las que decimos (al menos primariamente) que son verdaderas (o falsas) son proposiciones, entendidas como los objetos intencionales de nuestro pensamiento, de nuestras creencias y de nuestras preferencias lingüísticas. Debido a su naturalismo, Armstrong rechaza la idea de identificar las proposiciones con objetos abstractos fuera del espacio-tiempo, así como la idea de identificar las proposiciones con clases de equivalencia de oraciones sinónimas. Dicho esto, preguntémonos: ¿qué tipo de relación se establece, según Armstrong, entre nuestras proposiciones verdaderas y sus hacedores de verdad? Según Armstrong, la relación de un hacedor de verdad de una cierta proposición verdadera y la proposición verdadera misma es interna. Es decir, un hacedor de verdad es un necesitador de la proposición que hace verdadera, lo cual quiere decir que no hay mundo posible donde el hacedor de verdad exista y la proposición no sea verdadera. Esta tesis es conocida como

Necesarismo de Hacedores de Verdad y es un principio fundamental de la teoría de Armstrong:

Necesarismo de Hacedores de Verdad: e es un hacedor de verdad de $\langle p \rangle$ syss $\square ((e \text{ existe}) \rightarrow (\langle p \rangle \text{ es verdadera}))$

Para aclarar la noción de necesitador, pensemos en el siguiente ejemplo: consideremos a John y la proposición $\langle \text{John existe} \rangle$ ³. Pues bien, John es un necesitador de la proposición $\langle \text{John existe} \rangle$, ya que, en todo mundo posible en que John existe, la proposición es verdadera.

Hechas estas aclaraciones, examinaremos la respuesta ofrecida por Armstrong frente a la pregunta por los hacedores de verdad de las proposiciones existenciales negativas verdaderas o, lo que es lo mismo, a la pregunta por los hacedores de verdad de las proposiciones universales. Digo $\langle o, \text{ lo que es lo mismo} \rangle$ porque, dada la interdefinibilidad de los cuantificadores por medio de la negación, resulta que cualquier proposición existencial negativa equivale a una proposición universal, y a la inversa. La proposición $\langle \text{todos los hombres son mortales} \rangle$ equivaldría a la proposición $\langle \text{no hay hombres que no sean mortales} \rangle$. Por ello, buscar un hacedor de verdad para la primera no es otra cosa que buscar un hacedor de verdad para la segunda. Así pues, podríamos decir que el problema que plantean los enunciados existenciales negativos y el problema que plantean los enunciados universales son uno y el mismo.

Imaginemos que los cuervos están en peligro de extinción y que sólo quedan cinco ejemplares. Estos cinco ejemplares

3 De acuerdo con la literatura sobre el tema, las proposiciones serán representadas encerradas entre los signos $\langle \rangle$, de manera que $\langle a \text{ es } P \rangle$ debe ser entendida como la proposición de que a es P .

conforman la colección de todos los cuervos que hay. Pensemos, entonces, en los siguientes enunciados verdaderos (equivalentes):

(1) Éstos son todos los cuervos que hay.

(2) No hay más cuervos que éstos.

¿Cuál es su hacedor de verdad? A primera vista, podríamos pensar que un buen hacedor de verdad para los enunciados (1) y (2) consistiría, simplemente, en la colección de todos los cuervos que hay. No obstante, la mera suma mereológica de todos los cuervos no basta, según Armstrong. La razón tiene que ver con el Necesitarismo de Hacedores de Verdad. Sostener que el agregado o suma mereológica de todos los cuervos es el hacedor de verdad de la proposición expresada por los enunciados (1) y (2) viola el necesitarismo de hacedores de verdad, ya que ese agregado podría existir y la proposición sería falsa. Ése sería el caso, por ejemplo, en un mundo posible en el que, además de los cuervos que existen en el mundo actual, hay algún otro cuervo distinto. Armstrong postula un peculiar tipo de hechos, que él denomina «hechos de totalidad», para explicar casos de enunciados universales o de enunciados existenciales negativos como los anteriores. Un hecho de totalidad consistiría en un relación diádica entre un agregado mereológico de elementos, por un lado; y una propiedad por otro, donde la relación en cuestión sería una relación de totalización. Pero, ¿cuándo nos encontramos ante una relación de totalización?, ¿cuándo un agregado totaliza (*totals*) una propiedad? La respuesta es: cuando el agregado en cuestión comprende todos los ítems que instancian la propiedad correspondiente.

Volviendo al ejemplo que nos ocupaba, puesto que los cinco cuervos son los únicos cuervos que hay, el agregado de estos cinco cuervos (la suma mereológica de todos los cuervos que hay) totaliza la propiedad de ser un cuervo. El hecho resultante podría describirse como un hecho consistente en una relación diádica de totalización entre la suma mereológica de todos los cuervos y la propiedad de ser un cuervo. Este hecho, por sí sólo, sería suficiente para fundamentar ontológicamente la verdad de (1) y de (2). Según Armstrong, este hecho de totalidad sería el hacedor de verdad de la proposición expresada por los enunciados (1) y (2)⁴.

Aplicando este mismo razonamiento, Armstrong cree que puede explicar satisfactoriamente la verdad de afirmaciones de totalidad más ambiciosas. Consideremos el agregado de todos los hechos que hay (C). Observemos que es verdad que los hechos de este agregado son los únicos hechos del mundo. Esta verdad puede expresarse mediante el enunciado universal (3) o mediante el enunciado existencial negativo (4):

4 Tal vez este ejemplo ayude a ilustrar en qué consiste la relación de totalización; pensemos en los miembros permanentes del Consejo de Seguridad de la ONU: China, Francia, la Federación Rusa, Reino Unido y los EEUU. No hay más países que sean miembros permanentes. Por consiguiente, el agregado de estos 5 países totaliza la propiedad de ser miembro permanente del Consejo de Seguridad de la ONU. El hecho resultante podría describirse como un hecho consistente en una relación diádica de totalización entre la suma de estos países y la propiedad de ser miembro permanente del Consejo de Seguridad de la ONU. Este hecho, por sí solo, es suficiente para fundamentar ontológicamente la verdad de los siguientes enunciados:

- (A) Estos cinco países: China, Francia, la Federación Rusa, Reino Unido y los EEUU, son todos los miembros permanentes del Consejo de Seguridad de la ONU.
- (B) No hay más miembros permanentes del Consejo de Seguridad de la ONU que estos cinco países: China, Francia, la Federación Rusa, Reino Unido y los EEUU.

(3) Los hechos del agregado C son *todos* los hechos que hay.

(4) No existe ningún hecho distinto de los que constituyen el agregado C.

Según Armstrong, el hacedor de verdad de la proposición expresada por (3) y (4) sería un hecho de totalidad, relativo a todos los hechos del mundo, que consistiría en una relación de totalización entre los hechos del agregado C y la propiedad de ser un hecho del mundo. No obstante, surge un grave problema que podríamos llamar «paradoja de totalidad». O bien el hecho de totalidad postulado por Armstrong es incluido en el agregado C, o bien no es incluido. Si no es incluido en el agregado de hechos C, entonces será falso que los hechos del agregado C totalicen la propiedad de ser un hecho, ya que habrá un hecho distinto de los hechos que constituyen el agregado C. Si, por el contrario, el agregado de hechos C ya incluye el hecho de totalidad, entonces no es claro en absoluto por qué deberíamos postular un hecho de totalidad para dar cuenta de la verdad de (3) y de (4). Parece que bastaría con el simple agregado mereológico de hechos para explicar la verdad de estos enunciados.

No obstante, la anterior paradoja puede superarse si las afirmaciones de totalidad y sus correspondientes hacedores de verdad se relativizan a diferentes órdenes. Así, asignando a la conjunción original de hechos el orden 1 (ya que son hechos que tienen como constituyentes objetos y propiedades, y no otros hechos), el hecho de totalidad postulado por Armstrong sería un hecho de orden 2 (ya que es un hecho relativo a hechos de orden 1). De esta manera, podríamos describirlo como el hecho consistente en la relación de totalización entre el agregado de hechos C y la propiedad de ser

un hecho de orden 1. De este modo, no surge la paradoja. (Ciertamente, no hay más hechos de orden 1 que los incluidos en el agregado C). Sin embargo, esto nos conduce a una regresión infinita. Tomemos el hecho de totalidad que comprende a todos los hechos de primer orden. En tanto que este hecho de segundo orden es a su vez un hecho, se sigue que el agregado inicial de hechos de primer orden no comprende todos los hechos que hay. Por lo que debe de haber un hecho de tercer orden que permita incluir al hecho de segundo orden en la colección de hechos que hay. A su vez, debería haber un hecho de cuarto orden que permita incluir al hecho de tercer orden en la colección de hechos que hay, y así *ad infinitum*.

