





Poderes causales, tropos y otras criaturas extrañas



EZEQUIEL ZERBUDIS  
(COMP.)

PODERES  
CAUSALES,  
TROPOS Y OTRAS  
CRIATURAS  
EXTRAÑAS

Ensayos de metafísica analítica

**título**

---

Poderes causales, tropos y otras criaturas extrañas : ensayos de metafísica analítica / Ezequiel Zerbudis ... [et al.] ; compilado por Ezequiel Zerbudis. - 1a ed. - Buenos Aires : Título, 2017.

324 p. ; 20 x 14 cm.

ISBN 978-987-3997-04-4

1. Análisis Filosófico. 2. Metafísica. I. Zerbudis, Ezequiel II. Zerbudis, Ezequiel, comp. CDD 110

---

© 2017, José Tomás Alvarado Marambio, Walter Carnielli, Carolina Fernández, Robert García, John Heil, Fabián Mié, Diana Pérez, Abilio Rodrigues, Gonzalo Rodríguez-Pereyra, Pablo Rychter, Pedro Santos, Jeff Snapper, Alejandro Zárate, Ezequiel Zerbudis  
© 2017, de esta edición: Título

Esta publicación ha sido posible gracias a un subsidio de la Agencia Nacional de Promoción Científica (RC-2012-0162)

Título es un sello de Recursos Editoriales

[www.recursoseditoriales.com](http://www.recursoseditoriales.com)

[info@recursoseditoriales.com](mailto:info@recursoseditoriales.com)

RECURSOS EDITORIALES

Diseño de colección: Trineo Comunicación

isbn: 978-987-3997-04-4

Queda prohibida la reproducción total o parcial de esta obra, por cualquier medio o procedimiento, sin permiso previo del editor y/o autor.

# Índice

1. Introducción: la filosofía analítica y la metafísica, vistas desde Iberoamérica Ezequiel Zerbudis	9
Lista de colaboradores	25
2. Observaciones sobre la Tesis de la Identidad en Aristóteles, <i>Metafísica Z 6</i> (una lectura contra-revolucionaria) Fabián Mié	27
3. Comunidad versus semejanza como fundamento de las clases genérico-específicas: El debate entre realismo y nominalismo en la Baja Edad Media Carolina Fernández	51
4. Descartes sobre las sustancias corpóreas Ezequiel Zerbudis	77
5. Leibniz sobre sustancia y accidente Gonzalo Rodríguez-Pereyra	109
6. Modalidades reales John Heil	121
7. Sobre la expresión “propiedades particularizadas”: tropos modificadores y tropos módulo Robert García	145
8. Dos ontologías de cúmulos de tropos nucleares José Tomás Alvarado Marambio	165

9. ¿Una metafísica monádica? Pedro Santos	191
10. Cómo tratar las contradicciones: sobre las motivaciones filosóficas de las lógicas de consistencia e inconsistencia formal Walter Carnielli y Abilio Rodrigues	213
11. Hacedores de verdad, dependencia ontológica y monismos de prioridad Jeff Snapper	239
12. Presentismo, leyes naturales y fundamentación de la verdad Pablo Rychter	263
13. ¿Qué hay de nuevo, viejo? Acerca de la respuesta de Dennett al argumento del conocimiento contra el fisicalismo Alejandro Zárate	283
14. ¿Es el 'argumento del conocimiento' un argumento acerca del conocimiento? Diana Pérez	303



## 1. Introducción: la filosofía analítica y la metafísica, vistas desde Iberoamérica

Ezequiel Zerbudis

Este libro contiene una serie de ensayos acerca de temas centrales de metafísica, tratados tanto desde una perspectiva histórica como sistemática, y concebidos y elaborados con una metodología propia de la así llamada 'filosofía analítica'. La idea de que la filosofía analítica pudiera tener algo que ver con la metafísica podría parecerle a muchos lectores una idea extravagante, sobre todo si se trata de un lector que se ha familiarizado con los temas y autores centrales, tanto de la filosofía en general como de la metafísica en particular, en universidades u otras instituciones culturales (bibliotecas, librerías, suplementos literarios) de los países de Iberoamérica (todo indica que ocurre algo similar en otros países y regiones, como por ejemplo en Italia o en Francia, pero prefiero circunscribirme aquí al ámbito cultural que conozco y en el que puede esperarse que circule este libro). En efecto, si recorremos, por ejemplo, la sección de filosofía en una librería de algunos de estos países (pongamos por caso, una de las tantas librerías de la calle Corrientes de Buenos Aires), nos vamos a encontrar allí con buenas cantidades de textos de filósofos griegos, con escritos de algunos filósofos modernos, como Descartes, Kant y Hegel, de otros filósofos posteriores como Marx y Nietzsche, y finalmente con textos de los miembros más conspicuos de diversos movimientos contemporáneos: Husserl, Merleau-Ponty y otros fenomenólogos, Heidegger, Sartre y otros existencialistas, Adorno y otros marxistas más o menos ortodoxos, varios filósofos franceses como Foucault, Deleuze, Derrida o Badiou, y finalmente algunos italianos como Agamben, Vattimo y Espósito. Quizás la librería tenga también alguna sección sobre lógica y filosofía de la ciencia, pero eso aparecerá como una adyacencia más o menos incómoda y externa, cuya conexión con lo anterior no parecería exceder la mera juxtaposición. Los planes de estudio de buena parte de las universidades iberoamericanas reflejan también una situación similar: Hegel, Heidegger y otros

filósofos pertenecientes a corrientes en que ellos ocupan lugares centrales dominan buena parte de los planes de estudios de las materias troncales de las carreras de filosofía, tales como metafísica y teoría del conocimiento, y muchas veces también los de otras materias importantes, como filosofía contemporánea y filosofía política. Nuevamente, la lógica y la filosofía de las ciencias, y quizás a veces la filosofía del lenguaje, conforman un compartimiento separado y más pequeño, con relativamente pocos lazos con los núcleos temáticos vistos en las materias centrales. Y algo similar parece ocurrir en bibliotecas, suplementos literarios y revistas de divulgación. Para alguien cuyo acercamiento a la filosofía haya tenido lugar de alguna de estas maneras, lo que se suele llamar ‘filosofía analítica’ es algo que estará fundamentalmente asociado con aquel segundo grupo, más reducido y secundario, de materias y temas, formado por la lógica, la filosofía de la ciencia, y alguna que otra subdisciplina conectada con éstas, como la filosofía del lenguaje o la de la mente, nada de lo cual podría hacer pensar que la filosofía analítica pudiera tener algo interesante que decir más allá de este ámbito reducido y especializado —si se dice algo acerca de la incidencia de la filosofía analítica más allá de estas fronteras, las referencias tendrán un tono que variarán desde lo simplemente negativo hasta lo descalificador, según las cuales la filosofía analítica no sería otra cosa que la expresión de un positivismo cientificista completamente ciego, ajeno a lo realmente valioso, interesante e importante que se espera que la filosofía persiga, y que es eventualmente también aquello que nos lleva a interesarnos en su estudio.

Hay varias muestras que podrían citarse de esta actitud frente a la filosofía analítica. Una puede encontrarse en el clásico manual de Adolfo Carpio, *Principios de filosofía* (1974), que ha sido durante muchos años, incluso hasta ahora, utilizado en Argentina en cursos de introducción a la filosofía. En este manual, la totalidad de la filosofía analítica es tratada en una especie de apéndice (“El empirismo actual”, pp. 203-12) al capítulo sobre Hume (“El empirismo”), disposición que ya por sí misma sugiere (como de hecho se hacía explícito en las clases) que ésta era una manera de hacer filosofía completamente perimida, superada por el desarrollo posterior de la disciplina —en particular por la obra de Husserl y Heidegger y la tradición germánica que ellos recogen; el capítulo sobre Heidegger, efectivamente, estaba colocado al final, en una gradación más valorativa que cronológica. Por otra parte, si bien se hace una distinción en la sección mencionada entre el empirismo lógico

y la filosofía analítica en sentido propio (por la que se entiende lo que a veces se denomina ‘filosofía del lenguaje ordinario’), toda la discusión se centra en la primera, y en particular en la tesis según la cual “la empresa de la filosofía, y sobre todo la de la metafísica, es empresa inútil, y que es preciso dejarla definitivamente de lado para consagrar el esfuerzo del entendimiento humano a las ciencias, únicas capaces de proporcionar un saber efectivamente válido” (p. 203). Más allá de la exactitud de esta descripción para caracterizar a algún miembro del empirismo lógico en algún momento de su desarrollo filosófico, lo cierto es que, al ser la única tesis de esa tradición que es discutida con algún detalle en el libro, el capítulo termina dando la imagen de que esto es todo lo que cabe esperar de la “filosofía anglosajona” por lo que respecta a la metafísica.<sup>1</sup> Esta imagen de la filosofía analítica aparece luego reproducida en muchos otros lugares. Para citar solo unos ejemplos extraídos de las páginas culturales de los diarios, en una reseña de *Acertijos de la existencia* (traducción española de Conee y Sider 2009) en el periódico electrónico *El imparcial*, de Madrid, el comentarista critica a los autores por “basarse en pasajes avalados de las teorías científicas de la Naturaleza y en procedimientos típicos de la ‘escolástica norteamericana’” y por ejercer “el mero cultivo de las técnicas lógicas del *entendimiento*” para “enhebrar un solucionario lógico-formal de problemas metafísicos” sin ningún valor, a causa de su cientificismo, en comparación con los sistemas de Kant, Hegel o Heidegger.<sup>2</sup> También Darío Sztajnszrajber, un conocido y respetado filósofo y, en nuestra opinión, un excelente divulgador

- 1 Sigo la decimosexta reimpresión, de 1992 (que reproduce, hasta donde sabemos sin cambios sustantivos, la edición original de 1974; una edición posterior agrega una tercera sección al capítulo “El empirismo”, dedicada a la filosofía de Wittgenstein, pero no modifica en nada la sección que he citado). El texto se usó, en esta forma, hasta mediados de la década de 1990 en la Universidad de Buenos Aires, y se sigue usando como texto base en numerosos cursos en universidades argentinas, tanto en carreras de filosofía como en cursos de filosofía para estudiantes de otras carreras. Por supuesto, se trata de un texto ya viejo, apenas posterior a algunos de los desarrollos más importantes en la metafísica analítica, que reseñamos brevemente en los párrafos que siguen, y eso podría excusar en alguna medida a su autor; sigue siendo impugnable, de todos modos, que el texto siga siendo utilizado en un momento en que la situación de la filosofía analítica ha cambiado de modo tan drástico desde que el libro fue escrito.
- 2 La reseña, firmada por José Antonio González, y fechada el 28 de agosto de 2013, puede consultarse en <http://www.elimparcial.es/noticia/127403/Los-Lunes-de-El-Imparcial/> [05/05/2017].

de la filosofía, asocia, en una entrevista reciente, la filosofía analítica con el positivismo y el cientificismo (y, sin decirlo explícitamente, uno podría pensar, con una actitud hostil respecto de la metafísica), cuando dice “¿Qué es ser conservador en filosofía? Es tener una idea de la filosofía analítica, positivista, asociarla al conocimiento científico”. (Por otra parte, no creemos que sea correcto describir a la filosofía analítica como conservadora, ni en un sentido político (algo que la experiencia histórica, en el mejor de los casos, no indicaría de modo concluyente) ni en un sentido puramente filosófico, en el sentido de que tienda al estancamiento o al retroceso de la disciplina, pero excedería el alcance de esta introducción involucrarnos en esas discusiones, que son muy probablemente, además, banales).<sup>3</sup>

Uno de los objetivos de la presente compilación, aunque por cierto no el principal, ni en verdad uno al que pueda contribuir en mucho más que en una muy ínfima porción, es el de intentar modificar esta visión de la filosofía analítica, sobre todo porque nos parece claro que se trata de una visión errónea. Creemos por otra parte que esta imagen de la filosofía analítica es incorrecta, no solo desde un punto de vista descriptivo, al no tomar en cuenta buena parte de la actividad más reciente de los filósofos analíticos, sino también desde un punto de vista valorativo, el que a veces sólo se manifiesta de un modo implícito; sin embargo, nos abstendremos de decir nada sobre este último punto, prefiriendo concentrarnos aquí sólo en el primer tipo de inadecuación. En este sentido, viene al caso llamar la atención sobre que, contrariamente a lo que el modo prevaleciente de ver la filosofía analítica en nuestros países querría hacer suponer, la filosofía analítica no se ha desentendido, ni se desentiende en la actualidad, de muchos de los temas que con razón han sido considerados tradicionalmente centrales en la disciplina –tanto en lo que concierne a la filosofía en general como a la metafísica en particular. En verdad, una ojeada siquiera somera a la historia de la tradición deja ver con bastante claridad que la preocupación por la lógica y la filosofía de las ciencias, si bien ha tenido siempre un papel importante en ella, no ha sido casi nunca, con excepción quizás de algunos breves períodos en las décadas de 1920 y 1930, la preocupación exclusiva, y en general tampoco la preocupación central, de los filósofos analíticos. En efecto, si bien

3 La entrevista, publicada el 1 de abril de 2016, puede consultarse en el sitio <http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/espectaculos/17-38420-2016-04-01.html> [05/05/2017]

Frege, para comenzar por quien se suele reconocer como el padre (o, algunos preferirían decir, el abuelo) de la filosofía analítica, se preocupó ciertamente por la naturaleza de la consecuencia lógica y el lenguaje, puede mostrarse que en él este interés derivaba en buena medida de su intento por aclararse tanto la índole del conocimiento matemático (algo que en algún sentido podríamos englobar en la filosofía de la ciencia) como también la naturaleza de los objetos matemáticos (lo que a su vez lo llevó a formular y defender diversas afirmaciones de índole metafísica, como la distinción entre objetos y funciones). Por otra parte, se suele reconocer que uno de los episodios centrales, sino el central, de la época fundacional de la tradición analítica está dado por la oposición, por parte de Russell y Moore, frente al idealismo y el monismo de filósofos como Bradley, frente a cuyas posiciones ellos defendían el pluralismo y la realidad de las relaciones externas, dos tesis que son, indudablemente, de índole metafísica. Vale la pena notar también que el mismo Russell, que ha tenido ulteriormente un papel destacado en la configuración de la tradición, entre otras cosas por su participación en la sistematización de la lógica matemática heredada de Frege en *Principia mathematica*, no desdenará seguir ocupándose de temas metafísicos durante el resto de su carrera, y ello no sólo de una manera anecdótica, sino como un aspecto central en la motivación y la argumentación en favor de muchas de sus tesis más características, incluso de aquellas que conciernen principalmente a temas de lógica o de filosofía del lenguaje: así, por ejemplo, su teoría sobre cómo interpretar los enunciados que incluyen descripciones definidas (esto es, que incluyen frases como ‘el actual rey de Francia’) está inspirada en buena medida por su postura frente a ciertas tesis ontológicas —en particular, tiene entre sus objetivos impugnar a aquellos filósofos que, como Meinong, sostenían que tenemos que incluir a las cosas meramente posibles, o incluso a las cosas imposibles, en nuestra ontología, si es que oraciones como ‘El actual rey de Francia es calvo’ han de ser significativas.

Si bien este interés en cuestiones particulares de ontología y metafísica decae un poco en la época de apogeo del así llamado Círculo de Viena, en la que el principal problema pasa a ser el de la significatividad de las cuestiones metafísicas mismas, puede decirse que este interés nunca desaparece realmente, y que de hecho vuelve a colocarse en el centro de la escena en diversas disputas y discusiones de la época inmediatamente posterior a la Segunda Guerra Mundial. Es interesante notar, como muestra de este interés siempre presente por temas de metafí-

sica, que varios trabajos de las décadas de 1940, -50 y -60 siguen siendo citados y usados como puntos de referencia hoy en día en diversas discusiones en metafísica contemporánea. Así, por ejemplo, “Sobre lo que hay” de Quine (1948) y “Empirismo, semántica y ontología” de Carnap (1950) siguen siendo tomados en cuenta en la actualidad como puntos de partida ineludibles en la discusión metametafísica contemporánea (es decir, en la discusión acerca del estatus de los problemas metafísicos mismos).<sup>4</sup> O, para poner otro ejemplo, el caso de un mundo posible constituido por dos esferas idénticas colocadas a una cierta distancia una de otra presentado por Max Black en un artículo de 1952 sigue ocupando un papel central en las discusiones contemporáneas acerca de la validez y el alcance del así llamado Principio de Identidad de los Indiscernibles.<sup>5</sup> O, para poner un último ejemplo, la noción de causalidad agente propuesta por Roderick Chisholm en 1964 sigue siendo una referencia central para evaluar la posibilidad de sostener un punto de vista libertario sobre la voluntad humana (ver Chisholm 1964).

La exposición que acabamos de hacer de algunos temas tratados en distintos momentos de la historia de la filosofía analítica muestra que la relación de esta última con la metafísica ha sido, al menos ocasionalmente, bastante estrecha. Si esto es verdadero respecto de esta tradición hasta la década de 1960, lo es mucho más a partir de la década de 1970, a partir de la cual, de a poco, la metafísica fue recibiendo en dicho marco cada vez mayor atención, de modo que bien puede decirse hoy en día que ésta constituye actualmente una de sus disciplinas centrales y, ciertamente, una de las que más ha crecido en las últimas décadas. Si bien la historia de la metafísica en el período está aún por escribirse

4 Son casi literalmente innumerables los textos dedicados a la cuestión de los criterios de compromiso ontológico, que es un tema central en buena medida introducido en la discusión contemporánea por “Sobre lo que hay” de Quine. La literatura sobre la metaontología de Carnap no es (aún) tan vasta, pero ha experimentado un resurgimiento importante a partir de la obra de algunos ‘Neocarnapianos’ como Eli Hirsch (véase Hirsch 2002; véanse también ahora varios artículos más recientes discutiendo posiciones neocarnapianas en Chalmers et al. 2009, y también Eklund 2013 para una discusión más general de la metaontología de Carnap).

5 Black 1952. Véase, para la discusión posterior, entre muchos otros Adams 1979, O’Leary-Hawthorne 1995, Rodríguez-Pereyra 2004.

con mayor detalle,<sup>6</sup> creo que no debería resultar controvertido que hay tres autores que pueden señalarse como los que más han contribuido al florecimiento reciente de la metafísica en el ámbito de la filosofía analítica, y que publicaron algunos de sus textos más determinantes en este sentido justamente entre finales de la década del 60 y principios de la del 70 del siglo pasado, a saber, Saul Kripke, David Lewis y David Armstrong.

La publicación en 1972 de las conferencias que el primero de éstos dictara en 1970 en la Universidad de Princeton con el nombre de *El nombrar y la necesidad* tuvo un impacto enorme e inmediato, tanto en la filosofía del lenguaje como, quizás de manera al principio menos obvia pero igualmente profunda, en la metafísica.<sup>7</sup> Es típico de la obra de Kripke, al igual que lo era en la de Russell, como vimos más arriba, que ciertas tesis semánticas defendidas en sus textos estén conectadas de manera estrecha con ciertas tesis metafísicas. Así, el rechazo por parte de Kripke de la idea, presupuesta de un modo u otro en la obra de Frege y Russell, de que los nombres propios ordinarios designan a los objetos que designan en virtud de que éstos cumplen con ciertas condiciones descriptivas asociadas con esos nombres (a los que se asimila, en consecuencia, en su funcionamiento, a las descripciones definidas) y su defensa de la tesis alternativa de que los nombres propios ordinarios son meros mecanismos de designación no descriptivos, se engarzan y, de hecho, forman una parte integral de la argumentación articulada por Kripke para impugnar el intento de reducir las modalidades metafísicas a la noción semántica de analiticidad, y para rehabilitar en consecuencia una comprensión propiamente metafísica de las modalidades, e incluso de la noción de esencia, fuertemente resistidas en la tradición previa, básicamente influida por las ideas de Quine al respecto (véase sobre todo Quine 1953).<sup>8</sup>

6 Aunque puede consultarse ahora, entre otros, el relato en primera persona de Williamson (2014).

7 Véase Kripke 1980, libro que contiene, con muy pocas modificaciones, las tres conferencias de 1970 publicadas por primera vez en forma de artículo en 1972, con la adición de un nuevo prólogo.

8 En 1953, Quine sostiene que hay tres grados de ‘involucramiento modal’, es decir, tres grados en que podemos comprometernos con nociones modales: podemos comprometernos con ellas en un grado bajo en la medida en que solo las adscribamos mediante predicados aplicables a expresiones, o en un grado mayor si las expresamos mediante operadores sobre enunciados (*statement operators*),

Al igual que ocurre en el caso de Kripke, cuyas reflexiones en el ámbito de la semántica y la metafísica se originaron en buena medida en el marco del proyecto de formular una semántica formal para la lógica modal cuantificada, también buena parte de la obra de David Lewis, y en particular muchos de los textos suyos que han tenido el mayor impacto en el renacimiento de la metafísica que estamos describiendo, se origina en su intento de elaborar algunos temas ligados a la interpretación de la lógica modal. Un texto central en que se puede apreciar su perspectiva sobre estas cuestiones es la monografía *Contrafácticos* (Lewis 1973a), en la que basa su interpretación de los condicionales contrafácticos en una posición que denomina ‘realismo modal’, esto es, defiende en ese texto que el mejor modo de dar cuenta de las condiciones de verdad de los condicionales contrafácticos consiste en aceptar la existencia de los así llamados ‘mundos posibles’, esto es, de todos los modos en que las cosas podrían ser, en el mismo sentido y con el mismo estatus de realidad con el que aceptamos la existencia del mundo actual.<sup>9</sup> De todos modos, si bien la tesis del realismo modal es la más característica de la filosofía de David Lewis, su influencia no se limita a la puesta en discusión de dicha tesis, sino que se ha extendido a una gran cantidad de temas, incluyendo la relación mente-cuerpo, la causalidad, la persistencia, la ontología de los eventos, y otros más, en cuya discusión por parte de Lewis, de todos modos, la tesis del realismo modal suele jugar un papel importante. Esto ocurre así, por ejemplo, en su tratamiento contrafáctico de la causalidad, presentado en el artículo

---

que dan lugar a afirmaciones modales *de dicto*, y en un grado aún mayor si las expresamos mediante operadores oracionales (*sentence operators*), dando lugar a afirmaciones modales *de re*, esto es, permitiendo adscribir propiedades modales a ciertas cosas. Los primeros dos grados le parecen a Quine soportablemente aceptables, pero el tercero debería en su opinión ser rechazado, al implicar un compromiso con “la jungla del esencialismo aristotélico” (1953, 176). Quine no da ningún motivo para suponer por qué esto sería inaceptable; seguramente, y esto es interesante por lo que indica respecto del ambiente filosófico de la época, le parecía algo tan obvio que no valía la pena siquiera detenerse en el asunto.

- 9 Un contrafáctico es un enunciado condicional cuyo antecedente se conoce como falso, del tipo ‘si hoy no fuera domingo, tendría que ir a trabajar’, dicho, a sabiendas, un domingo. Por otra parte, vale la pena aclarar que en el contexto de las discusiones de metafísica modal contemporánea, se suele usar en castellano ‘actual’ para traducir el término inglés *actual*, que usado para referir a lo efectivamente existente (o existente ‘en acto’, por oposición a ‘en potencia’), y que no tiene ninguna implicación temporal (a la ‘actualidad’).



‘Causación’ (1973b), que sigue siendo una de las concepciones de la causalidad más influyentes hoy en día y que está también basado en el marco teórico provisto por los mundos posibles y sus relaciones de semejanza esbozado en el libro sobre contrafácticos del mismo año.

Finalmente, la aparición de *Universales y realismo científico* de David Armstrong en 1978 termina de consolidar este renacimiento de la metafísica, al revitalizar la discusión clásica en torno a la naturaleza de la propiedades y al defender con argumentos novedosos la tesis tradicional del realismo acerca de los universales, que en la época de la publicación del libro no era en general considerada como una opción válida. Vale la pena destacar en este contexto una característica importante del enfoque de Armstrong respecto de este problema, y en general respecto de las cuestiones metafísicas, que consiste en que, en contraste con lo que ocurre con Kripke y Lewis, cuyos desarrollos metafísicos están entrelazados con tesis y problemáticas surgidas de la filosofía de la lógica y del lenguaje, que ofician en cierta medida como guía, Armstrong se distancia por completo de esta metodología, al sostener en este caso particular que el uso del lenguaje (en particular, el de nuestros predicados) como hilo conductor para responder a la pregunta acerca de qué universales hay nos lleva por un camino equivocado, ya que nos impide ver las motivaciones más fuertes que podrían aducirse en favor del realismo respecto de los universales. En efecto, en su enfoque, la mayor evidencia en favor de esta tesis está dada por las regularidades y similitudes objetivas que la ciencia permite descubrir, y que se cristalizan en la formulación de leyes de la naturaleza, que en su opinión deben ser entendidas como relaciones de correlación (‘necesitación nomológica’, en su jerga) entre universales. Esta desconfianza en el lenguaje como hilo conductor de la indagación metafísica reaparece en la posterior tematización por parte de Armstrong de la noción de *hacer verdad*, mediante la que se opone a la clásica noción de compromiso ontológico derivada de Quine como modo de entender la conexión metafísicamente relevante entre el lenguaje y la realidad. Su idea es que aquello con lo que nos compromete la verdad de un enunciado no puede leerse de modo lineal teniendo en cuenta aquello de lo que supuestamente este enunciado habla, lo que además para Quine solo dependía (injustificadamente, piensa Armstrong) del dominio de los cuantificadores, sino que deberíamos concentrarnos más bien en una cuestión distinta, a saber, la de qué es lo que hace verdaderos a nuestros enunciados, algo que no tiene

por qué reproducir, ni tiene por qué derivarse de, la estructura del enunciado al que hace verdadero, sino que debe ser determinado de un modo relativamente independiente a partir de una argumentación estrictamente metafísica.<sup>10</sup>

Los trabajos que presentamos en esta compilación son trabajos de ‘metafísica analítica’, en el sentido de que forman parte de una tradición de investigación deudora de los desarrollos que venimos de reseñar. Por supuesto, no pueden ni pretenden abarcar la totalidad de ese campo de investigación, y ni siquiera lo cubren de manera regular, ya que no es un objetivo de la presente compilación hacer conocer las distintas áreas de trabajo de la metafísica analítica actual, sino más bien ofrecer un muestrario de algunas de las áreas y enfoques con los que ella se practica en la actualidad. Todos los trabajos, de hecho, se originan en otros tantos textos que fueron presentados y discutidos por sus autores en el III Coloquio de Metafísica Analítica, realizado en Buenos Aires, en la sede de la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico, en agosto de 2012.<sup>11</sup> De todos modos, si bien cada autor escogió su tema y el modo de tratarlo, por supuesto, sobre la base de sus propios intereses y por su propia iniciativa, vale la pena notar que los textos que aquí ofrecemos cubren una parte importante de las distintas temáticas que actualmente son tratadas en la disciplina.

En primer lugar, contamos con un grupo de trabajos que permiten ver de qué manera los filósofos analíticos, y algunos historiadores de la filosofía que enfocan sus temas utilizando herramientas teóricas forjadas en dicha tradición, efectivamente se ocupan, contra lo que suele suponerse, de la historia de su disciplina. Esta investigación de los textos históricos orientada a partir de conceptos y perspectivas

10 El modo de argumentar a partir de la consideración de los hacedores de verdad de ciertos enunciados está presente en Armstrong al menos desde su 1997, texto en el que argumenta que los compromisos ontológicos a los que nos obliga la verdad de ciertos enunciados exceden los que se derivan del uso de los cuantificadores, e incluyen el compromiso con estados de cosas, que por su parte están constituidos parcialmente por universales. Su 2004 es una monografía dedicada íntegramente a presentar una teoría más desarrollada de la relación de hacer verdad.

11 Los Coloquios de Metafísica Analítica, organizados originalmente por filósofos de Argentina y Chile, y más recientemente también de Brasil, se han venido desarrollando con una periodicidad bianual desde 2008, y han tenido lugar en Buenos Aires (en 2008 y 2012), Valparaíso (2010), Santiago de Chile (2014) y Río de Janeiro (2016).

sistemáticas puede resultar valiosa, en nuestra opinión, tanto para la investigación sistemática misma de los problemas involucrados como para la comprensión histórica de los textos y autores abordados, lo que redundaría en un enriquecimiento mutuo entre ambos enfoques: en efecto, creemos que, en particular en el caso de la metafísica, el estudio de los textos y filósofos del pasado permiten enriquecer las perspectivas contemporáneas, llamando la atención sobre posiciones y argumentos poco explorados que permitieran sugerir salidas nuevas a encrucijadas actuales, al tiempo que, por otra parte, las herramientas conceptuales desarrolladas en el marco de la investigación sistemática contemporánea permiten esclarecer o echar nueva luz sobre algunos temas y tesis tratados en los textos clásicos. Este tipo de enfoque está presente de modo central en cuatro de los trabajos de esta compilación. Así, en su artículo “Observaciones sobre la ‘Tesis de la Identidad’ en Aristóteles, *Metafísica* Z 6. (Una lectura contra-revolucionaria)”, Fabián Mié pretende oponerse a la que denomina “lectura oficial” del capítulo Z 6 de la *Metafísica*, según la cual Aristóteles deja de lado allí la preponderancia asignada a los particulares concretos en *Categorías* para pasar a sostener que sólo las formas podrían ser sustancias. Su argumentación se basa, a su vez, en la relectura que hace de la así llamada ‘Tesis de la Identidad’ presentada en dicho capítulo, según la cual ser idéntico a su esencia sería una condición suficiente para que algo pueda ser considerado como sustancia –pero sin que el cumplimiento de esa condición alcance, de por sí, para sostener que únicamente las formas son sustancias. Carolina Fernández, por su parte, en su trabajo “Comunidad versus semejanza como fundamento de las clases genérico-específicas: El debate entre realismo y nominalismo en la Baja Edad Media” aborda la polémica entre Duns Scoto y Ockham acerca del estatus de los universales, tratando de dilucidar el alcance de sus tesis y sus argumentaciones respectivas, colocándolas en el marco de las discusiones ontológicas de la escolástica de finales de la Edad Media. Ezequiel Zerbudis, en “Descartes sobre la sustancia corpórea”, problematiza el estatus de los cuerpos particulares en la ontología cartesiana y concluye, sobre la base de una interpretación novedosa de la noción de sustancia, que según Descartes cualquiera de tales cuerpos debería ser considerado como una sustancia (lo que se opone a la interpretación más usual, monista, según la cual sólo la totalidad del mundo extenso valdría para él como una sustancia). Gonzalo Rodríguez-Pereyra, por su parte, se ocupa en “Leibniz sobre sustancia y accidente” de dilucidar la definición de la sustancia que da

Leibniz en el *Discurso de metafísica* en términos de la noción de concepto completo y, eventualmente, sobre la base de su definición de verdad. Su esfuerzo está dirigido a mostrar que efectivamente puede darse una interpretación de esa definición que permita distinguir la sustancia de otras entidades, como los accidentes, de los que también cabe decir que tienen (en algún sentido) un concepto completo. Para eso nuestro autor se verá llevado a esclarecer, entonces, dos sentidos distintos en que puede decirse que una entidad tiene un concepto completo, mostrando que sólo uno de ellos es el relevante en la definición de sustancia.

A partir del trabajo de John Heil, que en el recorrido que planteamos hemos colocado en ese lugar debido a que también dedica buena parte de su escrito a dilucidar el trasfondo histórico de las tesis metafísicas que discute, el foco del interés deja de ser la interpretación de algunas tesis filosóficas del pasado para pasar a centrarse en cuestiones sistemáticas. Su trabajo, “Modalidades reales”, aboga por el abandono de la noción de ley de la naturaleza como modelo para comprender las regularidades perceptibles en el mundo, y por su sustitución por una concepción según la cual tales cambios regulares se deben a la existencia de poderes causales en las mismas cosas que interactúan. Los trabajos de Robert García y de José Tomás Alvarado Marambio, por su parte, consideran luego algunas cuestiones ligadas a la categoría ontológica de tropo, esto es, la constituida por instancias particulares de propiedades, tales como la negrura particular de un pizarrón o la dureza de una bola de billar, consideradas como aspectos suyos no repetibles. García argumenta, en “Sobre la expresión ‘propiedades particularizadas’: tropos modificadores y tropos módulo”, que hay en la noción misma de tropo una cierta ambigüedad, según se considere que el tropo mismo sólo confiere un carácter al objeto que (parcialmente) constituye, sin estar caracterizado él mismo de ese modo (un tropo modificador), o si, además, él mismo está caracterizado de ese modo (un tropo módulo), y sugiere que esta capacidad de los tropos de aparecer a veces bajo una luz y otras veces bajo otra podría estar a la base de las virtudes que sus defensores les asignan. Por su parte, Alvarado Marambio presenta, en “Dos ontologías de cúmulos de tropos nucleares”, una variante particular de la explicación de los particulares concretos según la cual éstos estarían constituidos exclusivamente por tropos, a saber, aquella según la cual un particular estaría constituido por dos “capas” de tropos, una que se denomina su ‘núcleo’ y otra que se denomina su ‘periferia’. Tras examinar las dificultades que traerían aparejados dos modos específicos

de implementar esta estrategia, en particular en lo que respecta a su compatibilidad con algunos presupuestos que nos parecen en principio aceptables, como la existencia de objetos que son partes propias del mundo, el autor delinea algunos requerimientos generales con los que debería cumplir una teoría de este tipo para evitar tales inconvenientes.

Pedro Santos, en “¿Una metafísica monádica?” y Abilio Rodrigues y Walter Carnielli, en “Cómo tratar las contradicciones: sobre las motivaciones filosóficas de las lógicas de consistencia e inconsistencia formal”, consideran algunas cuestiones más generales acerca de los sistemas ontológicos. En el primero de estos textos, en efecto, se aborda la posibilidad de reducir las categorías de relaciones y proposiciones a la de propiedades, sosteniéndose que si bien no habría inconvenientes formales para realizar la reducción, sí hay objeciones filosóficas que podrían hacerse a la empresa. En el segundo de estos trabajos, por otra parte, los autores sostienen que el uso y el reconocimiento de cierta utilidad a los sistemas de lógica paraconsistente no tiene por qué implicar ningún compromiso, a un nivel ontológico, con la existencia de estados de cosas contradictorios en el mundo, ya que una interpretación más adecuada de dichos sistemas le da a las contradicciones un alcance puramente epistémico, en términos de coexistencia de contenidos incompatibles en un mismo sistema de creencias.

Jeff Snapper y Pablo Rychter, por su parte, abordan diversos problemas conectados con la idea del hacer verdad (*truthmaking*) mencionada más arriba, cuando discutíamos los aportes de David Armstrong a la metafísica contemporánea. En “Hacedores de verdad, dependencia ontológica y monismos de prioridad” Snapper presenta la ‘teoría humeana de los hacedores de verdad’ propuesta por Ross Cameron, y explica sus motivaciones, y la tesis que este autor pretende derivar a partir de ella, el así llamado ‘monismo de prioridad’—esto es, la tesis según la cual hay una única cosa fundamental. Como resultado de su examen, el autor concluye que la argumentación de Cameron es errónea, ya que presupone premisas que puede mostrarse que son falsas. Rychter, por su parte, considera en “Presentismo, leyes naturales y fundamentación de la verdad” una dificultad para el presentismo, esto es, para la tesis según la cual sólo existe lo que se da en el tiempo presente, basada en la tesis de que las verdades (o, al menos, las verdades de cierta clase, como las predicaciones accidentales) tienen que tener un hacedor de verdad. En efecto, pareciera que en principio el presentismo no tendría nada que ofrecer como para cumplir el rol de hacedor de verdad de enunciados

acerca de hechos pasados (y futuros, aunque el caso del pasado parece más apremiante). Nuestro autor examina de manera detallada la solución propuesta para este problema en un trabajo reciente de Ned Markosian, y concluye que dicha solución es insatisfactoria.

Finalmente, los textos de Alejandro Zárata y de Diana Pérez se ocupan de cuestiones ligadas con la metafísica de lo mental, y en particular con diversos aspectos del así llamado ‘argumento del conocimiento’ en contra de la reducción de lo mental a lo físico. Se trata de un argumento, originalmente propuesto por Frank Jackson en un artículo de 1982, cuyo punto es mostrar que una persona (en el ejemplo propuesto, una neurocientífica confinada en una habitación monocromática) adquiere un conocimiento distinto del conocimiento físico cuando experimenta, por ejemplo, una cierta sensación. En “¿Qué hay de nuevo, viejo? Acerca de la respuesta de Dennett al argumento del conocimiento contra el fisicalismo”, Zárata considera, como lo indica en el título, la impugnación que Dennett plantea del argumento, y da motivos para suponer que esa respuesta es deficiente, mientras que Pérez, en “¿Es el ‘argumento del conocimiento’ un argumento acerca del conocimiento?”, sostiene no sólo que las diversas estrategias fisicalistas para responder al argumento han estado desencaminadas, sino que, haciendo uso, entre otros recursos, de evidencia lingüística tomada de lenguajes distintos del inglés, sostiene que es incorrecto sostener que la experiencia nueva a la que se accede al tener, por ejemplo, un nuevo tipo de sensación, pueda ser caracterizada como un tipo de conocimiento, lo que socavaría las pretensiones del argumento.<sup>12</sup>

12 Querría agradecer los comentarios de Paula Castelli, Fabián Mié, Alberto Moretti, Diana Pérez y Gonzalo Rodríguez-Pereyra a una versión previa de esta introducción.

## Referencias

- ADAMS, R. M. (1979), "Primitive Thisness and Primitive Identity", *Journal of Philosophy* 76: 5-26.
- ARMSTRONG, D. M. (1978), *Universals and Scientific Realism*, Cambridge: CUP.
- (1997), *A World of States of Affairs*, Cambridge: CUP.
- (2004), *Truth and Truthmakers*, Cambridge: CUP.
- BLACK, M. (1952), "The Identity of Indiscernibles", *Mind* 61: 153-64.
- CARNAP, R. (1950), "Empiricism, Semantics and Ontology", *Revue internationale de Philosophie* 11: 20-40.
- CARPIO, A. (1974), *Principios de Filosofía*, Buenos Aires: Glauco.
- CHALMERS, D., D. MANLEY y R. WASSERMAN (2009), *Metametaphysics*, Oxford: OUP.
- CHISHOLM, R. (1964), "Human Freedom and the Self", The Lindley Lecture, University of Kansas.
- EKLUND, M. (2013), "Carnap's Metaontology", *Nous* 47: 229-49.
- HIRSCH, E. (2002), "Quantifier Variance and Realism", *Philosophical Issues* 12: 51-73.
- KRIPKE, S. (1980), *Naming and Necessity*, Oxford: Blackwell.
- LEWIS, D. (1973a), *Counterfactuals*, Oxford: Blackwell.
- (1973b), "Causation", *Journal of Philosophy* 70: 556-67.
- O'LEARY-HAWTHORNE, J. (1995), "The Bundle Theory of Substance and the Identity of Indiscernibles", *Analysis* 55: 191-6.
- QUINE, W. (1948), "On What There Is", *Review of Metaphysics* 2: 21-38.
- (1953), "Three Grades of Modal Involvement", en: Quine, W., *The Ways of Paradox and Other Essays*, Cambridge (MA): Harvard UP.
- RODRIGUEZ-PEREYRA, G. (2004), "The Bundle Theory is Compatible with Distinct but Indiscernible Particulars", *Analysis* 64: 72-81.
- WILLIAMSON, T. (2014), "How Did We Get Here from There. The Transformation of Analytic Philosophy", *Belgrade Philosophical Annual*: 7-37.





## Colaboradores

**José Tomás Alvarado Marambio**, Pontificia Universidad Católica de Chile

**Walter Carnielli**, Universidade Estadual de Campinas

**Carolina Fernández**, Universidad de Buenos Aires; CONICET

**Robert García**, Texas A & M University

**John Heil**, Washington University in St. Louis; Monash University

**Fabián Mié**, Universidad Nacional del Litoral; CONICET

**Diana Pérez**, Universidad de Buenos Aires; CONICET/IIF-SADAF

**Abilio Rodrigues**, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte

**Gonzalo Rodriguez-Pereyra**, Oriel College, Oxford

**Pablo Rychter**, Universitat de València

**Pedro Santos**, Universidade de São Paulo

**Jeff Snapper**, University of Notre Dame

**Alejandro Zárate**, Universidad de Buenos Aires

**Ezequiel Zerbudis**, Universidad Nacional de Rosario; Universidad Nacional del Litoral; CONICET.



## 2. Observaciones sobre la 'Tesis de la Identidad' en Aristóteles, *Metafísica Z 6*. (Una lectura contra-revolucionaria)

Fabián Mié

### 1. Esbozo de una lectura alternativa de *Metafísica Z 6*

Los aspectos principales de la interpretación hasta cierto punto aún dominante que sobre *Metafísica Z 6* se impuso a partir de la publicación de un artículo de G. E. L. Owen<sup>1</sup> pueden sintetizarse en los siguientes tópicos: una vez que Aristóteles estableció en *Z 4-6* la identidad como un requisito de la definición, o que la identidad es una relación más estricta que la vigente entre una cosa y su definición, infirió que únicamente las especies o formas universales son sujetos genuinos de atribución y los únicos ítems ontológicos que pueden ocupar el lugar de aquello que es absolutamente idéntico a su esencia. La principal consecuencia ontológica de esto habría sido el reemplazo de los individuos de *Categorías* por las formas universales de *Metafísica* en el lugar de las sustancias primeras.

En este trabajo intentaré mostrar que la denominada *Tesis de la Identidad* (TI) de *Z 6* –según la cual cada cosa (estrictamente definible) es idéntica a su esencia– no tiene obligatoriamente la consecuencia ontológica señalada, y que dicha tesis, por sí sola, tampoco sería suficiente para sostener una consecuencia de tal envergadura. Ofreceré una lectura en cierto sentido deflacionaria de TI, intentando mostrar que es una mera consecuencia de ciertas afirmaciones aristotélicas sobre la definición y la esencia, presentadas en *Z 4*, y que TI depende, en última instancia, de posiciones que provienen del enfoque 'lógico' peculiar del *Órganon*. Con ello, buscaré hacer plausible que TI no está destinada a efectuar una *revolución ontológica* de la envergadura que se le adjudica en la lectura oficial. Más en particular, explicaré que *Z 6* intenta escl-

1 Owen (1965: 209-211), a quien siguen, con variantes, Woods (1974-5), Code (1982) y Mittelmann (2010), entre otros.

recer las condiciones generales de identidad entre un objeto sustancial y su esencia, en cuanto que ambos son ítems estrictamente definibles.

Una falencia exegética de la lectura oficial de Z 6, que promoviera el artículo seminal de Owen,<sup>2</sup> reside en el hecho de que analiza ese capítulo disociándolo demasiado de la argumentación general de Z 4-5, por lo que distorsiona el alcance de TI. De esa disociación depende, al menos parcialmente, una conclusión controvertible que esa misma lectura extrae como una aparente consecuencia de TI, tal es la idea de que la relación entre los dos modelos ontológicos de Aristóteles –es decir, el primer modelo que pone, en *Categorías*, individuos sustanciales en la base ontológica y el segundo modelo, que analiza las sustancias en términos de su composición a partir de materia y forma, en *Metafísica ZH*– puede explicarse adecuadamente como si el mencionado segundo modelo ontológico efectuara un *reemplazo* de los *individuos* del primer modelo por las *formas universales* de Z. No me dedicaré aquí a ofrecer una alternativa detallada a la compleja lectura oficial de Z 6;<sup>3</sup> antes bien, el punto principal de mi análisis se concentrará en explicar cómo se deriva TI de las condiciones establecidas en Z 4 para la definición y las propiedades esenciales. Mi diagnóstico sobre Z 6 indicará que toda la pretendida *innovación* de ese capítulo reside en la mera aclaración de que lo que es sustancia por poseer una esencia debe ser idéntico a su esencia ya que la esencia explica que la cosa en cuestión sea una sustancia. En conformidad con esta interpretación, Z 6 (cfr. 1030b17-18) aclararía en términos de *identidad* la relación entre un *definiens* y la clase de entidad que es portadora de esencia en un primer sentido, es decir, la sustancia o el objeto sustancial. Las líneas de Z 6 a las que acabo de hacer referencia (1030b17-18) afirman (i) que cada cosa no es diferente de su propia sustancia y (ii) que la esencia es la *sustancia de* cada cosa. Así, TI sostiene que cada cosa que es titular de esencia es idéntica a su esencia. Con esto, Z 6 parece meramente aclarar una

2 Owen (1965).

3 Esta lectura de Z 6 predomina aún en la explicación de la relación entre *Cat.* y *Metaph. ZHΘ*. A excepción de la de Wedin (2000), hay todavía pocas alternativas compatibilistas suficientemente argumentadas a esa lectura rupturista, que cobrara expresión en el título emblemático del libro de Graham (1987) acerca de los “dos sistemas de Aristóteles”. Según Wedin, en cambio, Z es una investigación sobre cuál es la *sustancia de* una sustancia individual (de *Categorías*), con lo cual, para él, lo que es una ‘sustancia de’ no *reemplaza* meramente a la ‘sustancia’, sino que, de alguna manera, la *explica*.

suposición de Z 4 y, a la vez, restringir a las sustancias la validez de TI, en la medida en que sólo a las *sustancias* se aplican estrictamente los términos que son objeto de la *predicación por sí*. En efecto, el comienzo de Z 4 (1029b13-14) afirmaba que únicamente los predicados esenciales pertenecen por sí a cada cosa, es decir, sólo un predicado esencial se aplica a la cosa como lo prevé *Segundos Analíticos I 4* (73a34-35) para el primer sentido de ‘predicación por sí’, o sea, aquel por el cual ciertos predicados expresan *qué es* el sujeto.

Sobre esa base establecida por Z 4, el progreso de Z 6 consistiría, según mi lectura, en restringir a la clase de las sustancias los predicados por sí del tipo mencionado. De tal manera, la segunda caracterización general de TI indicaría que las sustancias, y sólo las sustancias o primeramente ellas, son idénticas a su esencia, en la medida en que *poseer una esencia* es una característica que estrictamente sólo pertenece a las sustancias. Pero con ello Aristóteles no prejuzga ya en Z 6 acerca de cuáles cosas poseen esencia y deben contarse, por ende, como sustancias. Creo que él emprende esa tarea sólo en capítulos posteriores de Z. Con respecto a esto último, trataré de plantear algunas dificultades a quienes piensan que las condiciones mencionadas para ser sustancia son ya suficientes para excluir los particulares concretos de ese rango, es decir, de la clase de las sustancias. Además, sugeriré que no es propósito de Z 4-6 discutir si los particulares no pueden guardar una relación de identidad con su esencia ni ser sustancias, pues para discutir esa cuestión Aristóteles precisa introducir el análisis de los objetos en términos de materia y forma (análisis hilemórfico), que es extraño a Z 4-6. De allí que no veo en TI la *revolución* que la lectura oficial ha pretendido advertir.

Con relación a lo que podríamos llamar la *metodología* de Z 4-6, mantendré que el argumento de Z 4-6 es hasta cierto punto *neutral* con respecto a la investigación extensional –que Aristóteles tiene en cuenta en Z 2<sup>4</sup> acerca de cuáles cosas son sustancias. Esa neutralidad puede

4 Recordemos que Aristóteles menciona allí distintos candidatos a contarse como *sustancias* (cuerpos físicos y sus partes, por un lado, y entidades matemáticas abstractas, por el otro) que fueran postulados por sus predecesores. Ninguno de esos candidatos se identifica claramente con los individuos sustanciales aristotélicos, ni tampoco con las formas sustanciales de Z. Distintos autores (entre otros, Loux (1991)) creen encontrar una efectiva alusión a aquellos individuos en el concepto de sustancia como *sujeto* que esboza Z 3 (1029a7-9): lo que no se dice de un sujeto, mientras que todo lo demás se dice de ello).

apoyarse en la estrategia argumentativa que Aristóteles desarrolla en su argumento λογικῶς de Z 4 (1029b13), es decir, un argumento desarrollado sobre la base de un análisis conceptual a cierto nivel de generalidad que no lo compromete con una elección entre los candidatos a ser sustancia. Pero ese análisis puede ofrecer criterios –entre los cuales se destaca precisamente la *identidad* que debe existir entre la entidad que se cuente como sustancia y su propia esencia, es decir, precisamente la Tesis de Z 6– para realizar tal elección.<sup>5</sup> Un tratamiento *general* sobre la esencia, que analiza especialmente aspectos *lógico-lingüísticos* cifrados en el uso del lenguaje relevante, es el método que domina Z 4 (y se extiende parcialmente a Z 5-6). Sin embargo, la utilidad de ese procedimiento puede ser mayor que simplemente la de anticipar algunas cosas sobre la esencia, es decir, antes de entrar en un tratamiento más específico –una opción con la que Burnyeat parece contentarse–.<sup>6</sup> Por otro lado, si bien es cierto que la consideración de usos lingüísticos no se limita en Aristóteles a contextos y temas que están dentro del *Organon* (su obra lógica), bien puede ser el caso que consideraciones lógico-lingüísticas, como la de Z 4 sobre la esencia, introduzcan teorías que tienen su sede doctrinaria en el *Organon* –con relación a Z 4-6 son las

---

La crítica y el rechazo final a que se sometería tal clase de sujeto en Z 3 – como resultado del argumento de *desvestir* una cosa privándola paulatinamente de toda determinación, y llegando a convertirla, finalmente, en una especie de *mero sujeto*– sería, para esos autores, un indicio del programa auto-crítico que persigue Aristóteles en Z. De acuerdo con dicho programa, el abandono de los individuos como sujetos sustanciales, a lo que obligaría Z 3, llevaría a Aristóteles a postular, desde Z 4, las formas (universales en cierto sentido) como predicados que puedan satisfacer los criterios de *sustancialidad* que precisamente en Z 3 habrían conducido a rechazar el sujeto, es decir, centralmente, el criterio según el cual todo lo que es sustancia debe tener plena determinación y ser algo separado. También para Devereux (2003) Z 3 restringe el criterio del sujeto, que, en su opinión, habría llevado a seleccionar en *Cat.* los individuos como sustancias primeras. Como resultado de dicha restricción, Devereux cree que, otra vez desde Z 4, la esencia y la forma pasan a ser la sustancia primera. Particularmente, Devereux piensa que Z 3 es una versión revisada, posterior a adiciones realizadas por el mismo Aristóteles en Z y sobre todo posterior H 1-3, capítulos que discuten la forma (H 2) y la definición (H 3). La ausencia en Z 3 del vocabulario modal (potencia-acto), característico de la explicación de los compuestos en H, le resta plausibilidad a esta suposición cronológica.