Así pues, la respuesta de Armstrong al problema de los enunciados universales (y, por lo tanto, al problema de los enunciados existenciales negativos) en términos de hechos de totalidad ha de enfrentar una importante dificultad, la objeción de la regresión infinita, que parece poner en entredicho su viabilidad como explicación de la verdad de este tipo de enunciados. En la siguiente sección examinaremos el modo en que Armstrong trata de superar esta dificultad.

Insuficiencias de la respuesta de Armstrong al problema de la regresión infinita

Armstrong se defiende de la objeción de la regresión del modo siguiente:

Esta dificultad, sin embargo, puede ser abordada a partir de lo que se ha constituido como nuestra respuesta de oficio. La regresión deja de ser amenazadora en el momento en que aparece la superveniencia. El primer hecho de totalidad de estados de cosas es un estado de cosas contingente. Pero los estados de cosas

ulteriores a los que hemos apelado después de ese instante son todos ellos implicados por el primer hecho de totalidad. Ésta es la razón por la cual podemos ver que la regresión debe dirigirse al infinito. Puesto que esto es así, podemos decir que los estados de cosas ulteriores supervienen y no involucran ningún incremento ontológico. Podemos conceder que son verdades diferentes. Pero todas esas verdades tienen el mismo hacedor de verdad. El mundo no es más grande por ellos (Armstrong, 1997: 198-199).

Joan Pàges señala dos graves dificultades que entraña este intento de escapar a la regresión:

En mi opinión esta respuesta entraña dos graves dificultades. En primer lugar, considero que la justificación de Armstrong de la ausencia de incremento ontológico, a partir de la idea de que los términos de alto orden de las regresiones supervienen en los términos de orden más bajo, carece de fundamento. No es obvio en absoluto que la existencia de una relación de dependencia, como la relación de superveniencia, entre una serie de entidades y una entidad, garantice que las primeras no representan ningún incremento ontológico respecto de la segunda, pues una relación de dependencia no es una relación eliminativa (Pàges, 2001: 77).

La otra dificultad, parafraseando a Pàges, es la siguiente: no resulta evidente en absoluto que los hechos de totalidad de orden superior a 2 sean necesarios una vez fijados los hechos de orden 1 y el hecho de totalidad de orden 2. Por la misma razón por la que podría haber habido más hechos de orden 1, también podría haber habido otros hechos de orden 2, además de otros hechos relativos a los hechos de orden 1. En ningún momento se nos dice que no pueda haber más hechos de este tipo (véase Pàges, 2001: 77-78). Por ello, la afir-

mación de que los hechos de alto orden supervienen sobre el primer hecho de totalidad no parece estar adecuadamente justificada.

Así pues, como ha advertido Pagès, Armstrong no proporciona ninguna justificación para defender su tesis de que, una vez fijado el hecho de totalidad de segundo orden, el resto de hechos de totalidad son necesarios. Sin embargo, creemos que el problema es mucho más grave de lo que había advertido Pagès, pues, en ausencia de una justificación tal, la afirmación de Armstrong de que todas las verdades correspondientes a los hechos de totalidad de orden superior tienen el mismo hacedor de verdad (a saber, el primer hecho de totalidad), entra en conflicto con la tesis del necesitarismo de hacedores de verdad que suscribe Armstrong, y, además, supone dar un trato excepcional, no justificado, a cierto tipo de verdades generales (concretamente, las afirmaciones de totalidad relativas a hechos de orden igual o superior a 2). Pensemos en el siguiente enunciado de totalidad verdadero:

(5) El agregado C de todos los estados de cosas de primer orden es la totalidad de los estados de cosas de primer orden.

El primer hecho de totalidad fue introducido para dar cuenta de la verdad de enunciados como (5). Recordemos que no bastaba con la conjunción de todos los hechos. Había que incorporar en el hacedor de verdad una relación de totalización. Era necesario un hecho de totalidad. Este hecho sería el hecho consistente en la relación de totalización entre la suma de todos los hechos de primer orden y la propiedad de ser un hecho de primer orden. Por mor de la simplicidad, llamaremos a este hecho «Hecho T». Pensemos ahora en la siguiente afirmación de totalidad relativa a los hechos de segundo orden:

(6) El hecho T (el hecho de totalidad que comprende todos los hechos de primer orden) es la totalidad de los hechos de segundo orden.

Parecería razonable, para dar cuenta de la verdad de (6), introducir un estado de cosas de totalidad de tercer orden consistente en el hecho T totalizando la propiedad de ser un hecho de segundo orden; sin embargo, Armstrong considera que el hecho T, por sí solo, basta para dar cuenta de la verdad de (6). Pero esto supone violar el necesitarismo de hacedores de verdad, pues el hecho T podría existir y la proposición (2) ser falsa. Ése sería el caso, por ejemplo, en un mundo posible en el que, además del hecho T, existan otros estados de cosas de segundo orden⁵.

Surge, además, otro problema, y es que parece que Armstrong estaría dando un trato especial a cierto tipo de proposiciones universales. Veamos por qué. Paradójicamente, como hemos visto, Armstrong parece aceptar que para dar cuenta de la verdad de (6) basta con el agregado mereológico de los estados de cosas de segundo orden (que, realmente, sería un agregado de un único elemento: el hecho T), sin necesidad de un hecho de totalidad relativo a todos los estados de cosas de segundo orden. Pero, entonces, si para este tipo de casos no es necesario postular hechos de totalidad y basta con el agregado mereológico, ¿por qué postular hechos universales o de totalidad para explicar el resto de verdades generales? El obstáculo más fuerte para la aceptación de la respuesta ofrecida por Armstrong para escapar a la regresión infinita es

5 Puesto que nada excluye que pudiera haber habido más hechos de segundo orden además del hecho T, al sostener que este estado de cosas puede oficiar como hacedor de verdad del enunciado (6) se viola el necesitarismo de hacedores de verdad.

que da trato excepcional a las afirmaciones de totalidad de alto orden frente al resto de proposiciones generales verdaderas. Dicha excepcionalidad reside en que, para las afirmaciones de totalidad de orden n , donde $n > 2$, se excluye la necesidad de postular un hecho de totalidad que dé cuenta de su verdad, mientras que para el resto de verdades generales se exige la existencia de un hecho de totalidad que explique su verdad. De esta manera, se puede construir una objeción basada en la excepcionalidad que se inscribe en un tipo de razón que se conoce como argumento de generalidad y constituye una de las más importantes objeciones, en mi opinión, para la respuesta de Armstrong. Este tipo de objeción basa su fuerza en que las razones aducidas para justificar el comportamiento de las proposiciones universales ordinarias por lo que respecta a su verdad puedan ser generalizadas y extendidas a otras categorías para las que no se defiende el mismo modelo, como las afirmaciones de totalidad de orden superior. Un presupuesto básico es la consideración de que todas las proposiciones universales, ya pertenezcan a la categoría de proposiciones generales ordinarias o a la de afirmaciones de totalidad de orden superior, deben recibir un tratamiento teórico uniforme, por lo que respecta a la fundamentación ontológica de su verdad. Esto parece un desiderátum razonable, y la dificultad de la tesis que ofrece Armstrong para escapar a la objeción del regreso infinito es que no lo respeta. En cualquier caso, Armstrong no ofrece razones que logren separar el caso de las afirmaciones universales ordinarias del caso de las afirmaciones de totalidad de alto orden.

Así pues, en lo que respecta a la respuesta que ofrece Armstrong como solución al problema de la regresión infinita, hemos de tener claros dos aspectos. El primero es que la tesis de que las afirmaciones de totalidad relativas a estados de cosas

de alto orden tienen todas el mismo hacedor de verdad (el hecho T) entra en conflicto con el necesitarismo de hacedores de verdad. El segundo aspecto, relacionado con el primero, es que, de hecho, dicha tesis entraña dar trato especial a los enunciados generales verdaderos que afirman hechos de totalidad de alto orden frente al resto de enunciados generales verdaderos. Tal vez, éste sea el obstáculo más fuerte para aceptar la respuesta de Armstrong al problema de la regresión infinita.

Todas estas razones, tomadas tanto individualmente como en conjunto, son devastadoras para el intento de Armstrong de evitar los problemas ontológicos de la regresión infinita. Así pues, el argumento de la regresión infinita sigue activo y pone en entredicho la viabilidad de la postulación de estados de cosas de totalidad. La postulación del estado de cosas de totalidad de segundo orden, en lugar de fijar la clausura del mundo, parece entrañar una expansión ilimitada de una infinidad de estados de cosas de totalidad añadidos a la conjunción original de estados de cosas de primer orden. Elegir vivir con tal infinidad de estados de cosas de totalidad es un compromiso demasiado fuerte.