5 Para el significado de λογικῶς, cfr. Ross (1924: II, 168, *ad loc*) y sobre todo Burnyeat (2001: 19-24).

6 Burnyeat (2001: 23 s.).

teorías de la esencia, la definición y la predicación por sí las principales doctrinas que encuentran desarrollo en *Tópicos* y *Segundos Analíticos*-. Si estos señalamientos sobre la consideración *lógico-lingüística* acerca de la esencia en Z 4-6 son correctos, entonces es posible suponer que TI puede ser usada por Aristóteles para establecer, en un contexto hilemórfico, por qué única o primeramente las formas son sustancias en virtud de que sólo ellas poseen estrictamente esencia. Una tal utilización de TI es lo que creo que efectivamente sucede en capítulos posteriores de Z (Z 10-11, y también Z 17, donde las formas se declaran sustancias primeras), pero, como sugerí, aún no en Z 4-6.

## 2. Materiales para una discusión de la versión oficial de Z 6

Antes de tratar de analizar Z 4 y Z 6, quisiera reseñar someramente algunas tesis principales de lo que llamo la *versión oficial* de Z 6.

Según Owen, en Z 6 Aristóteles intenta y consigue construir una teoría de la predicación inmune al problema del regreso de formas resultante del ‘argumento del tercer hombre’ (ATH) –aquel argumento por el cual el carácter separado en combinación con la auto-predicación de las Formas platónicas genera una multiplicación de cada una de las Formas–.<sup>7</sup> Mediante ciertas modificaciones en la predicación, que buscan evitar los problemas del ATH, Aristóteles seleccionaría como sujeto primero de las predicaciones cuyo predicado es un término sustancial unos ítems ontológicos universales, las especies, que, consecuentemente, pasan a ser aquello con lo cual puede identificarse la esencia introducida en uno de los términos de los enunciados de identidad. El resultado de este reajuste se encontraría en Z 6, un capítulo que movilizaría entonces una fuerza *revolucionaria* que ubica *universales* en lugar de *individuos* dentro del puesto de las *sustancias primeras*. Una suposición silenciosamente introducida en la lectura de Owen –suposición compartida y explicitada por sus seguidores– fue la de que los individuos sustanciales se degradarían en Z en razón de que, como resultado del análisis hilemórfico, esos individuos se revelarían como compuestos materiales particulares. La razón por la que los compuestos materiales (tanto particulares como generales) no podrían

7 Formulaciones de este argumento se encuentran en la primera parte del diálogo platónico *Parménides*, y en el escrito juvenil de Aristóteles *Sobre las ideas*.

ser genuinos titulares de esencia es, en definitiva, la siguiente: Owen supuso que el componente material de estos compuestos debía excluirlos de poder identificarse con su esencia. Así, otra tesis central de la versión oficial es que los compuestos hilemórficos particulares no pueden ser idénticos a su esencia, aun cuando puedan ser sujetos de un predicado sustancial.<sup>8</sup> Esta segunda tesis condujo a distinguir, como insistirá Alan Code, entre una *predicación esencial* –en la cual puede involucrarse un particular material– y un *enunciado de identidad* –en el que no puede involucrarse un particular de ese tipo por la restricción que sobre la identidad impone su propio componente material.<sup>9</sup>

La razón principal por la que Code, más allá de algunas restricciones, debe alistarse entre los defensores de la versión oficial sobre Z 6 reside en que, también para él, en Z los particulares hilemórficos no pueden contarse como sustancias ni como los ítems que pueden ser idénticos a su esencia ya que su materialidad se los impide. De allí que los predicados esenciales que se atribuyen a tales ítems no identificarían

- 8 Owen (1965:209) interpreta esa supuesta tesis aristotélica en términos de 'retorno al platonismo'. Para Owen, el 'platonismo' de Aristóteles sería un resultado de haber rechazado una tesis platónica: la que mantiene que un predicado 'fuerte' o sustancial no es idéntico al sujeto. Esa misma tesis platónica habría conducido, según Owen, a la multiplicación de formas que tiene lugar en el ATH.
- 9 Mi discrepancia general con esta lectura radica en que, a mi juicio, las cuestiones hilemórficas no ocupan un lugar relevante en el análisis de Z 4-6 acerca de la esencia como candidato a sustancia. De allí que es preciso mostrar cuál es el rango de entidades alcanzadas por TI. Lo que rechazo también es que TI sea la novedad de Z 6 que Owen creyera, y además que la motivación de TI provenga de las dificultades del ATH. Otras discrepancias más detalladas conciernen a la reconstrucción que hace Owen de la teoría aristotélica de la predicación en *Cat.* Al respecto, hay que observar que el regreso y la consiguiente multiplicación de formas, que se encuentra en el ATH, tiene lugar bajo la condición de que los predicados sean auto-predicativos; una condición que entraña tratar los predicados como sujetos de otro predicado de orden superior. Sin embargo, contrariamente a lo que afirma Owen, los predicados sustanciales, que introducen sustancias segundas o universales sustanciales en *Cat.*, no son auto-predicativos por el solo hecho de cumplir con la transitividad (cfr. *Cat.* 1b11-15) que explica que todo aquello que se dice de ellos se diga del sujeto del cual ellos se predicán (todo lo que se dice de 'hombre' se dice también de 'Sócrates'). En síntesis, la transitividad, que regula la predicación esencial y sirve para distinguirla de la predicación accidental en *Cat.* 3, lleva a una *tesis de la identidad*, vigente en la metafísica de *Cat.*, entre predicados o universales sustanciales e individuos sustanciales, tesis que podríamos calificar de *irrestricida*, en cuanto que Aristóteles no introduce allí ningún condicionamiento para su aplicación.



al sujeto cuando éste es un particular concreto, sino que lo clasificarían según la clase natural de la cual son miembros. Todo esto hace que sean las formas sustanciales, en reemplazo de los individuos de *Categorías*, los ítems que pueden identificarse con su esencia en Z 6. Code se distancia de Owen, sin embargo, en un punto que ya anticipé: aquí se niega a tomar las predicaciones esenciales, cuando el sujeto es un particular concreto, como enunciados de identidad. Esto parece, en general, apoyado en una plausible distinción entre *enunciados predicativos* y *enunciados de identidad*, aplicada al caso de los particulares concretos. Los enunciados de identidad son convertibles, lo que, para Code, lleva a seleccionar las formas como los únicos ítems que pueden entrar en tal relación.<sup>10</sup> Ahora bien, la exclusión de los particulares concretos de la tesis de Z 6 conduce a Code a un diagnóstico final coincidente con el de Owen: sólo los universales pueden identificarse con su esencia. Además, estos universales admiten plenamente su propia definición, siendo auto-predicativos, aunque la misma definición se aplica también a los particulares concretos que caen bajo ellos; sin embargo, en este último caso, la definición se aplicaría como un *clasificador* de los particulares.<sup>11</sup> Code enfatiza, asimismo, que los universales aristotélicos –las formas sustanciales de Z– no existen separados de los particulares, a la manera platónica, ya que deben aplicarse al menos a uno de éstos.<sup>12</sup> Por lo tanto, en la interpretación de Code, una forma sustancial aristotélica es un universal que no puede existir separada del conjunto de los particulares ya que, para existir, depende de que se halle instanciada en al

10 Code (1982: 102, nota 6).

11 Code (1982: 103). Esta doble aplicación de un mismo predicado esencial, el cual aparecería en el *definiens*, fue anticipada literalmente por Dancy (1975: 101 s.): ‘animal racional’ (1) identifica a la especie hombre, pero además (2) dice qué es Sócrates tomándolo como una instancia del universal. Sin embargo, a diferencia de los oficialistas, Dancy cree que Z 6 representa un intento por *restaurar* la prioridad de las sustancias particulares de *Cat.*, algo que, empero, lograría sólo H 6. En su opinión, Z 6 buscaría mostrar en relación con los predicados sustanciales que, puesto que tales predicados son idénticos al sujeto, no tiene sentido preguntar por cuál de estos dos ítems es primario. Esto eliminaría la curiosidad por cuál de las sustancias de *Cat.* –individuos o universales– debería admitirse como primaria. Pero esto último parece no seguirse de lo que antes afirmó Dancy, ya que si sólo puede hablarse de identidad cuando el sujeto es una especie, *i.e.* un universal, Z 6 plantearía que TI vale sólo para esta clase de ítems –como vocífera la versión oficial–.

12 Code (1982: 105, 107).

menos uno. De tal manera, para Code, si bien la forma aristotélica no cumple con la condición fuerte u ontológica de la separación, ella es *lógicamente* diferente de los particulares ya que *no es idéntica* a ninguno de ellos. Esto último define la condición de la *no identidad*, en la lectura de Code.

Según Code, en suma, (a) Aristóteles acuerda con Platón en que los universales son auto-predicativos, pero desacuerda con él en que existan ontológicamente separados, no obstante lo cual, como vimos, Aristóteles consigue distinguirlos (lógicamente) de los particulares. Además (b) la motivación de Z 6 residiría en el sentido mismo de la anterior distinción *lógica* entre universales y particulares, ya que, en virtud de que la esencia, expresada en el *definiens* de una forma, meramente *clasifica* los particulares concretos, por el hecho de que la esencia no existe *separada* de todos los particulares, aunque tampoco se *identifica* con ninguno de ellos, sigue siendo la *especie*, entonces, a la que tales particulares se subordinan, lo único interpelado por TI.<sup>13</sup> Como se ve, Code trata de excluir que los particulares materiales puedan ser idénticos a su esencia,<sup>14</sup> y para ello él busca explicar el final de Z 6 sin que allí se encuentre la convertibilidad entre un particular y la esencia que se le aplica por sí. Por ello, según Code, la identidad no estaría implicada en ese contexto.<sup>15</sup>

El último representante de la historia oficial sobre Z 6 que querría considerar es Jorge Mittelmann, quien no sólo acepta que TI supone el reemplazo de los universales de *Metafísica Z* en lugar de los ante-

13 Así entiendo a Code (1982: 110). Cfr. también Code (1982: 112): “La definición de la especie se aplica a cada miembro particular de la especie, y por lo tanto la expresión definitoria que significa la esencia de un particular es precisamente la definición de su especie. En general, la definición apropiada para un particular es idéntica a la definición de la especie a la que X pertenece” [traducción del editor]. Para Code, la *no-identidad* no sería una premisa del ATH aristotélico –cuyo propósito y diseño sería el de una *reductio ad absurdum* del argumento platónico del ‘uno sobre los múltiples’ y de su núcleo teórico: la separación, la cual, por su parte, convierte a los universales en *individuos* que se predicen accidentalmente de los múltiples particulares. De esto Code infiere que la motivación de TI en Z 6 no puede buscarse, como hizo Owen, en el rechazo de una afirmación que Aristóteles mismo no formula. Code propone que dicha motivación se halla, en cambio, en el repudio de la separación platónica.

14 Suele apelarse a Z 11, 1037b4-5 para documentar tal exclusión de los sujetos materiales.

15 Comentaré brevemente el pasaje final de Z 6 aquí más abajo.

riores individuos de *Categorías*, sino que incluso afirma que no serían propiamente los criterios hilemórficos aquellos que en *Z* establecerían la prioridad ontológica de las especies (universales), puesto que ya los plenos y solos criterios sobre la definición, operantes en los *Tópicos* –de donde el hilemorfismo se hallaría notoriamente ausente– exigirían un cambio semejante.<sup>16</sup> Además, Mittelmann lee *Z* 6 en línea con Code; y así, sus propias tesis principales pueden resumirse en las siguientes: (1) dado que ‘Sócrates’ no puede reemplazar *salva veritate* a la ‘esencia de Sócrates’ en todos los contextos, esos dos ítems no son más que *accidentalmente idénticos*; y (2) el *definiens* se aplica propiamente a la especie, a la cual el particular se subordina; por lo tanto, sólo las *especies* son titulares de esencia.

En lo que hace a la exégesis textual, Mittelmann también sigue a Code en la idea de que la discusión sobre la identidad de *Z* 6 remite a un preciso contexto dialéctico, en el cual el hecho de que algo sea definible permitirá mantener que eso es idéntico a su esencia. Así, el programa de *Z* 6 y su contexto dialéctico debería reconstruirse como una discusión sobre la identidad, planteada en términos de cuáles ítems son definibles; un contexto donde las reglas inherentes a la definición, estudiadas en los *Tópicos*, permitirían seleccionar las entidades primarias una vez que Aristóteles postule como criterio para la prioridad ontológica el de *ser absolutamente definible*. Mittelmann enfatiza que Aristóteles traería, de tal manera, hacia *Z* desde los *Tópicos*, la novedad de un uso *metafísico* de aquellos viejos criterios sobre la definición. Y además, como consecuencia de que, según Mittelmann, el libro *Z* establece como una de las condiciones para ser sustancia primera precisamente que la sustancia primera debe identificarse con su esencia, y dado que esto es posible sólo para aquellos ítems que son *estrictamente definibles*, Mittelmann extrae una doble conclusión: (1) el criterio de la definibilidad estricta segrega los individuos sustanciales de *Categorías*, ya que tales individuos no pueden identificarse con algo que se predica de muchos –esto último

16 Cfr. Mittelmann (2010: 207): “En algún sentido, entonces, cabe decir que no hay nada nuevo en la *Metafísica*, a no ser una conciencia más aguda de las consecuencias que se siguen, para la ontología, de ciertas reglas que regulan la discusión dialéctica”. Evidentemente, el término temporal de comparación es la ontología menos agudamente consciente de *Cat.* Mittelmann tiene que rechazar que la teoría de la definición de *Top.*, que impediría que los individuos sean definibles, es consistente con la prioridad ontológica de los individuos sustanciales en *Cat.*

caracteriza la condición de las sustancias segundas como universales–; pero por otras razones también (2) ese mismo criterio de definibilidad estricta excluye los particulares materiales considerados en Z, ya que tales particulares, en virtud de su propia materialidad, no pueden ser *idénticos* a su forma, es decir, a aquello que delimita su propia esencia.<sup>17</sup>

Quiero cerrar este apartado con dos breves observaciones críticas sobre la interpretación que propone Mittelmann. El caso para el que, en consideración del rango al que se aplica TI, Mittelmann ofrece tal vez uno de sus análisis más interesantes es el de los individuos. ¿Puede un individuo ser idéntico a su esencia? El final de Z 6 parece afirmar que Sócrates y su esencia son lo mismo. Mittelmann propone que una manera de aplicar TI a los individuos consistiría en tomar el individuo como algo *accidentalmente idéntico* al compuesto accidental que integra, y eliminar el accidente de ese compuesto, con lo cual lo que queda es el individuo a ambos lados de la igualdad.<sup>18</sup> Pero hay que notar que  $\Delta$  9 no menciona la esencia del compuesto, sino el compuesto, mientras que en el final de Z 6 el planteo se refiere a la identidad de un individuo y su esencia. Por lo tanto, el argumento de Mittelmann serviría, cuanto más, para aclarar como identidad meramente accidental la identidad existente entre el individuo y el compuesto, pero no para aclarar la identidad entre alguno de ellos y su esencia.

Ya vimos que Mittelmann sigue a Code al admitir que la identidad es una relación más fuerte que la predicación esencial. Sin embargo, Aristóteles parece pensar lo contrario, y mantener que la predicación esencial explica la identidad estricta, es decir, aquella que involucra la definición de una sustancia. En efecto, según la doctrina de los predicables de *Top.* I 5, entre un sujeto ('Calias') y un *propio* ('gramático') hay una identidad en el sentido de que siempre que se da uno se da también el otro. Pero Aristóteles no confunde ese predicable con otro que parece más exigente,

17 *Pari passu*, se excluyen los universales materiales por su misma condición material.

En su interpretación de la teoría aristotélica de la predicación, Mittelmann no parece calcular que pueda ser necesario distinguir dos predicaciones distintas: en *Categorías*, (a) el universal 'hombre' dicho del particular 'Sócrates'; y en *Metaph. Z*, (b) la forma de 'hombre' predicada de la materia de que está hecho un individuo. Creo que esto tiene importantes consecuencias para su diagnóstico general sobre los titulares de esencia y el reemplazo de los individuos por universales que tendría lugar en Z.

18 Mittelmann (2010, 213 s.). Para la noción de 'identidad accidental', cfr. *Metaph.*  $\Delta$  9, 1018a2-3.

la *definición*, que introduce, por su parte, *predicados esenciales* (cfr. *Top.* I 5, 101b38 con 102a18-19). Por consiguiente, si para Aristóteles un *propio* tiene la misma extensión, pero no la misma intensidad que el objeto al cual se aplica, ‘gramático’ será, en tal sentido, *idéntico* a hombre, pero no por ello ya un *predicado definitorio*. La misma estrategia delimitada por la discusión dialéctica, y el uso que a ese fin hace Aristóteles en los *Tópicos* especialmente de la definición, permiten entender que la identificación es un criterio necesario, pero no suficiente para defender una definición, aunque sí para atacarla. En efecto, al rechazar que algo sea idéntico a otra cosa, se probará que eso no era su definición (102a13-14), pero por establecer que algo es idéntico a otra cosa no se prueba ya que sea su definición. Al respecto, un argumento principal de Aristóteles señala que, para que cierto enunciado sea una definición debe significar la misma cosa que lo definido, es decir, debe expresar la misma esencia. Así, *propios*, como ‘gramático’, no está con ‘hombre’ en la misma relación que está ‘animal pedestre bípedo’ (*definición*) (*Top.* I 7, 103a27-28).<sup>19</sup> En otras palabras, para que algo sea una definición, debe ser idéntico a la cosa de la cual es definición; pero que cierto predicado sea idéntico, en el sentido de ser reemplazable en todo contexto, no es garantía de que pueda contarse como una definición de la cosa.

### 3. Esencia en Z 4

En este apartado trataré de contextualizar la compleja argumentación de Z 4 en orden a explicar las razones y los supuestos de TI. Z 4 da inicio a la investigación referida a si la esencia (τὸ τί ἦν εἶναι) de algo es sustancia o convierte en sustancia a aquello que la posee. La estrategia de Aristóteles en el capítulo consiste en delimitar de qué cosas hay esencia; y para hacerlo Aristóteles empieza con una consideración lógico-lingüística (λογικῶς, 1029b13) sobre ese candidato a *sustancia* (1029b1-2 con 3, 1028b34). Como anticipé en el primer apartado, dicha consideración se apoya en usos lingüísticos relevantes sobre la esencia y lo definible; y en ese contexto Z 4 anuncia tempranamente su tesis directriz sobre la esencia:

19 Cfr. también *Top.* VII 2, 152b36-153a5, y otros pasajes relevantes sobre las condiciones que debe satisfacer una definición citados en Mittelmann (2010: 225, n. 36).

En primer lugar, hagamos algunas consideraciones lógico-lingüísticas acerca de ésta, afirmando que | la esencia de cada cosa es lo que se dice [de la cosa] por sí misma. En efecto, no eres culto por lo que tú eres, | ya que no eres culto por ti mismo. Luego, [aquello que tú eres] lo eres por ti mismo (1029b13-16).<sup>20</sup>

La estrategia de la investigación de Z 4 parece claramente demarcada a partir de aquí: apelando a consideraciones lógico-lingüísticas, Aristóteles trata de averiguar una condición necesaria para que algo sea una esencia de cierta cosa, bajo la hipótesis de que la esencia es sustancia (Z 3, 1028b34). Ahora bien, en el pasaje inicial de Z 4 que cité arriba Aristóteles no ofrece más que una primera condición para contar algo como esencia: la esencia es aquello que se dice *por sí* (καθ' αὐτό, 1029b14) de algo. A continuación (1029b19-20), Aristóteles retoma una tesis del *Organon* (e.g. *Topicos* I 5, 101b38; VI 1, 139a33) referida a que el enunciado de la esencia es una definición, y ofrece dos condiciones básicas para una definición: (i) en el *definiens* deben incluirse exclusivamente predicados que significan lo que es ser tal clase de cosa para el *definiendum*; (ii) en el *definiens* no debe incluirse el *definiendum*. Sobre esa base Aristóteles explica en Z 4 que si 'ser superficie' no es un predicado que sea parte de la definición de 'ser blanco', entonces tampoco constituye su esencia, aun cuando 'blanco' (o 'color') se diga siempre y necesariamente de 'superficie'. Una relación por sí de la misma clase vale para los casos de 'par'/'impar' con relación a 'número', y 'recto'/'curvo', a 'línea', que Aristóteles considera en *A.Po.* I 4, 73a39-40. Si bien 'recto' pertenece por sí a 'línea' y 'línea' está incluida en *lo que es* 'recto', este caso no coincide con otro de 'predicación por sí' que Aristóteles considera allí mismo (73a35-37) en primer lugar. La primera clase de predicación por sí es la de aquel caso en el cual ciertos predicados que pertenecen por sí a un sujeto son aquellos a partir de los cuales se determina su esencia (οὐσία, 73a36) y figuran en el enunciado por el cual se dice qué es la cosa. Este primer caso de predicados por sí parece ser más estricto que el ejemplificado por 'recto' dicho de 'línea'. En la perspectiva de *Metaph.* Z 4, sólo los predicados por sí que determinan la esencia son considerados como estrictamente definidores de un sujeto, mientras que la otra clase de predicados por sí corresponde siempre al sujeto, pero no enuncia propiamente su esencia.

<sup>20</sup> Soy responsable de las traducciones. Los corchetes indican añadidos en la traducción.

Parecería que estamos frente a una distinción sistemática, aunque quizá no suficientemente enfatizada por Aristóteles mismo, entre propiedades que le pertenecen a una cosa en cuanto a lo que ella misma es, por un lado, y propiedades estrictamente esenciales, por el otro. Creo que esta distinción ayuda a entender las oscilantes afirmaciones de Z 4 acerca de lo que admite una definición y tiene una esencia. Sin tener en cuenta esa distinción, la siguiente declaración creo que resultaría de difícil comprensión:

En verdad, tampoco todo esto [es esencia]; no lo es, en efecto, lo que es por sí mismo, | como blanco pertenece a superficie, porque lo que es ser superficie no es | lo que es ser blanco (1029b16-18).

La mencionada distinción entre propiedades por sí y propiedades esenciales puede pasar inadvertida, en distintos contextos, ya que el primer plano lo ocupa la contraposición entre, por un lado, aquellas dos propiedades, tomadas en conjunto, y, por el otro lado, los accidentes. Aristóteles fija esta última contraposición aclarando que las primeras pertenecen por sí al sujeto, mientras que las segundas lo hacen (tomándolo) ‘como algo diferente’ (cfr. también *A.Po.* I 4, 73b3-5, b11-12). Es decir, el contenido conceptual de las primeras es el mismo que el del sujeto (o quizá ésta es una condición que solamente cumplen, de manera estricta, las propiedades esenciales), mientras, en el caso de los accidentes, un predicado accidental tiene un contenido conceptual distinto del que posee el sujeto al que se atribuye. Propongo que la distinción entre propiedades (meramente) por sí y propiedades esenciales es una suposición importante del argumento de Z 4; más precisamente, lo es allí donde Aristóteles distingue entre un enunciado laxo y otro estricto del *qué es*: el primero incluye las propiedades por sí, el segundo, exclusivamente las esenciales, y sólo éste cuenta como una definición estricta o como lo que Aristóteles llamará una definición en sentido primario (1030b5-6 con 1030a22-23, a29-30 y Z 5, 1031a11-14), la que sólo se aplica a entidades sustanciales.

El resultado de la aplicación de ambos criterios para seleccionar entidades sustanciales cuyo enunciado incluya sólo propiedades por sí –primera condición– y esenciales –segunda condición– indica que sólo las *especies* de un género son definibles (1030a11-13), con lo cual únicamente ellas son *sustancias*, es decir, algo determinado como de una cierta clase (1030a18-19). Ciertamente, esto es sólo la mitad de la historia

de Z 4, cuyo peculiar movimiento oscilatorio lleva a admitir que, en un sentido laxo, también son definibles aquellas cosas que admiten un enunciado del *qué es*, o sea, un enunciado que determine mediante ciertas propiedades que pertenecen *necesariamente* al sujeto, precisamente *qué es éste*, pero sin que dicho enunciado cuente como la *definición* de una *sustancia* en sentido estricto (1030a29-32; Z 5, 1031a7-14).

El segundo argumento de Z 4 comienza en 1029b18; en él, Aristóteles se propone excluir ítems que no se contarán como sustanciales en la medida en que no admiten una esencia en sentido estricto o absoluto. Tales ítems son, en general, los *compuestos* (a partir de un sujeto y una propiedad por sí, o a partir de un sujeto y un accidente). Aristóteles excluye los compuestos accidentales (*hombre-culto*) (1029b23) en virtud de que no admiten una definición. La razón de ello es que sus partes no se relacionan a la manera del *por sí* (1029b28-29), es decir, no satisfacen la primera condición que estableciera Z 4 en su primer argumento.<sup>21</sup>

El pasaje de 1030a2-17 contiene las restricciones más importantes sobre lo definible que tiene en cuenta Z 4. Vimos que Aristóteles ya excluyó que los compuestos accidentales sean definibles, apelando a que sus partes no se relacionan al modo del *por sí*.<sup>22</sup> A continuación, él aclara que lo hacen *accidentalmente*, al modo de lo que 'se dice de otra cosa' (1030a4, a11). Característicamente, Aristóteles no explica aquí, sin embargo, las asociaciones positivas que traza, y que son relevantes para su tesis: (i) el correlato de una definición es algo determinado (τόδε τι, 1030a4), en cuanto que no es algo que se dice de otra cosa, sino que (ii) es la especie de un género (1030a12), la cual exhibe una estructura predicativa en la que una de sus partes no se relaciona con la otra por participación y afección o, en general, accidentalmente (1030a13-14). (iii) Esto selecciona las especies como única clase de ítems que posee realmente una esencia (1030a12-13),<sup>23</sup> y tal posesión

21 En 1029b29-1030a1 hay una consideración parentética, que no modifica la tesis precedente. Allí Aristóteles toma en cuenta una posible restricción ("a menos que", ἢ τὸ οὐ καθ' αὐτὸ λέγεται διχῶς (1029b29-30)) a su tesis anterior, según la cual todo lo que es un compuesto accidental exhibe entre sus componentes una relación *no por sí* doble. Para una discusión, cfr. Halper (1986).

22 No obstante, cfr. Z 4, 1030b11-12. Para distintas opiniones sobre la aparente contradicción entre este último pasaje y lo anterior, cfr. Ross (1924: I, 172), Burnyeat (1986<sup>2</sup>: 30), Frede y Patzig (1988: II, 72-75) y Detel (2009: 287, 305, 311 s.).

23 Si hay una selección de lo que es sustancia en Z 4, se halla aquí. Sin embargo, aun aceptándolo, ello no contradice mi reclamo de una neutralidad metodológica de



explica que (iv) las especies sean algo determinado (1030a3).<sup>24</sup> (v) Las especies cobran expresión en predicados que significan algo determinado o son ellas mismas algo determinado. (vi) La definición le corresponde primeramente a las especies (1030a10), en cuanto que la expresión lingüística de una especie no es un predicado que se atribuya a un sujeto diferente. Finalmente, (vii) *ser algo determinado* le corresponde exclusivamente a las sustancias (1030a5-6). En síntesis, al calificar a la esencia como τόδε τι (1030a3), Aristóteles busca indicar que no es un predicado dicho de un sujeto diferente, por lo cual la esencia se predica de algo en cuanto a lo que ello es *por sí mismo*, como ya lo había sostenido en 1029b14.

Hasta aquí he tratado de señalar que en Z 4, y en orden a determinar qué es sustancia, Aristóteles admite, por un lado, un concepto estricto de *definición*, entendido como el enunciado que incluye únicamente los *predicados esenciales* de una sustancia. Sin embargo, por otro lado, él hace lugar a un concepto laxo de definición que concierne a meros enunciados del *qué es*, los cuales son aplicables a accidentes y compuestos por sí. Para los accidentes, esta segunda definición arroja como resultado que, conforme a lo que cada predicado significa, o sea, según la distinción categorial, habrá tantos significados de definición cuantas maneras categorialmente distinguibles de establecer una definición (1030a17-18). Esto es factible ya que el *qué es*, objeto de esta segunda y menos estricta noción de definición, se dice en muchos sentidos, como lo recordara ya Z 1 para *lo que es* (τὸ ὄν) (1028a10-13; Z 4, 1030a17-20). El argumento de Z 4 permite distinguir, entonces, dos aplicaciones de la definición. La primera es la que delimita, mediante propiedades esenciales, la sustancia como aquello que estrictamente posee esencia; la segunda introduce, en cambio, propiedades por sí, o sea, propiedades que se dan *en el qué es* de algo, pero no son esenciales en el primer sentido ya que no pertenecen a la clase de entidad que propiamente tiene una esencia (1030a29-32), es decir, a una sustancia.

---

este capítulo sobre cuáles sean las cosas que se seleccionen como sustancia. En efecto, lo que la línea que ahora comento acepta no es más que lo siguiente: todo aquello que posee una esencia en sentido estricto es sustancia. Es natural que, conforme a la teoría de la definición de *Top.*, las especies sean sustancias, en cuanto que son definibles. Lo que pretendo advertir, sin embargo, es que esto no entraña una decisión sobre los compuestos hilemórficos y sus partes (forma y materia) –por cierto, siempre que εἶδος, en 1030a12 signifique ‘especie’, y no ‘forma’–.

24 Leo con Bonitz <τόδε> τι ἐστὶ τὸ τί ἦν εἶναι.

#### 4. Identidad en Z 6

De acuerdo con lo que he dicho hasta aquí, Z 4 contiene las tesis más importantes sobre la definición y la esencia en relación con la determinación de lo que es ser sustancia. La presentación de Z 6 no parece ostentar ni el porte revolucionario que le atribuyera Owen al encontrar allí el reemplazo de individuos por universales<sup>25</sup> ni el que otros le adjudican al comprometer a Z 6 con formas individuales.<sup>26</sup> La afirmación principal del capítulo –o sea, TI– no trae innovaciones respecto del contexto doctrinario delimitado por Z 4 para la teoría de la esencia; un contexto que, como sugerí, se mantiene dentro de los límites generales demarcados por las teorías relevantes del *Organon*:

Que, | por consiguiente, en las cosas primarias y dichas por sí el ser de cada cosa | y cada cosa es lo mismo y uno, resulta evidente (Z 6, 1032a4-6).

Puede ser oportuno señalar de antemano que el uso lexical del pronombre indefinido ἕκαστον (*cada cosa*) en 1031a16 –cfr. también τὸ

25 Owen 1965, 209, se apoya en Z 4, 1030a6-14 y Z 6 para atribuir a Aristóteles que un enunciado de identidad que expresa lo que una cosa precisamente es sólo podría tener como sujeto un universal. Esta lectura se puede aceptar 'en la letra', pero a la vez cuestionar la implicación del cambio de posición que sugiere Owen, ya que para que se registre tal cambio haría falta que Z 4-6 excluyera los individuos (o sustancias primeras de *Cat.*). Sin embargo, es cuestionable que Z contenga un argumento claro y contundente referido a tal exclusión. Si hay un cambio de posición entre *Cat.* y *Metaph. Z* acerca de cuáles cosas son sustancias primeras, ese cambio no parece ser un reemplazo directo de las formas en lugar de los individuos. Me inclino a pensar que el cambio tiene cabida por intermediación del análisis hilemórfico, y eso no supone un reemplazo directo de los individuos. El punto cuestionable de una lectura como la de Owen reside en que supone que las formas, dentro del análisis hilemórfico, ocupan el lugar de los universales sustanciales de *Cat.* Pero esto pasa por alto que aquel análisis puede aplicarse a los individuos de *Cat.* (entidades como 'Sócrates') sin remover cierta prioridad de los individuos. En definitiva, el problema con esa lectura es que pone a *Cat.* y a *Metaph. Z* a competir por un mismo premio (la sustancia primera) y no da cuenta del programa de investigación diferente que inaugura el análisis hilemórfico.

26 Según Frede y Patzig (1988: I, 53), la tesis aristotélica por la cual la esencia es idéntica a la forma y a cada cosa puede mantenerse sólo si la esencia y la forma son individuales.

ἐκάστῳ εἶναι (lo que es para una cosa pertenecer a cierta clase, por ejemplo: lo que es para Sócrates ser hombre) en 1032a5-6 –no indica que Aristóteles se refiera aquí a individuos,<sup>27</sup> a pesar de la ejemplificación con ‘Sócrates’. Para referir a individuos, Aristóteles usa ese adjetivo o pronombre con preposición: καθ’ ἕκαστον.<sup>28</sup> Desde el punto de vista argumentativo, tres son las características de las cosas a las cuales alcanza TI; ninguna de ellas requiere que se trate de individuos. En efecto, los ítems ontológicos idénticos a su esencia son (1) primarios, (2) por sí y (3) sustanciales.

El ejemplo del final de Z 6 (1032a8), que al mencionar la cuestión de la identidad entre ‘Sócrates’ y su esencia parece plantear que los individuos poseen esencia, puede aclararse tomando en consideración *Metaph. Δ* 18, 1022a24-27, donde se afirma que un particular, como Calias, es *por sí* él mismo, y de allí por sí mismo *idéntico* a su propia esencia.<sup>29</sup> En contra de lo que se supone es la doctrina de Z 15 (Z 10, 1036a5-9 y 11, 1036a28-29), que negaría que los particulares son sustancia, *Δ* 18 parecería incluir a los particulares materiales en la clase de las cosas absolutamente definibles y sustanciales.<sup>30</sup> Sin embargo, el texto de *Δ* 18 (1022a24-27) parece expresar un teorema estándar de la teoría aristotélica de la predicación, a saber, que cualquier cosa que posea una esencia, la posee *por lo que* ella precisamente es, lo que, evidentemente, no involucra en primer orden a individuos ni envuelve consideraciones hilemórficas, por lo cual tampoco cabe inferir que puede tratarse allí de individuos concretos o particulares materiales. Si mi sugerencia es correcta, el pasaje destaca meramente una relación *por sí* entre todo aquello que es portador de una esencia y esa esencia, y, como señalé, no involucra inmediatamente implicaciones hilemórficas, tal como lo confirman textos del *Órganon* y otros pasajes donde se encuentra la misma relación entre una cosa y su esencia sin inmediata ni exclusiva referencia a la estructura de materia y forma propia de los compuestos hilemórficos. Por consiguiente, todo lo que permite establecer la vinculación de Z 6 con *Δ* 18 es que hay un primer significado de καθ’ ὃ (‘por lo cual’) que selecciona la sustancia o forma de cada cosa (1022a 14-15;

27 Así lo admiten también Frede y Patzig (1988: II, 87 s.).

28 Cfr. Bonitz (1955<sup>2</sup>: 226a2 ss.).

29 Sobre el pasaje de Z 6, cfr. Ross (1924: II, 179); y sobre la discusión del mismo en relación con *Δ* 18, cfr. el resumen en Mittelmann (2010: 214, n. 12).

30 Ésta fue la lectura de Woods (1974-5).

1022a17-18); y ello permite inferir que la esencia es aquello *por lo cual* algo/cada cosa *es lo que es*. Tal es el rol causal que Aristóteles aclara en referencia a la expresión 'por lo cual' en 1022a19-20.<sup>31</sup> Sin embargo, está claro que rechazar la presencia de individuos en Z 6 no me obliga a retornar a la versión oficial, la que cree que TI sólo es sostenible si se restringe a universales aquello por lo que está ἕκαστον (*cada cosa*) en la formulación de la Tesis.

Lo que sugiero como interpretación alternativa a estas lecturas de Z 6 es que TI no consiste más que en extraer, en vista de la selección de entidades que se contarán como sustancias, una condición que se obtiene a partir de la aplicación de criterios asociados a la posesión de esencia, tal como viene siendo considerada por Aristóteles en los dos capítulos precedentes. Desde este punto de vista, la tesis de Z 6 es muy simple y económica: apoyándose en la tesis principal de Z 4, o sea, que (1) es sustancia todo aquello que posee una esencia, Z 6 extrae la conclusión de que (2) lo que es sustancia por poseer una esencia debe ser *idéntico* a su esencia ya que la esencia explica que una cosa sea precisamente una sustancia. Así, Z 6 avanza en relación con Z 4 al aclarar que la (posesión de) *esencia* es lo que explica la *sustancialidad* de algo. Z 6 establece un criterio de sustancialidad que posteriormente Aristóteles puede utilizar cuando, al aplicar el análisis hilemórfico, examine si acaso la forma, la materia o el compuesto son poseedores de esencia en un sentido pleno, y cuál de ellas calificaría como sustancia. Creo que eso es parte de lo que tiene lugar en Z 10-11.

Este posicionamiento *neutral* que para Z 6 he reclamado desde el comienzo de este trabajo en relación con la selección de lo que sea sustancia —una neutralidad que, como sugiero, tiene como contrapartida positiva la provisión de al menos uno de los criterios de sustancialidad que le permitirán a Aristóteles seleccionar las *formas* como sustancias primeras en Z 17— hace comprensible que en la continuidad de Z 6

31 Una lectura distinta de  $\Delta$  18 es favorecida por Code (1982: 114 ss.) y Mittelmann (2010: 213-17), distinguiendo allí entre *predicación esencial* e *identificación*. Ambos piensan que sólo de la primera se trataría en esos pasajes, y concluyen que los predicados esenciales pueden aplicarse a entidades como los particulares materiales, los cuales, empero, no pueden ser idénticos a su esencia. No estoy discutiendo ahora la distinción entre *predicación esencial* e *identificación*, que proponen estos autores, sino más bien que los pasajes a los cuales ellos se remiten para apoyarla realmente introduzcan el contexto hilemórfico al cual Code y Mittelmann aplican dicha distinción.

Aristóteles extienda el programa de Z 4-5 aplicando el criterio de identidad.<sup>32</sup>

Puede ser útil, para ponderar adecuadamente lo que realmente ofrece Z 6, tener en cuenta el esquema general del capítulo. En 1031a15-18 se enuncia TI; 1031a19-28 prueba que TI no es satisfecha por la relación entre un compuesto accidental y su esencia putativa,<sup>33</sup> 1031a28-b18 apunta a las entidades por sí y problematiza su carácter sustancial en el caso en que, como ocurre con las Ideas platónicas (1031a30-31), se incumple la condición de identidad en virtud de que, por el mismo carácter separado de las Ideas, la Idea de *F* y la esencia de *F* deben ser diferentes (1031a31-32); en 1031b31-1032a6 se contraponen la relación accidental entre una cosa y su esencia con la relación de identidad; 1032a6-10 menciona una paradoja sofística sobre la identidad; y finalmente 1032a10-11 concluye anudando los dos teoremas centrales de Z 4-6: la relación entre *esencia* e *identidad*, lo que entraña una tácita alusión a las “cosas primarias y dichas por sí” que mencionara 1032a5:

Por consiguiente, queda dicho cómo la esencia es idéntica a cada cosa y cómo | no lo es (1032a10-11).

## 5. TI y su antítesis

Quiero concluir comentando brevemente la exposición de TI en Z 6:

Hay que investigar si acaso es lo mismo o diferente la esencia y | cada cosa. Pues es algo provechoso en relación con la | investigación acerca de la sustancia.<sup>34</sup> En efecto, cada cosa no parece ser diferente de | su propia sustancia, y se afirma que la esencia es la sustancia de cada cosa (Z 6, 1031a15-18).

32 Podemos dejar abierto ahora si el criterio central de *Metaph.* Z 17 sobre la sustancialidad, es decir, el rol *causal* de la forma, es otro criterio para la selección de sustancias o acaso uno sistemáticamente relacionado con la *posesión de esencia*.

33 *Hombre-blanco* no es idéntico a la *esencia de hombre-blanco*. Los argumentos del pasaje presentan algunas complicaciones. Cfr. Ross (1924: II, 176 s.) y Dahl (1997).

34 Aquí Aristóteles parece tener en cuenta la introducción programática de Z 4 (1029b1-13). A su vez, lo que afirma en estas líneas se sostiene, desde un punto de vista doctrinario, en los resultados que alcanza el mismo capítulo en 1030a2-b13 acerca de la posibilidad de definir la sustancia y la especie.

La última cláusula (“En efecto ...”) debe entenderse como una aclaración sobre el sentido en que cada cosa (definible) es idéntica a su esencia, y sirve para explicar, a la vez, el significado de οὐσία ἐν ἑαυτοῦ οὐσία (‘la esencia de cada cosa’) (1031a18). La afirmación de Aristóteles es que para una cosa plenamente determinada, lo que ella es por sí misma no es diferente de su esencia. Sostuve que la estrategia argumentativa de Z 4 consiste en establecer las condiciones que debe cumplir algo para ser sustancia, condiciones que consisten en que lo que es *sustancia* debe ser definible y debe poseer esencia. El comienzo de Z 6 prosigue con esta estrategia, al afirmar que dada cierta cosa que posee una esencia, lo que esa cosa es por sí misma la convierte en algo sustancial, ya que una cosa esencialmente determinable de manera absoluta no es diferente de su propia esencia. Por lo tanto, TI sostiene que cualquier cosa que posea una esencia absolutamente, la posee por sí misma y cuenta como una *sustancia*.

En síntesis, he señalado que en Z 4 el *refinamiento del criterio de la definición* —que se hace mediante la distinción entre propiedades por sí y propiedades estrictamente esenciales— sirve para fundamentar la prioridad de la sustancia. En efecto, 1030b5-6 concluye que la definición y la esencia, en un sentido primero y absoluto, se aplican a las sustancias. Aristóteles no se propone discutir aún qué cosas o partes de una cosa son sustancia. Z 6 se apoya en el resultado de Z 4, y avanza clarificando cuál es la relación entre lo que es sustancia y aquello que, según Z 4, lo hace ser precisamente sustancia, es decir, la esencia (o la posesión de esencia en sentido primero y absoluto). El veredicto de Z 6 está expresado en el texto que traduje aquí más arriba, e indica que aquello que es definible en sentido estricto debe ser idéntico a su esencia. Así, Z 6 no hace más que proseguir la principal estrategia argumentativa de Z 4-5, dedicándose a excluir ítems que no satisfacen aquella condición, y ataca a ciertas entidades por sí, representadas por las Ideas platónicas (1031a28 ss.), las cuales, en razón de existir separadas, no pueden ser idénticas a su esencia y, por consiguiente, no cuentan como sustancias.

He propuesto también que la *identidad* entre la sustancia y su esencia, que es la afirmación de TI, debe entenderse en Z 6 en un sentido bastante plano, que se deriva de una posición anti-platónica sostenida por Aristóteles en textos que atacan la *separación* y su consecuencia *lógica*: la *no-identidad* entre lo que es definible y su esencia. Un texto emblemático al respecto es *Metaph. A* 9, 991b1-3 (cfr. también 991a13):

Además, habría que juzgar imposible que existan separados la sustancia y aquello de lo cual | es sustancia.

En efecto, una de las consecuencias más gravosas de la separación platónica reside en el compromiso con una relación puramente *accidental* entre la cosa definible y su esencia, tal como Aristóteles lo señala y rechaza en 1030a13-14, 1031b15-18, 1031b19-20, 1031a1-2. En definitiva, la defensa que hace Aristóteles en Z 6 del *criterio de identidad* para identificar lo que es sustancia se viabiliza por medio de un ataque a la ‘Antítesis de la no-Identidad’, entendida ésta como la implicación principal de la *separación* platónica que Aristóteles critica en la serie final de argumentos de Z 6. En su faz *lógica*, la separación platónica entraña predicar algo de un sujeto *tomado como diferente*; una relación que, a ojos de Aristóteles, si fuera válida para una cosa y su propia esencia, convertiría esa relación en *accidental*. La alternativa aristotélica a esta dificultad parece descansar simplemente en su rechazo de la separación: puesto que las esencias *no existen separadas*, desde un punto de vista *lógico*, no se predicen *accidentalmente* de la cosa:

[...] una misma cosa y la esencia son uno y lo mismo no por accidente [...] (1031b19-20; cfr. también 1032a1-2).

Esta condición sirve para distinguir la relación que una cosa mantiene con su esencia respecto de la clase de relación que un sujeto mantiene con un accidente (cfr. 1031b22-28). En conclusión, el propósito principal de Aristóteles en Z 6 es el de mostrar que, si no valiera TI para las sustancias, esta clase de entidades estarían obligadas a contraer un vínculo accidental con sus propias esencias, lo que, para Aristóteles, contradice la misma naturaleza de la relación esencial.<sup>35</sup>

35 Este trabajo es parte de un proyecto desarrollado en el marco de una beca otorgada por la Alexander von Humboldt-Stiftung en la Ludwig-Maximilians-Universität-München. Agradezco a esta institución y al Prof. Dr. Christof Rapp por su apoyo y hospitalidad. El proyecto se inscribe también en una cooperación académica, apoyada por la Universidad de los Andes (Santiago de Chile), con el Prof. Jorge Mittelmann. Estoy en deuda con los colegas en el III Coloquio de Metafísica Analítica (Buenos Aires, 2012) por sus comentarios, y en particular con Ezequiel Zerbudis por sus valiosas sugerencias en la preparación de la última versión de este artículo.

## Abreviaturas

*Categorías* = *Cat.*

*Metafísica* = *Metaph.*

*Segundos Analíticos* = *A.Po.*

*Tópicos* = *Top.*

## Bibliografía

Cito el texto de Aristóteles según las ediciones de Oxford Classical Texts.

- BONITZ, H. (1849), *Commentarius in Aristotelis Metaphysicam* (reimpresión), Hildesheim: Olms, 1992.
- . (1955<sup>2</sup>), *Index Aristotelicus*, Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt.
- BOSTOCK, D. (1994), *Aristotle's Metaphysics. Books Z and H*. Translated with a Commentary, Oxford: Oxford University Press.
- BURNYEAT, M. (2001), *A Map of Metaphysics Zeta*, Pittsburgh: Mathesis Publications.
- BURNYEAT, M. *et al.* (1986<sup>2</sup>), *Notes on Book Zeta of Aristotle's Metaphysics*, Oxford.
- CODE, A. (1982), "On the Origins of some Aristotelian Theses about Predication", en: Bogen, J. y McGuire, J. (eds.), *How Things Are. Studies in Predication and the History of Philosophy*, Dordrecht: Reidel: 101-131.
- DAHL, N. (1997), "Two Kinds of Essence in Aristotle: A Pale Man Is Not the Same as His Essence", *The Philosophical Review* 106: 234-65.
- DANCY, R. M. (1975), *Sense and Contradiction: A Study in Aristotle*, Dordrecht y Boston: Brill.
- DETEL, W. (2009), *Aristoteles, Metaphysik, Bücher VII und VIII*. Griechisch-deutsch, Kommentar, Frankfurt del Meno: Suhrkamp.
- DEVEREUX, D. (2003), "The Relationship between Books Zeta and Eta of Aristotle's *Metaphysics*", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 25: 159-211.
- FREDE, M. y G. PATZIG (1988), *Aristoteles, Metaphysik Z*. Text, Übersetzung und Kommentar, 2 tomos, Munich: Beck.
- GRAHAM, D. (1987), *Aristotle's Two Systems*, Oxford: Oxford University Press.
- HALPER, E. (1986), "*Metaphysics Z* 4-5: An Argument from Addition", *Ancient Philosophy* 6: 91-122.
- LOUX, M. J. (1991), *Primary Ousia. An Essay on Aristotle's Metaphysics Z and H*, Ithaca (NY): Cornell University Press.



- MITTELMANN, J. (2010), "Identidad y esencia. La tesis de *Metafísica Z* 6 y su trasfondo dialéctico", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Anejo 2010: 205-33.
- OWEN, G. E. L., (1965), "The Platonism of Aristotle", en: Nussbaum, M. (ed.), *Logic, Science, Dialectic. Collected Papers in Greek Philosophy*, Ithaca (NY): Cornell University Press, 1986: 200-20.
- ROSS, W. D. (1924), *Aristotle's Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford: Oxford University Press.
- WEDIN, M. V. (2000), *Aristotle's Theory of Substance. The Categories and Metaphysics Z*, Oxford: Oxford University Press.
- WOODS, M. (1974-5), "Substance and Predication in Aristotle", *Proceedings of the Aristotelian Society* 75: 167-180.



### 3. Comunidad versus semejanza como fundamento de las clases genérico-específicas: El debate entre realismo y nominalismo en la Baja Edad Media

Carolina J. Fernández.

#### 1. Introducción: La aplicación de conceptos filosóficos actuales a la hermenéutica del problema medieval de los universales

La querella medieval de los universales ha sido objeto de intenso estudio y ha dado lugar a una interesante renovación historiográfica en los últimos veinte años. En esta renovación se reconoce el impacto de la confrontación entre dos tipos de visiones, que podríamos llamar “historicistas” y “continuistas”. Las primeras sostienen que el abordaje medieval de los universales debe considerarse en sus propios términos, evitando apelar a la idea de que haya recurrencia de una y la misma problemática o de una continuidad transhistórica (De Libera, 1996). Dentro de esta visión se podría distinguir, a su vez, entre algunas versiones más radicales, que abogan por un estricto deslinde del abordaje medieval y dejan de lado, por ejemplo, su conexión fuerte con la tradición antigua representada por Platón y Aristóteles, y las que lo consideran integrado dentro de un complejo más amplio de preguntas-respuestas cuya matriz es, efectivamente, platónico-aristotélica, con los filósofos neoplatónicos tardoantiguos como vaso comunicante, y cuya clausura coincide con el fin del período medieval. Incluso se pueden distinguir ciclos intra-medievales, determinados por la aparición, ya de textos antes desconocidos (principalmente, los textos mayores de Aristóteles, desconocidos en Occidente entre aproximadamente principios del siglo VI y principios del XII), ya de problemáticas o nociones filosóficas nuevas, como la distinción entre contenido semántico y referencia (a la que llegó la teoría de la suposición de los siglos XII y XIV) o la idea de “ser intencional”, que surgió con fuerza a fines del siglo XIII. La visión historicista demanda a los historiadores de la filosofía que sean conscientes de lo mucho que orientan su tarea de reconstrucción e interpretación del pasado filosófico, desde el momento mismo en que

establecen jerarquías de relevancia en los objetos de estudio que seleccionan, dentro de la amplísima oferta que hace el pasado histórico —el cual, por cierto, está hoy en creciente disponibilidad, gracias a la cada vez más eficiente labor de edición de manuscritos. Analizar la filosofía del pasado haciendo una elección relativamente arbitraria de determinadas obras, autores, períodos, estrategias de argumentación o estilos filosóficos en detrimento de otros parece, sin embargo, inevitable. A ello se suma el hecho de que muchos aspectos de ese pasado responden a determinaciones de la propia historia cultural del período a reconstruir, tales como la pérdida y posterior recuperación de ciertos textos, el planteo de determinadas controversias extrafilosóficas o la implantación de determinados modelos de producción intelectual —todo lo cual sucede de manera peculiarmente evidente en el período medieval.

En relativa oposición a las tendencias historicistas que hemos reseñado se sitúan las continuistas. Una hipotética versión radical del continuismo sostendría la traducibilidad estricta de algunas teorías medievales a teorías contemporáneas. Sin embargo, en general solo se señala la familiaridad entre las argumentaciones, las problemáticas y las soluciones medievales con las de otras épocas de la historia de la filosofía, y se sostiene que hay una continuidad moderada (Galuzzo, 2008). Admitamos, por lo demás, que no toda la Edad Media, ni todas las problemáticas de lo que ampliamente se denomina “filosofía medieval”, admiten un abordaje en la línea de esta segunda tendencia historiográfica. A nuestro modo de ver, por su constitución histórica y metodológica, fue la escolástica de la Baja Edad Media latina la más proclive a tratar problemas conceptuales de variado tipo en términos lógicos, metafísicos, semánticos o epistemológicos que atraen el interés contemporáneo. Entre las décadas finales del siglo XIII y las primeras del siglo XIV florecieron los debates sobre el objeto del saber científico, el estatuto de las proposiciones, la naturaleza epistémica de diversos actos cognitivos —desde la intuición a la fe, pasando por las variadas formas de razonamiento deductivo—, las relaciones entre palabras, conceptos y realidad extramental. Un caso paradigmático de esta efervescencia fue el famoso debate medieval sobre los universales. Es, probablemente, en torno de este tema y otros que le son afines, que se abroquelan los intérpretes inscriptos en la historiografía continuista. Si bien evitan una traslación forzada de la terminología actual a debates del pasado, se reconoce en sus trabajos cierta penetración del vocabulario y los intereses de la metafísica analítica contemporánea, evidente por sus referencias a

los “caracteres comunes”, los “constituyentes ontológicos”, la “instanciación”, el “realismo inmanente y trascendente”, los “tropos”, etc. (Por citar algunos ejemplos: Wolter, 1978; Conti, 2008; Erismann, 2007; Panaccio, 2008). Esta vertiente historiográfica reconoce una continuidad en sentido amplio entre los debates medievales y los de otros períodos de la historia de la filosofía, aunque señala que las clasificaciones tradicionales, como “platonismo” y “aristotelismo”, son problemáticas. Por ejemplo, acepta la división entre las teorías de los universales llamadas “platónicas”, que afirman que los universales son sin tiempo y sin lugar, que hay universales no instanciados y que son entidades necesarias, y las llamadas “aristotélicas”, que sostienen la condición espaciotemporal de los universales, aceptan alguna versión del principio de instanciación y ven los universales como entidades contingentes. Sin embargo, algunos de sus representantes reconocen que algunas teorías no siempre caen unívocamente en alguna de ellas (Loux, 2007). Con las salvedades establecidas, creemos que la aplicación sensata de herramientas críticas e intereses de la filosofía actual puede resultar útil para reconstruir, como haremos en este trabajo, algunos temas y debates medievales, como sucede con los debates ontológicos de entre fines del siglo XIII y principios del XIV entre Juan Duns Escoto y Guillermo de Ockham. Previamente, presentaremos cuatro rasgos decisivos comunes a las ontologías escolásticas, ya que tanto Escoto como Ockham se comprendieron bajo ese patrón.

## 2. Cuatro rasgos de la ontología medieval triunfante

(1) *Asunción de un modelo sustancialista*. Por sustancialismo entendemos la explicación del particular como resultado de la conjunción de la sustancia con sus accidentes. Este modelo ontológico prevalece sobre el modelo de propiedades co-presentes o modelo del “haz” de propiedades, que se remonta al *Timeo* de Platón.<sup>1</sup> Algunos autores medievales están más cerca del segundo modelo, pero por lo general lo adoptan solo como explicación de la aparición del ente sensible, por debajo de la cual siguen situando una explicación sustancialista: es admisible que solo percibamos los accidentes e incluso que algunos de ellos operen

1 *Tim.* 49-50; *Teet.* 157b. Cf. Lloyd (1955, 1956).

como soportes de otros; sin embargo esto es solo debido a la condición suprasensible de la sustancia. Un ejemplo de ese tipo de abordaje es la concepción neoplatónica del ente sensible como entrecruzamiento de categorías formulada por Escoto Eriúgena en el siglo IX, que abreva en la tradición plotiniana de explicación de la sustancia sensible como confluencia de cualidad, cantidad y otros accidentes con la materia (Santa Cruz, 1994), pero reconoce que como irrenunciable sustrato de ese entrecruzamiento opera una *ousía* suprasensible. Por lo tanto, en general las ontologías medievales se atienen a un modelo sustancialista y adoptan el del haz de cualidades para referirse al particular concreto en virtud de su mayor eficacia epistemológica. Ni siquiera la teología racional o natural escolástica clásica abjura fundamentalmente del modelo sustancialista, aunque ello le plantee serios problemas para explicar la simplicidad divina, en la medida en que afirma la distinción, en Dios, entre esencia y atributos (intelecto y voluntad, sus atributos *ad intra*; potencia, su atributo *ad extra*), aunque los considera realmente idénticos y solo distintos por una distinción del intelecto humano (Aquino), por una distinción formal (Escoto) o por una distinción de los términos mentales, orales y escritos que predicamos de ellos (Ockham). Solo la teología revelada, con el dogma de la unidad de esencia y trinidad de Personas de Dios puede considerarse en ruptura radical con el modelo ontológico sustancialista dominante.

El sustancialismo medieval es, además, antiplatónico, lo cual significa, en primera instancia, que tanto las propiedades esenciales (v. g., animalidad, humanidad, equinidad) como las accidentales (v. g., blancura, calor) de los particulares ordinarios se consideran ontológicamente dependientes de los particulares y se rechaza con toda claridad que existan separadas o independientemente de estos, según la tesis unánime de que no hay universales en acto separados de los particulares. Resume esta posición Averroes, el “aristotélico más consecuente” –menos neoplatonizado– del medioevo árabe-latino, y su recurso al locus de Aristóteles: “ningún universal es sustancia”. (Eslogan que, en la versión de Tomás de Aquino, se convierte en el *dictum* “no hay universales en acto fuera del alma”). En el mundo latino, el rechazo del platonismo significó el rechazo de universales actuales separados de los objetos individuales, una visión simplista que se debió tanto al desconocimiento de muchos de los diálogos platónicos como a la influencia de la crítica de Aristóteles a Platón. De todos modos, los latinos heredaron del peripatetismo árabe de Al Farabi y e Ibn Sina la aceptación de los univer-

sales separados, entendidos como pensamientos de sustancias angélicas o inteligencias separadas.

En una segunda instancia, el particularismo conduce a abandonar también el realismo inmanente, es decir, la tesis de que hay universales en el tiempo y el espacio, multilocalizados realmente en los individuos. En efecto, si ningún universal es sustancia, tampoco será parte de una sustancia, sino que todo el particular, y por tanto, todas sus partes, serán propias y particulares.<sup>2</sup> El fracaso final del realismo inmanente tarda, por cierto, en llegar: formas de realismo, incluso más extremas que este, son defendidas por varios autores en los siglos XI y XII. Diversas formas de realismo inmanente serán, en efecto, articuladas en estos siglos, según las cuales, los universales son constituyentes ontológicos que se instancian completamente en cada individuo y simultáneamente en los muchos individuos a los que corresponden. Se trata de una concepción contraria, tanto a una concepción mereológica, según la cual el universal es un todo compuesto por los muchos individuos, como a una participacionista, según la cual el universal/Forma se realiza en mayor grado en algunos individuos que en otros. Esta forma de realismo supone que no hay particular que no instancie algún universal y que la individuación se opera por el conjunto de propiedades accidentales que

- 2 Estas sentencias se volvieron lugares comunes. Para su utilización en Escoto, cf. Wolter (1962). Un ejemplo paradigmático es Ockham en su comentario a la célebre *Isagogé* de Porfirio: “Se debe notar en tercer lugar que, así como el género no es de la esencia de la especie ni parte de ella, asimismo la especie no es de la esencia del individuo ni parte del individuo, sino que es cierta intención en el alma que significa los individuos mismos y [es] predicable de ellos, no por sí sino por los individuos mismos, pues en las proposiciones ‘Sócrates es hombre’, ‘Platón es hombre’, el predicado no supone por sí –pues entonces, se notaría que Sócrates sería el predicado común ‘hombre’, lo cual es manifiestamente falso–, sino que ‘hombre’ supone por los individuos mismos, pues no se denota sino que Sócrates –esto es, este, o aquel <hombre> y así con cada uno– es hombre; por eso la especie no está realmente en el individuo. En efecto, si estuviera realmente en el individuo, o bien sería parte de Sócrates o un accidente [de él]: mas, manifiestamente, no es un accidente. Tampoco es parte de Sócrates, pues no es materia ni forma (...). Por eso hay que sostener que nada está realmente en Sócrates sino la materia, la forma, sus partes integrales y orgánicas y sus accidentes, y así la especie ‘hombre’ no está realmente en Sócrates, según la intención del Filósofo y del Comentador, y según la verdad. Con todo, significa a Sócrates y por eso también puede predicarse esencialmente de él” (*Expositio in librum Porphyrii de praedicabilibus*, cap. 2, § 4; *OPh* II, p. 34, lín. 14-34 (la traducción es nuestra)). Sobre esta doctrina ockhamiana, cf. De Libera (1996: 212-3).

caracteriza a cada individuo y solo a éste, pero niega, consecuentemente, que haya esencias particulares y afirma que los particulares comparten realmente una misma esencia. Son ejemplos de esta concepción Anselmo de Canterbury, Eriúgena y el más famoso a este respecto; Guillermo de Champeaux (Erismann, 2007). Las razones de esta larga pervivencia del realismo son, por una parte, teológicas, pero por otra, epistemológicas: el imperativo de asegurar el discurso científico, basado en universales, movió por largo tiempo a los autores medievales a validar los universales por su presencia en las cosas mundanas. Toda ciencia se entendía como un cuerpo demostrativo cuyas proposiciones resultaban, en última instancia, de combinaciones de conceptos universales, y se consideraba que dichos conceptos, predicables en común de los particulares, debían estar presentes de algún modo en los particulares concretos para fundar la representatividad de dichos conceptos. Sin embargo, pesaban más las dificultades lógicas contra esa posibilidad y una fuerte tradición contraria al realismo inmanente que se remontaba a Boecio, en el siglo VI, quien había señalado que un mismo constituyente ontológico no puede ser inmanente a una multiplicidad sin perder su unidad o sin afectar la unidad de esos múltiples que constituye. Esto implicaba considerar la polilocalización simultánea del universal como una dificultad insalvable.<sup>3</sup> Sin embargo, el universal multilocali-

- 3 Boecio, *Comentario a la Isagogé de Porfirio, segunda versión* (MT: 133-4): “Los géneros y las especies son y subsisten o están formados solo por el entendimiento y el pensamiento, pero los géneros y las especies no pueden existir. Y esto se entiende a partir de lo siguiente. Todo lo que es común a un tiempo a muchos, no podrá ser uno; pues, lo que es común es propio de muchos. Sobre todo cuando una y la misma cosa está toda a un tiempo en muchos. En efecto, cuantas quiera son las especies, en todas el género es uno, no porque cada una de las especies se separe de él como si fuera una parte suya, sino porque cada una tiene a un tiempo todo el género. (...) Y si hay un cierto género uno numéricamente, no podrá ser común a muchos. En efecto, una cosa, si es común, o bien lo es respecto de sus partes, y ya no es toda común, sino que sus partes son propias de cada uno, o bien el que sea común viene dado por el uso de sus poseedores a través del tiempo, como es común un esclavo o un caballo, o bien resulta común a todos a un tiempo, mas no de manera que con aquellas cosas a las que es común constituya una sustancia, como es el teatro o un espectáculo, que es común a todos los espectadores. El género, por cierto, no puede ser común a las especies según ningún modo de estos; pues, a tal punto debe ser común que no solo esté todo en cada una y al mismo tiempo, sino también pueda y deba constituir una sustancia con aquellas cosas respecto de las cuales es común”.



zado tuvo defensores en los siglos XI y XII, y buena parte del siglo XIII puede considerarse como el apogeo del realismo inmanente (Panaccio, 2009). Ello se debió, por una parte, al impacto de la doctrina de los tres estados de la universal, originada en el comentarador neoplatónico tardoantiguo Amonio, reelaborada por el peripatetismo árabe y recuperada en Occidente recién por Alberto Magno. Esta doctrina remitía a la triple noción platónica de la forma separada del *Fedón*, la forma inmanente del *Menón* y la forma o universal lógico del *Teeteto* (De Libera 1996: 108). El realismo inmanente abrevaba en la segunda y, de hecho, la división entre la forma separada y una forma inseparable e inmanente (*énylon eidos*) aparecía ya en el platonismo medio del s. II a. C. Sin embargo, ya los neoplatónicos introducirían transformaciones en la doctrina: mientras que Plotino no parecía admitir más que propiedades universales (v. g., una cualidad es una y la misma en dos individuos y se individua en cuanto está en dos cosas espacialmente separadas), Proclo dividió la forma participada o inmanente misma en universal y particular (Lloyd, 1955; 1956). La versión del siglo XIII del universal *in re* está dominada por la doctrina aviceniana de la indiferencia de la esencia o naturaleza, que no puede considerarse ajustada estrictamente a ese modelo. La doctrina aviceniana no presentaba las mismas características que la doctrina de los tres estados del universal, sino que iba en dirección a una estricta des-ontologización de la *natura*. En efecto, la doctrina aviceniana reducía la esencia a las determinaciones contenidas en su definición. Por ejemplo, la esencia del hombre, la humanidad o “lo que es ser hombre” se reduciría a la conjunción de las propiedades de la animalidad y la racionalidad, en tanto que las propiedades de la particularidad y la universalidad, la unidad y la multiplicidad, la predicabilidad y la impredicabilidad, se consideraban extrínsecas a la *natura* misma. Dichas propiedades le advenían a la naturaleza en cuanto inmanente a la materia y en cuanto instanciada en un intelecto, respectivamente.<sup>4</sup> Conforme a esta doctrina, claramente preeminente en la ontología escolástica clásica, no hay nada de universal en el particular material, sino que todo cuanto hay en el particular, es particular. La doctrina de la esencia de Avicena atraviesa la ontología de Tomás de Aquino<sup>5</sup> y, con

4 Sobre la analogía entre la doctrina de la indiferencia de la esencia o naturaleza y la idea de “tercer reino” de Meinong y Frege, cf. De Libera (1996: 201-6).

5 Tomás de Aquino, *S Th I*, q. 85 a3, ad 1: “El universal puede ser considerado bajo dos aspectos. Uno, en cuanto que la naturaleza del universal incluye la intención

un tenor sensiblemente diferente, la de Duns Escoto (Owens, 1957). De acuerdo con el modelo tomista, el particular reconoce la siguiente estructura de composiciones: a la composición de forma y materia se añade la de la esencia y los accidentes, que producen el particular determinado. El particular determinado, a su vez, carece de existencia intrínseca, sino que para constituirse como un particular actual y real, debe entrar en composición con ella. Este modelo ontológico muestra la clara vigencia de la estructura que aúna un sujeto/sustrato junto con un cúmulo de propiedades o determinaciones.

(2) *Tendencia al reduccionismo categorial*. Según la enseñanza aristotélica tradicional, las categorías se consideraban el conjunto de predicados más universales en que se podían agrupar todos los términos generales capaces de ser atribuidos unívocamente a un sujeto. La discusión sobre el estatuto de esta clasificación aristotélica –si se trataba de cosas extramentales, de conceptos o de términos lingüísticos– hundía sus raíces en la Antigüedad Tardía griega y resurgió en el siglo XIII latino, otra vez, por la mediación de la escolástica árabe (Fernández, 2014). En la tradición escolástica resultaba determinante el modelo de la predicación analógica, originado en el *pros hen* de Aristóteles,<sup>6</sup> según el cual el ser no se predica de las categorías post-sustanciales por pura homonimia, mas tampoco en sentido primario o prioritario, como se predica de la *ousía*, sino más bien por la relación de dependencia en que aquellas se encuentran respecto de esta última. Ahora bien, dentro de ese esquema, los autores escolásticos comenzaron a introducir grados de independencia o de autonomía ontológica entre los géneros posteriores a la sustancia, considerando que solo a algunos se los consideraba “accidentes inherentes *por sí y de manera absoluta*”: por ejemplo, la cantidad y la cualidad (Krempel, 1952: 58). Esto significa que los autores escolásticos tendieron a reducir las categorías reales o extramentales a las tres primeras, llamadas “absolutas” –sustancia, cantidad y cualidad–, en tanto que concebían a las posteriores –lugar, tiempo, posición, acción, pasión

---

de universalidad; y como la intención de universalidad, es decir, el que una y la misma cosa se refiera a muchas, proviene de la abstracción del entendimiento, es preciso que lo universal, bajo este aspecto, sea lo posterior. (...) En un segundo aspecto, el universal puede ser considerado en cuanto a su misma naturaleza, por ejemplo, de animalidad o humanidad, tal como existe en los individuos”.

6 Aristóteles, *Metafísica* VII, 1 1028a10-b2; 4 1030a17-1030b13.

y hábito—, no como realidades extramentales, sino como predicados o, a lo sumo, como modos de existir de las categorías extramentales. La tendencia general de los escolásticos hacia un reduccionismo categorial se agudizó más radicalmente en autores tardíos como Ockham pero estaba presente, más suave o matizadamente, en autores como Tomás de Aquino.

Tradicionalmente existía cierta vacilación sobre en cuál de los dos grupos colocar la categoría del “respecto a”, que crecientemente se optó por denominar “relación”. Siempre dentro del modelo analógico aristotélico, que subrayaba permanentemente la prioridad ontológica y predicativa de la sustancia y lo que las restantes categorías le debían por igual, Tomás de Aquino colocó a la relación en el grupo de categorías ontológicas, junto a la cantidad y la cualidad, dentro de una división general entre ser sustancial, ser inherente y ser extrínseco, que se remontaba a Boecio.<sup>7</sup> En cambio, su maestro Alberto Magno la colocó en el tercer grupo de categorías, es decir, la consideró un predicamento junto a los últimos seis (Krempel, 1952: 83). El debate entre modelos teóricos más o menos reduccionistas (es decir, más o menos nominalistas) con respecto a las relaciones acarreó diversas controversias, todas ellas, con más o menos antecedentes en la tradición de los comentaristas tardoantiguos de Aristóteles y en autores medievales pre-escolásticos. En primer lugar, si se admitía que las categorías posteriores a la sustancia tendrían definición y esencia en sentido propio, resultaban puestas prácticamente en un pie de igualdad con la sustancia; si, por el contrario, se consideraba que no la tenían, resultaban reducidas, a lo sumo, a modalidades de la sustancia, y a lo menos, a meros nombres de ésta. En segundo lugar, si se discriminaba entre algunas categorías posteriores a la sustancia como realmente distintas de ésta (v. g., cantidad y cualidad) y otras no (v. g., posición, hábito, etc.), las que caerían bajo la segunda división resultaban reducidas a combinaciones entre las que caerían bajo la primera, y entonces, su sujeto inmediato de inherencia resultaba ser, no la sustancia, sino otro accidente, con lo cual se culminaba concediendo la existencia de “accidentes de accidentes”, es decir, accidentes como la posición, acción, pasión y otros que resultaban secundarios con respecto a accidentes considerados más básicos, fundamentales o universales, como la cantidad y la cualidad. En tercer

7 Tomás de Aquino, *In Metaph.* V, lect. 9, nn. 890-892 [437], pp. 238-239.

lugar, si, por el contrario, se otorgaba a las relaciones algún estatuto ontológico independiente, se aceptaba indirectamente que constituían verdaderas cosas o realidades y, por tanto, se las terminaba asimilando a realidades absolutas. Mas entonces, debía explicarse de qué modo inherían en la sustancia, lo cual demandaba nuevas relaciones intermedias, de modo que se produciría un regreso *ad infinitum*.<sup>8</sup> Argumentos del tipo “del regreso” contra las relaciones, famosos en discusiones lógicas y filosóficas posteriores, fueron ampliamente explotados y analizados por los escolásticos medievales. Para salir de estos problemas, los autores propusieron diversos modelos de programas reductivistas: la proto-idealista de Dietrich, según la cual las categorías post-sustanciales son, en su totalidad, puras modalidades de la sustancia misma (Ocampo, 2013), y la nominalista de Ockham, según la cual solo una de las categorías post-sustanciales, a saber, la cualidad, es una verdadera realidad independiente, absoluta y particular en sí misma.<sup>9</sup> La posición ockhamista, desde Gustav Bergmann (1954) y hasta nuestros días (Panaccio, 2008), se interpreta como una anticipación de la teoría contemporánea de tropos. Una interpretación hiperrealista de las diez categorías comenzará a rehabilitarse cuando la tradición del realismo oxoniense del siglo XIV renueve las herramientas lógico-filosóficas y entienda las categorías en términos intensionales, es decir, como una suerte de contenidos objetivos expresables en unidades proposicionales (Conti, 2005 y 2008).

8 Para las soluciones a estos problemas que pueden considerarse “clásicas”, las de Aquino, cf. infra.

9 Ockham, *Expositio Physicorum Aristotelis* I, 8 (*OPh* IV, p. 99, lín. 326-332): “Pues cierto accidente es tal que su abstracto importa una cosa distinta del sujeto, pero inherente a este, y de este modo el blanco es un accidente del hombre, pues la blancura, que es el abstracto de ‘blanco’, importa una cosa distinta de la sustancia, la cual puede ser entendida sin entender la sustancia, pueda o no ser realmente separada <de ella> o no”. Ockham, *Summa logicae* I, cap. 25 (*OTb* I, p. 81, lín. 5-14): “De un modo se llama accidente a alguna cosa realmente inherente a la sustancia, al modo en que el calor está realmente en el fuego y la blancura, en la pared. Y tomando ‘accidente’ así, (...) no hay ningún accidente en sujeto alguno, que no pueda ser separado de ese sujeto sin corrupción del sujeto, al menos por la omnipotencia divina. Pero tomando ‘accidente’ así, por algo fuera del alma, no se coloca como quinto universal, pues el accidente que es uno de los cinco universales es predicable de muchos, lo cual no es el accidente fuera del alma —a menos que se trate de la palabra o algún signo voluntariamente instituido”.

(3) *Concepción de las relaciones como propiedades monádicas*: los autores medievales, realistas o nominalistas, describieron la relación como una propiedad de algo único, que llamaron su “sujeto” o “sustrato”: v. g., la paternidad es una propiedad *del padre*, por la que este “se termina en” el hijo, e independientemente de que ella tenga una propiedad correlativa, pues la filiación es, inversamente, una propiedad *del hijo*, por la cual éste “se termina en” el padre.<sup>10</sup> Para fortalecer esta concepción de las relaciones, resultó decisivo el antedicho dominio del modelo ontológico sustancialista, en el que la relación no podía sino aparecer como uno de los accidentes de la sustancia: todo lo existente, en este esquema, es sustancia o accidente (Krempel, 1952: 86). El complemento de esta teoría sustancialista de las relaciones es una propiedad no relacional que opera como “causa” o “fundamento” de la relación: v. g., la propiedad de ser semejante adviene a un objeto por causa de su blancura particular, que es “causa” o “fundamento” de la semejanza, y por la cual dicho objeto se termina en otro que posee otra blancura particular. En este caso, no se dice que es semejante una blancura a otra, sino un objeto blanco a otro objeto blanco, aunque lo son *por* sus respectivas blancuras. Este modelo planteó una serie de problemas. En primer lugar, el de la inherencia, que consiste en dirimir si las relaciones son “causadas por” sus fundamentos, pero inhiere directamente en la sustancia o si inhiere directamente en los fundamentos mismos y solo indirectamente en la sustancia. En otros términos, si los términos de la relación de semejanza son las blancuras o las cosas blancas. La respuesta clásicamente aristotélica de Aquino fue: “ninguna relación inhiere sino en la sustancia, pero ninguna relación se funda *directamente* en la sustancia, sino en alguna propiedad de ella, como la cantidad y el hacer y padecer” (Krempel, 1952: 189ss.). En segundo lugar, está también el problema de las relaciones anómalas, sea porque uno de los términos es simplemente inexistente (como en relaciones entre actos de pensamiento y objetos pensados, especialmente en el caso de objetos inexistentes o imposibles, como “quimera” o “círculo cuadrado”), sea porque uno de sus términos no sufre modificación alguna al adquirir la relación (v. g., la relación “Creador-creatura”). Para resolver estos problemas, ya advertidos por Aristóteles en la *Física*, los escolásticos introdujeron lo que podemos llamar “el factor intelecto”, esto es, la gran teoría medieval de las llamadas “relaciones de razón”. El rechazo expre-

10 Para un panorama del problema de la relación en la filosofía medieval, cf. Brower (2004).

so y sistemático del ser extramental de las relaciones no aconteció sino tardíamente, con Ockham, aunque no implicó, ni romper con el modelo sustancialista, ni negarle objetividad a las relaciones. La concepción terminista y antirrealista de las relaciones, según la cual solo los nombres, y no las cosas, son primariamente relativos,<sup>11</sup> trataba de eludir los dos problemas consignados, pero no abandonaba el sustancialismo: la relación, v. g., la semejanza –afirmó Ockham contra el realismo– no es una propiedad real distinta, que la cosa blanca adquiere, cuando adquiere la blancura. La semejanza “es”, en sentido primero, un nombre o término predicable; un signo de carácter especial, en la medida en que se predica directamente de un término (v. g., un objeto blanco) e indirectamente de otro (v. g., otro objeto blanco). En sentido secundario, la semejanza “es” las *sustancias* semejantes mismas, significadas conjuntamente. Como veremos, las relaciones de semejanza entre los particulares se reducen a las relaciones de semejanza entre las partes intrínsecas o constituyentes hilemórficas de los particulares.

(4) *Evolución y disolución final del problema de la individuación.* Clásicamente, las ontologías platónicas consideraron la individualidad como fruto de un haz de accidentes. La teoría aristotélica clásica de la individuación por la materia de Tomás de Aquino se conectaba con la solución antirrealista típicamente aristotélica al problema de los universales, puesto que consideraba la individualidad como un accidente que “se seguía de la materia”.<sup>12</sup> La teoría escotista de la individuación

11 *Guillelmi de Ockham Scriptum in Primum Librum Sententiarum Ordinatio (= Ordinatio)* I, dist. 30, q. 1 (*OTb* IV, p. 314, lín. 14-21 y p. 315, lín. 4-6): “Por eso, no afirmo que la relación es realmente lo mismo que el fundamento, sino que digo que, o bien la relación no es el fundamento, sino la intención y concepto en el alma que indica muchos absolutos, o bien es muchos absolutos, como ‘pueblo’ es muchos hombres y un único hombre no es pueblo. Pero cuál de estas proposiciones esté más conforme al sentido propio de la expresión, corresponde discutirlo, más al lógico, que al teólogo. (...) la semejanza, puesta así, en abstracto, no puede suponer sino por una intención en el alma, o bien, por muchas cosas, cualquiera de las cuales es semejante, como ‘pueblo’ no puede suponer sino por muchos hombres” (la traducción es nuestra).

12 Tomás de Aquino, *S Th* I q. 3, a. 3: “Pues la esencia o naturaleza comprende en sí solamente aquellas cosas que caen en la definición de la especie, como la humanidad comprende en sí aquellas cosas que caen en la definición del hombre; por tanto, aquellas cosas por las que el hombre es hombre, pues esto significa la humanidad: aquello por lo cual el hombre es hombre. Pero la materia individual,

como “forma última”, aunque se lo propuso explícitamente, no evitaba entender la individualidad bajo el modelo del accidente “que se sigue de la inherencia” de la esencia en un soporte material, puesto que pertenece a la misma fuente aviceniana. En el siglo XIV, autores de diversas tendencias disolvieron, en la práctica, el problema mismo, y redujeron la individualidad a un término primitivo, sin necesidad de un “principio” de individuación.<sup>13</sup> Es de notar que este giro se dio no solo en los autores antirrealistas, como Ockham, para quien todo lo real debía considerarse individual por sí mismo, sino también en los realistas, como Walter Burley, que aceptaba la existencia de formas universales realmente polilocalizadas, pero además de ellas introducía en su ontología formas particulares (Conti, 1990). Precisamente en el marco de estos debates surgió la doctrina escotista de la naturaleza común (*natura communis*), la cual, articulada con la noción de estidad (*haecceitas*) mediante la noción de distinción formal (*distinctio formalis*), implica la tesis de una composición formal del particular.

### 3. El debate entre Escoto y Ockham.

Según la formulación de Escoto:<sup>14</sup>

(i) La naturaleza y la diferencia que la particulariza (en sus palabras,

---

con todos los accidentes que la individualizan, no cae en la definición de la especie, pues en la definición del hombre no caen esta carne y estos huesos, o la blancura o la negrura o algo similar”. *In De an.* II lect., 12 § 5-8: “Ahora bien, la individuación de la naturaleza común en las cosas corpóreas y materiales es a partir de la materia corpórea contenida bajo determinadas dimensiones: en cambio, el universal es por abstracción de dicha materia y de las condiciones materiales individualizantes” (la traducción es nuestra).

13 Para una evaluación del “individualismo” de Ockham en diversas esferas, de la ontología a la política, cf. McCord Adams (1990).

14 Seguiremos la presentación de Ockham que explícitamente se propone rendir en forma fiel y completa las formulaciones de Escoto, dispersas en varias obras: *Ordinatio* I, dist. 2, q. 6, *OTb* II, pp. 160-224. La paráfrasis de Ockham sigue principalmente la versión del *Opus Oxoniense* II, d. 3, qq. 1-5 de Escoto. Para esta exposición hemos reubicado algunos de los ítems distinguidos por Escoto, si bien intentando respetar su espíritu general. Escoto también formula estas posiciones en la versión más temprana de su Comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo II, d. 3, pars 1, qq. 1-6, conocida como *Tratado sobre el principio de individuación* (*Tractatus*).

“la contrae a este individuo” y, por tanto, la hace ser “esta” y no aquella, etc.) son realmente idénticas, de modo que no se distinguen como dos cosas.

(ii) Con todo, la naturaleza y la diferencia que la particulariza son formalmente distintas, de modo que se distinguen como dos realidades, y la naturaleza es “naturalmente” o esencialmente anterior a la diferencia.

(iii) Con todo, la naturaleza, en sí misma o por su parte, no es universal ni particular.

(iv) Con todo, la naturaleza es común, lo cual equivale a decir que es incompletamente universal o que presenta una unidad menor que la unidad numérica o real –esta última, propia del particular concreto material.

Según el mismo Escoto, se pueden establecer las siguientes comparaciones o relaciones:

(a) Entre la naturaleza y el singular concreto: desde esta perspectiva, la singularidad o el ser “esta” es extrínseco a la naturaleza, es decir, le adviene o proviene de afuera. Ahora bien, la singularidad no puede constituir una pura negación –como sostenían algunos autores franciscanos previos a Escoto, según los cuales la sustancia material se individualizaría “por su naturaleza”–, sino que debe consistir en un principio positivo. Tal principio no puede ser accidental a la cosa –como sostenía Enrique de Gante, según el cual la individuación se formularía en términos meramente negativos o privativos: por ejemplo, el individuo se definiría como lo que no puede dividirse en especies inferiores. Tampoco puede ser idéntico a la existencia actual de la cosa ni a su materia –posición de Tomás de Aquino y algunos otros escolásticos más o menos cercanos a él, en la huella de Avicena, según quienes la causa de la individuación sería la cantidad, como accidente que se sigue de la materia. La singularidad debe ser un principio sustancial e intrínseco al particular que dé cuenta de esa y cada cosa particular y no de la particularidad en sentido general.<sup>15</sup> Según las palabras de Escoto, la naturaleza, que cae

15 *Tractatus*, q. 4, pp. 34-35, 71: no se busca la “causa de la individuación en general” (*causa individuationis vagae*), el mero concepto de unidad numérica (*ratio unitate numeralis*), sino aquello por lo cual la sustancia material es singular con esta singularidad (*propter quid substantia materialis est singularis hac singularitate*). Escoto distingue, en efecto, tres sentidos de singularidad: como concepto mental de segundo orden o “de segunda intención” (que se predica de otro concepto o de un contenido mental en tanto presente en la mente); como principio del número (relacionada con la categoría aristotélica de cantidad) y como razón o



bajo cualquiera de las columnas clasificatorias genérico-específicas es, considerada en su totalidad o en cualquiera de esas partes, “naturalmente anterior” a ser “esta”. Así, de la conjunción del género y la diferencia resulta la especie –por ejemplo, de la conjunción del género animal y la diferencia de la racionalidad resulta la especie humana–, y cada una (animalidad, racionalidad, humanidad) constituyen naturalezas “naturalmente anteriores” a su ser “esta”.

(b) Entre la naturaleza y la unidad numérica: puesto que la naturaleza carece por sí misma de la unidad numérica que caracteriza al particular, lo que se denomina numéricamente uno no será la naturaleza, más que denominativamente o por una translación semántica. Así, se dirá que, *por sí*, es numéricamente uno el hombre y que, *en sentido primario*, es numéricamente una su diferencia individualizante o estidad (v. g., la Socratidad), en tanto que su naturaleza, la humanidad, es numéricamente una *de modo indirecto o derivado*.

(c) Entre la naturaleza y la universalidad: desde esta perspectiva, tampoco la universalidad es intrínseca a la naturaleza. La propiedad de la universalidad –definida, conforme a una fórmula aristotélica ampliamente difundida en el Medioevo, como la aptitud para ser predicada de muchos– le adviene a la naturaleza cuando está instanciada en un intelecto. Solo es intrínseco a la naturaleza, e independiente de toda intervención del intelecto, el ser común o incompletamente universal. En cuanto a la singularidad, como se ha dicho, le es extrínseca. De ahí, dice Escoto, que de la universalidad y de la particularidad haya causas respectivas –a saber, el estar instanciada en una mente y el estar instanciada en un particular, respectivamente–, mas no de la comunidad, como si dicha comunidad fuera ajena a la naturaleza misma.

(d) Con todo, si se compara finalmente entre la naturaleza y la unidad infra-numérica, la segunda no es estrictamente intrínseca a la primera, sino un atributo propio (*passio propria*) de ella.<sup>16</sup>

La doctrina escotista de la naturaleza común suele verse como una interpretación ontologizante de la doctrina aviceniana de la esencia o naturaleza (Owens, 1957; Galluzzo, 2008), puesto que Escoto entiende

---

causa próxima de la individuación de la sustancia material: *Tractatus*, q. 2, pp. 20-1, 42.

16 No le es intrínseca en el sentido de que, según dice Escoto siguiendo a Avicena, no se coloca bajo la razón quiditativa de la naturaleza, sino que se le predica en el segundo modo de lo por sí. Ockham, *Ordinatio*, p. 167, lín. 1-3.

que la naturaleza es, por sí misma, algo fuera de la mente y que, por lo tanto, tiene, por sí misma, algún tipo de unidad. Esta es la novedad escotista respecto de Avicena. Tomada como un constitutivo ontológico de los particulares, la naturaleza común es realmente idéntica pero *formalmente* distinta de sus respectivos principios individualizantes o “estidades” (*haecceitates*). Así, ambas funcionan como constituyentes metafísicos complementarios: una, completamente extrínseca a la otra, pero no de manera real, sino formal (siendo, la distinción formal, una distinción intermedia entre la distinción real y la distinción intelectual, así como la comunidad o unidad infra-numérica es un grado de unidad intermedio entre la singularidad y la universalidad). La naturaleza común es, pues, un componente que constituye identidad parcial: ese elemento común a distintos particulares es real, en el sentido de que no es causado por ningún intelecto con su consideración, aunque no exista por sí misma fuera de la mente, sino determinado, particularizado o “contraído” por la “estidad”.

La argumentación de Escoto en defensa de estas tesis ontológicas fundamentales se concentra en la cuestión de la unidad real menor que la unidad numérica, propia de la naturaleza o esencia. Entre sus varios argumentos,<sup>17</sup> se destaca el siguiente:<sup>18</sup> debe haber otra unidad real que la unidad numérica, pues, de lo contrario, toda diversidad sería diversidad numérica, y entonces, todas las diversidades numéricas serían igualmente diversas, es decir, todas las cosas serían igualmente diversas. Si así fuera, el intelecto no podría abstraer algo en mayor medida común de Sócrates y Platón, que de Sócrates y la línea, y así, cualquier universal sería una pura ficción del intelecto. En general, el punto de apoyo del argumento escotista es que existen caracteres de los particulares empíricos que son comunes en diversos grados –por ejemplo, que existe una mayor semejanza entre Sócrates y Platón, un grado menor de semejanza entre Sócrates y un asno, y un grado ínfimo de semejanza entre Sócrates y una línea–, los cuales necesitan obedecer al modo mismo de ser de las cosas y no al “factor intelecto”, porque de lo contrario estarían siendo explicados por un recurso extrínseco a las cosas mismas, lo cual no sería una buena solución al problema (Wolter,

17 Se trata de seis “vías” principales para refutar la tesis contraria, v. g., que no hay otra unidad que la unidad numérica, propia del particular. Las mismas aparecen, prácticamente igual, en los dos contextos citados; cf. Ockham, op. cit. pp. 168, lín. 11 - p. 173, lín. 9; Scotus, *Tractatus*, pp. 6/7-14/15.

18 Ockham, *Ordinatio*, p. 171, lín. 21 - p. 172, lín. 13; Scotus, *Tractatus*, pp. 14/15, 26.

1962). Un punto de vista semejante se puede hallar en el gran rehabilitador contemporáneo del realismo, D. M. Armstrong, quien, de hecho afirma que un buen punto de comparación de su concepción de los universales se puede hallar en la doctrina escotista de la *natura communis*.<sup>19</sup> Otro argumento escotista, que también funciona tomando un punto de partida empírico, puede resumirse como sigue: es evidente, tanto que solo existen realmente individuos, como que no los conocemos *en tanto individuos*,<sup>20</sup> en efecto, es evidente que conocemos por grados de

19 Armstrong (1978: 129): “...podemos considerar buena la tesis escolástica de que las esencias (las propiedades, de manera muy general) no son ni universales ni particulares. En ocasiones esta tesis se glosa diciendo que la esencia es universal en la mente (esto es, como un concepto), pero particular en la cosa. Esto parece la adopción del particularismo junto con el Nominalismo de conceptos. *Quizás* ésta es la posición de Aquino. Sin embargo, en otras ocasiones se dice que la esencia en las cosas es más que un particular, pero menos que un universal. Esta parece ser la tesis de Escoto. Para Escoto, cada hombre, por ejemplo, tiene una naturaleza y esta naturaleza es una ‘naturaleza común’. Esto sugiere que las esencias son universales. Sin embargo, por comparación con la identidad de los particulares, Escoto sostiene la unidad (identidad) comprendida en una ‘unidad menor’. Encuentro difícil de entender esta tesis. Parece implicar la doctrina de que la identidad de los particulares, por una parte, y la identidad de las propiedades y las relaciones, por la otra, envuelven sentidos diferentes de la palabra ‘identidad’”. Y también (1978: 152-3): “...señalo que esta versión del realismo inmanente que distingue la particularidad de las propiedades de un particular, a la vez que niega que los dos aspectos estén relacionados, constituye la “gran tradición” del pensamiento realista acerca de los universales. Puede aclamarse a Aristóteles como su fundador, con su doctrina de que la mínima cosa capaz de existencia independiente es un ‘esto tal’”.

20 Wolter (1962: 731): “La haecceidad (literalmente ‘estidad’) de este individuo y la de otro individuo son tan radical y absolutamente diversas que ni una ni la otra pueden ser captadas, en sí mismas o como tales, por un concepto que sea universal. Como los individuos de Russell o los objetos simples de Wittgenstein, las diferencias individuales de Escoto son realidades que se pueden conocer o identificar por intuición (*acquaintance*) y, como estos otros filósofos, él concluye que hay tales entidades por vía de un proceso de razonamiento, pues, a causa del complejo mecanismo por el cual llegamos a conocer, él no sostiene que intuimos la *haecceitas* ni nada de las cosas ordinarias que constituyen nuestro mundo ordinario. En la práctica, diferenciamos las cosas en términos de sus diferencias accidentales y no por algo que pueda llamarse un constituyente intrínseco o propiedad. Sí cree, sin embargo, que si nuestra mente pudiera conocer las cosas como cree que las conocerá en la vida por venir, podríamos conocer estas diferencias únicas por intuición y no meramente por descripciones. Como es ahora, sin embargo, inferimos que tales diferencias existen porque existen los

mayor y menor generalidad. Luego, debe haber sendos principios reales para sendos aspectos de lo real, si bien no pueden relacionarse en el modo puramente extrínseco en que se relacionan dos “cosas”, como si la humanidad y la socraticidad se integraran en Sócrates de un modo extrínseco o accidental.

De los numerosos argumentos de Ockham contra las tesis de Escoto podemos señalar los siguientes:

(a) Si la individualidad pertenece a toda cosa extramental –sea por sí, sea por algo adjunto a ella–, entonces, su opuesto, la comunidad, no puede pertenecer a ninguna cosa extramental y, por lo tanto, en la realidad extra-mental no habrá sino cosas individuales.<sup>21</sup>

(b) Si la comunidad o unidad infra-numérica fuera una propiedad (*passio*) de la naturaleza, así como las naturalezas son realmente los individuos –y, por tanto, son realmente muchas–, serán realmente muchas las unidades infra-numéricas.<sup>22</sup> Así, por ejemplo, la diferencia individuante por la cual Sócrates es Sócrates, y no Platón, y la diferencia individuante por la cual Platón es Platón, y no Sócrates, serían tan múltiples como Sócrates y Platón mismos, lo cual es absurdo.

(c) La humanidad en Sócrates y la humanidad en Platón se distinguen realmente; por lo tanto, las dos son realmente individuales y, por lo tanto, ninguna de ellas es común. Se puede objetar que la naturaleza es común por sí o en sí misma e individual por la estidad que se le añade, pero nada puede ser lo mismo o distinto de otro sino por sí mismo o por algo intrínseco a sí mismo. Del mismo modo, si algo es común, lo será por sí mismo o por algo intrínseco a sí mismo.<sup>23</sup>

(d) La humanidad de Sócrates no es formalmente distinta de la de

---

individuos, y sin embargo, nada que podamos decir o conocer de ellas como tal resulta ser único o explicaría por qué no podría, otro individuo, duplicar todos sus rasgos conocidos. Tal diferencia debe, entonces, ser descrita en términos de lo que es *extrínseco* a su unicidad, tal como lo que ellos no son o sus relaciones, con respecto a otras realidades como la naturaleza de la cosa” (la traducción es nuestra).

21 Ockham, *Ordinatio* I, dist. 2, q. 6 (*OTb* II, p. 177, lín. 9 - p. 181, lín. 7): se trata de una compleja argumentación que incluye contraargumentos y réplicas, dentro de una “segunda vía” argumentativa que da por aceptada la distinción formal en las criaturas, por oposición a una anterior “primera vía” que la negaba.

22 *Ib.* p. 181, lín. 8 - p. 184, lín. 10.

23 *Ib.* p. 184, lín. 11 - p. 189, lín. 9.

Platón, pero sí de la diferencia individual de Sócrates (y no menos, de la diferencia individual de éste, que de la de Platón); por lo tanto, la diferencia individual no es la naturaleza, por más que sea *ésta* naturaleza.

(e) Una misma cosa no puede ser común e individual; pero la diferencia individual es no común y la naturaleza, común; por lo tanto, ninguna naturaleza puede ser algo uno y lo mismo con una diferencia individual.

(f) Si la naturaleza común fuera realmente idéntica a la diferencia individual, habría tantas naturalezas comunes como diferencias individuales, y por consiguiente, ninguna de ellas sería común. Toda cosa se distingue de toda otra por sí misma o por sus partes y no por un principio extrínseco.<sup>24</sup>

La propuesta alternativa de Ockham se articula del siguiente modo:

(i) Todo lo que es singular lo es *por sí mismo y no por algún principio*, pues, de lo contrario, dicho principio constituiría un intermediario entre la cosa y su singularidad. La singularidad, aunque nombrada en abstracto, no es una propiedad de la cosa como “blanco” o “músico”, sino la cosa misma, que es una y no muchas por sí misma.<sup>25</sup>

(ii) Toda cosa *extramental* es realmente singular y numéricamente una: luego, de acuerdo con la tesis (i), es singular por sí misma. En efecto, o bien a) es simple o bien b) es compuesta. Si a) es simple, entonces, o bien i) incluye una pluralidad de cosas, pero cada una de esas cosas incluidas deberá ser singular o universal, con lo cual se incurre

24 Estos últimos tres argumentos integran un texto paralelo al anterior, el de *Summa Logicae* I, cap. 16 (*OPb* I, pp. 54-57).

25 Aquí Ockham caracteriza la singularidad de dos maneras: según (i) la singularidad conviene inmediatamente a aquello a lo que conviene” (Ockham, *Scriptum*, p. 196, lín. 4-5); según (ii) la singularidad es un concepto que se predica inmediatamente de aquello de lo que se predica: “Cualquier cosa fuera del alma es singular por sí misma, de tal modo que ella misma, sin nada añadido, es lo que se denomina inmediatamente por la intención [v. g., el concepto] de la singularidad” (Ockham, *Ordinatio* I, dist. II, q. 6; *OTb* II, p. 197, lín. 8-10). Esta doble caracterización corresponde a dos de las tres que da Ockham en *Quodlibeta septem* V (*OTb* VI, q. 12, pp. 529-530): se llama singular (i) la cosa externa al alma, que es una y no muchas y no es signo de algo; (ii) el signo propio de uno, que es llamado término discreto (y remite a la tradición lógica que, desde Porfirio, distingue un significado lógico de “singular”, v. g., el término que se predica y no puede sino predicarse de uno solo).

en un regreso, o bien ii) no incluye una pluralidad de cosas, y entonces, comparada con otra cosa igualmente simple, harán, o bien dos cosas singulares, o bien dos cosas universales (por el principio de que no hay mayor razón para que una de ellas sea singular que para que lo sea la otra), pero lo segundo es absurdo. Si b) es compuesta, lo será de un cierto número de partes y, por tanto, o bien i) un número infinito de partes, lo cual es absurdo, o bien ii) un número finito de partes, y cada una de ellas será numéricamente una.<sup>26</sup> Si todo lo que es, es singular por sí mismo, entonces, todo lo extramental es singular por sí mismo; por lo tanto, no hay que buscar la causa de la singularidad en algo distinto de la cosa misma y de sus partes.

Los argumentos de Ockham contra la teoría escotista son parte de una crítica integral contra el realismo de los universales, desde las variantes extremas (nunca platónicas, sino formas de realismo inmanente) hasta las moderadas, de tipo conceptualista, con la escotista como la forma más suave de realismo extramental.<sup>27</sup> Sus argumentos contra el realismo de los universales se pueden clasificar principalmente en argumentos por reducción al absurdo y argumentos “por separación”. Muchos del primer tipo, más bien orientados contra formas de realismo inmanente, explotan la idea clásica de que, si se afirma una cosa universal, será un imposible “uni-múltiple” o “uno-y-muchos”: luego, todo lo que es real es, por definición, individual. En cuanto a los argumentos “por separación”, un ejemplo es el siguiente: si algún universal fuera una sustancia existente en las sustancias singulares y distinta de ellas, entonces, podría existir sin ellas, pues si una cosa es anterior a otra, puede existir sin ella –al menos, por la omnipotencia divina.<sup>28</sup> Similarmente, pero contra el conceptualismo: si el universal es producto de algún tipo de co-operación entre algo real y un principio extrínseco como la mente o el intelecto, entonces, suprimido el intelecto, se suprimirán los caracteres comunes de las cosas. Argumentos de este tipo son empleados en argumentaciones en favor del realismo por autores contemporáneos como Armstrong.

26 Ockham, *Ordinatio* I, dist. II, q. 6 (*OTb* II, p. 196, lín. 13 - p. 197, lín. 18). Hemos reconstruido, no obstante, este argumento teniendo en cuenta la versión más compleja de la *Ordinatio* I, dist. II, q. 4 (*OTb* II, pp. 108-113) y la de *Summa Logicae* I, cap. 15 (*OPb* I, pp. 50-51).

27 Ockham, *Ordinatio* I, dist. 2, qq. 4-7.

28 Ockham, *Summa Logicae* I, cap. 15 (*OPb* I, p. 51, lín. 25-28).

Veamos ahora la respuesta de Ockham al argumento destacado al final de nuestra exposición de la defensa escotista, según el cual, si no hubiera otra unidad real que la singular, entonces, toda diversidad sería diversidad singular, y entonces, todos los particulares serían igualmente diversos entre sí –es decir, unos no serían menos diversos que otros, con lo cual, el intelecto no podría abstraer algo más común de Sócrates y Platón, que de Sócrates y una línea. La respuesta de Ockham es la siguiente: las diferencias y las conformidades entre los individuos –por ejemplo, la diferencia numérica entre Sócrates y Platón, su conveniencia en la especie “hombre” o en el género “animal”– no son causadas por el intelecto, sino por los individuos mismos. Solo que estos difieren y convienen por sí mismos y no por realidades intermedias, como podrían ser respectivamente la estidad, la humanidad o la animalidad.<sup>29</sup> Tal conveniencia constituye, en este ejemplo, una semejanza sustancial, pero Ockham añade en otros casos la semejanza cualitativa –por ejemplo, la que se da, según el género, entre dos blancuras de distinto grado o intensidad, y según la especie, entre dos blancuras de igual grado. He aquí, en las semejanzas extramentales entre particulares sustanciales y cualitativos, el mayor compromiso realista que el nominalismo de Ockham está dispuesto a conceder como fundamento de las diferencias entre nuestros conceptos de clases naturales. Se ve, en este punto, que Ockham también participa del programa objetivista de los autores medievales, que considera necesario dar por fundamento de la universalidad algo más que el puro producto de la acción del intelecto, en la medida en que este constituye siempre un factor extrínseco a las cosas. De ahí que, como fundamento de las clases genéricas y específicas, allí donde Escoto afirmaba naturalezas comunes, Ockham piensa que es suficiente con afirmar semejanzas reales.