Hasta ahora, hemos tratado de argumentar que la mejor teoría maximalista disponible hasta la fecha es la teoría de Armstrong y que, por ello, bajo el supuesto de que toda verdad tiene (al menos) un hacedor de verdad, esta teoría constituye la explicación correcta de cómo se ha de fundamentar ontológicamente la verdad de un peculiar tipo de proposiciones verdaderas, como las proposiciones negativas o las generalizaciones universales. Sin embargo, hemos ofrecido algunas razones para pensar que la teoría de Armstrong es falsa. Dado esto último, puesto que la teoría de Armstrong es la mejor manera de acomodar las proposiciones negativas y universales al axioma del hacedor de verdad, hemos de

concluir que dicho axioma no es correcto ni, por lo tanto, el maximalismo de hacedores de verdad.

Conclusión

Si la teoría de Armstrong es correcta, entonces no sólo sabremos cómo acomodar los enunciados existenciales negativos y generales a las demandas del axioma del hacedor de verdad, también dispondremos de lo que sería la explicación correcta sobre la fundamentación ontológica de la verdad de este tipo de enunciados. Pero, no argumenté que la teoría de Armstrong sea correcta. Simplemente alegué que es la teoría correcta relativamente al supuesto de que todas nuestras verdades tienen (al menos) un hacedor de verdad y procedí a plantear problemas para la teoría. Hay sólo tres maneras posibles de escapar a este callejón: o bien pueden ser contestados los problemas planteados, o bien la teoría de Armstrong no es la mejor manera de acomodar las oraciones existenciales negativas y las oraciones universales al axioma del hacedor de verdad, o bien este último principio es falso y algunas proposiciones verdaderas carecen de hacedores de verdad. Creo que esta tercera opción merece ser considerada seriamente. Otros podrán estar en desacuerdo, pero confío en que se convenga en que la teoría de Armstrong se enfrenta a dificultades que no pueden ser ignoradas.

Bibliografía

- Armstrong, D.M. (1997). *A World of States of Affairs*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Armstrong, D.M. (2004). *Truth and Truthmakers*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Demos, R. (1917). A Discussion of Certain Types of Negative Propositions. *Mind* 26 (1996), 188–196.
- Fox, J.F., (1987). Truthmaker. *Australasian Journal of Philosophy* 65 (2), 188-207.
- Lewis, D. (1999). *Papers in Metaphysics and Epistemology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mulligan, K., P. Simons y B. Smith. (1984). Truth-Makers. *Philosophy and Phenomenological Research* 44 (3), 287-321.
- Pagès, J. (2001). Identidad de tipos y hacedores de verdad. *Revista Hispanoamericana de Filosofía* 33 (97), 63-84.
- Russell, B. (1919). The Philosophy of Logical Atomism. *The Monist* 29 (1919), 190-222.

Resumen

En este artículo pretendo examinar la respuesta que ofrece Armstrong frente a la pregunta por los hacedores de verdad de los enunciados existenciales negativos y de las generalizaciones universales. El examen de la estrategia de Armstrong será crítico por cuanto pretendo poner de manifiesto que su propuesta es insuficiente para resolver el reto de las proposiciones existenciales negativas y las proposiciones cuantificadas universalmente. Además, creo que de ello resulta la quiebra del proyecto del Maximalismo de Hacedores de Verdad, es decir, de la defensa del axioma del hacedor de verdad, ya que la de Armstrong es la mejor respuesta maximalista disponible al problema de la fundamentación ontológica de la verdad de los enunciados existenciales negativos y universales.

Palabras clave: hacedor de verdad, axioma del hacedor de verdad, proposiciones existenciales negativas, proposiciones universales, hechos de totalidad.

Abstract

In this paper I try to examine Armstrong's answer to the question of what the truthmakers are for negative existential sentences and universally quantified sentences. This analysis will be critical as I try to show that Armstrong's answer is insufficient to deal accurately with the problem of the negative existential and universally quantified sentences. I also try to show that this situation lead to a breakdown of the truthmaker maximalism project, that is to say, this situation leads to a breakdown of the truthmaker axiom, as Armstrong's answer is the best maximalist available answer to the problem

of the ontological ground of the negative existential and universal quantified sentences.

Keywords: truthmaker, truthmaker axiom, negative existential propositions, universal propositions, totality facts.



O mundo real é um lugar estranho. Notas merleau-pontyanas

Luís António Umbelino
Universidade de Coimbra (Portugal)
lumbelino@fl.uc.pt

A estranheza do real.

Nos quadros de Cézanne Merleau-Ponty (1996: 28) reconheceu *dito em pintura* um mundo «primordial» que, quase insuportável na sua verdade, quase intolerável na sua estranheza original, interpela incessantemente o olhar:

[...] as suas personagens – escreve o filósofo em *Le doute de Cézanne* – são estranhas e como que vistas por um ser de uma outra espécie. A própria natureza está despojada dos atributos que a preparam para comunhões animistas: a paisagem não tem vento, a água do lago de Annecy não se move, os objectos gelados hesitantes como no momento da origem da terra. É um mundo sem familiaridade, onde não se está bem, que interdita toda a efusão humana.

Dir-se-ia que o pintor dá conta de um mundo irreal; na verdade, é o contrário: do que se trata é de interrogar em pintura o *real* mais extremo e radical, aquele que, justamente, parece albergar um poder de irrealidade quase ficcional.

Cézanne investiga assim o lado perigoso e perturbador da interrogação sobre o real: aquele lado que nos obriga a

pôr em causa o que nos habituámos a pensar que existe necessariamente e é indestrutível, sejam os objectos que construímos e usamos, as ruas e as cidades que planificamos, ou os significados definitivos que nos dão a segurança para manipular o que julgamos familiar. De facto, e nisto não estará um dos seus méritos menores, a «pintura de Cézanne põe em suspenso estes hábitos e revela o fundo de natureza inumana no qual o homem se instala» (Merleau-Ponty, 1966: 28). E, ao fazê-lo, precisamente, demonstra-nos que a verdadeira interrogação sobre o «mundo real» é aquela que procura saber o que é o mundo antes de ser algo sobre o qual falamos e teorizamos, antes de ser algo que temos como certo, antes de o enquadrarmos por um conjunto de significados instrumentais.

Que seja na «fidelidade aos fenómenos» de um olhar capaz de ir «até às raízes, para além de toda a humanidade constituída» (Merleau-Ponty, 1966: 28), capaz de se *sentir germinar com a paisagem* e se incrustar na «vibração das aparências que é o berço das coisas» (Merleau-Ponty, 1966: 30), que tal interrogação se mantém aberta, merece igualmente atenção: sustenta-se, deste modo, que o mundo real que se demanda é, de algum modo, o mundo percebido.

Poderia dizer-se, então, que o pintor descobre o que a mais recente fenomenologia deveria formular: que «o mundo está já sempre aí, antes da reflexão, como uma presença inalienável»; que o *último* a procurar não é a *essência* do mundo traduzida no que o mundo é em ideia, mas a realidade do mundo tal como ela se desvenda em e através de um «comprometimento efectivo» –corporal, portanto– de um sujeito incarnado; que, enfim, imanência e transcendência coexistem e se entrecruzam imemorialmente, obrigando a reconhecer que o real é, primitivamente, o que se manifesta nessa coexis-

tência e entrecruzamento –ou, dito de forma mais específica, que o mundo real é o mundo fenomenal (Dilon, 1988: 90).

O primado do fenomenal e a motricidade corporal.

A ser verdade o que ensina o pintor, enganam-se então todos os dualismos da tradição, enclausurados que permanecem num ilusório pressuposto de adequação e na presunção de um «em si» inabalável e exclusivo: o mundo constituído para o empirismo, ou o sujeito constituinte para o intelectualismo. Segundo Merleau-Ponty, assim polarizados e excludentes, tais estrabismos permanecem cegos para o tecido fenomenal do mundo real: o «empirismo não percebe que precisamos de conhecer o que procuramos, pois de outro modo não o procuraríamos, e o intelectualismo não consegue compreender que precisamos de ser ignorantes do que estamos á procura, ou do mesmo modo, uma vez mais, não deveríamos procurá-lo» (Merleau-Ponty, 1945: 36). Ignoram, portanto, por igual, que ao nível concreto e originário da experiência perceptiva vivida, tal como o pintor a exerce em acto, não é possível traçar separações entre sujeito e objecto, interior e exterior, imanência e transcendência, pertença e significação. O que existe e é real será esse «espectáculo» do qual fazemos parte tantas vezes «sem o ver» e que o pintor tenta fixar nos seus quadros.