Antes de concluir con algunos intentos de objeción a la propuesta ockhamista, necesitamos añadir algunas precisiones sobre esta. Ello nos alejará parcialmente de la ontología y nos situará en la teoría de la mente, si bien un componente central de las teorías de la mente es lo que los medievalistas suelen llamar “la ontología de lo inteligible”.

Vale la pena notar, en primer lugar, que la teoría de la semejanza de Ockham se encuadra en su teoría de las relaciones, cuya principal

29 Ockham, *Ordinatio* I, dist. II, q. 6 (*OTb* II, p. 210, lín. 11 - p. 212, lín. 16; p. 221, lín. 13 - p. 224, lín. 7).

tesis –como hemos señalado anteriormente– es que las relaciones no son cosas adicionales a las absolutas, sino, en primer término, signos (conceptuales, orales y escritos), y en segundo término, conjuntos de cosas absolutas (v. g., sustancias y cualidades particulares) significadas por dichos signos. Por ejemplo, la semejanza entre dos cosas blancas es, principalmente, el concepto por el cual se significan tales cosas como semejantes, y secundariamente, esas dos cosas blancas, tomadas conjuntamente. En segundo lugar, para Ockham, los particulares extramentales funcionan como causas eficientes, no solo de los conceptos generales absolutos (“hombre”, “blancura”), sino también de los relativos (“semejante”, “semejanza”; “padre”, “paternidad”). Se trata de una conceptualización sin inducción; vale decir, la significación mental es causada suficientemente por un único ejemplar de la clase específica, a modo de disparador del mecanismo natural de la significación mental. En tercer lugar, la obtención de los conceptos específicos no es posterior, sino anterior a la de los conceptos de semejanza: en otros términos, el intelecto no precisa verificar, primero, las semejanzas entre las cosas, para después generar actos intelectuales de tipo universal o conceptual. Todo esto es coherente con el cuarto y último elemento: los conceptos no son imágenes o representaciones isomórficas de las cosas, ni son las esencias de las cosas mismas, presentes para la mente (no hay, como hemos visto, esencias comunes que puedan cumplir ese rol), sino signos mentales referenciales, cuya única “semejanza” con lo que significan puede entenderse en términos de la relación de efecto a causa que mantienen con lo significado.<sup>30</sup>

Concluiremos con el señalamiento de algunas dificultades. La primera, concerniente a la explicación de las relaciones de semejanza: parece haber circularidad cuando Ockham explica las semejanzas entre cualidades como la posesión del mismo grado o intensidad, y la semejanza entre sustancias como la posesión de formas y materias semejantes. La segunda, concerniente a la opacidad de las semejanzas sustanciales, puede explicarse como sigue. Ockham, siguiendo a Aristóteles, establece la semejanza como una relación entre cualidades, y siguiendo una larga tradición de autores medievales, considera que la sustancia se conoce mayormente a partir de sus accidentes (entre los

30 La mayor obra de conjunto sobre Ockham, que aborda estos y la mayoría de los grandes temas de su filosofía, es McCord Adams (1987).



cuales los únicos reales son las cualidades); pero las semejanzas sustanciales, es decir, las semejanzas entre particulares en cuanto a sus partes intrínsecas o constitutivas (sus materias y formas) no son semejanzas en cuanto a una cualidad, y por lo tanto resultan solo definibles como semejanzas en sentido no estricto y como débilmente cognoscibles. Todo ello parece problemático, si han de ser estas las bases sobre las cuales se asientan los conceptos de género y especie. Pero lo más problemático es, paradójicamente, lo tercero: siendo Ockham un anti-isomorfista, un anti-conformalista o un anti-representacionista en sentido tradicional –dado que niega la validación de nuestros conceptos universales por su semejanza formal con las cosas–, y siendo los componentes del universal ockhamiano estos dos –el mental, la significación natural; el real, las semejanzas extramentales–, las semejanzas entre los objetos particulares y entre sus cualidades o propiedades particulares aparecen respaldando de un modo puramente causal esa conceptualización. En otras palabras, la representatividad de los conceptos con respecto a las cosas se considera fundada principalmente en la acción causal de los objetos extramentales en la mente.

## Obras de autores medievales:

- OPh / OTb*: Boehner, P. et al. (eds.) (1967-1984), *Venerabilis Inceptoris Guillelmi de Ockham Opera Philosophica et Theologica ad fidem codicum manuscriptorum edita*, Nueva York: Inst. Franc. Univ. S. Bonaventurae.
- Tractatus*: John Duns Scotus, *Early Oxford Lecture on Individuation*, (ed. y trad. de A. Wolter), St. Bonaventure (NY): The Franciscan Institute, 2005.
- DA*: Sancti Thomae Aquinatis, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, T. XIV/1: *Sentencia libri De anima*, Roma-París: Commissio Leonina-J. Vrin, 1984.
- STb I*: Sancti Thomae Aquinatis, *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. IV: *Pars prima Summae theologiae*, Roma: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide.
- In Metaph*: Sancti Thomae Aquinatis, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, (ed. de M. R. Cathala y R. M. Spiazzi, 2ª ed., Turín-Roma: Marietti, 1971).
- MT: Marchetto, M. y Tursi, A. (trads.) (2010), *La cuestión de los universales en la Edad Media. Selección de textos de Porfirio, Boecio y Pedro Abelardo*, Buenos Aires: Winograd.

## Obras de autores contemporáneos:

- ARMSTRONG, D. M. (1978), *Universals and Scientific Realism*. Vol. I: *Nominalism and Realism*. Vol. II: *A Theory of Universals*. Seguimos la versión castellana: *Los universales y el realismo científico*, Robles, J. A. (trad.), México: UNAM, 1988.
- BERGMANN, G. (1954), "Some Remarks on the Ontology of Ockham", *Philosophical Review* 73: 560-71.
- BROWER, J. (2004), "Medieval Theories of Relations", en: Zalta, E. N. (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/archives/fall2004/entries/relations-medieval/> [05/05/2017].
- CONTI, A. (1990), "Ontology in Walter Burley's Last Commentary on the *Ars Vetus*", *Franciscan Studies* 50: 121-76.
- . (2005), "Realism in the Middle Ages: an Introduction", *Vivarium* 43: 1-5.
- . (2008), "Categories and Universals in the Later Middle Ages", en: Newton, L. (ed.) *Medieval Commentaries on Aristotle's Categories*, Leiden y Boston: Brill: 369-410.
- ERISMANN, C. (2007), "Immanent Realism: A Reconstruction of an Early Medieval Solution to the Problem of Universals", *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 18: 218-99.

- FERNÁNDEZ, C. (2014), “El problema medieval de las categorías: Principales discusiones y tendencias interpretativas. Primera parte”, en: Martínez Ruiz, C. M. (Ed.), Córdoba: Editorial Brujas: 13-80.
- GALLUZZO, G. (2008), “The problem of Universals and its history. Some general considerations”, *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 19: 335-70.
- KREMPEL, A. (1952), *La doctrine de la relation chez Saint Thomas*, Paris: Vrin.
- DE LIBERA, A. (1996), *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*, Paris: Éditions du Seuil.
- LLOYD, A. (1955), “Neoplatonic Logic and Aristotelian Logic-I”, *Phronesis* 1: 58-79.
- (1956), “Neoplatonic Logic and Aristotelian Logic-II”, *Phronesis* 1: 146-59.
- LOUX, M. (2007), “Perspectives on the Problem of Universals”, *Documenti et studi sulla tradizione filosofica medievale* 18: 601-22.
- MARMURA, M. (1992), “Quiddity and Universality in Avicenna” en: Morewedge, P. (ed.), *Neoplatonism and Islamic thought*. Albany: State University of New York Press: 77-87 (reimpreso en: Marmura, M. (ed.), *Probing in Islamic Philosophy: Studies in the Philosophies of ibn Sina*. Binghamton: Global Academic Publishing, 2004: 61-70.).
- MCCORD ADAMS, M. (1987), *William Ockham*, 2 vols., Notre Dame (IN): University of Notre Dame Press.
- (1990), “Ockham’s Individualisms”, en: Vossenkuhl, W. y R. Schönberger (eds.), *Die Gegenwart Ockhams*, Weinheim: VCH, Acta Humaniora: 3-24.
- O CAMPO, F. (2013), “La división del ente en substancia y accidente según Dietrich von Freiberg, en el marco de la orientación general de su ontología”, *Analogía Filosófica* 27: 23-47.
- OWENS, J. (1957), “Common Nature: A Point of Comparison between Thomistic and Scotistic Metaphysics”, *Medieval Studies* 19: 1-14.
- PANACCIO, C. (2008), “L’ontologie d’Ockham et la théorie des tropes”, en: Erismann, Ch. y A. Schmiewind (eds.), *Compléments de Substances. Études sur les propriétés accidentelles offertes à Alain de Libera*, Paris: Vrin: 167-81.
- (2009), “Medieval Metaphysics I: The Problem of Universals”, en: Le Poidevin, R. et al. (eds.), *The Routledge Companion to Metaphysics*, Londres: Routledge: 48-57.
- SANTA CRUZ, M. (1994), “Aspectos de la crítica de Plotino a las *Categorías* de Aristóteles”, *Elenchos* 1: 25-41.
- VIGNAUX, P. (1977), “La problématique du nominalisme médiéval peut-elle éclairer des problèmes philosophiques actuels?”, *Revue philosophique de Louvain* 75: 293-331.

- WOLTER, A. (1962), "The Realism of Scotus", *The Journal of Philosophy* 59: 725-36.
- . (1978), "An Oxford Dialogue on Language and Metaphysics", *Review of Metaphysics* 31: 323-48 (reimpreso en: Wolter, A. (2003), *Scotus and Ockham Selected Essays*, St. Bonaventure (NY): The Franciscan Institute: 229-81.

## 4. Descartes sobre las sustancias corpóreas

Ezequiel Zerbudis

### 1. Introducción: objetivos y sumario

En el presente trabajo defiendo dos tesis acerca de la concepción de Descartes sobre las sustancias extensas. En primer lugar, defenderé la posición de que Descartes era un pluralista respecto de las sustancias extensas, esto es, sostendré que para Descartes el mundo extenso consta de una pluralidad de cuerpos, entre los que se incluyen los objetos ordinarios, que valen para él como sustancias. En segundo lugar, y como parte de mi argumento en favor de esta tesis, defenderé una interpretación particular de la noción de sustancia, de acuerdo con la cual ésta es una noción más bien débil, que no hace requerimientos respecto de condiciones específicas de individuación o persistencia, y que no impone en consecuencia condiciones restrictivas respecto de qué clases de objetos materiales podrían contar como sustancias. En resumen, argumentaré en favor de cierta tesis respecto de la extensión de 'sustancia extensa' sobre la base de defender una tesis específica acerca de lo que significa 'sustancia'.

### 2. ¿Cuántas sustancias extensas hay?

Parece no haber un acuerdo general en la bibliografía relevante acerca de qué contaría como una sustancia corpórea para Descartes. Podemos darnos una idea de la magnitud del desacuerdo en este sentido si consideramos las muy diferentes respuestas que se han dado a la pregunta acerca de cuántas sustancias corpóreas habría según el filósofo. Se puede distinguir al menos tres (grupos de) respuestas diferentes a esta pregunta:

(i) En primer lugar, encontramos una respuesta que podríamos describir como *Nihilista*. Se trata de una concepción según la cual sería

incorrecto decir que hay algún número determinado de sustancias corpóreas individuales, sino que, por el contrario, lo que se sostiene es que más bien habría sólo materia corpórea (*corporeal stuff*). No es esta una posición particularmente popular, pero cabe suponer que quienes, como Woolhouse (1993), piensan que ‘sustancia corpórea’ funciona como un término de masa estarían sosteniendo una interpretación de este tipo. De acuerdo con quienes proponen esta interpretación, la pregunta ‘¿cuántas sustancias extensas hay?’ estaría mal formulada, dado que ‘sustancia extensa’ no sería un término contable en primer lugar –con lo que es importante notar que la interpretación implica que es incorrecto decir que hay una cierta cantidad de sustancias corpóreas no porque la respuesta es que hay cero sustancias de ese tipo, sino porque, de modo más radical, la pregunta *no tiene sentido*. Para quienes defienden este tipo de interpretación, el así llamado “mundo extenso” no es más que un agregado de materia corpórea.<sup>1</sup>

(ii) Por otra parte, se podría defender también una posición *Monista*, según la cual para Descartes habría una única sustancia corpórea, a saber, la totalidad del mundo extenso. Esta parece ser o, en todo caso, haber sido, hasta hace poco, la interpretación más popular entre los estudiosos de Descartes, y ha sido defendida por comentaristas tan influyentes como, entre otros, Martial Gueroult (1953), Bernard Williams (1978) y John Cottingham (1986). Entre los comentaristas más recientes, también ha sido sostenida por Jorge Secada (2006).<sup>2</sup>

- 1 Cf. Woolhouse (1993: 23): “[...] La opinión de Descartes de que no hay una pluralidad de sustancias corpóreas no quiere decir que haya sólo una, sino que sólo hay sustancia corpórea como tal”. En un artículo anterior Woolhouse había presentado esta concepción Nihilista, pero no estaba seguro de si preferirla o no al Monismo: “[...] si bien hay una pluralidad de mentes no hay una pluralidad de sustancias extensas. Lo que podemos pensar como sustancias corpóreas separadas –nuestros propios cuerpos y lo de otros, los árboles y animales a nuestro alrededor – no son tales. Son meramente partes de la sustancia corpórea extensa que Dios creó. Si no debería decir que ‘sustancia extensa’ es un nombre contable (como lo es ‘sustancia pensante’) y que hay ‘una sustancia extensa’, o si deberíamos decir que es un término de masa y que hay simplemente ‘sustancia extensa’ es incierto” (1990: 23-4). Véase también Stuart (1999: 94-5) para una exposición y análisis crítico de la posición.
- 2 Así es, por ejemplo, como Cottingham discute la noción cartesiana de sustancia extensa: “Hay un claro contraste aquí con la concepción aristotélica tradicional del mundo como compuesto de una gran cantidad de individuos, cada uno de los cuales es considerado como una sustancia particular (para Aristóteles, un caballo

(iii) Finalmente, encontramos lo que podríamos describir como una posición *Pluralista*, de acuerdo con la cual hay muchas (típicamente, indefinidamente muchas) sustancias corpóreas. Querría distinguir dos variedades diferentes de esta clase de posición, dado que sostendré una de ellas y rechazaré la otra. Según la variedad que eventualmente rechazaré, (a) sólo las cantidades de materia, pero no los objetos ordinarios, serían admitidas por Descartes como sustancias –esta es una posición que ha sido defendida recientemente por autores como Matthew Stuart (1999); según una posición alternativa, por otra parte, (b) tanto las cantidades de materia como los objetos ordinarios podrían ser tomados como sustancias– esta es la posición que yo sostendré (y que también ha sido sostenida, por ejemplo, por Peter Markie (1994), al menos en relación con algunas de las nociones de sustancia que él distingue). Edward Slowik (2001) y Marleen Rozemond (2011), por su parte, también defienden interpretaciones pluralistas, aunque no me resulta del todo claro a cuál de estas dos variedades pertenecerían sus posturas.

### 3. La evidencia textual

Hemos presentado tres posturas distintas acerca de cuántas sustancias corpóreas habría para Descartes. Ahora bien, ¿qué razones podrían

---

individual o un árbol o una silla cuenta como una sustancia). Por el contrario, Descartes ofrece una concepción monista radical de la sustancia corpórea. El universo físico es una única cosa extendida indefinidamente: ‘El mundo, esto es, la totalidad del universo de sustancia creada, no tiene límites a su extensión’; ‘la materia cuya naturaleza consiste simplemente en ser una sustancia extensa ocupa todo el espacio imaginable’ (*Principios* II, §§ 21 y 22; AT VIII-A: 52)” (1986: 84-5). Vale la pena notar aquí que los pasajes que Cottingham cita para fundamentar su afirmación son relevantes para la cuestión de que el mundo es indefinidamente extendido, pero no para la cuestión de si es *la única sustancia*, para lo cual no ofrece ninguna evidencia textual. Considérese también cómo Williams presenta una concepción básicamente semejante: “La pluralidad ocurre de manera genuina en el lado mental en el nivel I [de sustancias]; mientras que del lado material, para Descartes, las referencias corrientes a una pluralidad de sustancias materiales se relacionan en realidad con el nivel III [de los modos], y son un modo de hablar de lo que, considerado de modo más básico, son modos de lo que, en el nivel I, es simplemente una sustancia extensa, la totalidad del universo físico” (1978: 128). Cf. también Gueroult, (1953, vol. I: 103-118).

darse para adoptar alguna de estas posturas en lugar de las otras? Y, en particular, ¿qué evidencia textual podría encontrarse en el *corpus* cartesiano acerca de estas cuestiones? Como cabe esperar teniendo en cuenta el modo en que he descrito la situación, la evidencia disponible está lejos de ser clara y unívoca, ya que hay textos y consideraciones que parecen favorecer a las distintas posturas. Cualquier interpretación de la posición de Descartes sobre las sustancias extensas enfrenta entonces el desafío de dar una lectura coherente de una serie heterogénea de textos, a los que, teniendo en cuenta el propósito de este trabajo, será conveniente dividir en dos grupos diferentes, de acuerdo a si *prima facie* ellos darían evidencia a favor o en contra de la tesis según la cual una pluralidad de objetos particulares, ya sea en general o dentro de ciertos límites, podrían ser considerados como sustancias.

### 3.1 Textos en favor del pluralismo

Consideremos en primer lugar una serie de textos que parecen favorecer la postura según la cual algunos diversos objetos individuales serían sustancias:

[1] La [distinción] *real* solo se da propiamente entre dos o más sustancias; y percibimos que son realmente distintas entre sí por el solo hecho de que podemos entender clara y distintamente la una sin la otra. [...] de manera que, por el solo hecho de que tengamos ahora, por ejemplo, la idea de una sustancia extensa o corpórea, tenemos la certeza de que puede existir, aunque aún no sepamos con certeza que tal sustancia exista realmente; y también la tenemos de que, si existe, cada una de las partes que determinamos en ella con el pensamiento, es realmente distinta de las otras partes de esa sustancia (*Principios* I, 60; AT VIII-A: 28; López y Graña: 59).<sup>3</sup>

[2] En cuanto a las ideas claras y distintas que tengo de las cosas corpóreas, hay algunas que me parece he podido obtener de la

3 Para las traducciones al castellano trato de utilizar versiones estándar de los escritos de Descartes, en cuyo caso agrego al final de la cita el apellido del traductor (o, como en este caso, de los traductores) y la página de la edición correspondiente citada en la bibliografía; si no hay tal referencia a un traductor la traducción es mía.



idea que tengo de mí mismo: así las de sustancia, duración, número y otras semejantes. Pues, cuando pienso que la piedra es una sustancia, o sea, una cosa capaz de existir por sí, dado que yo soy una sustancia, y aunque sé muy bien que soy una cosa pensante y no extensa [...], las dos ideas parecen concordar en que representan sustancias (*Tercera meditación*, AT VII: 44; Peña: 38).

[3] [...] quizás algunos accidentes, considerados por sí mismos, puedan ser sustancias, como el vestido es un accidente respecto de un hombre (*a Regius*, AT III: 460).

[4] Respecto de la dificultad que mencionas, referida al santísimo sacramento, solo puedo responder que si Dios coloca una sustancia puramente corpórea en lugar de otra, como un trozo de oro en lugar de un trozo de pan, o un trozo de pan en lugar de otro, solo cambia la unidad numérica de su materia haciendo que la misma materia desde un punto de vista numérico, que era oro, adquiera los accidentes del pan [...] (*a Clerselier*, AT IV: 372).

[5] Bien sé que hay sustancias vulgarmente llamadas *incompletas*; pero, si así se las llama en virtud de que no pueden, de suyo, subsistir solas, sin ayuda de otras cosas, confieso que me parece contradictorio que a la vez sean sustancias —es decir, cosas que subsisten por sí— y sean incompletas —es decir, cosas que no pueden subsistir por sí. Es cierto que se las puede llamar incompletas en otro sentido: no porque tengan nada de incompleto en cuanto sustancias, sino solo en cuanto que se relacionan con alguna otra sustancia, junto con la cual forman un todo que es por sí y distinto de cualquier otro. Y así, la mano es una sustancia incompleta, si se la relaciona con todo el cuerpo, del que forma parte; pero, si se la considera aislada, es una sustancia completa (*Cuartas respuestas*, AT VII: 222).

Como señalamos más arriba, estos son sólo algunos pocos de entre los muchos textos que sugieren que Descartes creía en el carácter sustancial de diversos cuerpos particulares y, específicamente, de algunos objetos ordinarios. De hecho, muchos autores recientes (por ejemplo, Slowik (2001) y Rozemond (2011)) han llamado precisamente la atención sobre las veces que Descartes menciona a ciertos

cuerpos particulares como sustancias, y han expresado sobre esa base su sorpresa de que la interpretación Monista se haya terminado como la posición de manual sobre este tema. Consideraremos más adelante algunas otras razones que pudieron haber llevado a adoptar esta interpretación.<sup>4</sup> En cualquier caso, sin embargo, hay una cuestión importante que vale la pena notar desde ahora respecto de estos textos, y es que, por más sorprendente que pueda resultar, *ninguna* de las interpretaciones mencionadas más arriba, con la sola excepción del tipo de Pluralismo ((iii b)) que defenderemos aquí, parecen *prima facie* poder dar cuenta de los textos [2]-[5] (así como de muchos otros similares diseminados en el corpus cartesiano), en los que Descartes califica de modo explícito a trozos de pan, rocas y vestidos, esto es, a objetos ordinarios, como sustancias. El texto [1] es un poco distinto de los restantes, ya que no se menciona allí como sustancias individuales a ningún objeto ordinario sino sólo a partes de la extensión “que determinamos en ella con el pensamiento”; pero, en todo caso, es también claro que todas las interpretaciones contrarias al Pluralismo (esto es, el Monismo y el Nihilismo) parecen *prima facie* incapaces de dar cuenta de este texto y, en virtud de lo ya dicho, del conjunto de textos que hemos considerado hasta aquí.

### 3.2. El pasaje de la Sinopsis

¿Qué tipo de base textual pueden ofrecer en favor de su posición quienes rechazan el Pluralismo? Parece que la evidencia textual más fuerte en favor de dicha posición, y quizás sin más la única evidencia de ese

4 John Heil me ha sugerido, en comunicación personal, que al menos algunas de las observaciones en las que Descartes habla de objetos ordinarios como sustancias pueden simplemente ser entendidos como modos de intentar clarificar, por medio de ejemplos tradicionales, el significado que da a ‘sustancia’, pero que ellos no deberían ser tomados como expresando de un modo estricto sus opiniones “oficiales” acerca de la extensión de ‘sustancia’ o de ‘sustancia extensa’. Un punto similar también había sido hecho por Stuart (1999: 100), cuando dice que “Descartes debe por lo tanto ser considerado como hablando ligeramente cuando sostiene que piedras, manos y prendas de vestir son sustancias”. No voy a pretender que esta posibilidad pueda ser rechazada para todos los textos que acabamos de discutir; pero querría notar que esta opinión parece altamente implausible al menos para algunos de estos textos –por ejemplo, para los textos [1] y [5] más arriba, que corresponden a contextos en los que Descartes está justamente tratando de explicar su noción *técnica* de distinción real (un punto similar al mío aquí ya había sido hecho por Rozemond 2011: 241).

tipo, consiste en un solo texto, [6] más abajo, que aparece en la Sinopsis de las *Meditaciones*:

[6] [...] absolutamente todas las sustancias –es decir, las cosas que no pueden existir sin ser creadas por Dios– son incorruptibles por naturaleza y nunca pueden dejar de ser, salvo que Dios, negándoles su ordinario curso, las reduzca a la nada; y, en segundo lugar, hay que advertir que *el cuerpo, tomado en general, es una sustancia*, y por ello tampoco perece, pero el cuerpo humano, en tanto que difiere de los otros cuerpos, está formado y compuesto de cierta configuración de miembros y otros accidentes semejantes, mientras que el alma humana no está compuesta así de accidentes, sino que es una sustancia pura [...] de donde se sigue que el cuerpo humano puede fácilmente perecer, pero el espíritu o alma del hombre (no distingo entre ambos) es por naturaleza inmortal (AT VII: 14, énfasis mío).

Si bien podría pensarse que este texto en principio da un cierto apoyo a las lecturas Monista y Nihilista de la posición de Descartes acerca de la sustancia material, el texto no es tan claro como cabría esperar, y debe aún hacerse cierto trabajo interpretativo si se lo ha de hacer contar en favor de cualquier posición –en particular, como veremos más adelante, se debe hacer algún esfuerzo para clarificar el sentido de las frases que se han subrayado en nuestra cita. Pero, en cualquier caso, el texto parece ciertamente prestar algún apoyo al rechazo del estatus de sustancia para los objetos ordinarios, al sugerir, como parece hacer, que los cuerpos humanos no son sustancias. Sin embargo, debería también tenerse en cuenta que, en otros textos, tales como [5] más arriba, Descartes mismo explícitamente afirma que los cuerpos humanos *son* sustancias. Nuevamente, la evidencia parece estar, en el mejor de los casos, lejos de ser concluyente, de modo que se vuelve necesario un estudio cuidadoso del contexto y significación de estos textos.

Sea como fuere, hay un hecho que resulta llamativo en relación con estos textos, y que vale la pena notar incluso antes de comenzar a discutir algunos de ellos más en detalle, y es que, al menos desde un punto de vista meramente cuantitativo, la evidencia textual parece favorecer de una manera abrumadora lecturas de tipo Pluralista –y, en particular, una que admita a los objetos ordinarios como sustancias. Pero, antes de sacar conclusiones sobre este punto, debemos considerar qué peso y sentido deberíamos atribuir al pasaje de la Sinopsis.

#### 4. ¿Cómo interpretar el pasaje de la Sinopsis?

En todo caso, el pasaje de la Sinopsis (texto [6] más arriba) ha sido en efecto algo así como un campo de batalla para las diferentes interpretaciones acerca de cuántas sustancias corpóreas habría según Descartes, ya que ha sido considerado como el apoyo textual principal para muchas de ellas. Por supuesto, esto es en parte posible porque el sentido del texto no es tan claro como cabría esperar, lo que también explica que los intérpretes hayan tenido que conectarlo con otros textos y/o con otras tesis cartesianas bien establecidas al intentar descifrar su sentido.

En lo que concierne al tema de nuestra discusión, las diversas interpretaciones que se han ofrecido de [6] dependen básicamente de los diversos modos en que puede entenderse la cláusula subrayada en nuestra cita, a saber, la frase “que el cuerpo, tomado en general, es una sustancia” (*corpus quidem in genere sumptum esse substantiam*). En particular, hay dos cuestiones principales que deben establecerse:

- (a) Cómo entender ‘cuerpo, tomado en general’ y
- (b) Cómo entender ‘una sustancia’ (o, mejor, el término latino *substantiam*).

(a) ¿Cuál es el sentido, en este contexto, de ‘cuerpo, tomado en general’? Notemos en primer lugar que, al contrario de lo que, como veremos en seguida, ocurre respecto de ‘sustancia’, no importa mucho aquí si ‘cuerpo’ es tomado como un término de masa o como un nombre contable: el Nihilista podría adoptar cualquier postura en este sentido, ya que puede decir que el ‘es’ en ‘es (una) sustancia’ es un ‘es’ de predicación, no uno de identidad, de modo que, aún si ‘sustancia’ es un término de masa, ‘cuerpo’ podría ser tanto un término de masa como un nombre contable (dado que se puede caracterizar mediante términos de masa algo a lo que se hace referencia mediante un término contable, como en ‘Esa mancha de líquido que hay allí es agua’). Para evitar complicaciones innecesarias, asumamos simplemente que se trata siempre de un nombre contable. Ahora bien, aun dejando de lado esta cuestión, ¿en qué consiste tomar al cuerpo ‘en general’? Los Monistas y los Pluralistas adoptan posiciones claras y contrastantes al respecto: para los Pluralistas, por una parte, pareciera que hablar de ‘el cuerpo en general’ implica simplemente tomar a los cuerpos en tanto satisfacen una noción general de cuerpo, una que puede ser usada para caracte-

rizar cualquier sección de la extensión (o, al menos, muchas de ellas): se toma entonces ‘cuerpo’, aquí, como un término general, que puede ser aplicado a una pluralidad de cosas en virtud de que ellas tienen una naturaleza corpórea. Para los Monistas, por otra parte, Descartes agrega a ‘cuerpo’ la frase ‘tomado en general’ para dejar en claro que se refiere en ese contexto a la suma de todo lo corpóreo, esto es, ellos suponen que con ‘cuerpo, tomado en general’ se designa en ese contexto a la totalidad del mundo extenso.<sup>5</sup>

(b) Hay también algunas decisiones que deben ser tomadas respecto de ‘sustancia’ o ‘una sustancia’. En particular, encontramos que, mientras que los Nihilistas entienden ‘sustancia’ (al menos cuando es aplicado a sustancias corpóreas), tal como ya notamos, como un término de masa, siguiendo el modelo de ‘agua’, tanto los Monistas como los Pluralistas lo estarían entendiendo como un nombre contable, queriendo decir, en este contexto, *una* sustancia. En todo caso, pareciera haber en verdad dos cuestiones distintas detrás de este desacuerdo, expresado de un modo un tanto tosco en estos términos. Por una parte, la cuestión es presentada como si se tratara de un punto gramatical, como una cuestión de qué tipo de término es ‘sustancia corpórea’; pero no debería haber realmente ninguna disputa en este nivel, dado que tanto ‘sustancia’ como la frase compuesta ‘sustancia corpórea’ son claramente usados por Descartes como nombres contables: no solo se adopta esta lectura en la traducción francesa de los *Principios*, que fue revisada por Descartes, donde *substantiam* es traducida en este pasaje como *une substance* (AT IX-B, 10; téngase en cuenta que en Latín no hay artículos, lo que podría pensarse que otorga cierta indefinición al significado de aquella expresión que podría favorecer la lectura “término de masa”); frases similares también

5 Esta lectura de ‘cuerpo, tomado en general’ es adoptada de modo explícito por Secada en el contexto de su defensa de una concepción Monista respecto de las sustancias corpóreas. En efecto, tras decir que “hay estrictamente solo un cuerpo, que es ‘este mundo o el todo de la sustancia corpórea’ (AT VIII-A: 52), y tras citar a Descartes reconociendo que “esta palabra ‘cuerpo’ es equívoca en extremo (AT IV: 166)”, dice que, en ese contexto, “‘cuerpo’ es ‘tomada de modo general’, esto es, para designar todas las partes de la única sustancia corpórea” (2006: 83). Chappell (2008: 258-9) también cree que esta frase tiene que ser leída con el sentido que favorece al Monismo. Véase también Rozemond (2011: 248-9) para una discusión de esta interpretación y una formulación clara de la lectura pluralista alternativa sugerida más arriba.

son usadas de modo claro de esa manera en muchos otros contextos, como por caso en la mención de ‘dos o más sustancias’, incluso para el caso de sustancias corpóreas, en la definición de la distinción real en *Principios* I 60 (texto [1] arriba). Hay también aquí, en todo caso, una cuestión adicional, más profunda, que no concierne tanto el comportamiento lógico o gramatical de ‘sustancia corpórea’, sino a la conexión que puede suponerse que hay entre la noción de sustancia (corpórea) expresada por esa frase y la noción de individuación. Y, en este nivel, lo que ha sido presentado como un desacuerdo entre una interpretación del tipo “término contable” o “término de masa” se reduce eventualmente a la cuestión de si las condiciones que algo tiene que cumplir para contar como una sustancia involucran también criterios de individuación, esto es, criterios para decidir en qué condiciones tenemos o no la misma sustancia. Así, por ejemplo, si la noción de sustancia estuviera asociada, como podría estarlo, con el requerimiento de estar estructurado por cierta forma, o con el requerimiento de tener un cierto nivel de unidad funcional o de cohesión entre sus partes, entonces, la descripción de algo como una sustancia implicaría estar comprometido con cierta respuesta a la pregunta de qué trozos de extensión están o no incluidos en lo que es caracterizado de ese modo – ya sea, retomando las sugerencias mencionadas más arriba, porque esas partes están o no organizadas por la misma forma, ya porque están conectadas funcionalmente o cohesionadas de cierto modo entre sí. Si uno cree, entonces, que la noción de sustancia tiene un contenido que la vincula de modo estrecho con la noción de individuación, uno tendría entonces una concepción de ‘sustancia’ como “término contable”, para usar los términos de ese debate. Por el contrario, si uno cree que no hay una conexión de ese tipo, uno tendría una concepción de ‘sustancia’ como “término de masa”. Como ya dijimos, sin embargo, estas etiquetas pueden dar lugar a confusión, entre otras cosas porque los términos de masa (o los “conceptos de masa”) no son los únicos términos que no implican criterios de individuación por sí mismos: los términos aparentemente clasificatorios (mi traducción del inglés *dummy sortals*), términos como ‘cosa’ u ‘objeto’, por ejemplo, o las nociones y términos de tipo adjetivo, como ‘amarillo’ o ‘frío’, tampoco están conectadas con criterios de individuación.<sup>6</sup> La

6 Para la noción de *dummy sortal* véase Griffin (1977: 24, nota 6), donde estos términos son caracterizados como “nombres contables no clasificatorios [*non-sortal*]”.

cuestión interesante, entonces, a la que apunta en última instancia la discusión respecto de si ‘sustancia corpórea’ es un término de masa, y que resulta altamente relevante para nuestros propósitos aquí, es la de si la noción de sustancia es tal que involucra un compromiso con criterios de individuación. Para responder a esta pregunta, debemos pasar a examinar la noción cartesiana de sustancia.

## 5. Sustancia

### 5.1. Dos nociones de sustancia

Es usual, en la bibliografía secundaria sobre Descartes, comenzar la discusión de sus opiniones sobre la sustancia notando que ofrece dos definiciones aparentemente distintas de la noción, a saber, por una parte, (i) una definición de sustancia como una entidad independiente y, por otra parte, (ii), una definición de sustancia como un sujeto último de atributos.<sup>7</sup> En verdad, Descartes parece no estar haciendo aquí otra cosa que expresar dos aspectos del pensamiento tradicional acerca de la sustancia que, no sería aventurado suponer, se remontan al menos hasta Aristóteles, a saber, por una parte, la supuesta capacidad de la sustancia de existir aparte y, por la otra, la propiedad de la sustancia de ser un sujeto último de predicación, esto es, de ser algo que no existe en, ni es dicho de, otras cosas.<sup>8</sup> Distintos textos cartesianos dan testimonio de la presencia de estas dos líneas en su pensamiento acerca de la sustancia. Así, podemos comenzar notando que la concepción de la sustancia como una entidad independiente está presente, por ejemplo, en el texto siguiente, que constituye la definición oficial de sustancia en los *Principios*:

7 Véase, por ejemplo, Kemp Smith (1953: 313-4) y Woolhouse (1993: 15). Otros autores encuentran en la obra de Descartes, además de éstas, otras nociones de sustancia. Así, por ejemplo, Markie (1994: 63) encuentra una tercera noción de sustancia, más restrictiva, la de sustancia pura, mientras que Chappell (2008) distingue tres definiciones distintas (una en la *Tercera meditación*, la otra en las *Segundas respuestas* y una última en los *Principios*) que, sin embargo, pueden combinarse, en su opinión, para dar lugar a una explicación unificada.

8 Sobre el primer carácter cf. por ejemplo Aristóteles, *Metafísica* XII, Capítulo 5, 1070b-1071a; sobre el segundo, *Categorías*, Capítulo 5, 2a 11ss.

[7] Por *sustancia* sólo cabe entender una cosa que existe de tal manera, que no necesita de ninguna otra para existir (*Principios* I, § 51; AT VIII-A: 24; López y Graña: 54).<sup>9</sup>

Pero en muchos otros textos encontramos otra caracterización de la sustancia, según la cual ésta es descripta como un sujeto de propiedades, o como lo que las soporta; como, por ejemplo, en el siguiente, tomado del Apéndice en orden geométrico a las *Segundas Respuestas*:

[8] Toda cosa en la cual, como en su sujeto, está ínsito algo, o sea, por la cual existe algo que concebimos, es decir, alguna propiedad, cualidad, o atributo del que tenemos en nosotros una idea real, es llamada *sustancia* (*Segundas respuestas*, AT VII: 161; Peña: 130).

Antes de discutir con mayor detalle estos textos, y algunos otros igualmente relevantes dentro del corpus cartesiano, querría considerar brevemente dos posibles estrategias para explicar esta aparente divergencia: por una parte, sería implausible explicar esta divergencia como originada en una evolución del pensamiento de Descartes, dado que las dos caracterizaciones coexisten en algunas obras suyas, inclusive en la misma página: por ejemplo, una descripción de la sustancia como sujeto de propiedades aparece en una discusión de nuestro conocimiento de las sustancias en el § 52 de *Principios* I, esto es, en el párrafo que sigue inmediatamente al párrafo en el que aparece nuestro texto [7] citado más arriba. Por otra parte, podría sugerirse que, mientras que una de estas nociones sería para Descartes una definición genuina de sustancia, la otra no podría ofrecer más que una caracterización informal de las cosas así definidas; sin embargo, debería notarse, en contra de esto, que los textos [7] y [8] son ofrecidos ambos, en sus respectivos contextos, como *definiciones* de sustancia.<sup>10</sup>

9 Se ha notado que si 'cosa' quiere decir (como es a veces el caso en Descartes) lo mismo que 'sustancia', la definición sería circular (y, en verdad, una formulación semejante, en la que se sustituye 'cosa' por 'sustancia', es usada por Descartes en las *Cuartas respuestas*, AT VII, 226). Supongo que, en ese contexto, 'cosa' debe ser entendida como 'entidad' (cf. Rosenkranz y Hoffman 1991: 837; Markie 1994: 66).

10 Por supuesto, podrían proponerse relatos más sutiles de la evolución del pensamiento de Descartes para defender la idea de que las dos caracterizaciones



Esta situación nos obliga a intentar entender cuál es la conexión entre estas dos nociones de sustancia. En lo que resta de esta sección, desarrollo cada una de estas dos distintas caracterizaciones de sustancia, para proceder luego a intentar establecer qué tipo de relación se da entre ellas.

## 5.2. Sustancia como entidad independiente

El texto [7] contiene, entonces, la formulación estándar del concepto de sustancia como una entidad independiente. Pero resta clarificar, en particular, cuáles son las nociones de independencia (y, por implicación, de dependencia) presupuestas en esa formulación. Los tipos de dependencia usualmente discutidos en relación con la noción cartesiana de sustancia como una entidad independiente son fundamentalmente las de dependencia *causal* e *inherencial*; aunque también se mencionan en este respecto las dependencias *mereológica* (la que se da entre algo y sus partes propias) y *esencial* (la que se da entre una sustancia y sus atributos o, más en general, sus propiedades esenciales). Consideremos la evidencia para suponer que alguna de estas nociones está presente en el tratamiento que hace Descartes de la noción de independencia.

Parece plausible, en primer lugar, suponer que la dependencia involucrada en la definición de sustancia es al menos en cierta medida de un tipo causal. En efecto, tras introducir la noción de sustancia en [7], Descartes dice lo que sigue:

[9] Y la sustancia que no necesite en absoluto de ninguna cosa, sólo puede entenderse como única, es decir, como Dios. En cuanto a todas las demás, percibimos que no pueden existir sin el concurso de Dios (*Principios* I, §51; AT VIII-A: 24; López y Graña: 54).

---

no están en un mismo nivel; por ejemplo, podría sugerirse que, mientras que él *define* a la sustancia como sujeto en 1641, cambia luego de opinión para rechazar esa definición y definir a la sustancia como una entidad independiente en 1644, manteniendo de todos modos la definición anterior como una mera caracterización no definicional. Habría aquí una modificación muy sutil, pero en todo caso no se afectaría de ese modo el punto principal de que Descartes creyó por algún tiempo que las sustancias satisfacen ambas caracterizaciones, con independencia de la cuestión de la prioridad, de modo que seguiríamos teniendo el problema de entender cómo es que las dos nociones se relacionan entre sí.

Puesto que se dice de todas las cosas, con excepción de Dios, que no satisfacen la definición especificada debido a que no son completamente independientes en el sentido relevante, y puesto que esta circunstancia de no satisfacer la definición es ocasionada por el hecho de que tales cosas son causalmente dependientes de Dios (entendiendo el concurso de Dios, como parece razonable, como una relación de tipo causal), parece que sería plausible suponer que el sentido relevante de (in)dependencia debe ser, al menos parcialmente, la (in)dependencia causal. Pero aun cuando esta suposición sea correcta, ella no termina de fijar de manera concluyente la cuestión: por una parte, podría ser el caso (como creo que efectivamente lo es) que la noción relevante de dependencia sea más amplia, esto es, una que incluya a la dependencia causal pero que no se agote en ella.<sup>11</sup> Por otra parte, también podría ocurrir que Descartes no pretendiera que *todo* tipo de relación causal fuera relevante en este contexto; en este sentido, hay una distinción entre dos tipos de efectos que podría ser significativa aquí, a saber, una que Descartes formula en las *Quintas respuestas* entre ser causa del *llegar a ser* de una otra cosa, por una parte, y ser causa del *ser* de otra cosa (o de su *permanecer en la existencia*), por la otra.

[10] Cuando negáis que necesitamos el concurso e influjo continuo de la causa primera para conservarnos, negáis algo que todos los metafísicos consideran evidente, aunque los iletrados no piensen mucho en ello, pues sólo piensan en las causas que la escuela llama *secundum fieri* (es decir: aquellas de las que dependen los efectos en cuanto a su producción), y no en las llamadas *secundum esse* (aquellas de las que dependen los efectos en cuanto a su subsistencia o continuación en el ser). Así, el arquitecto es causa de la casa, y el padre del hijo, sólo en cuanto a la producción; por ello, acabada la obra, puede subsistir sin dicha causa; pero el sol es causa de la luz que de él procede, y Dios es causa de todas las cosas creadas, no solamente por lo que toca a la producción, sino también en lo concerniente a su conservación o duración. Por eso debe siempre obrar del mismo modo sobre

11 Rodríguez-Pereyra (2008: 84-5) ha argumentado de manera convincente en favor de este punto y en contra de Stuart (1999: 88 ss.), quien había defendido la idea de que la noción de dependencia involucrada en la definición de sustancia como entidad independiente es de tipo causal.

su efecto, a fin de conservarlo en el ser primero que le ha dado (*Quintas respuestas*; AT VII: 369; Peña: 292).<sup>12</sup>

Tomando en cuenta los ejemplos discutidos, parece que sólo la dependencia causal del *ser* de algo respecto de Dios está claramente involucrada en la definición de sustancia en el § 51 de *Principios* (texto [7] arriba). Además, debería notarse también que, tal como lo sugieren los ejemplos del texto [10], si la noción de dependencia relevante para la definición de sustancia incluyera también la dependencia causal en relación con el *llegar a ser* de algo, uno debería concluir entonces que la mayor parte de los objetos ordinarios no contarían como sustancias. El hecho de que haya numerosos textos en los que Descartes describe a tales objetos como sustancias contarían *en contra de* suponer que este tipo de relación causal esté incluida en la noción relevante de dependencia (si uno estuviera inclinado a aceptar tales textos en sentido literal, por supuesto; en cualquier caso, el punto a consignar es que esta distinción de dos tipos de relación causal nos permite eludir la obligación de sostener que los objetos ordinarios no satisfacen la noción de sustancia como independencia, aún entendida en sentido causal). La noción relevante de dependencia hasta aquí parece ser, entonces, la que se da entre algo y aquello que lo *sostiene en la existencia*.

¿Qué podemos decir de la dependencia inherencial? Teniendo en cuenta diversos comentarios que hace Descartes sobre la noción de sustancia, algunos de los cuales ya hemos citado, parece en efecto ser una parte importante de lo que significa ser una sustancia que, en contraste con lo que ocurre con otras entidades creadas (a saber, los modos), que dependen de otras cosas (a saber, de las sustancias) porque necesitan inherir en ellas para existir, las sustancias no dependen de este modo particular de otras cosas. Esto es expresado del modo más claro en un agregado a la versión francesa de *Principios* I, 51:

[11] ... pero puesto que entre las cosas creadas algunas son de tal naturaleza que no pueden existir sin algunas otras, distinguimos a éstas de aquellas que sólo tienen necesidad del concurso ordinario de Dios, nombrando a estas [últimas] sustancias, y a aquellas cualidades o atributos de estas sustancias (AT IX-B: 47).

12 Un contraste similar entre la relación de un constructor con la casa que construye, por una parte, y la que Dios tiene conmigo como su criatura, por la otra, es discutido también en la *Conversación con Burman* (AT V: 156).

Es claro que la relación involucrada aquí es la de inherencia, que es por cierto una relación distinta de la de concurrencia (o concurso) también mencionada en este contexto (la que, como vimos, es un tipo de dependencia causal). Pero lo que querría resaltar ahora es más bien que, más allá de las muchas diferencias que uno podría por cierto encontrar entre estas dos relaciones, pueden encontrarse en ellas también muchos puntos en común cuando se las considera como tipos de dependencia: en efecto, parece que en ambos casos nos encontramos con un tipo de relación en la que algo soporta, o sostiene en la existencia, a alguna otra cosa. Esto resulta también aparente en la descripción que Descartes hace, en el texto [8] más arriba, del tipo de dependencia en que las propiedades estarían respecto de las sustancias: recuérdese que se dice allí, no sólo que una sustancia es aquella cosa “en la cual, como en su sujeto, está ínsito algo”, lo que haría referencia a una noción, digamos, “pura” de inherencia, sino también que una sustancia es aquella cosa “*por la cual existe* algo que concebimos” (mi énfasis). Esta frase sugiere, en mi opinión, que un tipo de relación activa de sostenimiento o mantenimiento en la existencia, de tinte causal, es una parte integral de la concepción cartesiana de la inherencia, con lo que las nociones de concurrencia e inherencia no estarían en verdad tan alejadas una de otra como se suele suponer. Por supuesto, no pretendo negar con esto las diferencias importantes que hay entre los tipos causal e inherencial de dependencia, sobre lo que volveremos en lo que sigue. Pero el punto es simplemente que bien podría ser el caso, y en verdad querría sugerir que de hecho es el caso, que hay un núcleo común a ambas relaciones, y que este núcleo común es precisamente aquello en lo que consiste la noción de dependencia relevante para la definición de sustancia —y, más aún, que es aquello que articula todas las categorías ontológicas cartesianas.

Detengámonos a considerar ahora las diferencias entre los dos tipos de dependencia que hemos tratado hasta aquí. Consideremos para eso el ejemplo del sol y la luz en el texto [10]. Voy a asumir que la diferencia principal entre la relación entre el sol y la luz, por una parte, y la relación entre, digamos, el sol y su forma, por la otra, consiste en que, mientras que la forma es un constituyente necesario del sol, en el sentido de que éste necesita, al menos genéricamente, de una forma u otra para existir, el caso es distinto respecto de la luz, cuya producción no parece

ser necesaria para que algo siga contando como el sol.<sup>13</sup> Ahora bien, por más que esta sea una diferencia importante, hay buenos motivos para suponer que, con independencia de esto, está involucrada en ambos casos una relación de *sostenimiento*, o de funcionar como soporte, o fundamento, de la existencia de algo, que me parece que es la noción de dependencia que está por detrás de la definición de sustancia como entidad independiente. Hay dos motivos principales para aceptar esta posición, me parece, más allá de la base textual ya ofrecida. Por una parte, está el hecho de que ella permitiría entender la actitud de Descartes respecto de sus distintas definiciones de sustancia: en efecto, él no parece haber pensado que las definiciones expresadas por las fórmulas aparentemente divergentes utilizadas en los textos [7] y [8] estén en conflicto mutuo; pero, en ese caso, tiene que haber pensado que las nociones de dependencia e inherencia que aparecen en ellas no se excluyen, o al menos que no son tan radicalmente heterogéneas como se ha pensado a veces (vuelvo a esto más abajo). Por otra parte, esta hipótesis permitiría explicar su falta de atención, en el contexto de la caracterización de las sustancias, respecto de otras relaciones de dependencia potencialmente relevantes mencionadas a veces en la bibliografía, y que han sido el foco de trabajos recientes sobre fundamentación no causal (*grounding*) y dependencia –fundamentalmente, la dependencia de una sustancia respecto de sus partes propias, y de su esencia. La discusión de estos otros dos tipos de dependencia completará nuestra discusión de la noción de sustancia como entidad independiente.

Comencemos considerando la relación entre una sustancia y su esencia o, en términos cartesianos, entre una sustancia y su atributo principal. A menudo se asume que esta relación es problemática en el contexto de una definición de sustancia como entidad independiente porque cuando discute la distinción de razón (*Principios* I, § 62), Descartes afirma que es imposible que una sustancia exista (o que sea concebida) sin sus atributos, y que es imposible que sus atributos existan

13 Por supuesto, me comprometo a la validez de este punto sólo respecto de una evaluación corriente e intuitiva de la relación del sol con su forma, por una parte, y con la luz que emite, por la otra. Si esta evaluación es realmente correcta es algo controvertido, y depende, entre otras cosas, de cómo se entienda la relación entre propiedades y poderes causales o leyes de la naturaleza, por una parte, y también de la relación entre lo concebible y lo posible, por la otra. Dado que el ejemplo es tomado sólo como una ilustración, creo que puedo evitar entrar en estas cuestiones aquí.

(o que sean concebidos) sin la sustancia de que son atributos; de lo que se seguiría, se supone, que hay algún tipo de dependencia mutua entre las sustancias y sus atributos (principales). Ahora bien, la suposición de que las sustancias dependen de sus atributos estaría en conflicto con la posición claramente sostenida por Descartes según la cual las sustancias creadas dependen sólo de Dios para existir. Algunos autores han intentado resolver este conflicto argumentando que, para Descartes, las sustancias y sus atributos (principales) son efectivamente idénticos (Rodríguez-Pereyra 2008). Me parece que esta es una solución insatisfactoria, por razones que no puedo discutir más acabadamente aquí –tal posición nos obligaría a suponer, por ejemplo, que todos los atributos son idénticos entre sí.<sup>14</sup> Más allá de esto, lo que querría sugerir es que la discusión sobre la noción de dependencia esbozada más arriba permitiría ofrecer una solución mucho más prometedora de este problema, a saber, que si suponemos que la noción de dependencia relevante para la definición de sustancia es la noción más rica, más específica y por naturaleza asimétrica de *sostener a algo en la existencia*, entonces podríamos decir que la dependencia supuestamente involucrada en la distinción de razón no afecta al hecho de que una sustancia depende, en el sentido relevante, sólo de Dios, porque habría dos nociones de dependencia involucradas en el conflicto (aparente): por una parte, estaría la noción más robusta de sostener algo en la existencia, que es la única relevante para la caracterización de las sustancias y en relación con la cual sigue siendo correcto decir que las sustancias dependen sólo de Dios; por otra parte, una noción puramente modal/existencial de dependencia entendida en términos de coexistencia necesaria, la que, aun si de hecho se da entre sustancias y atributos, sería irrelevante para la caracterización de algo como una sustancia.

La relación entre una sustancia y sus partes es un tanto diferente. Nótese en primer lugar que no se trata de un tipo de relación que tenga un único perfil modal en los distintos casos, de modo que la relación no podría ser capturada en general en términos modales simples: mientras que Descartes cree que en algunos casos, como el de los así llamados “cuerpos en general”, algunas secciones particulares de materia sí poseen sus partes esencialmente, en otros casos, como, por ejemplo, el de los cuerpos humanos, esto no es así (véase texto [15] más abajo). En

14 Discuto esto más detalladamente en “Descartes on Attributes” (inédito).

todo caso, si nuestra hipótesis de que la única noción de dependencia que es relevante para la definición de sustancia es la de sostener algo en la existencia es correcta, eso permitiría explicar la clara falta de atención que recibe en este contexto, por parte de Descartes, la relación entre una sustancia y sus partes. Ciertamente, parece implausible suponer que las partes soportan o sostienen en la existencia a las sustancias que conforman en un sentido siquiera remotamente semejante al modo activo en que la sustancia es sostenida en la existencia por Dios. De hecho, Descartes claramente implica que los todos y sus partes están a la par desde un punto de vista ontológico, al menos en tanto resulta relevante para la caracterización de la categoría de sustancia: tanto los cuerpos humanos completos como las manos humanas son igualmente caracterizados por él como sustancias (véase texto [5] más arriba).

### 5.3. Sustancia como sujeto de propiedades

En otros textos, tales como [7] más arriba, encontramos una noción un tanto distinta de sustancia: la noción de sustancia como sujeto de propiedades, esto es, como una cosa “en la cual, como en su sujeto, está ínsito algo, [...] es decir, alguna propiedad, cualidad o atributo del que tenemos en nosotros una idea real”. En un sentido, como Markie había notado, esta noción de sustancia es “casi el reverso del concepto de sustancia [como entidad independiente]”, teniendo como su elemento central no la independencia de las sustancias respecto de otras entidades –y, en particular, en este caso, respecto de los modos– sino, por el contrario, la dependencia en que otras cosas se encontrarían respecto de las sustancias. Como dice Markie: “Ser una sustancia [en el sentido de sujeto] consiste, no en ser independiente de otras cosas, sino en ser algo respecto de lo cual otras cosas no son independientes, algo respecto de lo cual ellas dependen, como de un sujeto, para su existencia” (1994: 75). Dado que la relación sobre la que se centra la atención en esta caracterización de la sustancia es precisamente la converso de la independencia de las sustancias respecto de los modos (y en verdad, en el sentido peculiar de dependencia señalado, respecto de las propiedades en general), y que la relación asimétrica constituida por estos dos aspectos agota la conexión entre sustancias y modos, no es sorprendente que se halle que la noción de sustancia como sujeto sea coextensiva con la noción de sustancia como entidad independiente cuando esta noción es restringida a sustancias creadas –esto es, a cosas que dependen sólo de Dios para su existencia (Markie 1994: 78). Sin embargo, aun cuando esto es

así, es importante notar que no habría por qué esperar que lo que sea que cae bajo uno de estos conceptos debería caer también bajo el otro: esto es, no se sigue de que algo sea independiente de ciertas cosas que haya cosas (posiblemente distintas) que dependen de él: simplemente *resulta que*, en el esquema ontológico reconocido por Descartes, las cosas que sólo dependen de Dios son tales que todas las demás cosas que hay (esto es, las propiedades en general, identificadas de manera directa a partir de nuestra experiencia) dependen de ellas. Y es plausible entender esta dependencia, como sugerimos más arriba, como otro caso específico de la relación de ser sostenido en la existencia. Señalemos para terminar, finalmente, que los detalles adicionales que habría que fijar para obtener una imagen más definida de las sustancias así caracterizadas, cuestiones como la de si deberíamos entender al sujeto de propiedades como un sustrato, o como el particular concreto completo (un tipo de ambigüedad característico de las teorías de la sustancia como sujeto desde Aristóteles) pueden ser dejadas de lado sin riesgo en este contexto: las distintas respuestas a tales preguntas son ortogonales al problema que estamos considerando, de modo que una discusión de las mismas estaría aquí fuera de lugar.

#### 5.4. ¿Una noción unificada de sustancia?

Lo que hemos dicho hasta aquí respecto de las dos caracterizaciones de sustancia presentes en el *corpus* cartesiano sugiere, en mi opinión, que ellas están conectadas de un modo mucho más estrecho de lo que se ha supuesto usualmente. He sugerido, en verdad, por una parte, que la noción de dependencia sobre la que se basa la caracterización de sustancia como entidad independiente es la noción relativamente más específica de soportar o sostener alguna otra cosa en la existencia; y, por otra parte, también di motivos para suponer que la relación de inherencia entre modos y sustancias puede también entenderse como un caso particular de esta relación de dependencia. Ahora bien, si lo que venimos de sugerir es correcto, la noción de sostener en la existencia que venimos de caracterizar es la noción central que está a la base de las distintas definiciones de la sustancia en los distintos textos cartesianos; y es probablemente también, puede argumentarse, la noción que organiza las distintas categorías ontológicas, al explicar la localización de las sustancias creadas en una posición intermedia en la jerarquía ontológica, por debajo de Dios, por una parte, dado que ellas están siendo sostenidas siempre por él en la existencia, y por encima de los modos (y de las pro-



iedades en general), por otra parte, dado que las sustancias sostienen a los modos en la existencia —y dado que, podríamos agregar, ellas no son sostenidas por los modos.<sup>15</sup> Estos dos aspectos de la relación asimétrica de inherencia que acabamos de mencionar son, entonces, (parte de) lo que se describe en las dos caracterizaciones de sustancia discutidas: la independencia de las sustancias respecto de los modos en la noción de sustancia como entidad independiente, y la dependencia correlativa de los modos respecto de las sustancias en la concepción de sustancia como sujeto. Obtenemos así una noción en gran medida unificada de la sustancia, y articulada en términos de relaciones de dependencia: una sustancia es algo que es sostenido en la existencia sólo por Dios (y, por lo tanto, no sostenida en la existencia por ninguna otra cosa creada) y, a la vez, algo que sostiene las propiedades que percibimos. Habiendo clarificado de esta manera la noción cartesiana de sustancia, debemos examinar en lo que sigue su relevancia para los problemas sobre sustancias materiales que estábamos considerando.

## 6. Sustancias corpóreas

¿Qué consecuencias pueden extraerse de nuestra discusión de la noción de sustancia respecto de las cuestiones acerca de las sustancias corpóreas que nos ocupaban en las primeras secciones de este trabajo? En mi opinión, el punto principal a considerar es que la noción de sustancia es más bien *tenue*, con muy poco contenido, es decir, se trata de una noción que impone relativamente pocas restricciones a lo que vaya a ser caracterizado como tal: será una sustancia cualquier entidad que cumpla con un cierto papel funcional, a saber, el que venimos de especificar en términos de relaciones de dependencia pero, más allá de este requisito, nada más se adscribe a tales entidades. Como Markie había señalado, tanto respecto de la noción de sustancia como entidad independiente como respecto de la que la entiende como sujeto de propiedades, la

15 Podemos notar, al pasar, que el hecho de que Descartes parezca presuponer en sus pruebas de la existencia de Dios en la *Tercera meditación* (AT VII, 40) una única jerarquía ontológica articulada por alguna noción de dependencia parece favorecer la posición que de que debe haber un núcleo central detrás de las distintas nociones de dependencia involucradas (de otro modo, lo que obtendríamos no sería una única jerarquía).

noción de sustancia no tiene realmente mucho contenido metafísico. En efecto, dice lo siguiente en relación con la tesis de Descartes según la cual él es una sustancia:

[12] Su afirmación de que él es una sustancia semejante es consistente con que sea material y con que sea inmaterial. Es consistente con que sea una combinación de un particular desnudo y cualidades, con que sea un haz de cualidades, y con que no sea ninguna de éstas cosas. Es consistente con que sea divisible en otras sustancias [entendidas en este contexto como entidades independientes] y con que no sea divisible de esa manera ... (1994: 73).

De este modo, más allá de cómo se pueda caracterizar más pormenorizadamente una entidad, es suficiente para que ella valga como una sustancia el que cumpla la función de ser lo que sostiene, o que mantiene en la existencia, a sus propiedades, y que sea algo no fundado en, esto es, independiente de, todo menos Dios. Pero entonces, si lo que decimos es correcto, ello permitiría corroborar lo que muchos textos cartesianos citados más arriba ya sugerían fuertemente, a saber, que no hay ninguna razón para negar el estatus de sustancia a los cuerpos individuales –y, en particular, para negar tal estatus a los objetos ordinarios. Efectivamente, parece razonable suponer que tales cuerpos son para Descartes cosas que están sostenidas en la existencia sólo por Dios, y que sostienen o fundamentan sus propiedades, sin ser a su vez sostenidas por éstas. En rigor, lo que parece importante notar en este contexto es que de los requisitos que algo tiene que cumplir para contar como una sustancia no parece que se pueda extraer ningún principio de individuación sustantivo específico, más allá de esa dependencia general respecto de Dios ya notada.

Por otra parte, nuestra discusión sobre la noción de sustancia parece proporcionarnos una herramienta suficientemente potente para rechazar los dos argumentos principales que pueden encontrarse en la bibliografía para negar estatus de sustancia a los objetos ordinarios. El primero de éstos, a veces denominado “el argumento espinosista” (Rozemond 2011), y que es uno de los argumentos principales que han sido aducidos en favor de una lectura Monista de Descartes, puede encontrarse en el siguiente pasaje de Spinoza:

[13] ... si la sustancia corpórea pudiera dividirse de modo que sus partes fuesen realmente distintas, ¿por qué no podría en-

tonces aniquilarse una sola parte, permaneciendo las demás conectadas entre sí, como antes? ¿Y por qué todas deben ajustarse de modo que no haya vacío? Ciertamente, si hay cosas que son realmente distintas entre sí, una puede existir y permanecer en su estado sin la otra. Pero como en la naturaleza no hay vacío (de esto he hablado en otro lugar), sino que todas sus partes deben concurrir de modo que no lo haya, se sigue de ahí que esas partes no pueden distinguirse realmente, esto es, que la sustancia corpórea, en cuanto sustancia, no puede ser dividida (Spinoza, *Ética*, Parte I, Escolio a la Prop. 15; G II: 59; Peña: 61-2).

El argumento parece ser como sigue:

- (1) Las sustancias son cosas que existen independientemente de cualquier otra cosa (a menos que, en el caso de las criaturas, dependan de Dios) (premisa).
- (2) El vacío es imposible (premisa).
- (3) Ninguna sección finita de extensión puede existir a menos que exista la totalidad del mundo corpóreo indefinidamente extendido del que es parte (de (2)).
- (4) Cualquier sección finita de extensión depende de otras cosas corpóreas (de (3) y del significado de ‘depende’).
- (5) Ninguna sección finita de extensión es una sustancia (de (1) y (4)).

Parece suficientemente claro que las premisas (1) y (2) son aceptadas por Descartes: (1) es lo que efectivamente ofrece como definición de sustancia en *Principios* I, § 51 (texto [7]), y acepta (2) en *Principios* II, § 16. ¿Puede entonces resistirse este argumento? ¿Y cómo?

Los candidatos obvios a rechazar son la transición desde (2) a (3) ((2)-a-(3) en lo que sigue) y la transición desde (3) a (4) ((3)-a-(4)). Quizás podría impugnarse (2)-a-(3), pero su rechazo nos involucraría en cuestiones difíciles y controvertidas, como el del estatus modal de algunas tesis en la física de Descartes. Teniendo en cuenta nuestra discusión anterior de la noción de sustancia, propongo en cambio concentrar los esfuerzos en (3)-a-(4). Creo que podría apelarse a algunos aspectos de la noción de dependencia relevante para la definición cartesiana de sustancia para invalidar esta transición.

En primer lugar, deberíamos notar que Descartes usa en su caracterización de las categorías ontológicas relaciones de dependencia que

sólo relacionan individuos (aun cuando se entienda la noción de dependencia en términos puramente modales). Esto es claro en el caso de sustancias y modos: cuando se dice que una sustancia es independiente de un modo que inhiere en ella, lo que se quiere decir es simplemente que esa sustancia particular es independiente de ese modo particular (y, por otra parte, cuando se dice que el modo depende de la sustancia, lo que se quiere decir es que ese modo particular depende de esa sustancia particular). Esto se conecta con el hecho de que una sustancia *no* es genéricamente independiente de los modos, ya que las sustancias dependen para su existencia, en el sentido modal en que estamos considerando ahora la noción, de tener algún modo u otro (por ejemplo, un cuerpo requiere para su existencia de una figura u otra); de modo que, cuando se dice que las sustancias son independientes de los modos, lo único que se puede querer decir con esto es que son independientes de ciertos modos individuales. De manera similar, en el caso del vacío, uno podría decir que un cierto cuerpo particular requiere algún cuerpo u otro para llenar la extensión ilimitada a su alrededor, pero esto no quiere decir que requiera que un cierto cuerpo particular, el que de hecho lo llena, lo haga. El requerimiento, o la dependencia aquí, es sólo de un tipo genérico: un cuerpo requiere para su existencia que algún cuerpo u otro llene el espacio indefinidamente extendido a su alrededor, pero su existencia no requiere la presencia de ningún cuerpo particular. Si esto es correcto, entonces (4), al menos en el sentido en que debe ser entendido para que pueda justificar a su vez (5), no se sigue de (3), porque, mientras que (3) expresa un requerimiento puramente genérico para la existencia de algunas secciones de cuerpo, (4) expresa un requerimiento más fuerte, a saber, la existencia de ciertos individuos particulares.<sup>16</sup>

Esta línea de defensa en contra del argumento espinosista está disponible aún para alguien que tome la noción relevante de dependencia como una analizable en términos de existencia y modalidad, esto es, como coexistencia necesaria. Pero, como vimos, la noción de dependencia involucrada en la caracterización de la sustancia parece ser una noción un poco más robusta, la de ser sostenido en la existencia. Un cuerpo particular, entonces, si se toma esta noción más robusta, dejaría de valer como una sustancia solo si depende de alguna cosa distinta

16 Una estrategia similar, inspirada en comentarios de Leibniz destinados a de Volder (en un borrador del 23 de junio de 1699) es defendida (de un modo ligeramente distinto) por Rozemond (2011: 255).

de Dios de este modo más restrictivo. ¿Pero implican las consideraciones de Spinoza que los cuerpos dependen de algunos otros cuerpos *de esta manera*? Me parece claro a mí que los cuerpos no están en este tipo de dependencia respecto de otros cuerpos, esto es, que un cuerpo no es sostenido, o mantenido en la existencia, por otros cuerpos, aun si es correcto suponer que no puede existir sin esos otros cuerpos (o, de manera genérica, de algunos cuerpos u otros); en efecto, tal como Descartes concibe las distintas secciones de sustancia corpórea, una noción asimétrica de dependencia como la que estamos considerando no parece apropiada para describir sus interrelaciones. La imagen que surge de estas consideraciones es entonces una según la cual cada trozo particular de cuerpo dependería de la manera relevante de Dios, y sólo de Dios, en la medida en que cada cuerpo es sostenido en la existencia por un acto suyo. Este carácter particularizado de la dependencia, por otra parte, parece ser lo que está en juego en la consideración, por parte de Descartes, de la posibilidad de que Dios aniquile un trozo de materia (al no proporcionarle su concurso) al tiempo que preserva otro (cf. *Principios* II, § 18; AT VIII-A: 50).<sup>17</sup>

Investigaciones recientes de Marleen Rozemond (2011) sobre la noción de distinción real concuerdan con esta hipótesis, de modo que sus resultados independientes ayudan a volverla más plausible. Si bien ella centra su atención más bien en la noción de distinción real, y no tanto en la de sustancia, la conexión entre ambas nociones es lo suficientemente estrecha como para que algunas tesis acerca de una de ellas sean relevantes respecto de la otra. Lo que Rozemond defiende en su trabajo, sobre la base de una discusión de las nociones de distinción y separabilidad en Suárez, es que la separabilidad requerida

17 Por supuesto, teniendo en cuenta la simplicidad divina, sería en un sentido estricto erróneo hablar de “actos específicos” de Dios, si esto es tomado como implicando que son actos distintos, del mismo modo en que sería estrictamente erróneo hablar acerca de sus diferentes atributos (cf. *Principios* I, § 23; AT VIII-A: 14; López y Graña: 40): “Y aunque en nosotros el sentir sea cierta perfección, sin embargo puesto que en toda sensación hay pasión, y padecer es depender de algo, de ningún modo cabe juzgar que Dios siente, sino sólo que entiende y quiere; pero no como nosotros, por operaciones en cierto modo distintas, sino de tal manera que entiende, quiere y hace todo al mismo tiempo, por una acción única, siempre la misma y absolutamente simple”). Todas las diferencias en Dios son de este modo adscriptas a él como un resultado de que consideramos sus efectos desde nuestra perspectiva.

para que dos ítems sean realmente distintos uno de otro puede ser más débil que la separabilidad en el sentido de que una cosa sea capaz de existir sin que la otra cosa exista, de modo que dos cosas pueden seguir siendo realmente distintas por el hecho de que no dependan una de la otra en algún sentido más fuerte apropiado, aun cuando sea imposible para una de ellas existir sin que la otra exista (como en el caso de cada criatura (sustancial) y Dios: son en cada caso realmente distintos, aun cuando ninguna criatura puede existir sin que Dios exista). Entiendo que los resultados de Rozemond, basados fundamentalmente en evidencia contextual acerca de una noción distinta pero relacionada, le otorgan una mayor plausibilidad a nuestra propia explicación.

El argumento espinosista alude a cierta (supuesta) dependencia estructural ente trozos particulares de materia y todos los demás trozos de materia. Un argumento adicional utilizado a veces en contra del Pluralismo, y en particular en contra de la tesis de que los objetos ordinarios contarían como sustancias para Descartes, se basa en tomar en consideración, como relevante para la definición de sustancia, la dependencia causal entre la existencia de algunos de tales objetos y otros cuerpos. Matthew Stuart cree que esto favorece su propia posición pluralista respecto de las sustancias corpóreas, según la cual las cantidades de materia, pero no los objetos ordinarios, serían sustancias. Esta es la razón por la que, según él, los objetos ordinarios no deberían ser considerados como sustancias:

[14] ¿Valen los cuerpos humanos, las mesas y los planetas como sustancias secundarias de acuerdo con la lectura causal del criterio de independencia? Parecería que no. Pues aún si cada uno de ellos fuera dependiente causalmente de Dios para su preservación, ninguno es dependiente causalmente sólo de Dios en cada momento de su existencia. Los cuerpos humanos son llevados a la existencia por las actividades sexuales de los seres humanos; las mesas son llevadas a la existencia por el trabajo de los carpinteros; y, según la física cartesiana, los planetas son llevados a la existencia por enormes vórtices giratorios de materia celeste. Más aún, hay ocasiones en las que no solo la creación sino la existencia continuada de un objeto físico depende de la actividad de una cosa creada. Por ejemplo, la existencia continuada de un frágil jarrón de vidrio podría depender de los esfuerzos de una persona que impide que un peso lo aplaste. Este resultado

está de acuerdo con la negación, en el pasaje de la Sinopsis, de que el cuerpo humano sea una sustancia (1999: 90).

Un problema fundamental con esta postura consiste en la amplitud de su lectura causal de la dependencia: aún si hay, como hemos visto, una veta causal en la noción de dependencia relevante para una caracterización de la sustancia, se trata de una bastante específica, que solapa también en buena medida con la conversa de la inherencia, esto es, como decíamos, se trata de la noción de *sostener algo en la existencia*. Pero, como vimos cuando analizamos el texto [10] y su distinción entre la causa del *llegar a ser* de algo y la causa de su mero *ser*, sólo lo segundo parece relevante en este contexto, al tiempo que los ejemplos de dependencia causal que se discuten en el texto [14] son más bien casos de causas del llegar a ser de objetos ordinarios (o la relación correlativa del dejar de ser; los esfuerzos para garantizar la existencia continuada del vaso no son nada más que intentos intermitentes y aislados de impedir su destrucción).<sup>18</sup> Pero, si esto es correcto, es claro que esta dependencia causal específica no impide que los objetos ordinarios finitos sean sustancias, dado que son cosas que siguen siendo sostenidas en la existencia sólo por Dios, y que no dependen, de este modo específico, de ninguna otra cosa –mientras que algunas propiedades si dependen, del mismo modo o al menos de uno suficientemente análogo, de (cada una de) ellas.

Nuestra propuesta respecto de las sustancias corpóreas puede entonces ser resumida como sigue: cualquier trozo de materia (o extensión) es en cada momento de su existencia una sustancia porque, en cada momento de su existencia, es (o es constituido por) algo, a saber, un fragmento de extensión, que depende del concurso de Dios, y solo del concurso de Dios, para existir, al tiempo que también mantiene en

18 Nótese que Descartes habla en [10] de “la causa del *ser mismo*”, que puede ser caracterizada como continua y activa, y que no cabe por lo tanto asimilar a la noción de permanecer en el ser, que no implica necesariamente tales caracteres. Eventualmente, quizás el punto de Descartes al hacer esta distinción entre lo que, en última instancia, sería la causa de lo que es frente a la de sus posibles reordenamientos, es simplemente señalar que la única noción que hay que tomar ontológicamente en serio (respecto del mundo corpóreo) es la de lo extenso, y que los objetos ordinarios no son nada más que trozos de eso extenso individualizados de maneras que nos resultan convenientes, pero cuya realidad no excede la de la extensión que los “realiza” en cada ocasión.

la existencia, en el sentido apropiado, algunos otros entes dependientes en mayor grado, tales como los modos y los atributos.<sup>19</sup> En particular, esto habilitaría a Descartes a decir de todo objeto corpóreo ordinario (tal como una silla o una mano humana) que cuenta como una sustancia, porque en cada momento tal objeto coincide con un trozo de materia o extensión. Es importante reiterar, en este sentido, que no parece una parte integral de la noción de sustancia, tal como la hemos interpretado, el requerimiento de ninguna condición más específica de individuación o persistencia, más allá del hecho ya notado de que una sustancia cesaría de existir si Dios dejara de sostenerla mediante su concurso. Esto quiere decir que los requisitos para ser una sustancia no son lo suficientemente restrictivos como para implicar que sólo algunos tipos particulares de objetos materiales puedan contar como sustancias, mientras que otros no puedan hacerlo.

La concepción esbozada más arriba se asemeja bastante a la propuesta de Stuart según la cual sólo trozos de materia, en el sentido que le da a la frase Helen Cartwright, son sustancias (cf. Cartwright 1970). Querría tratar de formular de un modo más preciso, entonces, la diferencia entre su posición y la que defendemos aquí. Él basa su concepción fundamentalmente en el pasaje de la Sinopsis (texto [6] más arriba) y en una identificación de la denotación de ‘cuerpo, tomado en general’ con las diversas cantidades de materia, a partir de los siguientes comentarios de Descartes en el contexto de una discusión sobre la transubstanciación:

[15] En primer lugar, considero qué es el cuerpo de un hombre, y encuentro que esta palabra ‘cuerpo’ es muy ambigua; pues, cuando hablamos de un cuerpo en general, entendemos una parte determinada de la materia, y del conjunto de la cantidad de la que el universo está compuesto, de modo que no podríamos sacar una parte, por pequeña que fuera, de esta cantidad,

19 La fórmula ‘es (o es constituido por)’ en el texto principal es una maniobra defensiva deliberada para dar a entender que no voy a tomar una posición sobre si para Descartes la constitución es o no lo mismo que la identidad – hasta donde me percató, la posición básica que defiendo aquí es compatible con cualquiera de estas dos alternativas, y se requeriría sólo un cambio de formulación para pasar de una versión a la otra. Alternativamente, se trata de dilucidar si ‘es’ en ‘es un fragmento de extensión’ o en ‘es un trozo de materia’ es el ‘es’ de identidad o, como podría decir Wiggins, el ‘es’ de constitución (cf. Wiggins 2001: 37 ss.).



sin que juzgáramos luego de modo inmediato que el cuerpo es menor y que no está ya más entero; ni cambiar ninguna partícula de esta materia, sin que pensáramos luego que el cuerpo no es más totalmente el mismo, *idem numero*. Pero, cuando hablamos del cuerpo de un hombre, no entendemos una parte determinada de materia, ni que tenga un tamaño determinado, sino que solamente entendemos toda la materia que está toda junta unida con el alma de este hombre; de modo que, aun cuando esta materia cambie, y que su cantidad aumente o disminuya, creemos siempre que es el mismo cuerpo, numéricamente el mismo (*a Mesland*, 9.2.45, AT IV: 166).

Creo que este texto efectivamente induce una identificación entre ‘cuerpo, tomado en general’ y ‘cantidades de materia’, si tomamos a esta frase como equivalente de ‘trozos de extensión’. Pero, si bien es cierto que Descartes pasa, tras introducir esta noción, a discutir las condiciones de persistencia para cantidades de materia y a contrastarlas con las condiciones de persistencia para objetos ordinarios, creo que este contraste ulterior no tiene en verdad ninguna implicación para la cuestión del carácter sustancial de los objetos ordinarios: en efecto, el texto puede leerse como no implicando nada distinto de la tesis de que un objeto ordinario coincide, en cada estadio sucesivo, con (posiblemente diferentes) cantidades de materia; y, según la propuesta esbozada más arriba, el hecho de que coincida en cada estadio de su existencia con una cantidad de materia es precisamente aquello que permite decir de él, en cada uno de esos estadios, que es una sustancia. Hasta donde puedo ver, esta propuesta no es afectada por el hecho de que, cuando se lo toma como un “objeto” del tipo cantidad de materia ese trozo de extensión tenga condiciones de persistencia distintas de las que tiene cuando se lo considera, digamos, como un cuerpo humano.

## 7. Conclusiones.

Si lo que he sugerido hasta aquí es plausible, la interpretación que emerge de la concepción cartesiana sobre las sustancias corpóreas es la siguiente: cualquier sección de materia cuenta en cada momento como una sustancia porque cualquier sección de materia satisface en todo momento los requerimientos (relativamente poco restrictivos) para ser una sustancia, a saber: ser algo que sostiene a sus propiedades y ser él

mismo algo que sólo es sostenido en la existencia por Dios. Además, según esta posición, Descartes también estaría justificado a afirmar que los objetos ordinarios son sustancias, debido a que en todo momento un objeto ordinario es (ya sea en el sentido de identidad o de constitución) una sección de materia, esto es, algo que sostiene propiedades en la existencia y es sostenido en la existencia sólo por Dios. En este sentido, es importante recordar que cuando se adscribe ‘ser una sustancia’ a algo no se le adscribe la posesión de algún tipo de condiciones de persistencia *específicas* –por ejemplo, condiciones particulares para ser un cuerpo humano, o una silla. Cuando una silla particular, o un cuerpo humano, es caracterizado como una sustancia, esta caracterización no tiene ninguna conexión con ser específicamente una silla o un cuerpo humano, sino sólo con que, en cada estadio de su carrera, cada uno de éstos son, o son constituidos por, algo, un trozo de materia, que cumple los papeles funcionales que venimos de describir.<sup>20</sup>

20 Una versión previa de este trabajo apareció, con el título ‘Descartes on Corporeal Substances’, en *Quaderns de Filosofia* 2/2, 2015; agradezco a los editores de la revista la autorización para reutilizar material de ese artículo aquí. Querría también agradecer a audiencias en Buenos Aires, Mar del Plata, Santiago de Chile, Temuco y Concepción (Chile) por preguntas y comentarios, en particular a José Tomás Alvarado, Laura Benítez, Sebastián Briceño, Paula Castelli, Robert García, John Heil, Samuel Herrera, Felipe Johnson, Santiago Orrego, Pablo Pavesi, Rolando Núñez, Diego Rodríguez Gondonneau, Jeff Snapper y Javier Vidal. Querría además agradecer de manera especial a Mario Caimi y a Gonzalo Rodríguez-Pereyra, quienes comentaron por escrito una versión anterior de este trabajo.

## Bibliografía

### 1. Fuentes primarias:

- AT: DESCARTES, R. (1996), *Oeuvres de Descartes*, Adam, Ch. y P. Tannery (eds.), Paris: Vrin.
- G: SPINOZA, B. DE (1925), *Opera*, Gebhardt, C. (ed.), Heidelberg: Winter, 1925.

### 2. Traducciones:

- DESCARTES, R. (1977), *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Introducción, traducción y notas de V. Peña, Madrid: Alfaguara.
- DESCARTES, R. y G. LEIBNIZ (1989), *Sobre los principios de la filosofía*, traducción y notas de E. López y M. Graña, Madrid: Gredos.
- SPINOZA, B. DE (1987), *Ética*, Introducción, traducción y notas de V. Peña, Madrid: Alianza.

### 3. Bibliografía secundaria:

- CARTWRIGHT, H. (1970), "Quantities", *Journal of Philosophy* 79: 25-42.
- COTTINGHAM, J. (1986), *Descartes*, Oxford: Blackwell.
- CHAPPELL, V. (2008), "Descartes on Substance", en: Broughton, J. y J. Carriero (eds.), *A Companion to Descartes*, Oxford: Blackwell.
- GRIFFIN, N. (1977), *Relative Identity*, Oxford: Oxford University Press.
- GUEROULT, M. (1953), *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris: Aubier.
- KEMP SMITH, N. (1953), *New Studies in the Philosophy of Descartes. Descartes as Pioneer*, Londres: Macmillan.
- MARKIE, P. (1994), "Descartes's Concepts of Substance", en: Cottingham, J. (ed.), *Reason, Will and Sensation. Studies in Descartes's Metaphysics*, Oxford: Oxford University Press: 63-87.
- RODRIGUEZ-PEREYRA, G. (2008), "Descartes's Substance Dualism and His Independence Conception of Substance", *Journal of the History of Philosophy* 46: 69-90.
- ROSENKRANZ, G. y J. HOFFMAN (1991), "The Independence Criterion of Substance", *Philosophy and Phenomenological Research* 51: 835-53.
- ROZEMOND, M. (2011), "Real Distinction, Separability, and Corporeal Substance in Descartes", *Midwest Studies in Philosophy* 35: 240-58.
- SECADA, J. (2006), "The Doctrine of Substance", en: Gaukroger, S. (ed.), *The Blackwell Guide to Descartes' Meditations*, Oxford: Blackwell.
- SLOWIK, E. (2001), "Descartes and Individual Corporeal Substance", *British Journal for the History of Philosophy* 9: 1-15.

- SOWAAL, A. (2004), "Cartesian Bodies", *Canadian Journal of Philosophy* 34: 217-40.
- STUART, M. (1999), "Descartes's Extended Substances", en: Gennaro, R. and Huenemann, C. (eds.), *New Essays on the Rationalists*, Nueva York: OUP.
- WIGGINS, D. (2001), *Sameness and Substance Renewed*, Cambridge: Cambridge University Press.
- WILLIAMS, B. (1978), *Descartes: The Project of Pure Enquiry*, Hassocks: The Harvester Press.
- WOOLHOUSE, R. (1990), "Spinoza and Descartes and the Existence of Extended Substance", en: Cover, J. A. y M. Kulstad (eds), *Central Themes in Early Modern Philosophy*, Indianapolis: Hackett.
- . (1993), *Descartes, Spinoza, Leibniz. The concept of substance in seventeenth-century metaphysics*, Londres y Nueva York: Routledge.

## 5. Leibniz sobre sustancia y accidente<sup>1</sup>

Gonzalo Rodríguez-Pereyra

1. En el *Discurso de Metafísica*, Leibniz propone su famosa definición de la sustancia en términos de un concepto completo. A veces esta definición es glosada como afirmando que una sustancia es una entidad con un concepto tan completo que contiene todos sus predicados, y se piensa que tal definición se sigue de manera directa de la teoría leibniziana de la verdad.<sup>2</sup> Ahora bien, una definición adecuada de la sustancia no debería aplicarse a los accidentes. Pero, como señalaré, si la teoría de la verdad de Leibniz es correcta, entonces un accidente es una entidad con un concepto tan completo que contiene todos sus predicados. El propósito de este trabajo es el de clarificar la noción leibniziana de sustancia en el *Discurso* con el objetivo de explicar cómo esa definición permite distinguir con éxito entre sustancias y accidentes.

El plan del trabajo es como sigue. En la sección 2 presentaré el pasaje relevante del *Discurso* y discutiré tanto la definición meramente nominal de sustancia con la que Leibniz comienza el pasaje como su teoría de la verdad. En la sección 3 explicaré por qué, de acuerdo con la teoría de la verdad de Leibniz, un accidente es una entidad cuyo concepto es tan completo que contiene todos sus predicados y por qué, por lo tanto, si la definición leibniziana de la sustancia en términos de un concepto completo consiste en la afirmación de que una sustancia es una entidad con un concepto tan completo que contiene todos sus predicados, ella es incorrecta. En las secciones 4 y 5 explicaré en qué consiste en realidad la definición leibniziana de sustancia en términos

1 Traducción de Ezequiel Zerbudis.

2 Jolley (2005: 48-9), Broad (1972: 2), Russell (1937: 9-11); lo que Wilson dice (1989: 89) también sugiere este tipo de imagen. Otros, como Rutherford, rechazan esta concepción (Rutherford 1988 y 1995). Estoy de acuerdo con Rutherford en este punto, pero mi interpretación es diferente de la suya.

de un concepto completo. La tarea principal de estas secciones consiste en explicar en qué sentido los accidentes tienen conceptos completos que incluyen todos sus predicados y en qué sentido no los tienen.

2. En la sección 8 del *Discurso de Metafísica*, Leibniz dice lo siguiente:

Es por cierto verdadero que cuando diversos predicados son atribuidos al mismo sujeto y este sujeto no es atribuido a ningún otro, éste es llamado una sustancia individual; pero esto no es suficiente, y semejante explicación es meramente nominal. Debe por lo tanto considerarse en qué consiste ser atribuido verdaderamente a un cierto sujeto.

Ahora bien, es evidente que toda predicación verdadera tiene algún fundamento en la naturaleza de las cosas, y cuando una proposición no es idéntica, esto es, cuando el predicado no está contenido explícitamente en el sujeto, debe estar contenido en él de modo virtual, y esto es lo que los filósofos llaman *in-esse*, cuando dicen que el predicado está en el sujeto. Así, el término del sujeto debe siempre incluir al del predicado, de modo que quien entendiera perfectamente la noción del sujeto juzgaría también que el predicado le pertenece.

Siendo así, podemos decir que la naturaleza de una sustancia individual o de un ente completo es tener una noción tan completa que fuera suficiente para contener y permitir la deducción a partir de ella de todos los predicados del sujeto al que esta noción es atribuida. Por el contrario, el accidente es un ente cuya noción no incluye todo lo que puede ser atribuido al sujeto al que esta noción es atribuida. Así, la cualidad de rey que pertenece a Alejandro Magno, tomada haciendo abstracción del sujeto, no es suficientemente determinada para un individuo, y no incluye a las otras cualidades del mismo sujeto, ni incluye todo lo que la noción de este príncipe contiene (A 6 4: 1540).<sup>3</sup>

Aquí Leibniz comienza con una definición preliminar de sustancia que tiene resonancias aristotélicas: una sustancia es aquel sujeto que, si bien muchos predicados pueden serle atribuidos con verdad, no es atri-

3 Todas las traducciones de los pasajes de Leibniz son mías. Véanse las abreviaturas al final de este capítulo.

buido a ningún otro sujeto. Otro modo de expresar esto es que una sustancia es aquel sujeto que, si bien muchos predicados son predicables de él, no es predicado de ningún otro sujeto. Nótese que esto es compatible con que haya sujetos de predicación distintos de las sustancias. Tales sujetos distintos de las sustancias serían sujetos de atribución o predicación que son atribuidos a otros sujetos, o que son predicados de ellos. Si bien Leibniz no menciona esta posibilidad de modo explícito, creo que no es implausible suponer, dadas las resonancias aristotélicas de la definición y lo que Leibniz va a decir más adelante, que en el comienzo del pasaje Leibniz está presuponiendo una distinción entre sustancia y accidente precisamente en esos términos: diversas cosas son predicadas tanto de las sustancias como de los accidentes, pero mientras que una sustancia no es predicada de ningún otro sujeto, un accidente es predicado de otros sujetos.<sup>4</sup>

Es también importante notar que, en cierto sentido, la definición inicial de Leibniz de la sustancia no toma a una sustancia como un sujeto *último* de predicación. Un sujeto último de predicación, en este sentido, es un sujeto de predicación que no es predicado de ningún sujeto. Pero Leibniz dice que una sustancia no es atribuida a, ni predicada de, ningún *otro* sujeto. Esto sugiere que para Leibniz una sustancia puede ser predicada de sí misma y por lo tanto, en este sentido, no es un sujeto último de predicación. Hay textos, efectivamente, en los que Leibniz dice que una sustancia es atribuida o predicada de sí misma: “Pero el concepto de una cosa subsistente, por ejemplo de este fuego, es tal que incluye todos los atributos que pueden ser dichos de esa misma cosa de la cual ella misma [i.e., la cosa subsistente – GR-P] puede ser dicha”, o “Más aún, una sustancia singular es aquello que no puede ser dicho de otra cosa. O si una sustancia singular es dicha de algo, es dicha de sí misma”.<sup>5</sup> Dado que el concepto de un fuego particular incluye todo lo que puede decirse de ese fuego, el pasaje anterior implica que el fuego puede afirmarse de sí mismo.<sup>6</sup>

4 Leibniz admite a los accidentes como sujetos de predicación en *De mundo praesenti* (A 6 4: 1505).

5 “Conceptus autem subsistentis, nempe huius ignis, est qui omnia illa attributa includit, quae de eodem dici possunt, de quo ipsum dici potest” (A 6 4: 306). “Porro Substantia Singularis est quae de alio dici non potest. Seu si substantia singularis de aliquo dicatur erunt idem” (A 6 4: 554).

6 Por cierto, hay textos en los que Leibniz llama a las sustancias sujetos últimos (NT: 155). Pero llamarlos sujetos últimos no quiere decir que pensara en

Éste podría parecer un punto trivial y menor, pero veremos más adelante que ésta es una de las claves para entender la concepción leibniziana de la sustancia en el *Discurso de Metafísica*.

Leibniz dice que esta explicación aristotélica de la sustancia es insuficiente y meramente nominal. Leibniz habla a menudo de que ciertas *definiciones* son nominales (A 6 4 589, 1568). Si bien en este pasaje habla de una *explicación* nominal, si tenemos en cuenta que lo que está llamando nominal tiene el aspecto de una definición es plausible pensar que Leibniz quiere decir lo que usualmente quiere decir cuando habla de *definiciones* nominales. Para Leibniz, las definiciones nominales sólo contienen notas que permitirían distinguir la cosa definida de otras cosas (A 6 4 589), pero ellas no establecen que la cosa definida es posible. Así, mientras tengamos sólo una definición nominal no sabemos si la definición contiene una contradicción (A 6 4 1568). Las definiciones reales, por el contrario, establecen la posibilidad de la cosa definida (A 6 4 1617).

Hacia el final del primer párrafo del pasaje del *Discurso* citado más arriba, Leibniz sugiere que para encontrar una definición real de la sustancia debe considerarse en qué consiste ser atribuido verdaderamente a un sujeto. Así, si bien no lo dice explícitamente, Leibniz sugiere que la idea de la predicación o atribución verdadera podría ocultar una contradicción o imposibilidad. Basado en sus consideraciones sobre aquello en lo que consiste ser atribuido o predicado verdaderamente de un sujeto, Leibniz formula una definición distinta de una sustancia. Desgraciadamente, no explica por qué esta nueva definición establece la posibilidad de las sustancias.<sup>7</sup>

---

ellos como sujetos últimos en el sentido estricto de la palabra. Lo que es más importante es que esos textos, sea cual fuere su interpretación correcta, no invalidan la afirmación de que en el *Discurso* y demás textos asociados Leibniz no parece haber pensado en la sustancia como en un sujeto último en el sentido estricto de la palabra.

7 Joseph sugiere que el carácter nominal de la definición de sustancia se debe al hecho de que no es claro que las dos características de ser aquello en lo que diversos predicados inhierren, por una parte, y no inherir en ningún otro sujeto, por otra, sean compatibles (1949: 71). Pero lo que Leibniz hace en el segundo párrafo de nuestro pasaje no sugiere que la posible incompatibilidad entre esos dos caracteres fuera lo que preocupaba a Leibniz, ya que simplemente se concentra en explicar en qué consiste la predicación verdadera y no hace ninguna referencia al hecho de que una sustancia pueda ser predicada de sí misma.



Leibniz pasa a considerar en qué consiste ser atribuido o predicado con verdad de un sujeto. Dice que, dado que toda predicación verdadera tiene una base en la naturaleza de las cosas, el término sujeto contiene siempre al término predicado. Esta es su famosa teoría de la verdad que, en otros textos, pone en términos de conceptos: el *concepto* del sujeto siempre contiene al *concepto* del predicado. Esta es la razón por la cual esta teoría es llamada a veces la *teoría de la verdad como estar contenido en el concepto*. Pero a veces Leibniz habla simplemente del sujeto como conteniendo al predicado (A 6 4: 1644). Si bien en el *Discurso de Metafísica* Leibniz habla de que el *sujeto* contiene al *predicado*, la referencia a nociones o conceptos está presente allí, dado que dice que porque el sujeto contiene siempre al predicado, “quien entiende perfectamente la *noción* del sujeto juzgaría también que el predicado le pertenece” (énfasis mío), y pasa luego a comentar que la *noción* del sujeto contiene los predicados del sujeto. No quiero poner mucho énfasis en esto, dado que creo que Leibniz consideró a todas estas distintas formulaciones de su teoría de la verdad como equivalentes (A 6 4: 551, G II: 43, 56). Pero usaré la versión de la teoría según la cual el concepto del sujeto contiene siempre al predicado.

Así, según Leibniz, que un predicado sea atribuido con verdad a un sujeto consiste en que aquel esté incluido en el concepto del sujeto. Parecería que Leibniz excluye a las verdades negativas del alcance de su teoría de la verdad pero, de hecho, Leibniz tiene recursos para hacer que la teoría de la verdad se aplique a las verdades negativas (véase Adams 1994: 61). Además, en algunos textos Leibniz presta particular atención a las proposiciones hipotéticas verdaderas, en las que, dice, el *antecedente* incluye al *consecuente* (A 6 4: 671, 1644). Pretende que su teoría sea perfectamente general y que se aplique a todas las proposiciones *con independencia del tema de que traten*.

Por cierto, sería muy raro que para Leibniz sólo las proposiciones acerca de *algunas* entidades fueran tales que el concepto del sujeto contenga al predicado. Pues entonces sería difícilmente el caso que “*toda* predicación verdadera tiene algún fundamento en la naturaleza de las cosas”. En efecto, Leibniz presenta sus pensamientos sobre la verdad como una definición de las proposiciones verdaderas, y una restricción a proposiciones acerca de ciertos tipos de entidades destruiría el carácter definicional de la propuesta.

Podría discutirse si Leibniz ha clarificado en algún sentido la *noción* de predicación al definirla como la relación de inclusión del predicado

en el concepto del sujeto. Pero lo que no debería resultar controvertido es que no se ha puesto, al hacerlo, en posición de dar una definición real de la sustancia a partir de esa noción de predicación. Pues no ha hecho nada para mostrar que no hay ninguna contradicción o imposibilidad escondida en la idea de que un predicado (o de que el concepto de un predicado, para el caso) esté incluido en un concepto.<sup>8</sup>

3. En el tercer párrafo del pasaje de la sección 8 del *Discurso* citado más arriba, Leibniz parece derivar una definición de la sustancia a partir de su teoría de la verdad. Lo que dice sugiere, y a menudo es glosado como queriendo decir, que la naturaleza de una sustancia consiste en tener un concepto que es completo en el sentido de incluir y permitir deducción de todos sus predicados, i.e., en el sentido de incluir y permitir deducción de todo lo que es verdadero de ella.<sup>9</sup>

Ahora bien, es cierto que para Leibniz una sustancia tiene un concepto completo que contiene o incluye todos sus predicados y, por lo tanto, que contiene o incluye todo lo que es verdadero de ella. Y que una sustancia tiene un concepto que incluye todos sus predicados se sigue de la teoría leibniziana de la verdad. Pues, según esta teoría, el predicado está siempre incluido en el concepto del sujeto. Así, el concepto del sujeto debe contener todos los predicados del sujeto. Dado que, para Leibniz, una sustancia es el sujeto de los predicados, su concepto debe contenerlos a todos. Pero ser algo cuyo concepto contiene todos sus predicados no es la definición de una sustancia. Por cierto, atribuir a Leibniz semejante definición de sustancia sería profundamente problemático, como veremos ahora.

Pues, seguramente, los accidentes pueden ser sujetos de predicación. Y que lo sean parece consistente, como dije, con la definición meramente nominal de sustancia con la que Leibniz comienza el pasaje

8 Al menos una vez Leibniz define una noción o un concepto como aquello que no implica ninguna contradicción, o que no involucra nada imposible (A 6 4: 570). Pero una definición semejante sólo puede ser estipulativa. Así, no sería satisfactorio sostener que él ha *mostrado* que no hay ninguna contradicción o imposibilidad involucrada en la idea de que los predicados estén contenidos en los conceptos porque, por definición, los conceptos no implican ninguna contradicción ni involucran ninguna imposibilidad.

9 A partir de ahora, y solo por motivos de simplicidad y conveniencia, diré que los conceptos incluyen o contienen predicados, sin referir a la posibilidad de deducción a partir de ellos. Pero esto no debería ser tomado como sugiriendo que Leibniz pensaba en los conceptos como si fueran listas.

que estamos discutiendo. Ahora bien, si los accidentes son sujetos de predicación, dado que toda predicación verdadera consiste en que el concepto del sujeto contenga al predicado, y que ésta es la razón por la que las sustancias tienen conceptos completos que contienen todos sus predicados, entonces los accidentes deberían tener también conceptos completos. Pero si los accidentes tienen conceptos completos que contienen o incluyen todos sus predicados, entonces tener tales conceptos no es lo que define a una sustancia.<sup>10</sup>

Así, o bien Leibniz presentó una definición extensionalmente incorrecta de sustancia, o su definición de sustancia no es la de ser un ente cuyo concepto contiene o incluye todos sus predicados.

4. Leibniz no dice que la naturaleza de una sustancia consiste en tener una noción o concepto que contiene todos sus predicados. Por el contrario, dice que la naturaleza de una sustancia consiste en tener una noción o concepto que contiene todos los predicados *del sujeto al que esta noción es atribuida*. Ahora bien, la única cosa de la que la noción o concepto de una sustancia es predicada con verdad es esa sustancia misma. Esto clarifica el sentido en el que una sustancia es predicada de sí misma: hablando de manera estricta, es el concepto o noción de una sustancia lo que es predicado de la sustancia en cuestión. Que una sustancia es atribuida a sí misma, o que es predicada de sí misma, es un modo metonímico de decir que el concepto de una sustancia es atribuido a, o predicado de, la sustancia en cuestión.

De este modo, dado que una sustancia tiene un concepto que contiene todos los predicados del sujeto al que es atribuida, o del que es predicada, y que ese sujeto es ella misma, se sigue que la sustancia tiene un concepto completo que contiene todos sus predicados.<sup>11</sup> Pero que

10 Este problema ha sido notado por Parkinson (1965: 125-26) y Rutherford (1988: 131, 1995: 120). Parkinson presenta los problemas en términos de abstracciones más que de accidentes, y Rutherford lo presenta en términos de especies más que de accidentes. Pero el problema es el mismo que el que estoy presentando en términos de accidentes: la teoría leibniziana de la verdad por sí misma no parece dar lugar a una definición que se aplique sólo a las sustancias. Prefiero formular el problema en términos de accidentes porque la intención de Leibniz, en el pasaje que estoy analizando, es el de distinguir sustancias de accidentes.

11 Como vimos en la sección 3, que una sustancia tenga un concepto completo que contiene todos sus predicados es también una consecuencia directa de la teoría de la verdad, dado que las sustancias son sujetos de predicación.

una sustancia tenga un concepto completo que contiene todos sus predicados no es la definición misma de sustancia. La definición de sustancia, como dije, es que una sustancia tiene un concepto que contiene todos los predicados *del sujeto al que esta noción es atribuida*.

¿Cuál es la significación de esto? Que le permite a Leibniz mantener que los accidentes son sujetos genuinos de predicación sin hacerlos satisfacer su definición de sustancia. Pues lo que Leibniz dice es que un “accidente es un ente cuya noción no incluye todo lo que puede ser atribuido *al sujeto al que esta noción es atribuida*”. Esto es, el concepto de un accidente no contiene todos los predicados del sujeto al que se atribuye o del que es predicado. Así, lo que distingue a una sustancia de un accidente es que el concepto de la primera contiene todo lo que es verdadero del sujeto al que ese concepto es atribuido, mientras que el concepto de la segunda no contiene todo lo que es verdadero del sujeto al que ese concepto es atribuido.

Así, Leibniz puede tener una definición adecuada de sustancia sin rechazar los accidentes o incluso admitiendo positivamente su realidad.

5. Pero nótese que Leibniz puede, y en verdad debe, sostener que los accidentes tienen conceptos completos que incluyen todo lo que es verdadero de ellos. Para ver esto, considérese el accidente de *ser rey*. ¿Cuál es su concepto?