Para pintar uma paisagem, por exemplo, Cézanne informava-se sobre suas bases geológicas, procurava um lugar de onde ver e depois «não mexia mais e olhava», com os olhos dilatados, como dizia a sua mulher, com o corpo todo feito olhar – um olhar que parecia «germinar» com a paisagem (Merleau-Ponty, 1966: 29). Era, então necessário soldar uns aos outros todos os olhares possíveis sobre aquele motivo, reunir o que a versatilidade dos olhos tende a dispersar,

«juntar as mãos errantes da natureza», saturar a paisagem de toda a sua intensidade errante e assim encher esse «minuto do mundo que passa» para o poder pintar «na sua realidade». Atacava então a tela por todos os lados: «a imagem saturava-se, ligava-se, desenhava-se, equilibrava-se, e ao mesmo tempo vinha a maturidade. A paisagem, dizia, pensa-se em mim e eu sou a sua consciência» (Merleau-Ponty, 1966: 30). Nesta medida, os seus quadros não são uma cópia ou imitação da superfície das coisas: eles dão-nos *as próprias coisas* na sua origem, ou talvez melhor, «a vibração das aparências que é o berço das coisas» (Merleau-Ponty, 1966: 30). O trabalho incessante de Cézanne é o de converter em coisa visível o que sem um olhar que vai até às raízes, jamais chegaria à expressão do seu próprio sentido. Assim, o pintor demonstra em acto que é por ser *corpo-no-mundo* que o sujeito pode contribuir para o aparecer do mundo. Dito de outro modo, há que notar que é por, enquanto corpo, o seu modo de «ir até ao mundo» ser já também um «ir no mundo» que o sujeito perceptivo se pode entender como «condição» – enigmáticamente já sempre condicionada – do aparecer do mundo. E nesta medida se dirá que é arqueologicamente «real» o que do mundo se inscreve numa «certa atitude do corpo» – de um corpo *vivido* que, finalmente, deverá afirmar-se «saber mais do que nós sobre o mundo, sobre os motivos e os meios com que se tem que fazer a sua síntese» (Merleau-Ponty, 1945: 276).

De facto, no corpo misturam-se e articulam-se os modos fundamentais de pertença ao mundo e de fenomenalização, sendo que tais modos não derivam da reflexividade de uma consciência expressa, mas antes, justamente, de um comprometimento ou convivência activa capaz de desenrolar (por *incorporação*) significados práticos. O mesmo é dizer que o

percepcionado é, de facto, o primitivamente *dado* como relativo a uma atitude motora havendo que concluir que a motricidade é a intencionalidade originária (Merleau-Ponty, 1945: 160), ou o que é o mesmo, que a consciência, no seu nível fundacional (e sobre este nível se fundarão os seus restantes modos), é uma *praktognosia* (Merleau-Ponty, 1945: 164). Num certo sentido, tal implica reconhecer que o mundo (real *enquanto fenómeno corporalizado*) não «fala» primeiro ao nosso entendimento reflexivo e temático, mas a um sujeito da percepção que deve reconhecer-se em exercício «por debaixo» (no sentido em que é ontologicamente anterior) do sujeito pessoal. A percepção, na sua origem, não é algo que um «eu» constituído faça, ou lhe aconteça. A percepção, assim enraizada na motricidade, é pré-pessoal e anterior à reflexividade do *cogito* constituído. O seu traço distintivo será, originariamente, o anonimato, pelo que do mundo se deveria começar por dizer que «*se* percebe em mim e não que eu percebo» (Merleau-Ponty, 1945: 249).

Esta afirmação é tão importante quanto problemática. Desde logo, por apontar a uma sombra de impensado no próprio interior da análise fenomenológica de Merleau-Ponty. De facto, que algo se *perceba em mim* e não que «eu» perceba –ou seja, que antes da consciência reflexiva se constituir, o corpo que sou seja já o lugar onde as coisas do mundo vêm à procura do seu próprio sentido– obriga a reconhecer uma tensão incontornável no centro de uma investigação fenomenológica que reconhece na percepção uma chave do fenomenal. Tal tensão desenha-se entre, por um lado, a ideia fenomenológica de consciência –como sendo sempre consciência de alguma coisa– e, por outro, o facto evidente de tal consciência ser intencional *apenas* na medida em que, enquanto essencialmente incarnada (logo, marcada pela passividade e pela opaci-

dade) e, portanto, *mundana* ser originariamente convocada, atravessada, descentrada, embargada, *excedida* por aquilo de que é consciência. Pela orientação daquele primado da consciência, o *percebido* tenderá a ser entendido directamente como todo o ser percebido; mas, pela evidência do descentramento e da não-coincidência, do anonimato e do irreflectido que parecem marcar a experiência perceptiva enraizada na motricidade corporal, no entanto, torna-se progressivamente evidente que o *ser percebido* não só não se reduz ao *percebido* como parece ser o facto de em muito o extravasar que permite que algo *se perceba*.

Ante tal tensão não espanta que Merleau-Ponty reconheça rapidamente a necessidade de radicalizar –de explicitar ontologicamente– os resultados da sua *fenomenologia da percepção* (Merleau-Ponty, 1964b: 237) no sentido da investigação renovada de um *ser percebido* que apenas no *excesso* por relação à percepção com ela parece pactuar arcaicamente. Ainda na *Phénoménologie*, Merleau-Ponty parece já intuir o caminho a seguir ao referir à necessidade de investigar a «camada primordial na qual nascem as ideias e as coisas» (Merleau-Ponty, 1945: 254), camada que o pintor já presentia – por um incontornável «sentimento de estranheza» (Merleau-Ponty, 1966: 30) – numa paisagem que aparece sempre nova em cada olhar, que interpela como aceno de um fundo de profundidade. A questão será bem a de saber a que corresponde tal «camada primordial» e de que modo se pode pensar inteiramente o que sustenta a significativa promiscuidade (Saint Aubert, 2006: 11-35) do corpo e do mundo que assim se anuncia.

A *carne* do real: loucura da visão, simulacros errantes e espectros.

Para o pintor, recorde-se, a essa *camada primordial* se votava um olhar capaz de ir «para além de toda a humanidade constituída». Esse olhar selvagem é aquele que uma paisagem, um utensílio, um rosto subitamente podem sobrevir como ícone vivido de um mundo *mudo, vertical, em bruto*. Falamos aqui desses momentos em que um *olhar dilatado* percebe subitamente certos objectos, lugares ou paisagens –no momento de transgredirem o peso da sua história, do seu uso, da cultura e das ideias aceites, no momento de excederem a sua materialidade– afastarem-se da sua mera presença e fazerem-se guia de algo essencial, mas não domesticável, «por exprimir». Mas o quê, exactamente? Esta questão pressente-se plenamente sob as análises de *L'oeil et l'esprit* –texto contemporâneo do projecto de *Le visible et l'invisible*–, nas quais Merleau-Ponty se refere ainda, significativamente, a esse «olhar pré-humano» que é o «emblema» do pintor (Merleau-Ponty, 1964a: 32). Escusado explicitar que tal «ver» nunca se poderia reduzir a um «pensamento de ver». O seu campo é a ambiguidade e o equívoco, a opacidade e a profundidade. Mais: nele se resume um enigmático modo de apagamento da centralidade do sujeito e se esboça uma espécie de «intencionalidade latente» que é integralmente um *ser em*. Este *ser em* de um «sujeito» apagado será outro modo de dizer um olhar que é assombração do visível. Mas se o olhar de que falamos é um modo de assombrar o visível não é senão porque o próprio visível, no seu excesso inumano, ou seja, naquilo que transborda em ausência qualquer mundo perceptivo, já veio assombrar imemorialmente esse mesmo olhar sob a forma de uma interpelação incessante em vazio. Nesta me-

dida, para «ver» é realmente preciso, como escreve Merleau-Ponty, que «com o meu corpo desperte os *corpos associados*, os «outros» (...) que me assombam, que eu assombro» (Merleau-Ponty, 1964a: 13); é preciso que desperte os «simulacros errantes», os «espectros», que Descartes pretendia exorcizar na sua fuga à ambiguidade; estes, na verdade, são revelações da própria estrutura transcendental do que significa pertencer a um visível cruzado de invisível¹.

Tal modo de pertença reveste a forma de um «estranho sistema de trocas», (Merleau-Ponty, 1964a: 21) que se poderia dizer uma forma de «imbricamento», de «entrelaçamento» (*quiasmático*); tal forma, por um lado, obriga a recusar a ideia de uma exterioridade do vidente em relação ao visível e, concomitantemente, compele a interrogar o que *faz e sustenta* tal enlace. O modo como Merleau-Ponty ensaia uma resposta a esta questão pode ser ilustrado, de forma paradigmática, pela forma como retoma (radicalizando a interpretação da *Phénoménologie*) a experiência do corpo «tocante-tocado» a partir de uma reflexividade mais fundamental: a do próprio *sensível*. No contexto da reflexão ontológica esboçada em *Le visible et l'invisible*, os ensinamentos da reversibilidade táctil do corpo tocante-tocado – que encontra um paralelo no caso da visão entendida como «palpação pelo olhar» (Merleau-Ponty, 1964: 176) – sugerem mais do que a simples relação entre tocar e sentir-se tocado, entre ser activo e sentir-se passivo: sugerem que quando, a partir do meio do mundo, o *tocante* se toca, o *tocado* se desvenda *tangibilidade*

1 E se a pintura de Cézanne o ilustra bem, será, justamente por misturar «todas as nossas categorias, ao desenrolar o seu universo onírico de essências carnisais, de semelhanças eficazes de significações mudas» (Merleau-Ponty, 1964a: 35), senão porque, enfim, mostra escondendo que «ver é sempre ver mais do que aquilo que vemos» (Merleau-Ponty, 1964b: 300).

partilhada com tudo o que é tangível – do mesmo modo que quando o vidente vê, *palpa* uma *visibilidade* que, parecendo «sua», na verdade se estende e desdobra em uma *visibibilidade* partilhada que extravasa em muito o que se pode ver. Nessa reversibilidade, o tocante que é parte da *tangibilidade*, o vidente que é parte da *visibilidade* não se encontrarão no regresso a qualquer imanência subjectiva; a reversibilidade é realmente *do* visível e *do* tangível e só por isso o corpo é tocante-tocado e vidente-visível. Numa passagem importante e bela de *L'oeil et l'esprit*, Merleau-Ponty resume assim o essencial: «um corpo humano está aí quando entre vidente e visível, entre tocante e tocado, entre um olho e outro, entre a mão e a mão se faz uma espécie de recruzamento, quando se acende a centelha do sentiente-sensível, quando se toma esse fogo que não cessa de arder» (Merleau-Ponty, 1964a: 3). Dito de outro modo, dir-se-ia que a carne do corpo contacta com algo mais do que a sua massa, com algo de que a sua *carne* é feita mas com a qual não coincide, algo em que participa sem saber onde começa ou acaba –algo como a própria *Carne* do mundo.

Deste modo se esboça uma necessária viragem anti-anthropocêntrica da análise no sentido de uma nova concepção de Ser: de um Ser «polimórfico» de «indivisão», vertical, de um Ser de dimensionalidade, coesão e envolvimento. Mas do que se trata aqui de pensar com estes termos? Para concretizarmos o que vem sendo dito, ajuda-nos o facto de Merleau-Ponty considerar que tal nova concepção de Ser é anunciada por várias propostas científicas modernas. Confirma-o, por exemplo, a etologia e, nomeadamente, as importantes investigações de Uexküll sobre o *Umwelt* dos animais (Merleau-Ponty, 1994: 270 ss; Uexküll s/d: 23 ss; Buchanan, 2008: 115 ss.). Nestes trabalhos interessará primeiro a Merleau-Ponty

a demonstração de que o *Umwelt* do animal é um ambiente fechado, com «significados biológicos próprios» para o comportamento animal e que desenrola um tempo e um espaço próprios. Não há, pois, um mundo único para todos os animais, mas uma multiplicidade de mundos ambientes, que são outros tantos «mundos próprios» dificilmente configuráveis pela perspectiva humana. O *Umgebund* do animal humano é, analogamente, um ambiente fechado e, embora nele se percepcionem os mundos ambientes que se desenrolam em redor dos animais, o modo próprio como um animal se relaciona com o seu meio não é, em si, concebível antropocentricamente. Mais, esses mundos ambientes existem como tal e são reais independentemente do que se passa no mundo perceptivo humano.

Em segundo lugar, interessa a Merleau-Ponty a demonstração de que entre o comportamento significativo de um animal e o significado externo daquilo que o meio ambiente lhe oferece como «marca» não existe uma relação de estímulo-resposta, mas algo como uma estreita unidade funcional, que se assemelha a uma unidade *musical*. O modo de ser do organismo como um «ser-no-mundo» é o próprio *cruzamento* é pelo interior do *Umwelt*, tanto quanto a realidade do *Umwelt* nunca aparece como algo de exterior ao modo de cruzamento e de imbricamento do corpo animal; dir-se-ia, de facto, que se encontram unidos formando algo como uma melodia, ou seja, incarnando uma unidade harmoniosa como as respectivas notas. É o caso da aranha e da mosca, da carraça e do cão. Embora vivendo em mundos perceptivos distintos e que nada sabem um do outro, a aranha constrói a sua teia à medida das dimensões e força da mosca; embora nada sabendo do mundo ambiente do cão, a carraça pode esperar meses sobre uma folha até saltar para o cão que passa perto com a temperatura corporal «certa».

A Merleau-Ponty interessa aqui a possibilidade de pensar algo como a *incarnação* de um *Todo* englobante e coeso que, no entanto, permanece inacessível a todos os mundos-próprios: um *Todo englobante* que permanece como *o que sustenta* mas nunca se faz integralmente presente. Falar de «melodia», de facto, equivale a dizer, por um lado, que o respectivo *tema* ou «totalidade governando as realizações, está presente e, por outro, que a totalidade para a qual os eventos se referem está ausente» (Barbaras, 2004: 227) – ou talvez melhor: está presente na sua própria *aparição* como ausência, lacuna, recuo ou desvio interno em relação a si própria. Tal não significa sugerir aqui a ingerência de uma realidade superior, a presença de uma «essência fora do tempo» (Merleau-Ponty, 1994: 285), de «uma coisa supra-sensível» (Merleau-Ponty, 1994: 289), ou de uma presença panteísta. O que surge decisivo a Merleau-Ponty nas investigações de Uexküll é a demonstração de uma dimensionalidade recíproca, de uma «coesão sem conceito», de uma participação comum na textura partilhada de envolvimento que sustenta todos os «mundos próprios» mas que nenhum pode exaurir. Por isto, o essencial da análise do *Umwelt*, para Merleau-Ponty, será «uma teoria da carne» (Merleau-Ponty, 1994: 271) na medida em que tal análise obriga «a ligar o que normalmente separamos» (Merleau-Ponty, 1994: 228). Mas obriga também a sustentar que aquilo que liga nunca se presentificará integralmente, nunca será uma positividade, antes permanecendo anúncio (ou a «marca») invisível do que suporta e, de algum modo, *faz*, nomeadamente, o mundo perceptivo.

Assim se perceberá que o gesto de explicitação ontológica desenvolvida por Merleau-Ponty se oriente para ultrapassar radicalmente uma «filosofia da coisa positiva», na direcção uma filosofia que parte de *algo já sempre aí*, de um ser «bruto»

ou «selvagem» que não se coloca vencendo o *nada* (e portanto nega o princípio da razão suficiente), mas que também não é uma pura presença definível por identificação a si e com a qual o vidente coincidiria num qualquer tipo de monismo. Outrossim, no centro do Ser de que nos fala Merleau-Ponty prevalece uma presentificação em vazio (não positivo), uma lacuna que consubstancia o intocável e o invisível como dimensões intrínsecas desse médium sensível pelo qual pode haver o *ser* sem que o ser seja positivamente dado (Merleau-Ponty, 1964: 267). A «natureza na sua origem», a natureza inumana que Cézanne investigou, é essa *carne* (*quiasmática*) do real, essa invisibilidade de envolvimento, esse «elemento» ou «espécie de princípio incarnado que importa um estilo de ser por todo o lado onde se encontra uma parcela» (Merleau-Ponty, 1964: 184), esse «elemento» que «não é nunca o que está à frente, mas o que nos contém» (Merleau-Ponty, 1994: 20); o que nos contém como uma «melodia que se canta a si própria», como uma totalidade englobante que «canta em nós muito mais do que nós a cantamos» (Merleau-Ponty, 1994: 228), como um aceno inumano sempre irredutível a qualquer subsunção antropocêntrica.

Neste contexto, o invisível de que nos fala Merleau-Ponty «não é apenas não-visível (o que foi ou será visto e não o é, o que foi visto por outro e não por mim)», mas «ausência que conta no mundo», *Urpräsenziert* que se mantém *Nichturpräsenzierbar* (Merleau-Ponty, 1964: 281). Esta negatividade, ausência, lacuna ou invisibilidade não se opõe ao visível, já que se trata de algo que permanece interior ao Ser; algo que marca uma dupla distância: da totalidade do *Visível* por relação a si e, concomitantemente, do vidente por relação à transcendência que assim se esboça no interior do Ser. No entanto, é esse mesmo Visível que destila uma invisibilidade

que o olhar –do pintor, pelo menos– acolhe. Tal acolhimento, no entanto, não pode ser agora entendido senão como uma «redução de afastamento» e «afastamento mantido» (Merleau-Ponty, 1994: 284). Se é verdade que o Ser contém também a sua própria negação o seu «*percipi*» (Merleau-Ponty, 1964: 304) será este que fundará o *percipere*. O que não é dizer pouco: só nos «aproximamos» do real mantendo a distância interior que nele subsiste, ou seja, acompanhando o que inquieta, a lacuna, o «entre», o que diverge, a ausência em cada presença – enfim, *desejando*² o *que falta e faz falta*.