Hay dos respuestas posibles. Por una parte, está el concepto de *ser rey*, que es un concepto que es atribuido y predicado de reyes. Este es el concepto que es atribuido tanto a Alejandro como a Darío. Por otra parte, está el concepto de *ser el accidente de ser rey*. Este concepto no es atribuido a Alejandro o Darío, ni a ningún otro hombre, sino a un accidente, a saber, al accidente de *ser rey*. Este último concepto es el concepto de un cierto accidente porque caracteriza a ese accidente. El primer concepto es el concepto de un cierto accidente porque caracteriza a los sujetos de ese accidente en virtud de que esos sujetos tienen ese accidente.

Además, el concepto de *ser el accidente de ser rey* debería ser considerado como completo por Leibniz. Pues tómese la colección de todas las predicaciones verdaderas acerca del accidente de *ser rey*. En todas ellas un cierto predicado es atribuido al accidente de *ser rey* (e. g., que es un accidente, que es un accidente poseído por hombres poderosos, que es un accidente que muchos hombres desean tener, etc.). Pero dado que el concepto del sujeto incluye todo lo que es verdadero de él, el concepto

de *ser el accidente de ser rey* debe incluir todo lo que es verdadero del accidente de *ser rey*. Pues el concepto de *ser el accidente de ser rey* es el concepto que caracteriza al accidente de *ser rey*.

Pero el concepto de *ser rey* no caracteriza de modo completo a los sujetos a los que se aplica. Pues este concepto es atribuido a hombres como Alejandro y Darío, pero el concepto de *ser rey* no contiene todo lo que es verdadero de ellos, ya que *ser un rey* no agota lo que ellos son. Así, es porque Leibniz está pensando en conceptos como el de *ser rey* que dice que un accidente es algo cuyo concepto no contiene todo lo que es verdadero del sujeto al que se aplica.

En general, entonces, debe distinguirse entre dos tipos de conceptos de accidentes: (a) el concepto de un accidente F en el sentido de ser el concepto que caracteriza a F, y (b) el concepto de un accidente F en el sentido de ser el concepto que caracteriza a los sujetos de F en virtud de que esos sujetos tienen el accidente F. Debería ser claro que, en general, un concepto de un accidente en el sentido (b) no es un concepto de un accidente en el sentido (a), dado que el concepto que caracteriza a los sujetos del accidente no caracterizan necesariamente al accidente mismo. Esto es lo que ocurre en el caso de los conceptos de *ser el accidente de ser rey* y de *ser rey*.<sup>12</sup>

Ahora bien, suponiendo que toda entidad es el sujeto de algunas predicaciones verdaderas, la idea de Leibniz de que el concepto del sujeto siempre contiene a sus predicados asegura que toda entidad tiene un concepto completo en sentido (a). Pues tómese la colección de predicaciones verdaderas acerca de una cierta entidad X. En todas ellas un predicado es atribuido a X. De modo que el concepto de X debe incluir todos esos predicados, ya sea que X es una sustancia, un accidente, o cualquier otra entidad. En relación con esto, las sustancias y los accidentes están en una situación de paridad: ambos tienen conceptos completos que los caracterizan completamente. De hecho, toda entidad tiene un concepto que la caracteriza completamente. Así, no sólo puede Leibniz sostener que los accidentes tienen conceptos completos que incluyen todo lo que es verdadero de ellos, sino que *tiene* que sostenerlo.

12 Por supuesto, cuando el accidente es uno de sus propios sujetos, como con el accidente de *ser un accidente*, el concepto del accidente en sentido (b) es también un concepto del accidente en sentido (a). Pero éste no es el caso típico, y no es el tipo de caso que Leibniz tiene en mente en la sección 8 del *Discurso*.

Pero los accidentes no tienen conceptos completos en el sentido (b). Un concepto completo de un accidente en el sentido (b) caracterizaría de modo completo a los sujetos de ese accidente. Por ejemplo, si el concepto de *ser rey* fuera completo, caracterizaría de modo completo a Alejandro, y contendría por lo tanto todo lo que es verdadero de él. Pero entonces, o bien el concepto de *ser rey* no sería atribuible ni a Darío ni a ningún otro rey distinto de Alejandro, o bien Alejandro sólo tendría las propiedades que se siguen de ser rey, lo que quiere decir que él no habría sido alumno de Aristóteles, por ejemplo. Que los conceptos de accidentes en el sentido (b) no son completos es lo que Leibniz quiere decir cuando afirma en el *Discurso* que la noción de un accidente no incluye todo lo que puede ser atribuido al sujeto al que esta noción es atribuida.<sup>13</sup>

Así, si bien un accidente tiene un concepto completo en el sentido (a), tiene un concepto incompleto en el sentido (b). Pero las sustancias no pueden tener conceptos incompletos en sentido (b). Pues, como hemos visto, Leibniz asimilaba las relaciones de predicación e inherencia, y a menudo dice que una sustancia es un sujeto que no está en otro sujeto, sugiriendo de ese modo que una sustancia es un sujeto que es o podría ser su propio y único sujeto de inherencia (A 6 4: 672, 1506-07). Y la idea de que una sustancia es su propio sujeto nos ayuda a entender del modo más adecuado un pasaje que es muy relevante para nuestros propósitos. Al tomar en serio la posibilidad de que las sustancias sean sus propios sujetos de inherencia, podemos trazar la siguiente distinción entre los conceptos de una sustancia, análoga a la distinción previa entre los conceptos de accidentes: (a) el concepto de una sustancia X en el sentido de ser el concepto que caracteriza a X, y (b) el concepto de una sustancia X en el sentido de ser el concepto que caracteriza al sujeto de X en virtud de que es X.

Pero dado que una sustancia es su propio y único sujeto, un concepto completo de una sustancia en el sentido (a) es un concepto completo de la sustancia en el sentido (b). Por la misma razón, un concepto completo de una sustancia en sentido (b) es un concepto completo de esa sustancia en sentido (a). Así, una sustancia no puede tener un concepto completo en sentido (a) sin tener un concepto completo en sentido (b). Para decirlo brevemente, la definición leibniziana de sustancia en

13 Nótese que incluso el concepto de *ser un accidente*, cuando es tomado en sentido (b), no es completo, ya que los accidentes incluyen más que el mero ser accidentes.

el *Discurso* es la de algo que tiene un concepto completo en el sentido (b).<sup>14</sup>

Para concluir, he argumentado que la definición leibniziana de la sustancia basada en la noción de concepto completo en la sección 8 del *Discurso de Metafísica* permite a Leibniz distinguir entre sustancias y accidentes. La clave es la definición meramente nominal según la cual una sustancia puede ser predicada de sí misma y sólo de sí misma. Lo que esto quiere decir es que el concepto de una sustancia es atribuido sólo a la sustancia en cuestión. Dado que, según la teoría leibniziana de la verdad, el predicado está siempre incluido en el concepto del sujeto, y dado que el concepto de una sustancia es atribuido sólo a la sustancia en cuestión, esto permite a Leibniz definir a una sustancia como lo que tiene un concepto tan completo que incluye todos los predicados *del sujeto al que esta noción es atribuida*, en lugar de como lo que meramente tiene un concepto tan completo que incluye todos sus predicados. Esta última definición no habría permitido a Leibniz distinguir a las sustancias de los accidentes, dado que los accidentes también tienen conceptos completos que incluyen todos sus predicados. Pero dado que los accidentes no tienen conceptos completos que incluyen todos los predicados de los sujetos a los que son atribuidos, la definición que Leibniz efectivamente da de la sustancia le permite distinguir sustancias de accidentes.

### Abreviaturas de las obras de Leibniz citadas:

A = G. W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, editados por la Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Darmstadt, 1923 ss., Leipzig 1938 ss., Berlin, 1950 ss.

14 Nótese que si son concebidas de un modo más tradicional, como no inhiendo en ningún sujeto, las sustancias no tienen conceptos incompletos en el sentido (b). Pues si las sustancias no tienen sujetos en los que inhiere, ellas no tienen conceptos en el sentido (b). Sus únicos conceptos son conceptos en el sentido (a), y por lo tanto no tienen conceptos incompletos en el sentido (b). Así, ya sea que las sustancias son sus propios sujetos o no, ellas no tienen conceptos incompletos en el sentido (b). Si Leibniz hubiera trabajado con esta concepción más tradicional de sustancia las debería haber definido como cosas que no tienen conceptos incompletos en sentido (b).

- C = G. W. Leibniz, *Opuscles et fragments inédits de Leibniz*, editados por L. Couturat, París: Felix Alcan, 1903.
- G = G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, editados por C. I. Gerhardt, Berlín, 1875-90.
- NT = G. W. Leibniz, *Notes on Aloys Temmiks' Philosophia vera theologiae et medicinae ministra*, publicadas en M. Mugnai, *Leibniz's Theory of Relations*, Stuttgart: Franz Steiner, 1992: 155-60.

### Otras referencias:

- ADAMS, R. M. (1994), *Leibniz. Determinist, Theist, Idealist*, Nueva York y Oxford: Oxford University Press.
- BROAD, C. D. (1972), "Leibniz's Predicate-in-Notion Principle", en: Frankfurt, H. (ed.), *Leibniz. A Collection of Critical Essays*, Garden City (NY): Anchor Books: 1-18.
- JOLLEY, N. (2005), *Leibniz*, Londres y Nueva York: Routledge.
- JOSEPH, H. (1949), *Lectures on the Philosophy of Leibniz*, Oxford: Clarendon Press.
- PARKINSON, G. H. R. (1965), *Logic and Reality in Leibniz's Metaphysics*, Oxford: Clarendon Press.
- RUSSELL, B. (1937), *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, Segunda edición, Londres: Routledge.
- RUTHERFORD, D. (1988), "Truth, Predication, and the Complete Concept of an Individual", *Studia Leibnitiana*, Sonderheft 15: 130-144.
- . (1995), *Leibniz and the Rational Order of Nature*, Cambridge: Cambridge University Press.
- WILSON, C. (1989), *Leibniz's Metaphysics: a Historical and Comparative Study*, Princeton: Princeton University Press.



## 6. Modalidades reales<sup>1</sup>

John Heil

21. Que nada sucede por azar, sino que todas las cosas ocurren a partir de la necesidad y que todas las cosas futuras que van a ser van a ser por necesidad, y que aquellas que no van a ser es imposible que sean; y que al considerar todas las causas [se verá que] nada ocurre de manera contingente. [Esto es un] error.

34. Que la primera causa no podría crear diversos mundos. [Un error].

147. Que lo absolutamente imposible no puede ser hecho ni por Dios ni por ningún otro agente. – Un error, si se entiende imposible según la naturaleza.

(De las condenaciones de 1277; Grant 1974: 48-9).

La única cosa nueva bajo el sol es la historia que no conoces.  
(Harry Truman)

### 1. Modestia modal

Habitamos un universo preñado de posibilidades. Puedo decir con confianza que las canaletas de mi casa podrían desbordarse en la próxima tormenta eléctrica, pero que no podrían ser sacadas de los aleros por vientos de menor fuerza que los de un vendaval. Si las plantas de casa dejasen de ser regadas, ciertamente morirían, y, si fueran a morir, sus hojas se pondrían marrones y caerían.

A menudo, al hablar así, sólo pretendemos hacer conjeturas [*placing bets*] sobre cómo es probable que vayan a resultar las cosas. A menudo, sin embargo, nos consideramos como diciendo algo acerca de lo que realmente *es* posible (aun cuando no sea efectivamente existente), acerca de lo que no es posible, acerca de lo que es inevitable, acerca de lo que ocurriría o no ocurriría si se dieran ciertas condiciones, nos consideramos como diciendo algo acerca de cómo son las cosas *en sus aspec-*

1 Traducción de Ezequiel Zerbudis.

*tos modales*. Cuando éste es nuestro propósito, ¿qué características del universo son responsables por la verdad o la falsedad de lo que decimos?

Ofreceré razones para pensar que una ontología de poderes o disposicionalidades interrelacionadas provee los recursos necesarios para dar cuenta de las modalidades reales, los hacedores de verdad de verdades modales importantes. La consideración de estas razones, además, revelará conexiones sorprendentes entre la disposicionalidad, por una parte, y la causalidad [*causation*] y las leyes causales, tal como éstas son entendidas de manera corriente en la filosofía, por la otra.

Mi modo de encarar estas cuestiones presupone el ‘falibilismo modal’, presupone que podríamos estar equivocados en nuestras creencias modales. El falibilismo contrasta con la idea de que somos capaces de discernir posibilidades desde el sillón. Los filósofos hemos perdido de vista al falibilismo, en buena medida, sin duda, gracias a la aceptación casi universal del aparato de ‘mundos posibles’ en las discusiones referidas a las modalidades.<sup>2</sup> Es fácil inventar universos alternativos, universos que difieren del universo en el que habitamos en cualquier respecto que se quiera. Pero ¿qué nos da el derecho a suponer que cualquiera de esas alternativas *es* genuinamente posible?

El falibilismo considera a las verdades modales como independientes de la mente, presumiendo que reflejan modos en que el universo podría ser, no meramente nuestra capacidad para inventar universos alternativos. La pregunta es, entonces, cuáles son los modos en cuestión, cuáles son los hacedores de verdad de las verdades modales.

El progreso respecto de esta cuestión permanecerá obstaculizado en la medida en que insistamos en presentar las respuestas en términos de concepciones recibidas de las leyes y la causalidad. Lograr claridad en estos temas revelará conexiones importantes entre categorías ontológicas generalmente consideradas como independientes. Si bien no preveo un acuerdo respecto de todo lo que voy a decir en lo que sigue, tengo la esperanza de que revisar las raíces históricas de algunas de las doctrinas que hoy en día tomamos como obvias podría conducir a

2 Una fuente importante de concepciones de los mundos posibles es la tesis medieval de que un Dios omnisciente podría crear cualquier universo lógicamente posible (véase, por ejemplo, Grant 1974: 45-50). Lo que es posible es lo que es lógicamente posible, y lo que es lógicamente posible puede ser descubierto a priori. Sugeriré en lo que sigue que hay buenas razones para suponer que las concepciones familiares de las leyes causales pueden rastrearse a esta misma fuente.

una apreciación mayor de la naturaleza sustantiva de estas doctrinas y, en consecuencia, de la medida en que cada una de ellas requiere una defensa sustantiva.

## 2. Leyes<sup>3</sup>

Todo el mundo –*casi* todo el mundo– está de acuerdo en que las leyes de la naturaleza ocupan un lugar central en la empresa científica. Pero ¿qué *son* exactamente las leyes? La idea de que los objetos están gobernados por leyes no cayó del cielo. Un vistazo a la historia de la ciencia revela que se empieza a hablar de leyes de la naturaleza a partir de las consideraciones del período medieval tardío respecto de la omnipotencia de Dios y de la voluntad divina, consideraciones promovidas de manera agresiva por la iglesia para remplazar una imagen aristotélica de la naturaleza entendida como completamente autogobernada. De acuerdo con el modelo aristotélico, las cosas se comportan como lo hacen, no porque ellas estén gobernadas por leyes, sino porque son como son.

La alternativa consiste en suponer que cómo se comporten las cosas no depende de las cosas, sino que depende de algo exterior e independiente de ellas, por ejemplo, de la voluntad de Dios, una voluntad sólo constreñida por los principios de la lógica y por la naturaleza benevolente de Dios. Con el apoyo de la iglesia, la idea de un universo contingente, un universo entre una infinidad de universos posibles –por ser lógicamente posibles–, un universo administrado por un legislador divino, se convirtió en la opción por defecto.

Dos componentes de esta concepción se destacan.

En primer lugar, las leyes, los decretos de Dios, son *externos* respecto de aquello que gobiernan. No es parte de la naturaleza de los objetos sometidos a esas leyes que objetos con esas naturalezas se comporten como lo hacen. Las leyes son independientes del carácter de los objetos que controlan. Dios crea los objetos y, en un ejercicio distinto de su vo-

3 Como los lectores históricamente informados descubrirán rápidamente, mi discusión de las leyes omite muchas matizaciones y restricciones importantes. Mi propósito, sin embargo, no es puramente histórico, sino filosófico. Para discusiones históricas véanse Grant (1974, 1981), Ruby (1986), Des Chene (1996), y Milton (1998). Véanse van Fraassen (1989: 1-14) y Roberts (2008, Cap. 1), para una discusión contemporánea.

luntad, establece [*enacts*] las leyes. Piénsese en las leyes como expresiones de la naturaleza de Dios, principios libremente escogidos mediante los cuales Dios impone Su voluntad sobre los cuerpos materiales.<sup>4</sup>

En segundo lugar, Dios, que es omnipotente, *podría* haber querido que las leyes fueran de otro modo. Las leyes son, en este sentido, contingentes. El poder de Dios incluye el poder de crear universos alternativos, universos que difirieran del universo efectivamente existente en todos los modos lógicamente posibles.

Al discutir hoy en día la naturaleza de las leyes, la mención de decretos divinos suena, bueno, *medieval*. El punto interesante es que, si bien la concepción de las leyes como contingentes y exteriores respecto de lo que ellas gobiernan tuvo su fuente en consideraciones teológicas discutibles, el abandono de estas consideraciones no tuvo como resultado el abandono de dicha concepción. Filósofos que no están comprometidos de ningún modo con la doctrina de la iglesia no tienen sin embargo ningún problema en abrazar una imagen del mundo de acuerdo con la cual los objetos están gobernados por leyes exteriores, contingentes. Pero si las leyes no son las expresiones de la voluntad de Dios, si las leyes no son los decretos de Dios, ¿qué *son*? Si dejamos de lado a Dios, ¿qué podría querer decir que las partículas, por ejemplo, están ‘governadas por’ o que ‘obedecen a’ leyes? Los filósofos que se toman a la metafísica en serio han tratado de responder a esta pregunta ofreciendo una serie de remplazos de Dios.

Hume, que se ocupó de la ontología de modo honesto, aunque ocasionalmente también de modo enrevesado, advirtió que abstraer a Dios de la imagen no era simplemente una cuestión de ajustar un detalle, sino que en efecto implicaba abandonar la imagen. La sustracción de Dios significaba el abandono de la idea de que las leyes *gobiernan*. Las leyes, sostiene Hume, no son nada más que generalizaciones verdaderas. El hecho de que este *F* sea un *G* es un caso de una ley exactamente cuando todos los *F*s son *G*s.

Humeanos de diversas clases dominaron el paisaje filosófico en el siglo XX. Muchos filósofos influyentes estuvieron dispuestos a adoptar

4 Hay dos modos en que Dios podría intervenir en el curso de la naturaleza. Dios podría cambiar los objetos de algún modo, afectando de ese modo sus capacidades para la acción, o Dios podría manipular activamente a los objetos. Esta última concepción, propia del medioevo tardío y la modernidad temprana, es la que tengo en mente aquí.

la imagen presentada por Hume, haciendo como si fuera metafísicamente inocente. Otros, por ejemplo David Armstrong, se esforzaron por implantar [*graft*] un elemento de necesidad en la concepción humana, y por hacer resucitar, de ese modo, el carácter gubernativo de las leyes (véase, por ejemplo, Armstrong 1997). Las leyes, según Armstrong, son universales de orden superior de la forma  $N(F, G)$ : los  $F$ s son necesitadores de los  $G$ s. Que esta ley sea el caso garantiza la verdad de la generalización universal humeana correspondiente –todos los  $F$ s son  $G$ s– pero no viceversa.<sup>5</sup>

Este tratamiento de las leyes mantiene dos componentes centrales de la imagen teológica. En primer lugar, las leyes de Armstrong son *externas* respecto de aquello que gobiernan. No hay nada en los  $F$ s y  $G$ s mismos que requiriera que los  $F$ s sean necesitadores de los  $G$ s. Volviendo al lenguaje teológico, la creación por Dios de los universales de primer orden, de los  $F$ s y los  $G$ s, de ningún modo constriñe la elección de Dios respecto de qué universales de orden superior crear para generar relaciones de necesidad. En segundo lugar, las leyes de Armstrong son *contingentes*. Universos alternativos incluyen distribuciones alternativas de los universales de orden superior.

Otro enfoque sobre las leyes recientemente defendido por Marc Lange explica las leyes en términos de condicionales subjuntivos y contrafácticos (Lange, 2009). Si se desea saber qué leyes aceptan los físicos, los químicos o los biólogos, hay que buscar los juicios subjuntivos y contrafácticos que aceptan y que no están dispuestos a revisar.

El enfoque de Lange podría muy bien servir como una guía respecto de *qué* leyes son aceptadas, pero se mantiene curiosamente al margen de la cuestión de qué podrían ser los hacedores de verdad de esos condicionales subjuntivos y contrafácticos. Invocar hechos contrarios-a-los-hechos aquí sería ontológicamente evasivo y, en última instancia, insatisfactorio.

Volvamos a la imagen teológica original. Se pretendía que esa imagen remplazara una concepción aristotélica, en sentido amplio, del uni-

5 Una dificultad inmediata para cualquier concepción humeana de las leyes, incluyendo la de Armstrong, es que las generalizaciones universales que se considera que son implicadas por las leyes son raramente verdaderas. Nancy Cartwright ha hecho un uso fructífero [*has made much of*] del hecho manifiesto [*apparent*] de que, tomadas como generalizaciones universales, incluso las leyes ‘estrictas’ de la física evidentemente ‘mienten’ (Cartwright, 1983, 1999).

verso. Según la concepción aristotélica las cosas hacen lo que hacen debido a sus diversas naturalezas. Tal concepción separa a Dios de los eventos naturales y, peor a los ojos de la iglesia, desafía la omnipotencia de Dios. Si ser una manzana es cuestión de ser un objeto de una clase particular dispuesto a comportarse de modos particulares en circunstancias particulares, Dios pierde el control de las manzanas una vez que las crea. Al elegir crear objetos de ciertos tipos particulares, Dios elegiría crear objetos con tipos particulares de poder, con tipos particulares de disposiciones a hacer tal o cual cosa con ciertos tipos particulares de compañero recíproco.<sup>6</sup> Cualquier intervención en el orden natural requeriría entrometarse [*tampering*] con la naturaleza de los objetos afectados –y, en consecuencia, cambiar a esos objetos mismos. Librada a sí misma, la naturaleza toma un curso definido, desarrollándose con un tipo de inevitabilidad que contrasta de modo tajante con la visión teológica.

Quitar los poderes de los objetos y colocarlos en Dios resuelve el problema. Los objetos hacen como se les dice, y lo que se les dice depende exclusivamente de la voluntad de Dios. Dios podría querer que cualquier objeto hiciera absolutamente cualquier cosa, mientras tal cosa sea consistente con los dictados de la lógica. Los objetos son gobernados, no por sus propias naturalezas, sino por factores externos.<sup>7</sup>

Sin embargo, una cosa es privar a los objetos de sus poderes y cedérselos a Dios, y otra cosa completamente distinta es borrar a continuación a Dios de la imagen. Hacer tal cosa deja a los objetos esperando a Godot.

Una vez que se abandona la idea de que el poder reside exclusivamente en Dios, parecería una movida obvia devolver los poderes a los objetos. Los objetos se comportan como lo hacen, no porque estén a merced de la voluntad de Dios. Los objetos no esperan pasivamente ser puestos en movimiento. Los objetos se comportan como lo hacen porque son como son. Sería mejor pensar en lo que he estado llamando el ‘comportamiento’ de los objetos como las manifestaciones mutuas de disposiciones recíprocas: disposiciones poseídas por los objetos. Las manifestaciones de las disposiciones son completamente ‘deterministas’. Las generalizaciones humanas simples fallan debido a las

6 Uso ‘poder’ y ‘disposición’ de manera intercambiable.

7 Si bien mis comentarios podrían sugerir que los poderes fueron abandonados de manera universal, ellos nunca fueron de hecho completamente abandonados. Las ideas aristotélicas sobrevivieron hasta la revolución científica y aún después.

vastas complejidades que se ponen en juego cada vez que los objetos interactúan.

Podría resumirse esto describiendo una posición de acuerdo con la cual los objetos están gobernados por leyes como una en la que se da una distinción entre lo que algo *es* (una manzana, un electrón, un agujero negro) y lo que ese algo hace o haría. La alternativa es una concepción según la cual lo que algo es determina –por ser inseparable de– lo que ese algo hace o haría en circunstancias particulares.

Supóngase que esto va por el buen camino. Supóngase que los poderes –las disposiciones– están alojados en los objetos, supóngase que las propiedades de los objetos disponen a esos objetos a comportarse de distintos modos con distintos compañeros de disposición recíprocos. ¿Quiere decir esto que nos hemos deshecho de las leyes?

Cuando los científicos invocan leyes, a menudo parecen tener en mente formulas, ecuaciones, principios. Se trata en estos casos de lo que Armstrong llamaría ‘enunciados de leyes’, enunciados que, si son verdaderos, son hechos verdaderos por las leyes mismas, habitantes no lingüísticos del universo. Sin embargo, incluso los filósofos que manifiestan su acuerdo con Armstrong en este punto a veces tienen un lapsus y hablan de las leyes como si fueran verdaderas o falsas (véase, por ejemplo, Bird 2007). Los filósofos debaten sobre si las leyes de Newton son verdaderas, por ejemplo, o si son aproximadamente verdaderas, o simplemente falsas. Esto hace que suene como si las leyes fueran lo que los científicos parecen creer que son: fórmulas, ecuaciones, principios.

Pero si las leyes son fórmulas, ecuaciones, principios, ¿qué hace verdaderas a las leyes cuando son verdaderas? He aquí una posibilidad. Las leyes, algunas leyes, las ‘leyes causales’, aíslan las contribuciones que los poderes o disposiciones hacen a sus poseedores.<sup>8</sup> Considérense las leyes del movimiento de Newton. Podría pensarse que éstas proporcionan una explicación de la contribución que la masa hace a los objetos que poseen masa. De este modo, las leyes nos dicen –indirectamente– cómo los objetos se comportan *qua* ‘masivos’. Por cierto, los objetos con masa poseen, también, otras varias disposiciones. Cómo un objeto se comporte en cada situación dada dependerá de la totalidad de sus disposiciones y de las disposiciones de aquello con lo que el objeto interactúe.

8 La idea de que las leyes nos dicen cómo los objetos ‘idealizados’ se comportarían en circunstancias ‘idealizadas’ podría verse como un caso especial de esta concepción.

### 3. Causalidad<sup>9</sup>

La discusión sería sobre la ontología de los poderes y de la disposicionalidad ha vuelto a entrar en los últimos años en la corriente filosófica principal [*the philosophical mainstream*].<sup>10</sup> Debido quizás a la permanencia de una desconfianza humeana por los poderes, los filósofos han tendido a completar los detalles [*fresh out*] de sus concepciones de los poderes haciendo uso de recursos suministrados por los modelos prevalentes de la causalidad y las leyes. Los resultados han sido anodinos y, desde un punto de vista ontológico, tentativos. Partimos de una visión del mundo según la cual los objetos son súbditos obedientes en un reino de leyes. Luego agregamos los poderes a la mezcla. Pero agregar los poderes demanda cambios fundamentales en nuestro modo de pensar acerca de las leyes, acerca de la causalidad y, finalmente, acerca de la modalidad. Devolver los poderes a los objetos trae consigo una combinación de compromisos interrelacionados que los filósofos han tendido a evaluar por separado.

Tomemos la causalidad. De acuerdo con la concepción recibida, la causalidad es una relación asimétrica, no reflexiva, entre eventos. Un evento, que una bola de billar golpee a otra, causa un evento distinto, el desplazamiento de una segunda bola de billar, o su desplazamiento de un modo particular. Todo el asunto rezuma contingencia. Es fácil imaginar un universo en el que la segunda bola de billar no se desplace, en el que se desplace de una manera diferente o en el que, según la útil sugerencia de Hume, salte de la mesa.

Consideremos un caso diferente. Se echa una cucharada de azúcar en una taza de té caliente y el azúcar se disuelve. Si nos atenemos a

9 El material de ésta y de las siguientes tres secciones se basa en Heil (2012, Cap. 6).

10 Charlie Martin (véase Martin 1993, 1994, 1997, 2008) y Stephen Mumford (véase, por ejemplo, Mumford 1994, 1998 y, más recientemente, Mumford y Anjum, 2011) han estado en la vanguardia de la renovación del interés por los poderes. Véanse también Ellis (2001), Molnar (2003), Bird (2007) y los ensayos contenidos en Handfield (2009) y Marmodoro (2010). La posición que desarrollamos aquí tiene puntos en común con las de estos autores, pero difiere de sus posiciones en aspectos sustantivos. Así, si bien mi blanco en este trabajo está constituido por filósofos que han permanecido en buena medida escépticos respecto de los poderes, algo de lo que tengo que decir es directamente relevante para algunas concepciones divergentes respecto de los poderes y de su relación con las leyes y la causalidad. Véase Heil (2003, Caps. 8-11; 2005; 2012).



la concepción recibida, el té, o que el té rodee al azúcar, causa que el azúcar se disuelva. El té es el agente, el azúcar el paciente. Quizás el té tiene un poder ‘activo’, o ‘dirigido-hacia-adelante’, para disolver el azúcar, el azúcar un poder ‘pasivo’, ‘dirigido-hacia-atrás’, de ser disuelto por el té (véase Shoemaker, 1980, 2001, 2007, 2011). En todo caso, así parece cuando se incorporan los poderes en el modelo recibido de la causalidad.

Pero miremos más de cerca lo que ocurre cuando se echa azúcar dentro de una taza de té. Características químicas del azúcar *interactúan con* características químicas del té (Ingthorsson 2002). Esta interacción es, o parece ser, continua, no secuencial; es, o parece ser, simétrica. Tanto el azúcar como el té trabajan de consuno para dar un cierto resultado: que el azúcar se disuelva en el té.

Un modo de entender estos casos consistiría en imaginar que el azúcar y el té caliente poseen poderes o disposiciones recíprocas.<sup>11</sup> La disolución del azúcar es una *manifestación mutua* de disposiciones del té y el azúcar. El resultado es algo –té endulzado– con nuevos poderes, nuevas disposiciones capaces de manifestaciones mutuas adicionales en combinación con otros compañeros de disposición recíprocos.

Estamos entrenados para pensar sobre la causalidad de manera secuencial; ocurre una causa, seguida por un efecto. En el caso que estamos considerando, el efecto –que el azúcar se disuelva en el té– es el resultado de un proceso disposicional que es él mismo continuo y simétrico.

Tomemos dos naipes y apoyémoslos uno contra el otro de modo que se sostengan verticalmente sobre la mesa. Las cartas –con la ayuda de la mesa– se sostienen mutuamente: se mantienen erguidas. Las cartas trabajan de consuno con la mesa, el campo gravitatorio y una variedad de compañeros de disposición para producir este resultado. Pero su trabajo en conjunto y el resultado no son secuenciales. Que las cartas se mantengan erguidas es una manifestación mutua continua de poderes recíprocos poseídos por las cartas y la mesa.

Ejemplos de este tipo no calzan cómodamente en el modelo recibido y, sin embargo, según podría argumentarse, ellos constituyen de lejos la especie más común de interacción causal. Todos nosotros dependemos para nuestra existencia de estructuras estables en las que

11 Véase Martin (1993, 2008), y la contribución de Martin en Crane (1996); Heil (2003, 2012).

habitamos, dentro y sobre las cuales nos movemos y que utilizamos. Esperamos que nuestro entorno mantenga un nivel alto de estabilidad. La estabilidad sería imposible sin la cooperación masiva, la manifestación mutua de incontables disposiciones recíprocas para mantener las cosas juntas, para preservar el *status quo*. Que se mantengan juntas es un resultado, pero uno que coincide temporalmente con que se manifiesten del modo en que lo hacen. La causalidad es en este caso un asunto recíproco, simétrico, continuo.

¿Qué pasa con las secuencias causales familiares comúnmente utilizadas para motivar el modelo de causalidad entre eventos? Volvamos a las bolas de billar. Una bola de billar se aproxima a otra bola de billar que está en reposo. Las bolas chocan. La segunda bola de billar sale despedida de un modo particular. Esta secuencia puede ser descrita como una en la cual un evento, el golpe que da la primera bola a la segunda, causa un evento distinto, el movimiento de la segunda bola a través de la mesa, pero tal descripción no permite ver con claridad la situación. Cuando la primera bola de billar hace contacto con la segunda, *ambas* bolas se comprimen y luego se descomprimen. La trayectoria de *ambas* bolas es alterada. El proceso es, o parece ser, continuo, simétrico, recíproco (Huemer y Kovitz 2003). Su resultado es un cambio en la velocidad de *cada* bola. Este resultado se parece al resultado en el caso del azúcar y el té. Se sigue de la manifestación mutua de disposiciones. En el caso de los naipes, el resultado es simultáneo con la manifestación.

#### 4. Disposiciones

Hay varios puntos que vale la pena enfatizar aquí. En primer lugar, las manifestaciones son, en la mayoría de los casos, manifestaciones mutuas de *muchos* compañeros de disposición recíprocos. Nos inclinamos a omitir la mención de la mayor parte de estos en nuestras descripciones, relegándolos al estatus de condiciones ‘del contexto’ [*background conditions*]. Esta práctica es inobjetable en los casos en los que nuestro interés consiste en identificar aspectos particulares de una ocurrencia al evaluar la responsabilidad por resultados particulares (una chispa, no la presencia de oxígeno, causó el fuego), o en determinar lo que se necesitaría agregar en una ocasión particular para obtener un resultado particular (una batería cargada, no una transmisión en completo funcionamiento). Pero este modo de hablar no tiene implicancias on-

tológicas [*cuts no ontological ice*]. Cualquier resultado, aun el *status quo*, depende de la cooperación de una multitud de disposiciones recíprocas.

En segundo lugar, en el *status quo* no se trata de disposiciones que están esperando dócilmente para manifestarse. El *status quo* es él mismo una manifestación mutua continua de incontables disposiciones, incluso de muchas de las mismas disposiciones que se manifiestan de nuevas maneras con el advenimiento de nuevos compañeros recíprocos.

En tercer lugar, en la medida en que podría ser correcto reformular las secuencias causales como manifestaciones mutuas de disposiciones recíprocas, es importante ver que uno y el mismo tipo de disposición es capaz de manifestarse de modos diferentes con diferentes tipos de compañeros recíprocos. El no apreciar este punto ha llevado a confusión en discusiones recientes sobre las disposiciones.

El carácter esférico de una pelota dispone a la pelota a rodar. Pero también es en virtud de ser esférica que la pelota tiene la disposición a hacer una impresión cóncava, circular, en la alfombra, y que tiene la disposición a reflejar la luz de modo de parecer esférica. Ryle es confuso desde el comienzo cuando habla de disposiciones simples y múltiples [*single and multi-track dispositions*]. Las disposiciones, de modo general, son ‘múltiples’, si con esto se quiere decir que se manifestarían de modos diferentes con diferentes tipos de compañero recíproco. Si se parte de la idea de que la diversidad que encontramos en el universo se origina en distintas combinaciones a partir de un número comparativamente pequeño de distintos tipos de entidad fundamental, entonces se querrá que las disposiciones sean capaces de diversas manifestaciones con distintos tipos de compañeros recíprocos.

Los filósofos que se han visto atraídos hacia una ontología de disposiciones a veces describen a las disposiciones como características de los objetos que se manifiestan de una manera particular al darse un tipo particular de ‘desencadenante’ [*trigger*] o ‘estímulo’. Alexander Bird (2007), por ejemplo, considera que una disposición, *D*, puede ser caracterizada mediante la referencia a una manifestación, *M*, que resulta de que *D* sea estimulada por *S*:

$$S \rightarrow D \rightarrow M$$

Nótese, en primer lugar, qué mal se combina este modo de pensar acerca de las disposiciones con los ejemplos discutidos antes, con, por ejemplo, la disolución del azúcar en una taza de té. Se tiene el azúcar,

el té, y la disolución del azúcar. ¿Dónde se localiza a *D*? ¿En el azúcar? ¿En el té? ¿Y dónde está *S*? ¿Es *S* el azúcar, el té, o alguna otra cosa?

En segundo lugar, obsérvese que la disposicionalidad está siendo caracterizada causalmente. Pero a esta altura debería ser claro que esto pone al carro delante del caballo. Una vez que las disposiciones están disponibles, se cuenta con los recursos necesarios para dar cuenta de la causalidad. Invertir el orden de explicación requiere asociar la disposicionalidad con concepciones de la causalidad y de las leyes que tienen un papel que cumplir sólo en un universo desprovisto de disposicionalidad.

En tercer lugar, nótese que, al individuar las disposiciones como lo hace Bird, uno se ve forzado a contar de más [*overcount*]. Supóngase que una y la misma disposición se manifiesta de una manera con un tipo de compañero recíproco y de otra manera con un tipo distinto de compañero. Esto, creo, es la norma, aunque elude completamente al esquema de individuación implícito en la idea de que una disposición puede ser caracterizada de modo preciso de la manera sugerida por Bird.

¿Dónde quedamos, entonces? La restitución de los poderes a los objetos obliga a modificar la concepción prevaleciente de la causalidad, una concepción hecha a medida para una imagen del universo según la cual éste está constituido por objetos pasivos gobernados por leyes. Queda por verse cómo es que la disposicionalidad podría dar lugar a una explicación de la modalidad, el tema mencionado en el título de este trabajo. Una ruta que va de la disposicionalidad a la modalidad pasa por la indeterminación causal.

## 5. Causalidad no determinista<sup>12</sup>

Si se pensara a la causalidad como una relación entre eventos distintos, y se pensara que la causalidad excede la mera correlación entre tipos de eventos, se desearía una explicación del nexo causal. ¿En qué podría consistir que una causa *produjera* su efecto? Una opción sería incorporar la *necesitación* en las leyes que gobiernan tipos de eventos. Los *Cs* son necesitadores de los *Es* cuando hay una ley a ese efecto. Un atractivo de esta concepción es que hace que puedan comprenderse fácilmente los casos de causalidad no determinista o probabilista. Se tiene causalidad

<sup>12</sup> Los temas abordados en esta sección son tratados con mayor detalle en Heil (2013, 2016).

probabilista cuando los *Cs* (meramente) hacen probable –o aumentan la probabilidad de– ocurrencias de *Es*. De hecho, podría pensarse que se podría entender *todo* caso de causalidad de manera probabilista. Los casos deterministas son simplemente aquellos en los que la probabilidad de que un *C* cause un *E* es la unidad.

Una concepción de este tipo es plausible, sin embargo, sólo en la medida en que se piense en las leyes como exteriores a lo que ellas gobiernan. La ley logra de un modo u otro asegurar que los *Es* ocurran en tándem con los *Cs* con una cierta probabilidad. Una vez que se abandona esta imagen, sin embargo, las cosas son menos claras. Supóngase que el azúcar estuviera dispuesto a disolverse en té, pero sólo con una cierta probabilidad. Esto es, de hecho, muy probablemente *verdadero* dado que numerosos factores adicionales son necesarios para la disolución. Hagamos como si esto no fuera así, sin embargo, hagamos como si en los casos en los que el azúcar no se disuelve esto no se debiera a la presencia –o ausencia– de algún factor adicional, de alguna ‘variable oculta’.

Ahora consideremos un caso en el que el azúcar *si* se disuelve. Recuerdese: estamos suponiendo que las circunstancias son *exactamente las mismas* en los casos en los que el azúcar se disuelve y en aquellos en los que no lo hace. ¿De qué modo es una disolución una *manifestación* de disposiciones del té y del azúcar? La disolución *ocurre*, pero ¿de qué modo son las disposiciones del té y del azúcar *responsables* de su ocurrencia? Cuando el azúcar se disuelve, ¿de qué modo las disposiciones pertinentes *producen* o *generan* la disolución?

Si el lector no siente nada aquí, si su atención no es dominada por el problema, lo que tengo para decir no le importará mucho. Pero si, como en mi caso, sí *está* conmovido por el problema, si considera como casi ininteligible que en un caso *A* y *B* ocurran sin que *C* ocurra, mientras que en otro caso *A* y *B* ocurren y son completamente *responsables* de que *C* ocurra, mientras que *A* y *B* *producen* en este caso a *C*, considerará la producción de *C* por parte de *A* y *B* como profundamente misteriosa. Las *leyes* pueden ser formuladas en lenguaje probabilista, pero la noción de causación [*causing*] o manifestación probabilista o no determinista parece desastrosa. Hay probabilidades de que *haya* un tipo particular de manifestación, quizás, pero no manifestaciones probabilistas.

Los expertos se burlarán. La física provee amplias razones para pensar que el universo no es determinista. No se trata aquí de la ocurrencia de eventos ‘micro’ sin consecuencia que tienden a ‘compensarse’

en el 'nivel macro'. Los micro-procesos no deterministas pueden tener resultados cósmicos. Esto sugiere que, más allá de los débiles reparos filosóficos que yo o cualquier otro pudiera tener, vamos a necesitar una concepción provisoria de la causalidad no determinista.

Sin embargo, la pregunta no es si el universo es determinista. Ciertamente parece no serlo. La pregunta es dónde *localizar* precisamente las ocurrencias no deterministas. Una posibilidad es que la causalidad –la manifestación de disposiciones con compañeros disposicionales recíprocos– sea o pueda ser ella misma no determinista. Pero esta no es la única posibilidad y, si mis instintos más básicos son correctos, no es de ningún modo una posibilidad coherente.

Comencemos con la idea de que varias ocurrencias son irreduciblemente no deterministas: la desintegración de un átomo de radio, por ejemplo. Hay una cierta probabilidad de que el átomo va a desintegrarse durante un cierto período de tiempo. Las probabilidades son invocadas en estos casos, no debido a nuestra ignorancia de factores que afectan a la desintegración del átomo. No hay tales factores, no hay variables ocultas. Una propensión a la desintegración espontánea está, más bien, incorporada en la naturaleza del átomo. Podría pensarse en la desintegración del átomo como en el manifestarse de una disposición, cuya manifestación no requiere de ningún compañero recíproco. Alternativamente, cuando el átomo se desintegra, nada *causa* que se desintegre. El átomo se desintegra *espontáneamente*.

Supóngase que el átomo está conectado a un mecanismo que encendería una carga explosiva si el átomo fuera a desintegrarse, y supóngase que el átomo se desintegra, causando al hacerlo que el mecanismo encienda la carga. El error consistiría en pensar que la desintegración del átomo introduciría un tipo atenuado de causalidad, *causalidad probabilística* o *no determinista*. Hacer tal cosa sería colocar en el lugar equivocado el nexo de indeterminación. No hay modo de decir *cuándo* el átomo va a desintegrarse. La desintegración del átomo, cuando ocurre, es espontánea, no causada. Pero cuando el átomo *efectivamente* se desintegra, el que se manifieste como lo hace junto con el mecanismo explosivo, el oxígeno circundante, el campo gravitatorio, y quizás mucho más, es completamente determinista, determinista de cabo a rabo.

El punto importante aquí es que, si se introducen elementos espontáneos en un sistema por lo demás determinista, se introduce una proliferación de contingencias. El átomo se desintegra un martes, pero podría no haberlo hecho. Esta verdad es hecha verdadera por la natu-

raleza del átomo. Que la carga sea encendida el martes es contingente, y su contingencia rastreable a la desintegración espontánea del átomo.

Dejando de lado la contingencia, ¿qué pasa con las manifestaciones no espontáneas, *deterministas*? De modo preliminar, permítaseme señalar que, así como sería un error intentar explicar la disposicionalidad en términos de necesidad causal, del mismo modo sería un error pretender explicar en términos modales el determinismo exhibido por las manifestaciones de disposiciones, pretender explicarlo por referencia a la necesidad. ¿Son las disposiciones implicadas en la disolución del azúcar en el té necesitadores de la disolución? Las disposiciones podrían estar todas disponibles y, sin embargo, la disolución podría no ocurrir debido a la presencia de alguna otra disposición, de una que ‘bloquea’ o ‘desvía’ esta manifestación. ¿Quiere decir esto que la presencia de las disposiciones pertinentes sumada a la *ausencia* de disposiciones bloqueadoras son necesitadoras de la disolución? ¿O quizás las disposiciones son necesitadoras de sus manifestaciones, *ceteris paribus*?<sup>13</sup>

La moraleja a extraer de la dificultad para analizar las manifestaciones en términos modales no es que hay algo dudoso con la disposicionalidad, o que las disposiciones se manifiestan como lo hacen sólo *ceteris paribus*, sino que sería un error intentar caracterizar la disposicionalidad modalmente. En lugar de explicar la disposicionalidad por referencia a la necesidad, entonces, preferiría pensar que las afirmaciones acerca de la posibilidad y la necesidad, las afirmaciones modales, son hechas verdaderas por la estructura disposicional del universo (con la excepción de las afirmaciones acerca del estatus modal del universo mismo). He aquí un modo en que podría hacerse esto.

Dejando de lado la espontaneidad, la manifestación de una disposición con sus compañeros recíprocos es completamente determinista: si se tienen las disposiciones correctas en las relaciones correctas, se tienen las manifestaciones. El universo se despliega de manera continua, sin lagunas. Que parezca haber lagunas y desviaciones resulta del carácter interrelacionado de las disposiciones. Esperamos que el azúcar se disuelva en el té, pero que lo haga requiere de una cooperación importante de parte de la atmósfera circundante, el campo gravitatorio, y otras cosas similares. Si se manipulan estas, si se añade un nuevo elemento, se cambia la manifestación.

13 Algunos lectores reconocerán que este problema es análogo al problema asociado con los intentos de formular análisis contrafácticos de las disposiciones.

Si bien las manifestaciones involucran interacciones continuas, simultáneas, de disposiciones, ellas pueden estar extendidas en el tiempo. Un proceso dinámico se desenvuelve a lo largo del tiempo. Tal proceso podría ser relativamente poco interesante, como, por ejemplo, que la carrocería de un automóvil mantuviera su fuerza y rigidez a lo largo de los años, o que un cometa orbite alrededor del sol, o podría ser más interesante, como el calentamiento de una pava de agua caliente, o el colapso de una estrella. Podría pensarse en los procesos como comprendiendo secuencias de manifestaciones, siendo cada miembro de la secuencia la manifestación de miembros anteriores.

## 6. Antídotos, bloqueadores, *finks* y ausencias

Volvamos a aquellos casos en los que una manifestación particular es ‘bloqueada’ o ‘desviada’. Según la concepción que estoy recomendando, el habla acerca de ‘bloqueadores’, ‘antídotos’ y ‘*finks*’ es perspectivista. Tales términos introducen lo que Descartes llamó ‘denominaciones extrínsecas’. Reflexionemos nuevamente sobre los intentos de distinguir causas de ‘condiciones del contexto’ [*background conditions*]. Si una ‘condición del contexto’ es necesaria para una ocurrencia dada, es parte de la causa de esa ocurrencia. Las condiciones son relegadas al ‘contexto’ sólo porque el discurso cotidiano sobre la causalidad está asociado con el discurso sobre la responsabilidad y con restricciones pragmáticas sobre la explicación. Decimos que el fósforo encendido, no el oxígeno, causó el fuego, pero esto es así sólo porque se presume que el oxígeno va a estar presente de todos modos; sería pedante incluirlo en una explicación de la ocurrencia del fuego.

Lo que ocurre cuando un ‘bloqueador’ o un ‘antídoto’ aparece en escena no es que se impida una manifestación, sino que se da lugar a un tipo *distinto* de manifestación. Alguien se toma una pastilla con veneno y el veneno, junto con sus jugos digestivos, da lugar a un tipo de manifestación particularmente indeseable. Si la persona toma un antídoto inmediatamente después de haber tragado la pastilla, el antídoto ‘bloquea’ la operación del veneno. En este caso, ‘bloquear’ consiste en la facilitación de un tipo distinto de manifestación. Los detalles dependen de cómo funciona el antídoto. El antídoto podría alterar la química de la pastilla de modo de volverla inocua en el sistema digestivo; o podría modificar el tracto digestivo de modo que la manifestación mutua de sus propiedades con propiedades de la pastilla sea fisiológicamente be-



nigna. En ambos casos, el resultado es un conjunto de disposiciones que dan lugar a un tipo particular de manifestación.

El mismo punto se aplica a ausencias y privaciones. Una falta de hierro causa anemia. Esto no quiere decir que una ausencia, una privación, una nada, actúa de una manera que disminuye la cantidad de glóbulos rojos. Más bien, una cantidad disminuida de glóbulos rojos es lo que se obtiene cuando se posee una combinación de disposiciones que no incluye hierro. *Esa* combinación da lugar a la producción de sangre con menos glóbulos rojos por volumen de sangre que la que produciría una combinación de disposiciones que incluyera hierro.<sup>14</sup>

Cuando las disposiciones están relacionadas apropiadamente, se obtienen sus manifestaciones. Se pueden bloquear o impedir o desviar manifestaciones particulares, pero eso no es más que decir que se puede bloquear o impedir o desviar su manifestación de un modo particular debido a la presencia de ciertos compañeros de disposición. En tales casos, lo que ocurre no es *que no haya* manifestación, sino que hay un *tipo* diferente de manifestación.

Antes de decir qué es exactamente lo que esto podría tener que ver con la modalidad, permítaseme hacer un resumen.

El comportamiento de una cosa depende de [*is a matter of*] la manifestación mutua de disposiciones poseídas por el objeto y disposiciones poseídas por otras cosas con las que el objeto interactúa. Tales manifestaciones son completamente recíprocas, completamente simétricas. Cuando una bola de billar golpea a otra, *ambas* bolas son afectadas de una manera que es modelada por sus diversas características, características de la superficie sobre la cual se desplazan, características de la atmósfera, del campo gravitatorio. Estas manifestaciones son deterministas de un modo simple: son *inevitables*. Si se tienen las disposiciones relacionadas de un modo adecuado, se tienen las manifestaciones. En la medida en que algunas disposiciones se manifiesten de manera espontánea, sin embargo, el sistema causal —la matriz disposicional— será no determinista.

14 Las enzimas de lactasa ‘bloquean’ de modo natural algunas manifestaciones de la lactosa en los sistemas digestivos de los mamíferos. La enzima de lactasa rompe las moléculas de lactosa de modo que sean absorbidas en la corriente sanguínea. La *ausencia* de lactasa da lugar a la ‘intolerancia a la lactosa’, una condición en la que la presencia de lactosa —en general en productos lácteos— junto con la de bacterias digestivas se manifiesta en la fermentación y producción de gas.

## 7. Hacedores de verdad modales

Tenemos ahora los elementos de una imagen de un universo no determinista en el que toda manifestación, toda instancia de causalidad, es perfectamente determinista. Comencemos con una concepción del universo como una matriz disposicional, una vasta red de manifestaciones interrelacionadas de disposiciones. Esta es una concepción de un universo encerrado, un cosmos aristotélico del tipo del que la iglesia llegó a considerar como incompatible con un creador omnipotente. Ahora rociémoslo con ocasionales ocurrencias espontáneas. Si bien estas ocurrencias son no causadas, ellas pueden tener, y de hecho tienen, repercusiones perfectamente deterministas. Si se piensa en el universo como en un sistema cerrado, las ocurrencias espontáneas se asemejarán a intervenciones desde el 'exterior'. Pero si se acepta un universo no determinista, tales ocurrencias no son *resultados* de nada, son manifestaciones espontáneas, motores inmóviles espontáneos.

La espontaneidad genera contingencia. Cualquier ocurrencia, cualquier manifestación de disposiciones que tiene entre sus predecesores una ocurrencia espontánea, es por eso mismo contingente: *eso* podría no haber ocurrido. Dadas las interconexiones masivas, va a ser difícil, quizás imposible, encontrar *alguna* ocurrencia que pueda mantenerse apartada de la espontaneidad, una manifestación que sea completamente necesaria. Si el Big Bang fue espontáneo, una opción que permanece abierta, entonces el universo como un todo es contingente. El universo, este mismo universo, podría no haber existido.<sup>15</sup>

El universo sería contingente si el Big Bang fuera espontáneo, pero esto no es algo para lo que sería apropiado intentar encontrar una explicación. Lo mismo vale para las contingencias locales. En la medida en la que estas pueden ser rastreadas a ocurrencias espontáneas, ellas resisten el tipo de explicación que daría cuenta de [*that would discharge*] contingencias más superficiales.

Ya hemos dicho suficiente respecto de las contingencias, ¿qué pasa con las necesidades? Las necesidades son reflejadas en el carácter deter-

15 Presuponemos aquí que distintos Big Bangs darían lugar a distintos universos. Si el tiempo comienza con el Big Bang, entonces podría pensarse en el Big Bang como ocurriendo en un proto-tiempo, un análogo temporal de las concepciones del período medieval temprano del vacío que se suponía que estaba más allá del universo finito creado; véase Grant (1981).

ministra de la disposicionalidad. El carácter de la matriz disposicional nos permite predecir, manipular y acomodar los caprichos del universo tal como lo encontramos. Las necesidades, no las contingencias, son lo que vale por defecto desde un punto de vista ontológico, la norma. A menos que esto fuera así, en ausencia de un creador benevolente y sostenedor, el caos reinaría.

## 8. Contrafácticos condicionales y subjuntivos, y otros cabos sueltos

Los juicios condicionales contrafácticos y subjuntivos constituyen una especie importante del discurso modal. Si este átomo de radio fuera a desintegrarse, el resultado sería un átomo de radón y una partícula alfa que activaría un detector. Si alguien, por ejemplo, el lector, fuera a poner una cucharada de azúcar en su té, se disolvería. Si el lector no hubiera sacado del horno los bollos que comió en el desayuno, se habrían quemado. Cuando una aserción condicional contrafáctica o subjuntiva es verdadera, ¿qué es lo que la *hace* verdadera? ¿Qué podrían ser los hacedores de verdad de las verdades condicionales contrafácticas y subjuntivas?

Las discusiones actuales de estas cuestiones invocan invariablemente a los mundos alternativos de Lewis. En el mundo más similar o ‘más cercano’ en el que el átomo de radio (o su contraparte) se desintegra, da lugar a una partícula alfa y a un átomo de radón. En el mundo más cercano en el que el lector (o una contraparte suya) agrega una cucharada de azúcar en el té, ésta se disuelve. En el mundo más cercano en el que el lector (o una contraparte suya) se olvida los bollos en el horno, éstos se queman.

Esto sugiere que los hacedores de verdad de tales afirmaciones son cosas que ocurren en universos alternativos. La perspectiva parece extraña a primera vista. ¿Por qué los hacedores de verdad de aserciones acerca de lo que ocurre o podría ocurrir en *este* universo deberían residir en *otros* universos?

La propia posición de Lewis es la de que los hacedores de verdad de los condicionales contrafácticos y subjuntivos *son* sucesos en nuestro universo. Éstos pueden servir como hacedores de verdad en virtud de tener las clases correctas de relaciones de similitud con aspectos de esos otros universos (Lewis 1986: 22). Esto es una ligera mejora, pero sigue siendo difícil de ver qué podría tener que ver la similitud entre algo local y algo

en algún otro lugar con que sea verdadero que ese algo local se disolvería, daría lugar a una partícula alfa y a un átomo de radón o se quemaría.<sup>16</sup>

Algunos filósofos parecen dudar de que los condicionales contrafácticos y subjuntivos verdaderos requirieran de hacedores de verdad. Este es un modo de interpretar la sugerencia de que los contrafácticos podrían ser hechos verdaderos por desagradables hechos contrarios-a-los-hechos. Yo mismo dudo de que toda verdad requiera de un hacedor de verdad, pero me parece que puede verse que los condicionales contrafácticos y subjuntivos verdaderos tienen hacedores de verdad perfectamente en regla.

Volvamos a los tres ejemplos mencionados antes. Un átomo de radio está dispuesto a desintegrarse espontáneamente descomponiéndose en un átomo de radón y una partícula alfa. El azúcar y el té incluyen disposiciones recíprocas que se manifiestan en la disolución del azúcar. Los hornos calientes y los bollos están dispuestos recíprocamente, a lo largo del tiempo, a dar lugar a bollos chamuscados. Estas características disposicionales del universo son hacedores de verdad adecuados de verdades condicionales contrafácticas y subjuntivas familiares.

Si bien creo que esto es exactamente correcto, las cosas son más complicadas de lo que estos breves comentarios sugieren. Los condicionales contrafácticos y subjuntivos pueden usarse de distintos modos. Podría pensarse que todos los ejemplos a los que se apeló hasta aquí tienen como fin guiar la acción, en un sentido amplio. Queremos saber qué es probable que ocurra si dejamos átomos de radio librados a sí mismos, si ponemos azúcar en el té caliente, si dejamos bollos en el horno sin preocuparnos por ellos. En la mayor parte de los casos, lo que de hecho ocurra va a depender de innumerables factores respecto de los cuales los condicionales contrafácticos o subjuntivos no dicen nada. Si se fuera a sostener un fósforo prendido frente a un trozo de papel, el papel se prendería fuego –pero no si el calor del fósforo fuera a poner en funcionamiento los rociadores contra incendios.

La situación es análoga a la del uso científico de las leyes de la naturaleza. Esto es difícilmente sorprendente, dada la asociación estrecha entre leyes y contrafácticos, de los que se dice que son ‘apoya-

16 Lewis está fundamentalmente interesado en formular un análisis conceptual de los condicionales contrafácticos y subjuntivos. Tiendo a pensar que su análisis bien podría ser correcto, o tan cercano a lo correcto como pudiera llegar a ser un análisis. Sin embargo, permanece abierta la cuestión respecto de los hacedores de verdad de las afirmaciones condicionales contrafácticas y subjuntivas.

dos' por las leyes. He sugerido que podrían verse a las leyes causales como desenmarañando las contribuciones hechas por tipos particulares de disposición. Las leyes electromagnéticas, por ejemplo, podrían ser consideradas como proveyendo una explicación de cómo las partículas eléctricamente cargadas se comportarían *qua* cargadas. Las leyes pueden ser tanto explicativas, al suministrar una explicación de la naturaleza disposicional del universo, como guías de la acción. La interacción exitosa con el medio ambiente requiere que comprendamos, al menos de un modo rudimentario, su carácter disposicional.

Imagine el lector que es un miembro de un grupo sentado alrededor de una mesa, durante una cena. Alguien observa, 'Cada uno de ustedes *podría* haber estado sentado en el asiento que está inmediatamente a su izquierda'. Esto parece correcto. Parece contingente que el lector y sus compañeros estén sentados exactamente donde están. ¿Pero es esto así? La verdad de la aserción original depende de si el mundo es de un modo complejo en particular, a saber, de un modo tal que las circunstancias responsables de que el lector esté sentado donde resulta estar sentado son rastreables a una o más instancias de espontaneidad. Eso aseguraría la contingencia. Pero es mucho más difícil discernir qué podría hacer verdadero que, si el lector no se hubiera sentado donde lo hizo, habría elegido sentarse un asiento más a la izquierda (y así para cada uno de sus compañeros de cena). Si hay un hacedor de verdad aquí, nuestro acceso epistémico a él ha de ser altamente especulativo.

Parece probable que no podemos evitar entender aserciones tales como 'Cada uno de ustedes *podría* haber estado sentado en el asiento que está inmediatamente a su izquierda', no como expresiones directas de supuestas verdades acerca del universo, sino según el modelo invocado más arriba. Así, se podría pretender que la aserción expresara una observación acerca del carácter disposicional de las circunstancias, incluyendo los poderes respectivos del lector y de sus compañeros de cena. Desde este punto de vista, podría considerarse a dicha aserción como expresando una verdad sin ningún compromiso derivado respecto de la contingencia.

## 9. Observaciones finales

En ontología, una cosa lleva inevitablemente a la otra. Es un error de un tipo especialmente pernicioso imaginar que se puede armar una

posición metafísica coherente como se podría armar una radio o una computadora de escritorio: atornillando entre sí componentes genéricos prefabricados. Parte de lo que he intentado mostrar es que, si uno se ve atraído por una ontología de poderes o disposiciones, va a querer dedicar mucho esfuerzo a pensar acerca de cómo evaluar una serie de posiciones relacionadas, incluyendo –incluso *especialmente*– posiciones ampliamente aceptadas, posiciones que se adoptan ‘por defecto’.

Sería un error, por ejemplo, ensamblar la concepción recibida de la causalidad a una ontología de disposiciones, o enchufar a ésta una de las concepciones familiares de las leyes. Estas concepciones se desarrollaron en gran medida como respuestas a la remoción de la disposicionalidad del universo. Las disposiciones proveen recursos que hacen a estas concepciones superfluas. Injertar leyes o una causalidad basada en leyes en un universo de disposiciones sería análogo a atornillar un carburador a un moderno motor de automóvil a inyección de combustible. El resultado sería algo que es improbable que siquiera funcione.

No espero que el lector esté de acuerdo con todo lo que he dicho aquí. Mi esperanza es, más bien, que al menos lo haya convencido de mirar más críticamente lo que se ha convertido en sabiduría filosófica convencional. Un viejo dicho nos aconseja no mirar los dientes de un caballo regalado. Pero cuando los filósofos llegan trayendo regalos, es una buena política examinar esos regalos del modo más diligente.<sup>17</sup>

17 Versiones de este trabajo fueron presentadas en un workshop (Powerful Qualities: A Workshop with John Heil) en Corpus Christi College, Oxford, en el Tercer Coloquio de Metafísica Analítica, Buenos Aires, y en un workshop sobre ‘Dispositions and Mind’ en la Universidad Kyung Hee, Seúl. El autor agradece los comentarios ofrecidos por los participantes y miembros de las audiencias en dichas ocasiones.

## Referencias

- ARMSTRONG, D. M. (1997), *A World of States of Affairs*, Cambridge: Cambridge University Press.
- BACON, J., K. CAMPBELL y L. REINHARDT (EDS.), (1993) *Ontology, Causality, and Mind: Essays in Honour of D. M. Armstrong*, Cambridge: Cambridge University Press.
- BIRD, A. (2007), *Nature's Metaphysics: Laws and Properties*, Oxford: Clarendon Press.
- CARTWRIGHT, N. (1983), *How the Laws of Physics Lie*, Oxford: Clarendon Press.
- . (1999), *The Dappled World: A Study of the Boundaries of Science*, Cambridge: Cambridge University Press.
- CRANE, T. (ed.) (1996), *A Debate on Dispositions* (con contribuciones de D. M. Armstrong, C. B. Martin y U. T. Place), Londres: Routledge.
- DES CHENE, D. (1996), *Physiologia: Natural Philosophy in Late Aristotelian and Cartesian Thought*, Ithaca (NY): Cornell University Press.
- ELLIS, B. (2001), *Scientific Essentialism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- GARBER, D. y M. AYERS (EDS.) (1998), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, Vol. 1, Cambridge: Cambridge University Press.
- GILLET, C. y B. LOEWER (EDS.) (2001), *Physicalism and Its Discontents*, Cambridge: Cambridge University Press.
- GRANT, E. (ED.) (1974), *A Sourcebook in Medieval Science*, Cambridge (MA): Harvard University Press.
- GRANT, E. (1981), *Much Ado About Nothing: Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution*, Cambridge: Cambridge University Press.
- HANDFIELD, T. (ed.) (2009), *Dispositions and Causes*, Oxford: Clarendon Press.
- HEIL, J. (2003), *From an Ontological Point of View*, Oxford: Clarendon Press.
- . (2005), "Dispositions", *Synthese* 144: 343-56.
- . (2012), *The Universe as We Find It*, Oxford: Clarendon Press.
- . (2013), "Contingency", en: Goldschmidt, T. (ed.), *The Puzzle of Existence: Why is there Something Rather than Nothing?*, Londres: Routledge: 167-81.
- . (2016), "Causal Relations", en: Marmodoro A. y Yates, D. (eds.), *The Metaphysics of Relations*, Oxford, Oxford University Press.
- HUEMER, M. y B. KOVITZ (2003), 'Causation as Simultaneous and Continuous'. *Philosophical Quarterly* 53: 556-65.

- INGTHORSSON, R. (2002), "Causal Production as Interaction", *Metaphysica* 3: 87-119.
- LANGE, M. (2009), *Laws and Lawmakers: Science, Metaphysics, and the Laws of Nature*, Oxford: Oxford University Press.
- LEWIS, D. (1986), *On the Plurality of Worlds*, Oxford: Basil Blackwell.
- . (2004), "Void and Object", en: Collins, J., Hall, N. y Paul, L. (eds.), *Causation and Counterfactuals*, Cambridge (MA): MIT Press: 277-90.
- MARMODORO, A. (ED.) (2010), *The Metaphysics of Powers: Their Grounding and their Manifestations*. Londres: Routledge.
- MARTIN, C. B. (1993), "Power for Realists", en: Bacon *et al.* (1993): 175-86.
- . (1994), "Dispositions and Conditionals", *The Philosophical Quarterly* 44: 1-8.
- . (1997), "On the Need for Properties: The Road to Pythagoreanism and Back", *Synthese* 112: 193-231.
- . (2008), *The Mind in Nature*, Oxford: Clarendon Press.
- MILTON, J. (1998), "Laws of Nature", en Garber y Ayers (1998): 680-701.
- MOLNAR, G. (2003), *Powers: A Study in Metaphysics* (Ed. S. Mumford), Oxford: Oxford University Press.
- MUMFORD, S. (1994), "Dispositions, Supervenience, and Reduction", *The Philosophical Quarterly* 44: 419-38.
- . (1998), *Dispositions*, Oxford: Oxford University Press.
- MUMFORD, S. y R. ANJUM (2011), *Getting Causes from Powers*, Nueva York: Oxford University Press.
- ROBERTS, J. (2008), *The Law-Governed Universe*, Oxford: Oxford University Press.
- RUBY, J. (1986), "The Origins of Scientific 'Law'", *Journal of the History of Ideas* 47: 341-59.
- SHOEMAKER, S. (1980), "Causality and Properties", en: van Inwagen, P. (ed.), *Time and Cause*, Dordrecht: Reidel Publishing Co.: 109-35 (Reimpreso en Shoemaker (1984): 206-233).
- . (1984), *Identity, Cause, and Mind: Philosophical Essays*, Cambridge: Cambridge University Press.
- . (2001), "Realization and Mental Causation", en: Gillett y Loewer (2001): 74-98.
- . (2007), *Physical Realization*, Oxford: Oxford University Press.
- . (2011), "Realization, Powers, and Property Identity", *Monist* 94: 3-18.
- VAN FRAASSEN, B. C. (1989), *Laws and Symmetry*, Oxford: Clarendon Press.



## 7. Sobre la expresión “propiedades particularizadas”: tropos modificadores y tropos módulo.<sup>1</sup>

Robert K. Garcia.

En la metafísica analítica contemporánea, se dice a menudo que los “tropos son propiedades particularizadas”. Aparentemente, se supone que este *Eslogan* introduce o ilumina el concepto de un tropo mediante una revisión de un concepto teórico rival, el de un universal inmanente. Un tropo, por así decir, es lo que se obtiene cuando se “particulariza” un universal. Desafortunadamente, dados los distintos sentidos de “particularizar”, el *Eslogan* es ambiguo entre lo que llamaré la particularización *débil* y la *fuerte*. En consecuencia, el resultado conceptual de “particularizar una propiedad” puede ser entendido al menos de dos modos, los que corresponden a dos conceptos fundamentalmente distintos de tropo –los que llamo *tropos módulo* y *tropos modificadores*.

Llevo a cabo mi objetivo primario en este trabajo en las dos primeras secciones; allí clarifico y explico con detalle la distinción entre tropos modificadores y tropos módulo mostrando que “particularizar” una propiedad puede entenderse tanto en un sentido fuerte como en un sentido débil. Al mismo tiempo, voy a contrastar los dos conceptos de tropo y voy a comparar a cada uno de ellos con un rival teórico cercano. Mi objetivo secundario lo llevo a cabo en la tercera sección; allí muestro la importancia de la distinción entre modificadores y módulos al señalar áreas en las que los tropos modificadores y los tropos módulo aparecen más o menos apropiados para realizar ciertas tareas metafísicas.

### 1. Propiedades débilmente particularizadas

Particularizar débilmente una propiedad es simplemente volverla *incompatible*. Una razón para entender el *Eslogan* de este modo es que

1 Traducción de Ezequiel Zerbudis.

encontramos a menudo, como una glosa del Eslogan, el tema recurrente de que la diferencia fundamental entre los tropos y los universales inmanentes radica en hasta dónde se extiende su capacidad para fundamentar un carácter. De acuerdo con este tema, “particular” significa meramente “incompartible”. David Lewis, por ejemplo, entiende la particularidad de un tropo en términos de su “no recurrencia” (1986: 65) o de lo que llamo no-compartibilidad. Su modo de trazar la distinción entre universales y tropos es representativa:

La diferencia entre universales y tropos aparece cuando consideramos dos instancias de una misma propiedad perfectamente natural –por ejemplo, dos partículas que tienen, cada una de ellas, una unidad de carga positiva. Cada una contiene una parte no espacio-temporal correspondiente a la carga. Pero si esta parte no espacio-temporal es un universal, entonces es el mismo universal para ambas partículas. Uno y el mismo universal reaparece; está múltiplemente localizado; está completamente presente en ambas partículas, una parte común compartida gracias a la cual las dos partículas se solapan. Ser similares por compartir un universal es ‘tener algo en común’ en un sentido absolutamente literal. Si la parte no espacio-temporal en virtud de la cual una partícula cargada está cargada es un tropo, por otra parte, entonces hay tropos diferentes para partículas cargadas diferentes. No hay ninguna recurrencia, no se comparte ninguna parte no espacio-temporal múltiplemente localizada. En cambio, decimos que el tropo-de-carga de una partícula y el tropo-de-carga de la otra son tropos que son *duplicados* uno del otro, de una manera en que un tropo-de-carga y un tropo-de-masa, por ejemplo, no lo son (1986: 64).

En otras palabras, tal como Lewis ve la cuestión, los tropos y los universales difieren respecto de su compartibilidad. Los universales son compartibles; los tropos no lo son. Este tema es reiterado por otros, como por ejemplo Alex Oliver:

Podemos concluir que apenas si hay algo a elegir entre una concepción aristotélica [i.e. armstrongiana] de los universales y esta concepción de los tropos en lo que respecta a cosas extrañas que involucren partes y localización. La única diferencia real es el

hecho de que los universales, a diferencia de los tropos, pueden estar completamente presentes en más de [un] lugar al mismo tiempo (1996: 36).

De manera similar, Douglas Ehring nota que

[...] deberíamos recordarnos qué es lo que se supone que es un tropo y de qué modo difiere de los universales. Un universal es una propiedad que puede caracterizar a más de un objeto al mismo tiempo. [...] Un tropo, por otra parte, es una propiedad que no puede ser una característica de más de un objeto a la vez. [...] En ese sentido, los tropos no pueden ser compartidos. [...] Que no sea posible que haya muchas instancias simultáneas hace a los tropos particulares – propiedades particularizadas (1997: 91-2).

Quizás de un modo aún más contundente, según C. B. Martin y John Heil,

Los universales difieren de los particulares [i.e., tropos] precisamente en esa capacidad de estar ‘completamente en’ cada [uno de muchos] particular[es] al mismo tiempo (1999: 47).

Afirmaciones similares pueden encontrarse en Campbell (1990: 12), Carroll y Markosian (2010: 238), LaBossiere (1994: 360), Loux (2006: 72) y Molnar (2003: 22).

De acuerdo con este tema recurrente (!), la única diferencia entre los tropos y los universales inmanentes radica en la amplitud del ámbito dentro del que pueden fundamentar un carácter. Para usar tanto el lenguaje como el ejemplo de Lewis, de acuerdo con una teoría de universales la propiedad en virtud de la cual una partícula cargada está cargada es numéricamente idéntica a la propiedad en virtud de la cual cualquier otra partícula cargada está cargada. En otras palabras, un universal inmanente es un fundamentador-de-carácter compartible o “múltiplemente instanciable”, una entidad que puede fundamentar al mismo tiempo el carácter de muchos objetos que no se solapan. De acuerdo con una teoría de tropos, sin embargo, las propiedades son fundamentadores-de-carácter no compartibles. Si hay dos partículas cargadas *a* y *b*, entonces la propiedad en virtud de la cual *a* está cargada es no-idéntica (aunque quizás sea exactamente similar) a la propiedad

en virtud de la cual *b* está cargada. A diferencia de lo que ocurre con un universal, es imposible para un tropo caracterizar a más (o menos) que a un único objeto (a la vez).<sup>2</sup> Esto es, donde T es un tropo y O es un individuo, si T caracteriza a O (en *t*), entonces para cualquier individuo O\*, si T caracteriza a O\* (en *t*), entonces O = O\*. En suma, si bien tanto los universales como los tropos son fundamentadores-de-carácter, los universales son fundamentadores de carácter compartibles mientras que los tropos no lo son. Entendido de este modo, el Eslogan dice que un tropo es una versión no compartible de lo que es, por todo lo demás, un universal inmanente.

Cuando se hacen estas comparaciones, sin embargo, no es completamente claro si se supone que el concepto general de universal en uso sea el de un universal *que se ejemplifica a sí mismo* o uno que *no se ejemplifica a sí mismo*. De todos modos, el contexto más amplio sugiere que los tropos están siendo comparados con algo así como los universales de Armstrong, que generalmente son tales que no se ejemplifican a sí mismos.<sup>3</sup> En cualquier caso, consideraré que esta es una presuposición razonable y procederé sobre esta base.

Entendido de este modo, el Eslogan sugiere que un tropo es lo que se obtiene cuando se “particulariza” un universal inmanente que no se ejemplifica a sí mismo. Y, de acuerdo con el tema recurrente, la parti-

- 2 Suprimo estas especificaciones parentéticas en lo que sigue. Ellas representan dos cuestiones internas de la teoría de los tropos. Si bien estas no son irrelevantes para evaluar los méritos relativos de los tropos modificadores y los tropos módulo, aquí voy a dejarlas de lado para resaltar diferencias más fundamentales entre modificadores y módulos. Sin embargo, viene al caso decir unas breves palabras sobre cada una de ellas. En relación con la primera especificación (“o menos”), hay una cuestión en disputa entre los teóricos de los tropos respecto de si un tropo puede o no existir “no instanciado”, como un tropo “que flota libre”. Aquellos que admiten la posibilidad de tropos que-flotan-libres (por ejemplo, Keith Campbell (1990: 55) y Jonathan Schaffer (2003)) tienden a caracterizar a los tropos como tropos módulo. En relación con la segunda especificación (“a la vez”), hay desacuerdo sobre si un tropo dado puede caracterizar a múltiples individuos *a lo largo* del tiempo (aún si no es posible que lo haga con más de uno *en un momento*). Arda Denkel (1997) y Douglas Ehring (1997 y 2011), por ejemplo, sostienen que al menos algunos tropos son transferibles diacrónicamente. Si los tropos son diacrónicamente transferibles de esta manera depende en buena medida de cuestiones acerca de la individuación de los tropos.
- 3 Puede haber algunos universales que deben ejemplificarse a sí mismos si existen, tales como *ser idéntico a sí mismo* o *ser un universal*.

cularización consiste en *volverlo incompatible*. Así, el Eslogan dice que la compartibilidad *agota* la diferencia conceptual entre tropos y universales que no se ejemplifican a sí mismos. Entendido de este modo, el Eslogan define el concepto de tropo *modificador*: una propiedad no compartible y que no se ejemplifica a sí misma. En suma, “particularizar una propiedad” en este sentido –lo que llamaré *particularización débil*– es meramente despojar a un universal inmanente de su notoria comparabilidad. El resultado es todavía una propiedad que no se ejemplifica a sí misma, pero una que se comporta mejor, que no es compartible –un tropo modificador. Así, un tropo modificador es un universal inmanente débilmente particularizado.

Recapitemos. De acuerdo con la teoría de los tropos como modificadores, un tropo de esfericidad no es él mismo esférico. Según esta concepción, la bola de billar es dura en virtud de su tropo de dureza y esférica en virtud de su tropo de esfericidad, pero el tropo de dureza no es duro y el tropo de esfericidad no es esférico. Según esta concepción, donde O es un objeto esférico y T es el tropo de esfericidad de O, O es esférico pero T no lo es. En este caso, T no confiere o contribuye su *propio* carácter a O, sino más bien un carácter que de algún modo está fundamentado en, y es producido por, su propio carácter. Dicho de un modo diferente, un tropo modificador es una fuente no paradigmática de carácter –un caracterizador que no funciona él mismo como paradigma de ese carácter. El tropo no corporiza o ejemplifica por sí mismo el carácter que fundamenta. Así, en relación con el carácter del tropo, según la concepción de los tropos como modificadores un tropo no posee él mismo el carácter que fundamenta.

Para prevenir malos entendidos, será de utilidad comparar un tropo modificador con un hacedor de verdad. Presumiblemente, si hay hacedores de verdad, entonces al menos en algunos casos el hacer verdad es irreflexivo, esto es, hay un hacedor de verdad (*verificador*) que no es él mismo verdadero pero que hace verdadero a algo distinto (a un portador de verdad). De manera similar, un tropo *modificador* es lo que podríamos llamar un hacedor de carácter, en el sentido de que convierte a otra cosa en caracterizada, sin estar él mismo caracterizado *de esa manera*. La última reserva (en cursiva) es necesaria porque sería potencialmente engañoso decir que un tropo modificador no está caracterizado de ningún modo. Por ejemplo, si bien un tropo modificador de esfericidad no es él mismo esférico, podríamos describir correctamente al tropo mismo como no-compartible, como algo simple, y como una

propiedad. Los teóricos de los tropos típicamente consideran que es un hecho primitivo que un tropo satisface la última descripción: la idea es que lo que podríamos llamar el carácter *formal* de un tropo es primitivo y no está fundamentado (digamos) en tropos adicionales, reificados. Valga lo anterior en relación con la lectura del Eslogan en términos de particularización débil.

## 2. Propiedades fuertemente particularizadas

Hay un sentido más fuerte de “particularizar” y, en consecuencia, otro modo de entender el Eslogan –un modo que define el concepto de tropo módulo. En un sentido más robusto, “particular” quiere decir *cosa* u *objeto-con-propiedades*. Entendido en este sentido, “particularizar una propiedad” involucra adscribir *carácter de objeto* [*objecthood*] a una propiedad (y, quizás por implicación, también incompatibilidad). A diferencia de la particularización débil, esta transformación conceptual parece involucrar un atravesamiento de categorías –de la de *propiedad* a la de *objeto*. La particularización fuerte involucra convertir una propiedad compartible que caracteriza [a otra cosa] de manera limitada (un universal inmanente) en un objeto no compartible y que posee propiedades de una manera limitada o unitaria (un tropo módulo). (Lo de “de una manera limitada o unitaria” es un truco defensivo que discutiré más abajo).

Para clarificar el sentido en el que un tropo módulo está caracterizado de manera limitada, podemos compararlo con las entidades fundamentales de otras teorías metafísicas. En un espectro que representa el grado en el que las entidades fundamentales están ellas mismas intrínseca y naturalmente caracterizadas (lo que podríamos llamar grados de caracterización), un tropo módulo se encuentra en la región teórica que ocupa la zona intermedia entre un particular desnudo y un objeto ordinario del nominalista austero. Si bien se supone que todas estas entidades son metafísicamente simples, ellas difieren en términos del grado en el que ellas están intrínseca y naturalmente (no-formalmente) caracterizadas: el particular desnudo es no-caracterizado, el tropo módulo está caracterizado de manera limitada o unitaria, y el objeto del

nominalista austero está caracterizado de manera completa o densa.<sup>4</sup> Considerado en sí mismo, por ejemplo, un particular desnudo no está caracterizado en grado alguno. Está completamente desnudo de carácter (no formal). En contraste, un tropo módulo está caracterizado de manera unitaria o limitada. Puede pensarse en él como en un *particular apenas-no-desnudo*.

Peter Forrest parece entender los tropos precisamente de este modo:

Tal como yo lo entiendo, los tropos no son tanto propiedades que los objetos familiares tienen sino más bien mini-sustancias de las que se pensaría ordinariamente que tienen una localización y alguna otra propiedad. Sin embargo, de acuerdo con la Teoría de los tropos, estos tropos no son analizados como cosas con una localización y una propiedad, o siquiera como una localización que tiene una propiedad, sino que son tratados como aquello a partir de lo cual tanto los objetos (como sumas mereológicas de tropos co-localizados) como las propiedades repetibles (como clases de tropos exactamente similares) están compuestos (1993: 47).

Las últimas oraciones sugieren que Forrest está pensando en los tropos como simples metafísicos que son caracterizados de una única manera de modo no analizable. En otras palabras, parece tener en mente los tropos módulo. En este sentido *fuerte* de “particularizar”, una propiedad particularizada es un tipo especial de particular con propiedades. Entendido de este modo, el Eslogan selecciona el concepto de un tropo módulo.

James van Cleve también entiende el Eslogan teniendo en mente el sentido fuerte de “particularizar”. Tal como él nota:

... cuando leo explicaciones de lo que se supone que son las ‘propiedades particularizadas’, no puedo dejar de pensar que ellas pertenecen a la categoría de los particulares antes que a la categoría de las propiedades. Una ‘rojez particular’ parece ser realmente un tipo especial de particular rojo. (Quizás es un particular que ejemplifica sólo una propiedad, la rojez, y la ejempli-

4 Para más detalles sobre el nominalismo austero, véanse Loux (2006: 52) y Carroll y Markosian (2010: 238).

fica de modo esencial). Pero si esto es así, el teórico del haz que acude a tales ítems no está reduciendo los particulares *tout court* a propiedades; está reduciendo particulares complejos ordinarios a particulares más básicos (1985: 101-2).

Como los comentarios de van Cleve sugieren, los tropos módulo son muy similares, desde un punto de vista teórico, a las entidades metafísicamente básicas del nominalismo austero. Estas posiciones difieren, sin embargo, en términos del *grado* en que sus entidades básicas están caracterizadas. Según el nominalismo austero, las entidades fundamentales son objetos ordinarios, caracterizados de manera densa (tales como una cosa esférica-dura-y-lisa), mientras que según la teoría de los tropos módulo las entidades básicas son objetos caracterizados de manera limitada (tales como una cosa-esférica, una cosa-dura y una cosa-lisa, donde éstas son cosas no idénticas). Estas posiciones concuerdan en que todas las entidades fundamentales son objetos naturalmente caracterizados. Sin embargo, están en desacuerdo respecto de si se necesita realizar un análisis de los objetos ordinarios, caracterizados de manera densa.<sup>5</sup> El nominalista austero dice que no. De acuerdo con su posición, las entidades fundamentales están caracterizadas a la vez de manera primitiva y densa. El teórico de los tropos está en desacuerdo. Ya sea que entienda a los tropos como módulos o como modificadores, un teórico de los tropos sostiene que un objeto ordinario caracterizado de manera densa tiene el carácter que tiene en virtud de sus respectivos tropos. La bola de billar, por ejemplo, está densamente caracterizada – es esférica, dura, lisa, brillante, etc. Y, de acuerdo con la teoría de los tropos, la bola es dura en virtud de su tropo de dureza y esférica en virtud de su tropo de esfericidad. De acuerdo con la teoría de los tropos módulo, sin embargo, los tropos que caracterizan la bola están ellos mismos caracterizados de manera primitiva y limitada: un tropo de dureza es él mismo duro, un tropo de esfericidad es él mismo esférico, etc.<sup>6</sup>

5 Estas posiciones están también en desacuerdo respecto de si se requieren entidades no-fundamentales para cumplir un rol de propiedad. Los nominalistas austeros dicen que no, mientras que los teóricos de los tropos modulares dicen que sí. Los teóricos de los tropos típicamente sostienen que son necesarias clases de semejanza de tropos para cumplir roles semánticos.

6 Este es el tipo de concepción que encuentro en Williams (1997), Campbell (1990), y Maurin (2002). Sin embargo, en la posición reciente de Ehring (2011), los tropos parecen ser generalmente tropos módulo pero ellos no están dotados de



Así, con respecto al carácter del tropo mismo, podemos decir que, a diferencia de lo que ocurre con un tropo modificador, un tropo módulo tiene el carácter que fundamenta. Nótese también que, más allá del carácter que él fundamenta, un tropo módulo parecería no tener *ningún otro* carácter natural o no formal. Un tropo módulo de esfericidad, por ejemplo, parecería ser una entidad esférica que *no* está caracterizada *de otro modo* (de manera natural, no formal).

Esto nos conduce nuevamente al truco defensivo usado más arriba, la afirmación de que un tropo módulo está caracterizado de manera limitada o unitaria. Este truco señala una cuestión importante respecto de la *medida* en la que se supone que los tropos módulo están caracterizados, o, para ponerlo de otra manera, respecto de si los tropos módulo están más que *unitariamente* caracterizados. Por ahora, trabajaré con la idea básica de que un tropo módulo está caracterizado en *alguna* medida, pero que no está *total* o *completamente* caracterizado, a diferencia de lo que ocurre con el objeto ordinario cuyo carácter el tropo fundamenta.<sup>7</sup>

Contrasté más arriba la extensión ilimitada en la que un universal inmanente que no se ejemplifica a sí mismo es capaz de fundamentar caracteres con la extensión limitada, con la no-compartibilidad de un tropo modificador. De un modo semejante, un tropo módulo es incompatible en tanto que fundamenta el carácter de exactamente un único objeto ordinario, pero puede contrastárselo más apropiadamente con las formas paradigmáticas que algunos estudiosos encuentran en el Platón del período medio. Según esta concepción de las formas platónicas, una forma es un fundamentador-de-carácter que es a la vez compartible y paradigmático.

La forma del bien, o “el Bien en Sí”, es un paradigma en tanto que la forma misma es buena, y es compartible en tanto que es en virtud de “participar” del único paradigma que cada uno de muchos objetos ordinarios son ellos mismos buenos. Por supuesto, también se supone que

---

una naturaleza de manera primitiva; por el contrario, un tropo tiene la naturaleza que tiene en virtud de pertenecer a *clases* naturales de manera primitiva. Así, si es correcto considerar a sus tropos como tropos módulo, entonces según su posición un tropo de esfericidad es esférico pero no primitivamente esférico.

7 En Garcia (2015) argumento que esta cuestión –la del grado exacto en el que un tropo módulo está (o puede estar) caracterizado– señala una debilidad potencial en la teoría de los tropos módulo.

un paradigma es un ente trascendente y necesario, a diferencia de los tropos (de cualquier tipo), de los que al menos se supone que son entes immanentes, si no es que también contingentes (aunque no hay consenso respecto de esta última cuestión).<sup>8</sup> Sin embargo, en lo que respecta al carácter del fundamentador-de-carácter mismo, los paradigmas son muy similares a los tropos módulo.<sup>9</sup> Al contrario de lo que ocurre con los tropos modificadores, tanto los paradigmas como los tropos módulo tienen el carácter que fundamentan. Por ejemplo, tanto el Bien en Sí como un tropo módulo de bondad son ellos mismos buenos. En el caso de los paradigmas, esto se expresa a veces diciendo que ellos se ejemplifican a sí mismos o se predicán de sí mismos.<sup>10</sup> En relación con esto, es interesante que a veces los tropos han sido explícitamente descritos como ejemplificándose a sí mismos –una descripción que corresponde al concepto de un tropo módulo antes que al concepto de un tropo modificador. Considérese el comentario de Campbell:

Las dificultades en el realismo acerca de los universales son puestas a menudo como la cuestión de si un universal se aplica a sí mismo (la cuestión de la autopredicación). La filosofía de los tropos no tiene tal problema. Los tropos son casos de tipos, los predicados se aplican *tanto* a los tropos tomados de a uno *como* a cualquier complejo del que los tropos son constituyentes... (1990: 42).

Más recientemente, al comparar la noción de la simplicidad divina con la simplicidad de los tropos, William Vallicella (2010) describe a un tropo como “... un particular que es también una propiedad, un sujeto de predicación que es también una entidad predicable, donde la entidad predicable es predicada de sí misma”.

En suma, con respecto al *carácter del fundamentador-de-carácter mismo*, un tropo módulo y un paradigma son similares en que cada uno de

8 William Vallicella (2010), por ejemplo, argumenta que en el marco de una ontología con una sola categoría (de acuerdo con la cual las entidades fundamentales son todas y sólo tropos), los tropos deben entes necesarios.

9 Esto plantea una pregunta interesante respecto de si los tropos módulo están sujetos a (una versión de) la clásica objeción del tercer hombre que quienes proponen paradigmas deben responder. Para una discusión, véase Campbell (1990: 42).

10 Para una discusión reciente, véase David Apolloni (2011).

ellos posee el carácter que fundamenta. Sin embargo, con respecto a la *extensión del ámbito en que ellos fundamentan caracteres*, difieren en que los paradigmas son compartibles mientras que los tropos módulo no lo son.

### 3. Tropos modificadores versus tropos módulo

Como hemos visto, hay dos conceptos fundamentalmente distintos de tropo, cada uno de los cuales corresponde a un modo de entender la conversión conceptual implicada en la frase “particularizar una propiedad”. La particularización débil convierte a una propiedad compartible que no se ejemplifica a sí misma (un universal inmanente) en una propiedad no-compartible que no se ejemplifica a sí misma (un tropo modificador). La particularización fuerte convierte a una propiedad compartible que no se ejemplifica a sí misma (un universal inmanente) en una propiedad no-compartible que se ejemplifica a sí misma (un tropo módulo). Según puede argumentarse, esta última es categorizada del mejor modo entendiéndosela como un objeto dotado de propiedades de manera unitaria o limitada. Tanto los tropos modificadores como los tropos módulo son fundamentadores-de-carácter no-compartibles. De acuerdo con ambas concepciones, si hay dos esferas ordinarias distintas,  $O$  y  $O^*$ ,  $O$  es esférica en virtud de tener un tropo de esfericidad  $e$ , y  $O^*$  es esférica en virtud de tener un tropo de esfericidad  $e^*$ , donde  $e \neq e^*$ . Sin embargo, si bien ambos son no-compartibles, los tropos modificadores y los tropos módulo son fundamentalmente distintos. La particularización fuerte produce un tropo módulo, que tiene el carácter que fundamenta. La particularización débil produce un tropo modificador, que no tiene el carácter que fundamenta. Según la teoría de los tropos módulo, un tropo de esfericidad es él mismo esférico, un tropo de carga está él mismo cargado, y un tropo de dureza es él mismo duro; de acuerdo con la teoría de los tropos modificadores, un tropo de esfericidad no es esférico, un tropo de carga no está cargado, y un tropo de dureza no es duro. Como sugeriré ahora, estas diferencias hacen que los tropos módulo y los tropos modificadores no sean igualmente apropiados para las tareas metafísicas.

Mi objetivo en lo que resta de este trabajo consiste en mostrar la significación potencial de la distinción entre tropos modificadores y tropos módulo. Voy a hacerlo señalando diversas áreas donde sus méritos respectivos se vuelven visibles. Comenzaré por discutir los poderes y

las relaciones, dos áreas en las que los tropos modificadores tienen una cierta ventaja. Consideraré luego áreas en las que los tropos módulo parecen estar en situación más ventajosa: la fundamentación-de-carácter, la percepción y la causalidad. Viene al caso enfatizar que mi propósito no es aquí el de proveer un cálculo completo de sus respectivas fortalezas y debilidades. Más bien, mi esperanza es la de alertar a los teóricos de los tropos sobre estas cuestiones y motivar una mayor discusión.

En primer lugar, los tropos modificadores son más apropiados que los tropos módulo para ser los *poderes* o *disposiciones* de los objetos. Anna Marmodoro introduce su volumen sobre poderes con la siguiente explicación: “Los poderes son propiedades como la fragilidad y la carga eléctrica, cuya posesión *dispone a su portador* de una cierta manera. La instanciación de la fragilidad en el vaso dispone al vaso a romperse si es golpeado en las circunstancias apropiadas” (2010: 1, énfasis mío). Este es un modo típico de hablar acerca de los poderes, y sugiere que, en general, los poderes no se disponen *a sí mismos* [a comportarse de cierto modo]. Más bien, el modo natural de entender un poder es tomarlo como un poder de disponer a su *portador* [a comportarse de cierto modo]. De acuerdo con este modo de pensar, el magnetismo no es él mismo magnético; más bien, el magnetismo dispone a su *portador* a atraer metales ferrosos cercanos. La suposición general de que los poderes no se disponen a sí mismos parece especialmente evidente en discusiones acerca del criterio de identidad para poderes y el estatus de los así llamados poderes de nivel superior. Por ejemplo, el criterio de identidad de Lowe incluye la cláusula de que instancias de poderes son idénticas sólo si sus portadores son idénticos (2010: 12). Esta cláusula sería redundante si los poderes se dispusieran a sí mismos. Con respecto a los poderes de nivel superior, la idea es que algo podría poseer (digamos) *el poder de descender rodando por un plano inclinado* en virtud de tener otras propiedades (quizás disposicionales), que incluyen la esfericidad, la rigidez y la pesadez. Esto pareciera requerir que cada una de las propiedades que venimos de mencionar dispone *a una cosa distinta de ella misma*—a un portador distinto. Los poderes de nivel inferior disponen de manera conjunta a este último [a comportarse de ese modo], el que adquiere en consecuencia el poder de nivel superior de rodar por un plano. Los poderes de nivel inferior, entonces, parecerían ser tales que no se disponen a sí mismos. Pero si los poderes no se disponen a sí mismos, entonces, si un poder es un tropo (una instancia de poder o un poder incompatible), es un tropo que no tiene el carácter que funda-

menta— esto es, es un tropo modificador. A primera vista, entonces, los tropos modificadores son más apropiados que los tropos módulo para ser los poderes de los objetos.

En segundo lugar, los tropos modificadores son más apropiados que los tropos módulo para desempeñar el papel de propiedades poliádicas o *relaciones*. En disputas acerca del estatus de las *relaciones* en una ontología de tropos, el concepto operativo es casi con certeza el de un tropo modificador. Aquí, el concepto de un tropo módulo de relación parecería estar condenado desde un principio. Para decirlo brevemente, esto es así porque el concepto mismo de un tropo módulo de relación parece incoherente. Desde el punto de vista de una ontología de tropos, las disputas acerca de las relaciones se centran en buena medida en las supuestas relaciones de semejanza y compresencia, y típicamente se ocupan de si la postulación (reificación) de tropos de relación (relaciones de semejanza y/o de compresencia) generaría un regreso vicioso. Por ejemplo, si bien los tropos de relación son rechazados por Campbell (1990), ellos son postulados explícitamente por teóricos de los tropos más recientes, tales como Maurin (2002) y Ehring (2011). De manera importante, en este debate típicamente se presupone que si el carácter de algo considerado como un par [*pair-wise*] superviene a un par de entidades, entonces no es necesario un tropo de relación genuino, reificado, para fundamentar ese carácter en tanto par.<sup>11</sup> En otras palabras, hay un tropo de relación de dos lugares R sólo si la existencia del par de términos de R es consistente con la no existencia de R. Por supuesto, si la existencia del par de términos de R es consistente con la no existencia de R, entonces el par no es idéntico a R. Así, un tropo de relación de dos lugares no es *idéntico* al par que relaciona, y por lo tanto, o bien (i) un tropo de relación de dos lugares es idéntico a un par distinto del par cuyo carácter en tanto par el tropo fundamenta, o bien (ii) un tropo de relación de dos lugares no es idéntico a ningún par. Si (i), entonces el tropo de relación es él mismo un par, y pertenece de este modo al menos al *tipo* de entidad que podría tener un carácter en tanto par. Desafortunadamente, sin embargo, un tropo semejante podría tener el carácter en tanto par que fundamenta (i.e., podría ser

11 Campbell apela aquí a lo que Armstrong llama la “doctrina del almuerzo ontológico gratuito” (1997: 12-3). Tal como Campbell lo formula (1990: 37), este es el principio según el cual “las ‘adiciones’ a la ontología que son supervinientes son ‘pseudo-adiciones’.”

un tropo de relación módulo) sólo mediante la introducción de un regreso aparentemente vicioso: si el carácter en tanto par del par original necesitara fundamentación, entonces también lo necesitaría el carácter en tanto par similar del par que es el tropo de relación. De modo que (i) no parecería ser una opción viable. Así, si hay un tropo de relación de dos lugares, (ii) es el caso. Esto es, el tropo de relación de dos lugares *no* es idéntico a un par. Dejando de lado los yoes kierkegaardianos,<sup>12</sup> esto quiere decir que el tropo de relación no puede tener un carácter en tanto par, y por lo tanto, el tropo no puede tener el carácter que fundamenta. En otras palabras, un tropo de relación de dos lugares no puede ser un tropo módulo. Por supuesto, este argumento puede generalizarse a todas las relaciones de varios lugares. Si hay tales relaciones, ellas no son tropos módulo. Así, si el argumento más arriba es correcto, la cuestión de si hay tropos de relación no resulta ser otra cosa más que la cuestión de si hay tropos de relación *modificadores*.

Esto presenta un desafío para teóricos de los tropos como Maurin (2002) y Ehring (2011), quienes, en general, operan con el concepto de un tropo módulo, y sin embargo también postulan tropos de relación de compresencia. De acuerdo con la posición de Maurin, una relación de compresencia es necesaria para explicar el estar-juntos [*togetherness*] (“presencia en el mismo lugar”) de los tropos no relacionales. Pero las consideraciones más arriba hacen que sea poco claro cómo es que el tropo de compresencia puede también estar presente *él mismo* en ese lugar. Preocupaciones similares surgen también respecto de la posición más reciente de Ehring, según la cual un tropo de compresencia es una “relación que se relaciona a sí misma” (2011: 128 s.). La posición de Ehring merece más atención de la que puedo prestarle aquí. Sólo diré que si hubiera tal cosa como un tropo de relación que se relaciona a sí mismo, sería un tropo híbrido —a la vez un modificador y un módulo.

En tercer lugar, en lo que respecta a su capacidad para fundamentar caracteres, los tropos módulo son menos misteriosos que los tropos modificadores. La diferencia se origina en el hecho de que se

12 Según Kierkegaard (1980: 13), “El yo es una relación que se relaciona a sí misma consigo misma, o es el relacionarse la relación a sí misma consigo misma en la relación; el yo no es la relación, sino que es el relacionarse la relación a sí misma consigo misma”. Sólo diré que, más allá de su potencial metafórico, la noción kierkegaardiana de un yo-como-relación *no* es, para decirlo con moderación, un contraejemplo *claro* a ninguna de mis afirmaciones.

supone que un tropo modificador fundamenta el carácter de un objeto sin tener él mismo ese carácter. Por ejemplo, un tropo de esfericidad no es él mismo esférico, y sin embargo el tropo es responsable del hecho de que su portador sea esférico. Para ponerlo de un modo simple, se supone que los tropos modificadores dan lo que no tienen. De esta manera, según la concepción de los [tropos como] modificadores, hay algo en el efecto de una fundamentación de carácter que no existía previamente en la causa —una proeza que Descartes y otros filósofos de la modernidad temprana considerarían imposible, debido a que una causa debe tener al menos tanta realidad como su efecto.<sup>13</sup> Según la concepción de los [tropos como] módulos, la fundamentación de carácter es menos misteriosa. Un tropo de esfericidad es elegible para fundamentar la esfericidad de su portador precisamente porque el tropo es él mismo esférico. En suma, según la concepción de los módulos, la fundamentación de carácter no involucra la producción *de novo* de carácter al nivel del objeto, mientras que según la concepción de los modificadores, parecería no haber ninguna similitud entre el carácter del tropo mismo y el carácter que el tropo fundamenta en el nivel de los objetos.

En cuarto lugar, a diferencia de lo que ocurre con los tropos módulo, los tropos modificadores parecerían no ser apropiados para desempeñar un papel directo en la percepción y la causalidad. Según muchos teóricos de los tropos, que incluyen a Campbell (1997) y Ehring (1997; 2011), se supone que los tropos son especialmente apropiados para ser los objetos inmediatos de la percepción y los términos de las relaciones causales. Tal como dice Campbell:

La causa de la caída [del puente] es la debilidad de este cable (y no cualquier otra [debilidad]), toda la debilidad, y nada más que la debilidad. Es una condición particular, específica, en un lugar y tiempo: de modo que es un particular abstracto. Es, para decirlo brevemente, un tropo (1997: 128).

De hecho, se supone que esta es una ventaja de tomar a las propiedades como tropos en vez de como universales. Tal como dice Campbell: “la filosofía de la causa demanda los tropos” (1997: 130).

13 Este tipo de principio puede encontrarse a lo largo de toda la obra de Descartes (por ejemplo 1985, II: 28).

Vale la pena notar que Campbell y Ehring, en general, tienden a pensar en los tropos como módulos más que como modificadores.<sup>14</sup> Sin embargo, es difícil ver cómo los tropos *modificadores* podrían gozar de esta ventaja. Por ejemplo, dado que un tropo modificador de esfericidad no es él mismo esférico, es difícil ver cómo podría tener alguna forma. Pero, presumiblemente, si un tropo de esfericidad no tiene forma, entonces tampoco tiene tamaño, ni masa, ni es coloreado, etc. De modo más general, es difícil ver cómo un tropo modificador puede él mismo tener algún carácter más allá del formal (es una propiedad, es no compartible, es idéntico a sí mismo, etc.) y funcional (es, digamos, un hacedor de esferas). Siendo así, los tropos modificadores parecerían inadecuados para desempeñar un papel directo en la percepción y la causalidad.