Porventura será esta vocação *desejante* o saber originário do olhar – do olhar alienado, delirante, enlouquecido que é o único capaz de acolher a vibração da «natureza primordial», dessa *Natureza* que atravessa o nosso mundo perceptivo mas permanece na sua totalidade para lá dele, que o sustenta mas o assombra de todos os outros mundos possíveis. Desse olhar parece a pintura guardar o segredo mais profundo. Merleau-Ponty quer convencer-nos disso ao escrever: «a pintura [...] leva à sua derradeira potência um delírio que é a própria visão, porque ver é *ter à distância*, e a pintura estende esta bizarra posse a todos os aspectos do Ser, que devem de qualquer modo tornar-se visíveis para entrar nela» (Merleau-Ponty, 1964a: 27).

Bibliografía

Barbaras, R. (2008). *Introduction à une phénoménologie de la vie*. Paris: Vrin.

2 No sentido em que Barbaras utiliza este termo (Barbaras, 1999; Barbaras 2004) e Merleau-Ponty parece intuir nas notas de aula sobre dedicadas ao conceito de Natureza (Merleau-Ponty, 1994: 287).

- Barbaras, R. (2004). A Phenomenology of Life, em Carmen, T & Hansen, M. (eds.). *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*. Cambridge: University Press.
- Barbaras, R. (1999). *Le désir et la distance. Introduction à une philosophie de la perception*. Paris : Vrin.
- Buchanan, B. (2008). *Onto-Ethologies. The Animal Environments of Uexkiill, Heidegger, Merleau-Ponty, and Deleuze*. New York: State University of New York Press.
- Dilon, M. C. (1988). *Merleau-Ponty's Ontology*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Merleau-Ponty, M. (1994). *La Nature. Notes de cours du Collège de France*. Paris: Seuil.
- Merleau-Ponty, M. (1966). Le doute de Cézanne (1945), em Merleau-Ponty, M. *Sens et non sens*. Paris: Nagel.
- Merleau-Ponty, M. (1964a). *L'oeil et l'esprit*. Paris: Gallimard, Paris.
- Merleau-Ponty, M. (1964b). *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- Saint Aubert, E. (2006). La «promiscuité». Merleau-Ponty à la recherche d'une psychanalyse ontologique, em *Archives de philosophie*, t. 69, 11-35.
- Uexküll, Jakob von (s/d). *Dos Animais e dos Homens*, A. Candéias e A. pereira (trad.). Lisboa: Livros do Brasil.

Resumo

No presente trabalho pretendemos meditar sobre a tese de Merleau-Ponty segundo a qual o mundo fenomenal é o mundo real e estudar algumas das respectivas implicações fenomenológicas e ontológicas. Como introdução, mostraremos que a estranheza do mundo primordial de que o pintor dá notícia nos indica o caminho de investigação do fenomenal; depois, trataremos de clarificar o aspecto propriamente fenomenológico do primado do fenomenal em Merleau-Ponty; num terceiro momento estudaremos os traços mais decisivos do necessário aprofundamento ontológico das teses fenomenológicas avançadas; e terminaremos regressando à estranheza dos espectros e invisibilidades do *ser do real* merleau-pontyano.

Palavras-chave: real, corpo, mundo, invisível.

Abstract

In this paper we aim to meditate on Merleau-Ponty's thesis that phenomenal world is the real world and to address some of its main phenomenological and ontological implications. As an introduction, we begin by showing the strangeness of the «primordial world» as seen by the painter; then we will try to clarify the phenomenological aspect of the primacy of the phenomenal as «made» of that strangeness; in another moment we will try to study the ontological radicalization of that phenomenological approach; and finally we return to the strangeness of spectres, and invisibilities of Merleau-Ponty's *real being*.

Key-words: real, body, world, invisible.



Verdad y contingencia en el *Tractatus* de Wittgenstein

Balbina Ferrando Bagán
Universidad de Valencia
balbina.fernando@gmail.com

Mucho se ha escrito sobre la cuestión de la verdad en la bibliografía secundaria acerca del *Tractatus*. Cualquier estudio que clarifique esta obra en su conjunto lleva a cabo una reflexión en torno a ello. Sin embargo, la gran mayoría de estos libros centra su atención únicamente en la conexión de la teoría de la proposición –esto es, la teoría pictórica del significado y la teoría de las funciones de verdad– con la lógica, de modo que nada o muy poco dice acerca de su relación con la noción de contingencia y las repercusiones que esto tiene en el conjunto de la obra wittgensteiniana. Un ejemplo de ello es el ya clásico estudio *Introducción al Tractatus de Wittgenstein* de H.O. Mounce¹. En él, Mounce expone las nociones de verdad y falsedad en los capítulos relativos a la teoría de la proposición con el objetivo último de clarificar la filosofía de la lógica tractariana. Nada más lejos de nuestra intención el defender que Mounce esté errado en su planteamiento de

1 Lo mismo ocurre en otros estudios como *Wittgenstein* de A. Kenny y *El concepto de filosofía en Wittgenstein* de K. T. Fann.

la cuestión. Sostenemos, como él lo hace, que la pretensión última del *Tractatus* es la de mostrar la estructura profunda de la lógica que subyace a todo lenguaje y los compromisos ontológicos que de ella se deducen. Sin embargo, creemos que es necesario ahondar también en la cuestión de las proposiciones empíricas que, al fin y al cabo, son las portadoras de verdad y las que establecen la relación lenguaje-mundo que posibilitará el significado. Esto quedará más claro con la elaboración que realizaremos a continuación, tras la que concluiremos que en el *Tractatus* encontramos una caracterización de la verdad como no-necesaria que se mantendrá en la filosofía wittgensteiniana tras el derrumbe de muchos de los presupuestos básicos de su filosofía temprana.

Lo primero que destacaremos es la diferenciación wittgensteiniana entre el estatuto de la ciencia y el de la filosofía –y, dentro de ésta, entre el de la lógica y el de la metafísica, siendo la primera su base–. Así, en el *Tractatus* podemos leer:

4.111 La filosofía no es ninguna de las ciencias naturales.

(La palabra «filosofía» ha de significar algo que está por arriba o por debajo, pero no junto a las ciencias naturales).

Como mostraremos, verdad y falsedad serán nociones relativas al ámbito de la ciencia, no cabe predicarlas de las «proposiciones» filosóficas.

En su *Tractatus*, Wittgenstein trata el problema de la verdad mediante su teoría de la proposición. Esto es así porque «la pregunta de cómo es posible una coordinación de las relaciones es idéntica al problema de la verdad. Porque este último es idéntico a la cuestión de cómo es posible la coordinación de estados de cosas (de uno designante y de uno designado)» (Wittgenstein, 2003: 24/9/1914- 25/9/1914). En

esta teoría una proposición es una figura del mundo. Pero, ¿qué es una figura? En palabras de Wittgenstein, «una figura es un modelo de la realidad» (Tr., 2.12). Es un constructo humano que se relaciona con la realidad de modo tal que a los objetos de ésta le corresponden los elementos de aquélla. La figura *representa* cómo se comportan las cosas, y lo hace mediante una relación figurativa que consiste en coordinar los elementos de la figura y las cosas. Si esto es posible es porque figura y realidad comparten una misma forma (Wittgenstein distingue tres formas de la figura que, de menor a mayor grado de abstracción son: la forma de representación, la forma de figuración y la forma lógica). Es de este modo como se da la relación de isomorfismo lenguaje-realidad. La figura representa su sentido (el estado de cosas que describe) y su verdad o falsedad consiste en la correspondencia, el acuerdo o desacuerdo, entre su sentido y la realidad. Veamos ese isomorfismo en mayor profundidad.

En el *Tractatus* queda patente una concepción de la verdad como correspondencia, cuya base es el isomorfismo del que hemos hablado. Lo primero que cabe destacar para comprenderlo es la distinción que Wittgenstein establece entre nombre, proposición elemental, proposición y lenguaje. Los nombres son los símbolos simples, a ellos corresponderían objetos de la realidad. Ya hemos expuesto cómo la verdad no puede ser relativa a los nombres, sino a las proposiciones. Así, «el nombre significa el objeto» (Tr., 3.203), y una proposición estará compuesta de nombres. Las proposiciones elementales son aquellas que están directamente conectadas con el mundo, cuya verdad y falsedad no depende de otras proposiciones sino del mundo mismo. Una proposición elemental es «una concatenación de nombres» (Tr., 4.22) que, como ya hemos visto, están en correspondencia con objetos. La correspondencia

aquí se da entre proposición elemental (que es aquélla que no admite un análisis posterior) y hecho atómico (aquél que no podemos continuar analizando). Una proposición elemental será verdadera si el estado de cosas que designa se da efectivamente y será falsa en caso contrario. Por otro lado, la verdad o falsedad de una proposición depende de los valores de verdad de las proposiciones elementales que la conforman (aparecen aquí las «tablas de verdad» wittgensteinianas). Dicho de otro modo, las proposiciones elementales funcionan como *condiciones veritativas* de la proposición en la que se hallan. Habría, en este sentido, dos casos extremos: la tautología (necesariamente «verdadera») y la contradicción (necesariamente «falsa»). Pero lo cierto es que no podemos decir que sean propiamente verdaderas o falsas, más bien deberíamos decir que carecen de sentido, y esto es así porque no representan ningún estado de cosas posible, no son figuras de la realidad; es decir, la tautología «permite cualquier posible estado de cosas» y la contradicción «ninguno» (Tr. 4.462). Dicho de un modo más prosaico: no digo nada sobre la realidad al afirmar que «llueve o no llueve» porque esto es necesariamente así, siempre. De lo anterior podemos extraer que toda proposición que no se pueda someter al análisis de sus valores de verdad carece de significado, no es propiamente una proposición, porque el sentido aparece solamente en la proposición que representa un estado de cosas –si no es así ésta carece de sentido, esto es, no es verdadera ni falsa–.

Esto nos muestra que Wittgenstein utiliza «verdad» y «falsedad» únicamente en el ámbito de la contingencia. La necesidad queda en el ámbito de lo *a priori*, es decir, en la lógica. La proposición figura al mundo y el modo en como esto sucede no puede ser *dicho*, solamente puede ser *mostrado*: «Un enunciado no puede concernir a la estructura lógica del mundo,

porque para que un enunciado sea en absoluto posible, para que una proposición PUEDA tener SENTIDO, el mundo tiene que tener ya la estructura lógica que tiene. La lógica del mundo es anterior a toda verdad y falsedad» (Wittgenstein, 2003: 18/10/1914). La lógica es lo que posibilita todo lo que puede ser siquiera pensable y es la sustancia para todo mundo posible. De modo que:

- 5.123 Si un dios crea un mundo en el que determinadas proposiciones son verdaderas, con ello crea también ya un mundo en el que todas las proposiciones que se siguen de ellas son correctas. Y, de modo similar, no podría crear un mundo en el que la proposición <p> fuera verdadera sin crear todos sus objetos.

Así pues, la lógica es lo esencial, ni siquiera un dios podría subvertir las leyes lógicas ni el esquema de contingencia-necesidad que hemos expuesto. Además, tampoco puede alterar la verdad-correspondencia (si un Dios hace que una proposición sea verdadera deberá crear con ella todos sus objetos). Un dios podría tornar verdaderas las proposiciones falsas y falsas las proposiciones verdaderas, porque ése es el ámbito de lo contingente, de lo que podría ser de otro modo. Pero esto muestra que ni siquiera un dios puede hacer necesaria la verdad (pues cabría la posibilidad de que ésta no fuera tal, él mismo podría tornarla falsa) ni contingente la forma lógica, porque es la esencia del mundo ser así –y, dicho sea también, es la esencia porque soy yo la que describe y sólo puedo describir bajo esta forma, no puedo siquiera pensar algo ilógico. Yo estoy a la base, yo abro mundo y lo hago bajo una forma lógica–.

Así, tras todo lo expuesto, estaremos de acuerdo en la siguiente conclusión respecto al problema de la contingencia-necesidad y su relación con la verdad: lo que queda fuera de

juego es la noción de verdad necesaria; y si la verdad no es necesaria, salvo en el caso de la verdad lógica, deberemos replantearnos de qué habla Wittgenstein cuando habla de verdad.

Veamos la definición de verdad que expone Wittgenstein en su *Tractatus*:

4.063 Una imagen para explicar el concepto de verdad: mancha negra sobre papel blanco; es posible describir la forma de la mancha diciendo de cada punto de la superficie si es blanco o negro. Al hecho de que un punto sea negro le corresponde un hecho positivo; al de que un punto sea blanco (no negro), un hecho negativo [...]. Pero para poder decir que un punto es negro o blanco, tengo que saber antes cuándo a un punto se le llama negro y cuándo se le llama blanco; para poder decir <p> es verdadero (o falso) tengo que haber determinado en qué circunstancias llamo verdadero a <p>, y con ello determino el sentido de la proposición.

Hasta mediados del párrafo parece que estamos leyendo la clásica teoría de la verdad como correspondencia, pero si continuamos podremos observar de qué modo entra en ella el punto de vista del *yo*. Existiría una verdad-correspondencia pero no absoluta, sería una verdad sesgada por el modo en que describo la realidad y en el que han sido establecidas previamente (antes de mi contacto con lo *que es el caso*) las condiciones de la descripción, esto lo veremos quizás más claramente con el símil de la red que expondremos a continuación.

Como ya hemos señalado, verdad y falsedad son relativas al ámbito de lo contingente –de lo que podría ser de otro modo– y de la explicación de este ámbito da cuenta la ciencia. Hemos expuesto la teoría del isomorfismo lenguaje-realidad que encontramos en el *Tractatus* y, tras esto, comprendemos mejor su teoría de la verdad como correspondencia, cons-

truida sobre este isomorfismo. Veamos cómo ésta se da en el ámbito de las ciencias teniendo en cuenta que tras lo presentado ya podemos intuir que Wittgenstein no defenderá que las verdades científicas sean absolutas. Leemos:

6.341 La mecánica newtoniana, por ejemplo, lleva la descripción del mundo a una forma unitaria. Imaginémonos una superficie blanca con manchas negras irregulares. Diríamos entonces: cualquiera que sea la figura que toma cuerpo así, puedo aproximarme arbitrariamente a su descripción, cubriendo la superficie con una red cuadrículada suficientemente fina y diciendo, acto seguido, de cada cuadrado que es blanco o que es negro. Habré llevado de este modo la descripción de la superficie a una forma unitaria. Esta forma es arbitraria, puesto que con igual éxito hubiera podido utilizar una red con aberturas triangulares o hexagonales [...]. A las diferentes redes corresponden diferentes sistemas de descripción del mundo.

En lo primero que cabe reparar es en que la superficie que vamos a describir es ya considerada como una figura; es decir, en ningún momento Wittgenstein habla de que la realidad en sí sea de tal o cual forma y que tras esto la describamos con una u otra teoría, sino que la realidad que voy a describir mediante la mecánica está ya configurada siempre, la percibo pensándola ya bajo la forma de una figura y a la vez, como veíamos en el párrafo anterior, la conformo con esta figura. En la ciencia (en las teorías) la relación se establece desde el lenguaje hacia el mundo, no desde el mundo hacia el lenguaje. En este sentido, las reflexiones que elabora Rhees en algunos de sus ensayos acerca del *Tractatus* resultan muy clarificadoras. Por ejemplo, en *The Philosophy of Wittgenstein* podemos leer: «I cannot <correlate> unless I am

working with a picture» (Rhees, 1979:40), es decir, no se da el caso de que primero perciba el mundo y después establezca la relación figurativa, esa relación se da mientras percibo el mundo. Además, en esa misma página Rhees afirma: (refiriéndose a los epígrafes 2.1 y 2.11 del *Tractatus*) «this shows what is meant by picturing facts to ourselves: constructing a situation in a logical space; or we might say, seeing it in a system». Esto, como bien ilustra Rhees, implica que si bien dentro de ese sistema las proposiciones son lógicamente independientes –como han mostrado las diferentes lecturas del *Tractatus*– esto no significa que no posean relaciones significativas; o lo que es lo mismo, que no encontramos una ruptura total entre el primer y el segundo Wittgenstein, pues ya aparece en el *Tractatus* la idea de que la verdad (la verdad no lógica, se entiende) lo es siempre dentro de un sistema y que este sistema puede variar.

¿Significa esto que todas las teorías son para Wittgenstein igualmente válidas? La respuesta sería probablemente que no porque, tal y como hemos expuesto, cuando nos relacionamos con el mundo lo hacemos ya desde un sistema. No establecemos la relación figurativa en el vacío, no existe una realidad independiente de la forma de figuración. La pregunta en sí es un sinsentido porque pretende quedar planteada fuera de la forma de figuración, lo cual sería un imposible². ¿Qué es entonces lo que nos permite escoger entre diversas teorías? Wittgenstein propondrá la sencillez como criterio (Tr., 6.341, 6.342, 6.363).

2 Cabe destacar que el autor no responde directamente a esa pregunta en el *Tractatus*.

Solamente existe una necesidad lógica (Tr. 6.37), porque todo lo que proviene de nuestra experiencia podría ser de otro modo (Tr. 5.634). De manera que:

- 6.371 A toda la visión moderna del mundo subyace el espejismo de que las llamadas leyes de la naturaleza son las explicaciones de los fenómenos de la naturaleza.
- 6.372 Y así se aferran a las leyes de la naturaleza como a algo intocable, al igual que los antiguos a Dios y al destino.
Y ambos tienen razón y no la tienen. Pero los antiguos son, en cualquier caso, más claros en la medida en que reconocen un final claro, en tanto que en el nuevo sistema ha de parecer como si todo estuviera explicado.

Queda claro entonces, el estatuto de la ciencia para Wittgenstein y, puesto que la verdad es siempre relativa al ámbito de la ciencia, queda claro con esto el estatuto de la verdad. Lo importante, lo esencial, no es que la proposición sea verdadera o falsa, sino que la proposición *sea*. Su posibilidad de ser es su sentido. Y precisamente esto es lo que podemos conocer *a priori*: su posibilidad que será, además, lógica.

Podemos observar, pues, un doble juego del término verdad. Teniendo en cuenta que lenguaje y mundo se dan a la vez –como bien advierte Rhees criticando el *Companion* de Black «it is pointless to say, as Black does: we must have some view of what reality is like, before we can ask if the symbolism is adequate to describe it» (Rhees, 1970:23)– y que se establece entre ellos una relación de correspondencia, advertimos al respecto dos niveles. El primero es el nivel esencial y lógico; el segundo es el empírico, que es contingente. De modo que la lógica posee verdades intocables y definitivas porque «la lógica no es una teoría sino una figura

especular del mundo» (Tr. 6.13). Como veíamos, mundo y lenguaje poseen la misma forma lógica, a nivel lógico son iguales (no hay uno más esencial que el otro, lo esencial es la lógica que ambos comparten), es en este sentido que los límites de uno son los límites del otro. Habría, pues, una correspondencia lógica sin la cual es imposible predicar nada del mundo (y esta teoría de la correspondencia pondría en juego la verdad propia del punto de vista del objetivismo). Pero, por otro lado, encontramos esa verdad contingente –la verdad empírica sobre la que hemos reflexionado– que aparece siempre dentro de la teoría de la que forma parte y que persistirá en las obras del maduro Wittgenstein.

En conclusión, encontramos en el *Tractatus* un doble uso de la noción de verdad que, a nuestro entender, no ha sido correctamente interpretada en la mayoría de los estudios sobre Wittgenstein. Si bien es cierto que encontramos una verdad necesaria –la relativa a la lógica–, también encontramos una verdad contingente –la científica, relativa al marco desde el que es formulada–. Frente a las lecturas que han visto en el *Tractatus* una defensa del realismo metafísico (en el que el lenguaje reflejaría los hechos brutos del mundo, el mundo ya hecho, el mundo tal y como es con independencia del yo que conoce), observamos un cierto relativismo conceptual en el que la verdad sólo sería tal dentro del sistema teórico desde el que es concebida, un sistema que puede variar. Esto muestra la vinculación al respecto entre el primer y el segundo Wittgenstein: el *Tractatus* ya adopta algunos de los principios del relativismo conceptual que aparecerán en sus escritos posteriores.

Bibliografía

- Black, M. (1964). *A companion to Wittgenstein's <Tractatus>*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Fann, K.T. (1975). *El concepto de filosofía en Wittgenstein*. M.A. Bertrán (tr.). Madrid: Tecnos.
- Kenny, A. (1984). *Wittgenstein*. A. Deaño (tr.). Madrid: Alianza Editorial.
- Mounce, H.O. (1993). *Introducción al <Tractatus> de Wittgenstein*. J. Mayoral y P. Vicente (tr.). Madrid: Tecnos.
- Rhees, R. (1970). <Ontology> and Identity in the Tractatus à propos of Black's Companion. En R. Rhees. *Discussions of Wittgenstein*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Wittgenstein, L. (2003). *Cuadernos de notas (1914-1916)*. J.D. Mateu (tr.). Madrid: Síntesis.
- Wittgenstein, L. (2003). *Tractatus logico-philosophicus*. J. Muñoz e I. Reguera (tr.). Madrid: Alianza Editorial.

Resumen

Tradicionalmente se ha leído el *Tractatus* como una obra que sostiene una posición de realismo metafísico. Frente a esto, defenderemos que en esta obra ya aparecen algunos puntos cercanos al relativismo conceptual que entroncan con su filosofía segunda. Para ello, expondremos la concepción de la verdad (centro de la discusión en torno al relativismo) que encontramos en el *Tractatus*, observando el doble uso de esta noción que allí aparece: la verdad lógica –esencial y necesaria– y la verdad epistemológica –relativa al marco desde el que es formulada–.

Palabras clave: Wittgenstein, relativismo, verdad, lógica, epistemología.

Abstract

The *Tractatus* has been read as a work that holds a metaphysical realism position. Against this, we will defend that in this same work there is already some close point to the conceptual relativism that tie in with his second philosophy. In order to achieve this, the conception of truth (center of the discussion regarding relativism) that we found on the *Tractatus* will be exposed, analyzing the double use of this notion that lays there: logical truth –essential and necessary– and epistemological truth –related to the frame that is formulated–.

Key words: Wittgenstein, relativism, truth, logic, epistemology.

Sobre las colaboraciones

Euphyía recibe colaboraciones en inglés, francés, portugués, alemán, italiano y castellano. Las colaboraciones deben presentarse a espacio y medio, con un resumen (*abstract*) de no más de diez líneas (ciento cincuenta palabras) en inglés y en español, palabras clave, también en ambos idiomas, y notas a pie de página. Deben indicarse claramente el título del artículo, autor, adscripción académica y datos de la localización en hoja aparte. Es necesario el envío de soporte informático vía correo electrónico, en algún formato compatible con PC o MAC.

En el caso de trabajos sobre autores clásicos se requiere que las fuentes se citen según es costumbre entre los especialistas. Después de citar por primera vez una obra, se pueden utilizar abreviaturas convencionalmente aceptadas.

En el caso de otro tipo de fuentes y de literatura crítica se deberá utilizar el sistema de citado de la APA (*American Psychological Association*). Para ello, es indispensable que cada colaboración cuente con una bibliografía ordenada de la siguiente manera:

Cuando se trate de un libro:

Apellido-autor, inicial-nombre-autor. (Año de publicación). *Título del libro*, nombre-traductor (trad.). Lugar de edición: editorial.

Villoro, L. (1982). *Creer, saber, conocer*. México: Siglo veintiuno Editores.

Cavell, S. (2003). *Reivindicaciones de la razón. Wittgenstein, escepticismo, moralidad y tragedia*, Diego Ribes (trad.). Madrid: Síntesis.

Cuando se trate de una revista:

Apellido-autor, inicial-nombre-autor. (Año de publicación).
Título-artículo. *Nombre-revista* número {arábigo}(volumen
{arábigo}, páginas.

Turing, A.M. (1950). Computing Machinery and Intelligence. *Mind* 236 (59), 433-60.

Cuando se trate de un artículo o capítulo en un libro:

Apellido-autor, Inicial-nombre-autor. (Año de publicación).
Título-artículo. Nombre-editor (ed.). *El título del libro*. Lugar
de edición: editorial.

Smith, D.W. (1995). Mind and Body. En B. Smith & D.W. Smith (eds.). *The Cambridge Companion to Husserl*. Cambridge: Cambridge University Press.

El orden de las obras en la bibliografía será alfabético. En caso de presentarse dos o más obras de un mismo autor, se ordenará de manera cronológica descendente, esto es, del más reciente al más antiguo:

Zubiri, X. (1983). *Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza Editorial.

Zubiri, X. (1982). *Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza Editorial.

Zubiri, X. (1980). *Inteligencia Sentiente*. Madrid: Alianza Editorial.

Si existen dos obras del mismo autor con la misma fecha de edición, se distinguirán los años con el abecedario:

Aristóteles. (2000a). *Acerca del alma*, T. Calvo (trad.). Madrid: Gredos.

Aristóteles. (2000b). *Ética Nicomaquea*, J. Pallí (trad.). Madrid: Gredos.

Después de la cita textual, en el cuerpo del texto, se señalará entre paréntesis el año del libro en cuestión, la página y, en caso de ser necesario, el apellido del autor:

«La pregunta de qué sea la verdad es una pregunta que concierne a la intelección en cuanto tal, y no sólo a la intelección afirmativa» (Zubiri, 1980: 230).

Para la introducción de textos de otros alfabetos se considera correcta la transliteración (de acuerdo a estándares reconocidos) de palabras o frases aisladas; no así de pasajes largos o cuya discusión resulta parte fundamental de la exposición. Si el autor provee una copia informática del artículo debe procurar también proveer una copia de la fuente original en la que el texto fue escrito e impreso.

euphYía

REVISTA DE FILOSOFÍA

Se terminó de imprimir en el mes de noviembre de 2015
en Servimpresos del Centro S. A de C. V.
Hortelanos #505, Col. San Luis, C.P. 20250, Aguascalientes, Ags.

Se imprimieron XXX ejemplares

El cuidado de la edición estuvo a cargo del Departamento
Editorial de la Dirección General de Difusión y Vinculación
de la Universidad Autónoma de Aguascalientes