De manera relacionada, si un tropo de esfericidad no es esférico, entonces presumiblemente carece de tamaño y masa y, de modo más general, del tipo de carácter requerido para ser un habitante apropiado del espacio-tiempo. Así, los tropos modificadores parecerían estar mal preparados para una ontología apropiadamente naturalista del tipo al que aspiran muchos teóricos de los tropos. Además, si un tropo de esfericidad no está localizado en el espacio-tiempo, podría preguntarse por qué es incapaz de fundamentar el carácter de múltiples objetos distinguidos espacialmente a la vez. De este modo, el carácter meramente formal de un tropo modificador amenaza su estatus como una propiedad *incompartible*. Para ponerlo de un modo distinto, su incompatibilidad comienza a parecer a la vez inmotivada y estipulativa.<sup>15</sup>

#### 4. Conclusión

El Eslogan de que los tropos son “propiedades particularizadas” es ambiguo entre la particularización *débil* y *fuerte*. La primera produce un tropo modificador, la segunda un tropo módulo. Si bien ambas son corrientes en la literatura, se trata de concepciones fundamentalmente diferentes de un tropo. Esta diferencia es puesta de manifiesto por el hecho de que los tropos modificadores y los tropos módulo son apropiados de modo desigual para las tareas metafísicas. Por cierto, hay más

14 Para una discusión al respecto, véase García (2015).

15 Para una discusión al respecto, véase García (2015).



para decir acerca de los méritos relativos de los tropos módulo y los tropos modificadores.<sup>16</sup> Sin embargo, espero haber dicho lo suficiente como para alertar a los teóricos de los tropos y a sus críticos acerca de la importancia de la distinción, y para facilitar una mayor discusión.<sup>17</sup>

16 Para una mayor discusión, véase Garcia (2016).

17 Antecedentes de este trabajo fueron presentados en el *Programa de Pós-Graduação Lógica e Metafísica*, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil (Octubre de 2013); *Instituto de Filosofía*, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, Chile (Diciembre de 2013); *Segundo Congreso Latinoamericano de Filosofía Analítica*, Buenos Aires, Argentina (Agosto de 2012); *Tercer Coloquio de Metafísica Analítica*, Buenos Aires, Argentina (Agosto de 2012), y en el *2nd Annual Houston Baptist University Philosophy Conference*, Houston, Texas (marzo de 2012). Agradezco a las distintas audiencias, así como a José Tomás Alvarado, Richard Cross, Sophie Gibb, John Heil, Guido Imaguire, João Branquinho, Timothy Pickavance, Michael Loux, E. J. Lowe, Alex Oliver, Gonzalo Rodríguez-Pereyra, Jeff Snapper, Peter van Inwagen y Ezequiel Zerbudis por útiles comentarios y discusión.

## Referencias

- APOLLONI, D. (2011), *The Self-Predication Assumption in Plato*, Lanham (MD): Lexington Books.
- ARMSTRONG, D. M. (1997), *A world of states of affairs*, Cambridge: Cambridge University Press.
- CAMPBELL, K. (1990), *Abstract particulars*, Oxford: Basil Blackwell.
- . (1997), “The metaphysics of abstract particulars”, en Mellor y Oliver (1997) (publicado originalmente en 1981).
- CARROLL, J. y N. MARKOSIAN (2010), *An introduction to metaphysics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- DENKEL, A. (1997), “On the compresence of tropes”, *Philosophy and Phenomenological Research* 57: 599-606.
- DESCARTES, R. (1985), *The Philosophical Writings of Descartes*, Vol. I y II (traducidos por John Cottingham, Robert Stoothoff y Dugald Murdoch), Cambridge: Cambridge University Press.
- EHRING, D. (1997), *Causation and persistence: A theory of causation*, Nueva York: Oxford University Press.
- . (2011), *Tropes: Properties, Objects, and Mental Causation*, Oxford: Oxford University Press.
- FORREST, P. (1993), “Just like quarks”, en Bacon, J., K. Campbell y L. Reinhardt (eds.), *Ontology, causality, and mind: essays in honor of D. M. Armstrong*, Cambridge: Cambridge University Press.
- GARCIA, R. K. (2015), “Is Trope Theory a Divided House?” en G. Galluzzo y M. Loux (eds.), *The Problem of Universals in Contemporary Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2015, pp. 133-55.
- . (2016), “Tropes as Character-Grounders”, *Australasian Journal of Philosophy*, 94: 499-515.
- KIERKEGAARD, S. (1980), *The sickness unto death*, editado y traducido por E. y H. Hong, Princeton (NJ): Princeton University Press.
- LABOSSIERE, M. (1994), “Substances and substrata”, *Australasian Journal of Philosophy* 72: 360-370.
- LEWIS, D. (1986), *On the plurality of worlds*, Oxford: Blackwell.
- LOUX, M. (2006), *Metaphysics: a contemporary introduction*, Nueva York: Routledge.
- LOWE, E. J. (2010), “On the individuation of powers”, en Marmodoro (2010).
- MARMODORO, A. (ed.) (2010), *The metaphysics of powers: their grounding and their manifestations*, Nueva York: Routledge.

- MARTIN, C. y J. HEIL (1999), "The ontological turn", *Midwest Studies in Philosophy* 23: 34-60.
- MAURIN, A. (2002), *If tropes*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- MELLOR, H. y A. OLIVER (EDS.) (1997), *Properties*, Oxford: Oxford University Press.
- MOLNAR, G. (2003), *Powers* (ed. S. Mumford), Oxford: Oxford University Press.
- OLIVER, A. (1996), "The metaphysics of properties" *Mind* 105: 1-80.
- SCHAFFER, J. (2003), "The problem of free mass: Must properties cluster?", *Philosophy and Phenomenological Research* 66: 125-38.
- VALLICELLA, W. (2010), "Divine simplicity", en Zalta, E.N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (accesible en <http://plato.stanford.edu/entries/divine-simplicity/>; último acceso: 20/1/2014).
- VAN CLEVE, J. (1985), "Three versions of the bundle theory", *Philosophical Studies* 47: 95-107.
- WILLIAMS, D. C. (1997), "On the elements of being: I", en Mellor y Oliver (1997) (publicado originalmente en 1953).



## 8. Dos ontologías de cúmulos de tropos nucleares

José Tomás Alvarado Marambio

En la teoría de cúmulos o haces de tropos propuesta por Simons (1994, 2000) se distinguen dos estratos en la conformación de un objeto individual: el núcleo y la periferia o halo. El núcleo es una fusión mereológica de tropos todos los cuales son dependientes ontológicamente de todos los restantes. Los tropos del núcleo son, en cambio, sólo genéricamente dependientes de los tropos de la periferia. Los tropos de la periferia son ontológicamente dependientes de los tropos nucleares. Así, aunque los tropos del núcleo podrían existir sin estar co-instanciados con algún tropo específico de la periferia, los tropos de la periferia no podrían existir sin estar co-instanciados con los tropos del núcleo. La teoría nuclear permite, entonces, diferenciar entre auténticas propiedades esenciales y accidentales en un objeto, tal como lo supone el sentido común. Ésta es una importante ventaja teórica de la teoría nuclear respecto de otras teorías de cúmulos de tropos. Esta ventaja, sin embargo, debe ir acompañada de una explicación razonable acerca de qué tipo de tropos son los que estarían conformando el núcleo de un objeto y cuáles, por contraste, serían simplemente tropos periféricos. Este trabajo tiene como objetivo central explorar esta cuestión, considerando las sugerencias acerca de cómo debería venir conformado un cúmulo nuclear que han efectuado Peter Simons (1994: 569-74; 2000: 148-9) y Keith Campbell (1990: 135-55). Ambos son conocidos defensores de ontologías de tropos. Campbell no tiene una concepción nuclear de los cúmulos de tropos, tal como Simons, pero las indicaciones que hace acerca de qué tropos deben contar como 'auténticos' tienen un impacto inmediato en la forma en que deba ser entendido un cúmulo donde deba distinguirse un núcleo y una periferia, tal como se explicará.

En lo que sigue, entonces, se van a presentar en la sección 1 los motivos que parecen apoyar la postulación de dos estratos en los cúmulos de tropos, tal como ha sido postulado por Simons. En la sección 2 se va

a discutir una forma de interpretar los cúmulos nucleares que proviene de Simons y en donde los tropos del núcleo corresponden a las magnitudes físicas de las partículas fundamentales en el modelo estándar. En la sección 3 se va a discutir una segunda forma de interpretar los cúmulos nucleares en donde estos están conformados por grandes tropos distribucionales correlacionados con las fuerzas físicas fundamentales. Estas propuestas parecen estar en concordancia con un punto de vista general de carácter naturalista acerca de la realidad. Son, sin embargo, fuertemente revisionarias, pues no parece haber aquí espacio para los objetos a los que tenemos acceso epistémico ordinario —o lo que parecen ser ‘objetos’. Tampoco parece haber aquí espacio para postular ‘personas’ como entidades legítimas en nuestra ontología. En un tipo de concepción sólo parecen existir como objetos legítimos átomos mereológicos que coinciden con las partículas físicas fundamentales. En el otro tipo de concepción parece imponerse una forma de monismo donde no hay más que un único gran objeto. Hay dificultades específicas para estos dos tipos de teoría. En la sección 4 se presentarán algunos lineamientos generales acerca del tipo de teoría que sería más apropiada para comprender la naturaleza de lo que tomamos ordinariamente por ‘objetos’.

## 1. ¿Por qué preferir la teoría nuclear?

Un tropo es una propiedad particular.<sup>1</sup> Por oposición a un universal, un

1 También se han caracterizado los tropos como entidades ontológicamente dependientes de algo que no es una parte propia suya (cf. Simons 2000: 147). Más formalmente:  $x$  es un tropo =<sub>df</sub>  $\exists y ((x$  es dependiente de  $y) \wedge \neg(y \leq x))$ . Aquí ‘ $\leq$ ’ es el predicado mereológico ‘ser parte propia de’. Por el llamado ‘principio de complementación’, si  $x$  es parte propia de  $y$ , entonces hay un  $z \neq x$  que también es parte propia de  $y$ . También es un predicado mereológico básico ‘ser parte impropia de’ que usualmente se designa por ‘ $<$ ’. Todo objeto es trivialmente parte impropia de sí mismo. Ningún objeto es parte propia de sí mismo. Salvo que se indique expresamente lo contrario, ‘mereología’ designa la mereología extensional estándar (cf. Simons 1987: 1-45). En general,  $x$  es ontológicamente dependiente de  $y$  —o, abreviadamente, ‘dependiente de  $y$ ’— si y sólo si es necesario que, si  $x$  existe, entonces  $y$  existe. Esta forma de caracterizar un tropo descansa en la intuición de que los tropos son entidades que pueden existir sólo como determinaciones o propiedades de algo. No pueden existir ‘flotando’ libremente sin un objeto en el que estén instanciados. Esta dependencia ontológica debe

tropo no puede estar instanciado en una pluralidad de ejemplificaciones. Por oposición a lo que pueda sostener un nominalista, sin embargo, un tropo es una entidad numéricamente diferente del objeto en donde se está instanciando. Las teorías tradicionales de tropos han pretendido eliminar los universales mediante clases de semejanza de tropos o clases naturales de tropos (cf. Williams 1953a, 1953b; Campbell, 1981, 1990; Maurin, 2002; Ehring, 2011). También han pretendido eliminar la necesidad de postular ‘particulares desnudos’ o ‘sustratos’ mediante la postulación de cúmulos de tropos que puedan cumplir sus funciones. Este trabajo tiene que ver con la naturaleza de los cúmulos de tropos que deberían satisfacer tal función.

Un tipo de teorías de cúmulos de tropos ha concebido a los tropos como entidades independientes entre sí que pueden existir o no co-instanciadas con las restantes. Para un tropo específico resulta aquí contingente el estar co-instanciado o co-presente con los restantes tropos con los que de hecho se encuentra conformando un cúmulo. Esta es la posición que han adoptado las defensas tradicionales de ontologías de tropos (cf. Williams, 1953a, 1953b; Campbell, 1981, 1990). El cúmulo de tropos es aquí simplemente la suma o fusión mereológica de los tropos que lo constituyen.<sup>2</sup> Es esencial para una fusión mereológica que entidades sean sus partes, de un modo semejante a como es esencial para un conjunto cuáles sean sus elementos. Las condiciones de identidad

---

distinguirse, sin embargo, de la dependencia ontológica que una suma o fusión mereológica tiene respecto de sus partes. Las condiciones de identidad de una fusión mereológica, en efecto, vienen dadas estrictamente por las partes que la constituyen (cf. Simons 1987: 38, SCT3:  $(x = y) \leftrightarrow ((x < y) \wedge (y < x))$ ). Las fusiones mereológicas existen si existen sus partes. Dos fusiones mereológicas que tengan exactamente las mismas partes, son la misma fusión. Esta forma de caracterizar un tropo, sin embargo, tiene el problema de que no todos los defensores de ontologías de tropos han sostenido que estos son ontológicamente dependientes de los objetos en los que están instanciados. Para algunos, los tropos son entidades que podrían existir de manera independiente, aun cuando no lo hagan de hecho (cf. Williams 1953a; Campbell 1981, 1990; Maurin 2002).

- 2 La suma mereológica de  $x$  e  $y$  es aquel objeto con el que algo se solapa si y sólo si se solapa con  $x$  o se solapa con  $y$  [ $(x + y) =_{\text{df}} (tz) \forall v ((v O z) \leftrightarrow ((v O x) \vee (v O y)))$ ]. Los objetos  $x$  e  $y$  se ‘solapan’ si y sólo si tienen al menos una parte impropia en común [ $(x O y) =_{\text{df}} \exists z ((z < x) \wedge (z < y))$ ]. Del mismo modo, la fusión mereológica de los Fs [ $\sigma x Fx$ ] es aquel objeto con el que algo se solapa si y sólo si se solapa con un objeto que es F [ $\sigma x Fx =_{\text{df}} (ty) \forall z ((z O y) \leftrightarrow \exists v (Fv \wedge (z O v)))$ ]. (cf. Simons 1987: 9-41).

de una fusión mereológica son también sus partes. Así, en una teoría de este estilo aunque es contingente para cada uno de los tropos de un cúmulo conformar ese cúmulo, resulta esencial para el cúmulo estar conformado por los tropos que lo conforman. Si los objetos se identifican con cúmulos de tropos, sucede por lo tanto que todas las propiedades del objeto cuentan como esenciales. Esto es un problema, tal como se indicará más abajo. Existe, sin embargo, una dificultad adicional. Aún cuando se puedan identificar los cúmulos con fusiones mereológicas de tropos, es obvio que no toda fusión mereológica puede contar como un cúmulo. Las sumas mereológicas son completamente indiscriminadas. Hay sumas mereológicas de tropos que están co-ocupando la misma región del espacio-tiempo, pero también hay sumas mereológicas de tropos que están completamente desconectados entre sí y, lo que es más, hay sumas mereológicas de tropos que serían incompatibles entre sí en un mismo objeto. Uno estaría inclinado a sostener, tal vez, que la diferencia entre un auténtico cúmulo de tropos y una mera suma mereológica es que en un cúmulo auténtico los tropos que lo componen están co-ocupando la misma región del espacio.<sup>3</sup> Estar ‘co-presente’ en una región del espacio parece una relación. Si uno defiende de modo general la existencia de tropos, toda relación debe tomarse como un tropo. Si la ‘co-presencia’ es un tropo como cualquier otro, sin embargo, podría no estar co-presente con los restantes tropos con los que de hecho es co-presente. La existencia del tropo de co-presencia junto con la existencia de los restantes tropos que conforman un cúmulo no son suficientes, por sí mismos, para generar tal cúmulo. Podrían, en efecto, existir y no existir el cúmulo que, de hecho, conforman. ¿Por qué entonces, hay un cúmulo de tropos más bien que la pluralidad de tropos que lo conforma, pero desconectados entre sí? Suponer que existe otro tropo de co-presencia que conecta los tropos anteriores tampoco será una solución, si es que se trata de un tropo como cualquier otro.

Se han propuesto varias alternativas para evitar este problema. Una forma de hacerlo es suponer que el tropo de co-presencia es especial, pues aunque los tropos ‘ordinarios’ pueden existir desconectados de

3 Esto haría imposible, por definición, que varios objetos estuviesen ocupando la misma región del espacio. Por lo tanto, serían metafísicamente imposibles los neutrinos. Es mejor, sin embargo, que una teoría metafísica no haga imposible la existencia de entidades y procesos de los que sabemos –por motivos empíricos– que existen.



los restantes tropos con los que conforma un cúmulo, el tropo de co-presencia se encuentra esencialmente co-instanciado con los restantes tropos (cf. Maurin 2002: 164-6). Es extraño, sin embargo, suponer una diferencia tan profunda de naturaleza entre un tropo ordinario y un tropo de co-presencia. Si en general los tropos son independientes entre sí, ¿por qué razón puede uno suponer que este tipo de tropo, precisamente, es tan radicalmente diferente? Ciertamente, no puede ser un motivo para postular tal cosa el hecho de que tal suposición es una forma del regreso que se ha indicado. Tal cosa sería una postulación *ad hoc*. Una segunda alternativa sería suponer que la co-presencia no es una auténtica relación sino simplemente un ‘primitivo’ parte de la ‘ideología’ de la teoría de cúmulos, pero no de su ‘ontología’ (cf. para una estrategia similar, Lewis 1983a: 20-5). En este caso, debe suponerse que la teoría de cúmulos descansa en ciertos hechos primitivos que no admiten análisis ni explicación acerca de que ciertos tropos están co-presentes con otros. La co-presencia no es una relación como cualquier otra. Es verdad decir que los tropos están co-presentes unos con otros, pero no hay algo en que consista la co-presencia o que haga verdadero que los tropos son co-presentes. Resulta aquí bastante oscuro, sin embargo, el apelar a hechos ‘primitivos’ que, sin embargo, resultan ontológicamente ‘robustos’ y cuyas funciones teóricas no pueden ser sustituidas por otras entidades. Esta maniobra también parece una postulación *ad hoc* sin justificación independiente y debe evitarse si es posible hacerlo.

Una forma sencilla de evitar todas estas dificultades es suponer que resulta esencial para un tropo el estar co-instanciado con todos los restantes tropos con los que se encuentra, de hecho, co-instanciado. No se requiere postular aquí ninguna relación adicional de co-presencia. Está ya marcado en la naturaleza misma de un tropo su conexión con todos los restantes tropos de un cúmulo. Un cúmulo de tropos puede ser ahora identificado sin ningún problema con la fusión mereológica de los tropos que lo constituyen. Una posición de este estilo es la que ha sostenido Husserl (cf. Husserl 1913, 3ra. Investigación lógica, §§ 14-25; Simons 1994: 51-4; 1982). Todo tropo –o ‘momento’– debe ser ontológicamente dependiente –o ‘fundado’<sup>4</sup>– en todos los restantes. El

4 Husserl distingue entre la relación de ‘fundación débil’ y la relación de ‘fundación fuerte’. El objeto *x* está *débilmente fundado* en *y* si y sólo si es necesario que, si *x* existe, entonces *y* existe e *y* es una parte propia de *x*. Un objeto *x* está, en cambio, *fuertemente fundado* en *y* si y sólo si es necesario que, si *x* existe, entonces *y* existe

todo que resulta de esta estructura de mutuas dependencias ontológicas es designado un ‘todo pregnante’. En una concepción de este tipo se evita la necesidad de postular un tropo adicional de co-presencia a una relación primitiva de co-presencia. Esta teoría, sin embargo, supone que todas las propiedades poseídas por un objeto le son esenciales. Como un objeto es simplemente la pluralidad de los tropos que lo constituyen y como cada uno de los tropos que lo constituyen determina una propiedad del objeto de que se trate, si los tropos están esencialmente co-instanciados con todos los restantes, el objeto –idéntico al cúmulo de tropos– tendrá todas sus propiedades esencialmente. Esto va contra nuestras creencias ordinarias, pues suponemos normalmente que los objetos tienen propiedades accidentales. Nadie piensa seriamente que Napoleón no hubiese existido si hubiese tenido un pelo más en su cabellera de los que tuvo de hecho.<sup>5</sup>

La teoría nuclear propuesta por Simons consigue evitar los inconvenientes tanto de la concepción en donde todas las propiedades de un objeto son accidentales, como los inconvenientes de la concepción donde todas las propiedades de un objeto son esenciales. La teoría nuclear utiliza, tal como lo hace Husserl, estructuras de dependencia ontológica entre tropos para evitar la necesidad de postular un tropo o relación primitiva de co-presencia. Para permitir la existencia de propiedades

---

e y no es una parte propia de  $x$ . Lo que aquí interesa para conformar un todo pregnante es la relación de fundación fuerte entre momentos. La relación de fundación débil es la que se da entre una fusión mereológica y sus partes (cf. Husserl, 1913, 3ra. Investigación lógica, § 22; Simons 1994: 559).

5 Un defensor de esta concepción de cúmulos de tropos conformando un todo pregnante, en el sentido indicado, puede complementar la teoría con el recurso de contrapartidas, naturalmente, del mismo modo como lo puede hacer un posibilista (cf. Lewis, 1968). Así, aunque todas las propiedades de un objeto le resulten esenciales, las atribuciones modales *de re* que se le hagan serán verdaderas o falsas según si hay o no contrapartidas de ese objeto en otros mundos posibles conformando los hechos requeridos. Un objeto actual  $a$  es posiblemente  $F$  si y sólo si hay una contrapartida de  $a$  que es  $F$ , aunque  $a$  no lo sea. Un objeto  $a$  es necesariamente  $F$  si y sólo si toda contrapartida de  $a$  es  $F$ . Esto es algo que, en lo posible, debe evitarse. Por ejemplo, se ha sostenido que el recurso de las contrapartidas es inaceptable porque ningún objeto es posiblemente diferente de sí mismo (cf. Plantinga, 1974: 108-20). En efecto, toda contrapartida de  $x$  es diferente de  $x$ . Luego, es trivialmente verdadero de  $x$  (*de re*) que es posiblemente diferente de  $x$ , pues tiene al menos una contrapartida que es diferente de  $x$ . Esto no obsta a que no sea posible que  $x$  sea diferente de  $x$  (*de dicto*), pues toda contrapartida de  $x$  es idéntica a sí misma.

accidentales, sin embargo, postula una distinción entre dos estratos en el cúmulo: un estrato constituido por tropos todos ellos ontológicamente dependientes entre sí, tal como sucede con un todo *pregnante* husserliano, que conforma el ‘núcleo’ del cúmulo; y un estrato de tropos que dependen ontológicamente de los tropos del núcleo, pero tales que los tropos del núcleo no dependen ontológicamente de ellos, que conforma la ‘periferia’ o ‘halo’ del cúmulo (cf. Simons 1994: 567-8; 2000: 147-9). Los tropos que conforman el núcleo constituyen las propiedades esenciales del objeto. Los tropos de la periferia, en cambio, constituyen las propiedades accidentales del objeto, pues el núcleo existiría aunque no existiesen los tropos periféricos específicos con los que está de hecho co-instanciado. Los tropos del núcleo son, en cambio, ‘genéricamente’ dependientes<sup>6</sup> de tropos periféricos de cierto tipo, aunque no sean dependientes de este o aquél otro tropo individual específico. Así, puede sostenerse que un tropo que posea dimensiones espaciales debe poseer *algún* tropo de color en las superficies de sus límites, pero no es necesario que posea un tropo de color específico. Un objeto puede ser identificado con la fusión mereológica de los tropos nucleares. Al estar estos tropos esencialmente co-instanciados entre sí, su existencia es suficiente para conformar el cúmulo. En todo mundo posible en que exista el objeto identificado con el cúmulo nuclear, existirán los tropos del núcleo, y en todo mundo posible en que exista el cúmulo nuclear, existirá el objeto identificado con él. Junto con la existencia de los tropos nucleares todos ellos dependientes entre sí, deben existir tropos periféricos de ciertos tipos, aunque no es necesario que exista uno u otro tropo periférico particular. Para que exista el cúmulo nuclear, por otro lado, es suficiente que exista al menos uno de los tropos que lo conforma, pues la existencia de cualquiera de los tropos nucleares hace necesaria la existencia de todos los restantes. Un objeto no puede ser identificado, sin embargo, con la fusión mereológica de todos los tropos que conforman el cúmulo, nucleares y periféricos, pues el objeto estará integrado en algunos mundos posibles por unos tropos periféricos y en otros mundos posibles por otros.

¿En qué consiste un ‘cúmulo nuclear’? Simons indica que ha de ser “la *esencia individual* o la *naturaleza individual* de una sustancia” (Simons, 1994: 567; destacado en el original). La ‘esencia’ de un objeto

6 En general, una entidad *x* es *genéricamente dependiente* de algún F, si y sólo si es necesario que si *x* existe, entonces exista al menos un F (cf. Lowe, 1999: 140-1).

individual está constituida por las propiedades que hacen que un objeto sea lo que es. Se trata de las propiedades que debe poseer un objeto en todo mundo posible en donde exista y tales que solo ese objeto puede poseerlas (cf. Plantinga, 1974: 70-7; Mackie, 2006: 18-46). Así, si  $P_1$ ,  $P_2$ , ...,  $P_n$  constituyen la esencia de un objeto  $x$ , es necesario que si  $x$  existe, entonces  $P_1x, P_2x \dots$  y  $P_nx$ . También es necesario que si un objeto cualquiera  $y$  es tal que  $P_1y, P_2y, \dots$  y  $P_ny$ , entonces  $y = x$ . El cúmulo nuclear de un objeto es necesario y suficiente para la existencia del objeto que es identificado con él. Cada uno de los tropos nucleares constituye una propiedad del objeto en cuestión, por lo que, literalmente, son propiedades poseídas por el objeto en todo mundo posible en que exista y sólo por él. El cúmulo nuclear de un objeto puede, por lo tanto, ser designado como la esencia individual de ese objeto.<sup>7</sup>

Es natural pensar, entonces, que las propiedades esenciales no triviales<sup>8</sup> deberían constituir los tropos del núcleo de un objeto. Se han propuesto varias propiedades como constituyentes de la esencia de un objeto, tales como el 'sortal' de un objeto, o sus condiciones de origen. Los amigos de los tropos, sin embargo, se han orientado por alternativas más ligadas a partículas elementales (cf. Simons, 1994: 569-74) o campos (cf. Campbell, 1990: 135-55). Estas alternativas serán las que se considerarán a continuación.

- 7 Usualmente se ha pensado que la esencia individual de un objeto debería estar constituida por propiedades universales que, por su naturaleza, pueden estar instanciadas en una pluralidad de ejemplificaciones. Esto genera el problema de cómo especificar en qué consiste un individuo en todos los mundos posibles en donde existe mediante propiedades universales que deba instanciar conjuntivamente ese individuo y solamente él. Como parece que no puede hacerse tal cosa, se ha propuesto una *haecceitas* como componente adicional de la esencia individual (cf. Adams, 1979). Aquí, en cambio, un cúmulo nuclear está constituido por tropos que son entidades individuales *de iure*, por lo que no se requiere postular –en principio– nada adicionalmente para ligar esas propiedades (individuales) a un individuo y nada más que a él. Esto deja abierta la cuestión, por supuesto, acerca de si puede especificarse en qué consiste ser un individuo mediante la pertenencia de los tropos que lo constituyen a clases de semejanza perfecta de tropos.
- 8 Una propiedad esencial es 'trivial' si y sólo si es poseída por todo objeto en todo mundo posible en que exista. Por ejemplo, la propiedad de ser tal que  $2 + 2 = 4$ . Una propiedad esencial es 'no trivial' cuando no es poseída por al menos un objeto en algún mundo posible en que ese objeto exista. Por ejemplo, si la propiedad de ser humano de Napoleón cuenta como una propiedad esencial, entonces es no-trivial, pues Micifuz no es humano en al menos uno de los mundos posibles en que existe.

## 2. Cúmulos nucleares para el modelo estándar

En el trabajo seminal para la teoría nuclear (cf. Simons, 1994), Simons explora cómo funcionaría ésta para explicar la conformación de las partículas fundamentales.<sup>9</sup> Es obvio que cualquier alegación teórica a este nivel debe hacerse con una especial cautela. Ninguna teoría física tiene el nivel de precisión empírica que tiene la mecánica cuántica, pero no hay intuiciones muy confiables acerca de cómo interpretar físicamente esa teoría. Simons, por supuesto, no pretende resolver las dificultades más importantes que todo intérprete encuentra aquí (cf. por ejemplo, Simons, 1994: 573-4). Lo que interesa a Simons es considerar cómo es que la teoría nuclear puede adaptarse a la imagen general que en el llamado “modelo estándar” se da de las partículas fundamentales. Como se sabe, el modelo estándar unifica en una sola teoría las leyes que rigen las interacciones electromagnéticas, la fuerza nuclear fuerte y la fuerza nuclear débil. Para esto, postula dos tipos fundamentales de partículas: fermiones y bosones. Hay doce fermiones: seis quarks y seis leptones (incluyendo electrones) con sus respectivas anti-partículas. Los bosones son cinco, si es que se agrega el bosón de Higgs –recientemente descubierto– a los tradicionales: fotones, gluones (responsables de las interacciones cromodinámicas entre quarks), bosón W y bosón Z. Cada una de estas entidades físicas está caracterizada, en general, por tres magnitudes fundamentales: la masa, la carga electromagnética y el spin. Algunas partículas carecen de alguna de estas magnitudes. Los bosones carecen de spin. Otras partículas carecen de carga electromagnética, como los neutrinos, los fotones, los gluones y los bosones Z. Otras carecen de masa, como los fotones y los gluones. Los fermiones obedecen al principio de exclusión de Pauli, por lo que no puede haber varios fermiones superpuestos en el mismo estado. Los bosones, en cambio,

9 Simons presenta sus consideraciones acerca del modelo estándar simplemente como un excursus para ver cómo se comporta la teoría nuclear en este caso que parece especialmente exigente (cf. Simons, 1994: 569-70). Es notorio, sin embargo, que en el caso de las partículas del modelo estándar parece, de entrada, mucho más sencillo conjeturar qué pueda conformar el cúmulo nuclear que los casos de objetos ordinarios. En Simons (2000) se sostiene de manera más directa la superveniencia de los tropos de objetos macroscópicos a los tropos de las partículas de que están compuestos: “Sólo las sustancias más simples son meros cúmulos de tropos: todo lo demás tiene partes sustanciales y puede tener tropos *Gestalt* adicionales como partes que no heredan de sus partes sustanciales” (2000: 149).

pueden estar superpuestos. Es notorio que en el modelo estándar cada partícula está especificada por ciertas propiedades que parece poseer de manera invariante en el tiempo. Hay otras propiedades, en cambio, que las partículas poseen accidentalmente, tales como su posición relativa, su energía cinética, la dirección de su spin o su momento.

Uno puede dudar acerca de cuáles sean los tropos nucleares de una silla, pero parece —según lo indicado— que es menos controvertido pensar que el núcleo de un quark ‘arriba’ (*up*) está constituido por los tropos respectivos de carga ( $2/3$ ), spin ( $1/2$ ) y masa ( $2,4 \text{ MeV}/c^2$ ). Si se quiere identificar qué tropos serían exactamente los que conforman el núcleo de un objeto, estos tropos de carga, spin y masa parecen candidatos muy naturales. Tales tropos son individuos por propio derecho y el cúmulo constituido por tales individuos de pleno derecho es también un individuo de pleno derecho. Si realmente son tropos nucleares, en cualquier mundo posible en que existan los mismos tropos de carga, spin y masa, existirá el mismo quark —en realidad, en cualquier mundo posible en que exista, por ejemplo, el mismo tropo de carga, existirá el mismo quark, pues los tropos nucleares son mutuamente dependientes. Tropos determinados de momento, dirección del spin, energía cinética y posición relativa estarán co-instanciados con los tropos nucleares en algunos mundos posibles y no lo estarán en otros.

En esta ontología cuentan como ‘objetos’ legítimos, por de pronto, las entidades que poseen un cúmulo nuclear preciso como las partículas fundamentales indicadas. No es nada de claro, sin embargo, que puedan contar como ‘objetos’ legítimos las partes propias de los ‘objetos’. En efecto, si hubiese una parte propia de un quark, por ejemplo, debería tener también un cúmulo nuclear y un cúmulo periférico preciso, pero nada de esto sucede. Las partes propias de una partícula fundamental son sus tropos nucleares de carga electromagnética, spin y masa, pero nada más. No hay ningún objeto que sea parte propia de una partícula fundamental. Lo más razonable, entonces, es considerarlos como átomos mereológicos.<sup>10</sup> Ahora bien, ¿qué estatus debería darse en esta perspectiva a los objetos ordinarios o, simplemente, a objetos más ‘grandes’ que una partícula fundamental? Algunas teorías acerca

10 En mereología extensional estándar, un átomo es un objeto que no tiene partes propias. Más formalmente, [ $x$  es un átomo  $\text{=df}$  “ $y \neg(y \text{ } \mathcal{L} \text{ } x)$ ”]. Algo que no es un átomo, ni tiene como partes propias átomos ha sido denominado una ‘mazamorra’ (*gunk*; cf. Simons, 1987: 41-5).

de los objetos materiales han sostenido que no hay objetos compuestos de otros objetos. Esto es, que no hay sumas o fusiones mereológicas de ningún tipo. Sólo hay átomos mereológicos que coincidirían con lo que quiera que sea que sea identificado como ‘partícula fundamental’ por la física (cf. van Inwagen, 1990; Merricks, 2001; Rosen y Dorr, 2002). Por supuesto, una teoría del tipo presentado aquí sería compatible tanto con la aceptación de fusiones mereológicas de objetos, como con una concepción nihilista acerca de los objetos compuestos de otros objetos. Bajo cualquiera de estas dos alternativas, tampoco es nada de claro que puedan ser recuperados nuestros objetos ordinarios.

Los nihilistas acerca de las sumas mereológicas han sostenido, de modo general, que no hay ni planetas, ni galaxias, ni montañas, pero todos nuestros enunciados acerca de planetas, galaxias y montañas admiten ser parafraseados como enunciados acerca de átomos conformados a-modo-de-planeta. Aunque estrictamente no hay planetas, nuestros enunciados acerca de planetas tienen asignadas condiciones de verdad que coinciden en general con lo que estaríamos inclinados a suponer intuitivamente (cf. van Inwagen, 1990: 98-114; Merricks, 2001: 162-90; Rosen y Dorr, 2002). De todos modos, no hay planetas. Si uno admite la existencia de fusiones mereológicas, sin embargo, la situación no mejora demasiado. No hay una única fusión mereológica de átomos que coincida con lo que tomamos ordinariamente como un planeta. Para una fusión mereológica son esenciales sus partes. Dos objetos constituidos por diferentes partes en diferentes instantes de tiempo no pueden ser el mismo objeto. Si un planeta  $m$  ha variado sus ‘partes’ entre dos instantes de tiempo, sean  $t_1$  y  $t_2$ , entonces, estrictamente, la suma mereológica de que se trate  $m$ -en- $t_1$  es diferente de la suma mereológica de que se trate  $m$ -en- $t_2$ . Basta que el planeta en cuestión haya perdido o ganado un fotón. En una ontología en donde entidades como planetas deben ser admitidos como fusiones mereológicas de átomos, no hay una única fusión que pueda cumplir estos cometidos. El planeta debe ser sustituido por una sucesión de diferentes fusiones mereológicas para cada instante de tiempo cuya conexión mutua no puede ser la identidad, sino una relación vaga y difusa como –tal vez– ser el ‘continuador’ de. El planeta debería ser sustituido por algo así como un *ens successivum* conformado por todas las fusiones mereológicas, estrictamente diferentes entre sí, que están en tal relación (cf. Chisholm, 1976: 97-104). Si por planeta entendemos lo que usualmente entendemos, esto es, un objeto que persiste en el tiempo siendo idéntico en diferentes instantes

de tiempo, entonces tampoco hay planetas en esta alternativa.<sup>11</sup> Por los mismos motivos, tampoco hay personas, ni animales, ni células, ni moléculas, ni átomos. Casi todas nuestras ciencias naturales versan sobre nada. Nuestras teorías éticas y políticas también versan sobre nada.

Tal vez éstas sean consecuencias que deben aceptarse de cualquier modo para una teoría ontológica acerca de los objetos físicos particulares razonable. No son consecuencias muy intuitivas, sin embargo, y quienquiera que las defienda tiene la carga de la argumentación. Si la teoría nuclear de tropos obliga a eliminar de nuestra ontología casi todo lo que creemos que existe, entonces uno perfectamente podría pensar que la teoría nuclear es falsa. Debe preferirse una teoría que esté en concordancia con nuestras intuiciones ordinarias acerca de lo que hay. Pero existe en esta concepción un problema adicional. La suposición de que las partículas fundamentales del modelo estándar son átomos mereológicos es una suposición empírica que podría mostrarse falsa. Es también una suposición empírica que hay átomos mereológicos en el mundo. Podría no haberlos de ningún modo (cf. Schaffer, 2007: 183-4; 2010: 61-5). Es un escenario empírico abierto que, por ejemplo, los quarks pueden ser entidades altamente complejas de tal manera que la masa, la carga electromagnética y el spin de cada quark sean propiedades *Gestalt* supervenientes a las propiedades intrínsecas y las relaciones externas entre sus partes propias. Puede suceder perfectamente, según todo lo que sabemos, que exista sólo una ‘mazamorra’ sin átomos. La teoría nuclear debería ser neutral respecto de estos escenarios abiertos.

### 3. Campos y grandes tropos extendidos en el espacio-tiempo

Campbell no pretende defender una teoría nuclear de cúmulos de tropos, pero sí propone con cierto detalle qué características deberían tener los tropos que constituyen el mundo, al menos, de acuerdo a la imagen que

11 Por supuesto, uno podría aquí sostener que los planetas son fusiones mereológicas de partes temporales, cada una de las cuales es, a su vez, una fusión mereológica de partículas físicas fundamentales. No creo, sin embargo, que las condiciones de persistencia en el tiempo de un objeto como un planeta vengan dadas por la posesión de diferentes partes temporales. Si fuese así, no habría diferencia entre un disco perfectamente homogéneo rotando de manera uniforme y un disco perfectamente homogéneo en reposo. Cf. para discusiones críticas de este supuesto, Hawley, 2001: 68-99; Sider, 2001: 224-36.



de este mundo tenemos por nuestras mejores teorías físicas (cf. Campbell 1990: 135-55). La propuesta de Campbell tendría un impacto directo para entender la naturaleza de los cúmulos nucleares. Tal como se ha visto más arriba, Simons ha optado por afinar los tropos en partículas ‘elementales’ de manera que las propiedades que luego se puedan asignar a fusiones de tales partículas –o a pluralidades de tales partículas, según como se prefiera– sean supervenientes a las de sus partes. Las partículas ‘elementales’, tales como los fermiones y bosones del modelo estándar, son quienes poseen cúmulos nucleares determinados. Esto supone que las partículas en cuestión poseen un estatus ontológico especial por sobre las fusiones de las que puedan ser parte. La estrategia de Campbell, en cambio, renuncia a ‘anclar’ los tropos fundamentales en el nivel ‘elemental’ para ‘anclarlos’ en el nivel del ‘todo’.

Considérese una superficie con un color determinado. ¿Cuántos tropos de color hay en la superficie? En principio, uno estaría inclinado a sostener que hay tantos tropos de color como partes propias posee esa superficie. Cada superficie que es una parte propia de la superficie total tendrá su propio tono de color. No hay superficies ‘puntuales’, pero basta una superficie infinitesimalmente pequeña para que pueda asignársele un color. ¿Son esas superficies infinitesimalmente pequeñas las auténticas poseedoras de los tropos de color? El problema aquí es que una superficie ‘infinitesimalmente pequeña’ no designa una superficie determinada a la que pueda asignársele un tropo de color determinado, sino que designa superficies tan pequeñas como se quiera, que tienden a un punto, pero nunca coinciden con un punto. No hay, entonces, un conjunto de superficies ‘más pequeñas’ a las que pueda asignárseles los tropos ‘elementales’ de color. Cualquier otra ‘división’ de la superficie parece arbitraria y, con ello, también parece arbitrario pensar que los tropos de tales superficies tengan alguna prioridad ontológica respecto de las propiedades *Gestalt* que les sean supervenientes (cf. Campbell, 1990: 136-8). Por supuesto, *si* hay realmente átomos mereológicos con superficies no puntuales, los tropos de color asignados a tales superficies serán prioritarios respecto de los restantes, pero esto es un *gran* supuesto. Esto que se indica aquí respecto del color podría también indicarse respecto de la masa, de la carga electromagnética, del volumen, etcétera. Campbell ve un problema semejante para la especificación de los tropos que posee sucesivamente un objeto en el tiempo, si es que se encuentra cambiando –en realidad, podrían plantearse problemas análogos para un objeto que *no* está cambiando. ¿Qué duración tienen los tropos que,

sucesivamente, va poseyendo ese objeto? Si un objeto está cambiando de temperatura, ¿cada cuánto tiempo deja de tener un tropo y comienza a tener otro? ¿Cada nanosegundo? ¿Cada lapso de tiempo infinitesimalmente pequeño? Si no hay instantes puntuales, es difícil pensar en algún lapso de tiempo no arbitrario. Es difícil pensar, por otra parte, en ciertas propiedades físicas como la velocidad o el momento para instantes puntuales.<sup>12</sup>

Si no hay partes propias del mundo que puedan ser seleccionadas de un modo no arbitrario como ‘soporte’ de los tropos fundamentales, entonces –sostiene Campbell– los tropos fundamentales deben estar correlacionados con las entidades físicas ‘más grandes’. Los tropos que se requieren deben ser mereológicamente atómicos, sin cambios en el tiempo y sin problemas acerca de sus límites (cf. Campbell, 1990: 145).

Tomando inspiración en el espacio-tiempo, proponemos que todos los tropos básicos no tienen partes ni bordes, del mismo modo en que el espacio no tiene partes ni bordes, y cambian sólo en el sentido inocente en que lo hace el espacio. Todos los tropos básicos son campos que llenan el espacio, cada uno de los cuales distribuye alguna cantidad, tal vez en intensidades variables, a lo largo de todo el espacio-tiempo.

¿Cuáles son los candidatos plausibles para constituir esos tropos básicos que llenan el cosmos? Aquellos que primero se sugieren son aquellos de los que ya se piensa que tienen características de campos, las fuerzas fundamentales reconocidas en la física contemporánea. Por lo que postulamos campos super-impuestos para la gravitación, el electromagnetismo, la fuerza nuclear débil y la fuerza nuclear fuerte (Campbell, 1990: 146).

Así, hay tantos tropos básicos como fuerzas fundamentales sean descritas en nuestras mejores teorías físicas. Si hay cuatro fuerzas físicas fundamentales, entonces deben postularse cuatro grandes tropos. Si se consiguiese en algún momento futuro una única teoría de gran

12 Por supuesto, un filósofo perdurantista sostendría en este caso que las propiedades de un objeto que persiste en el tiempo son supervenientes a las propiedades de las partes temporales puntuales de ese objeto o a las ‘etapas temporales’ de ese objeto conectadas entre sí por ser contrapartidas temporales unas de las otras. Campbell está pensando, obviamente, en la asignación de tropos a objetos endurantes en el tiempo.

unificación, debería postularse un único tropo que se extiende por todo el espacio-tiempo. Si el modelo estándar consigue unificar las fuerzas nuclear débil, nuclear fuerte y electromagnética, entonces habría dos tropos básicos solapados en la totalidad del espacio-tiempo. ¿Qué sucede aquí con nuestras creencias ordinarias en una pluralidad de objetos diferentes? Se trataría de una ilusión. Los objetos no serían más que regiones pragmáticamente ‘interesantes para nosotros’ del espacio-tiempo. Estos cuasi-objetos tendrían cuasi-tropos, suficientes para asignar condiciones de verdad a nuestras locuciones ordinarias (cf. Campbell, 1990: 147-55).

Los tropos básicos, entonces, deberían ser algo así como ‘tropos distribucionales’, esto es, tropos que asignan diferentes magnitudes físicas a diferentes regiones del espacio-tiempo.<sup>13</sup> Siendo éstos los tropos básicos, es razonable pensar que habría un único cúmulo de tropos abrazando la totalidad del mundo. Este cúmulo estará integrado por uno, dos o cuatro tropos básicos. ¿Qué es lo que constituiría el cúmulo nuclear de este gran y único cúmulo mundial? No queda mucho margen de maniobra para seleccionar tropos nucleares y tropos periféricos. Lo razonable es pensar que todos los tropos básicos son nucleares. Estos tropos especifican todo lo que sucede en cada rincón del universo. El tipo de situaciones que se da actualmente no resulta necesario, sin embargo. Lo que no puede suceder en esta concepción es que aquella entidad que actualmente es el universo sea diferente de cómo es. Puede suceder, sin embargo, que otra entidad diferente sea el universo. Si ‘el universo’ designa la fusión mereológica de todo, entonces una entidad diferente de aquella que de hecho satisface tal descripción podría satisfacerla. La entidad que de hecho es el universo, sin embargo, no podría ser diferente de cómo es, pues no podría estar constituida por tropos nucleares diferentes de los que posee, y estos tropos especifican todo lo que acaece en el mundo hasta el más mínimo detalle.<sup>14</sup>

13 En general, una ‘propiedad distribucional’ es “como una forma de pintar o llenar un objeto espacialmente extenso con alguna propiedad tal como el color, el calor o la densidad” (Parsons, 2004: 173).

14 Sea la caracterización completa de cómo es el mundo ‘M’, entonces: (1) la fusión mereológica de todo no podría no ser M. Pero, (2) podría suceder que la fusión mereológica de todo no fuese M. En (1) la descripción definida “la fusión mereológica de todo” tiene alcance amplio y se le atribuye *de re* que no podría no ser M. En (2) la misma descripción definida tiene alcance restringido y se dice *de dicto* que es posible que lo que sea que satisfaga tal descripción no sea M.

Así como las sugerencias de Simons tienen el problema de que dependen de la hipótesis de que hay realmente átomos mereológicos, las sugerencias de Campbell parecen conducir a una forma de monismo y heredan sus problemas. Se trata, por de pronto, de una posición que está en abierta oposición a nuestras creencias ordinarias y que obligaría a una reforma profunda de lo que el sentido común considera razonable. Por supuesto, el monista, tal como el nihilista acerca de objetos compuestos, puede sostener que nuestras aseveraciones acerca de regiones limitadas del todo pueden ser parafraseadas de un modo adecuado para preservar –en lo que cabe– nuestras intuiciones pre-teoréticas acerca de las condiciones de verdad de tales enunciados (cf. Schaffer, 2007: 181-3).<sup>15</sup> Paráfrasis y todo, no hay galaxias, planetas, personas ni átomos. El grueso de las ciencias naturales versa sobre nada. Las ideas centrales en que están fundadas nuestras instituciones sociales versan también sobre nada.

Hay otras dificultades para cualquier teoría monista como lo sería ésta. El mundo presenta una enorme heterogeneidad. Si el monismo es correcto, esta heterogeneidad debería estar fundada en grandes tropos distribucionales. Grandes tropos distribucionales no parecen una buena explicación de la heterogeneidad. Lo razonable es suponer, por el contrario, que está fundada en las diferentes propiedades instanciadas en diferentes partes propias del mundo y en sus relaciones mutuas. Uno puede suponer luego propiedades estructurales para el mundo –la fusión mereológica de todo– dependientes de esta distribución de propiedades y relaciones en las partes propias del mundo. No al revés (cf. Schaffer, 2010: 57-60). Tenemos también la intuición de que hay un

15 En realidad, el monismo de existencia –esto es, la tesis según la cual sólo hay un objeto– es una forma de nihilismo respecto de objetos compuestos. Tal como los nihilistas tradicionales, el monista de existencia sostiene que no hay objetos compuestos de otros objetos y no hay partes propias de los objetos que existen. A diferencia del nihilista tradicional, sin embargo, el monista de existencia sostiene que sólo hay un único átomo mereológico: el mundo. El nihilista tradicional, en cambio, típicamente sostendrá que hay muchos átomos mereológicos que coinciden, por ejemplo, con las partículas físicas fundamentales (cf. Schaffer, 2007: 180-1). Se distingue, en general, entre el monismo “de existencia” y el monismo “de prioridad”. El monista de prioridad no rechaza la existencia de partes propias del mundo, al contrario del monista de existencia. El monista de prioridad, sin embargo, es quien sostiene que el mundo es ontológicamente prioritario respecto de sus partes propias (cf. Schaffer, 2010).

espacio modal de posibilidades metafísicas conformadas por la combinatoria de propiedades diferentes. Si parece haber un objeto negro y otro objeto blanco, entonces parece posible que existan sólo dos objetos negros, o que existan sólo dos objetos blancos. Esta intuición supone, sin embargo, que el mundo tiene partes propias independientes entre sí que pueden o no ser negras o blancas. Si de todo lo que se trata aquí es de grandes propiedades distribucionales que se instancian en el mundo completo —aquí grandes tropos distribucionales que asignan magnitudes físicas determinadas a cada región del espacio-tiempo— entonces no debería haber ninguna razón para pensar que el espacio modal posee la extensión que suponemos. Las propiedades cuya combinatoria generaría el espacio modal son muchas menos de las estaríamos inclinados a suponer (cf. Sider, 2007: 3-5; también 2008). Hay otros problemas adicionales que podrían ser aquí planteados, pero esto basta para los propósitos de este trabajo. El monismo no parece una concepción verosímil. No es bueno que la teoría nuclear de cúmulos de tropos esté asociada a esta mala compañía, si no es indispensable que lo esté.

#### 4. Requerimientos para una teoría nuclear razonable

Resulta, por lo tanto, que ni la suposición de que hay átomos mereológicos que coinciden con las partículas físicas fundamentales, ni la suposición de que sólo hay un único gran objeto parecen razonables. La teoría nuclear de cúmulos de tropos debería poder funcionar bajo el supuesto de que no hay átomos mereológicos, tanto como en el supuesto de que los hay. La teoría nuclear debería poder funcionar bajo el supuesto de que hay objetos del tamaño de una galaxia o de una célula —partes propias del mundo— tanto como bajo el supuesto de que sólo existe el mundo como un único gran objeto sin partes propias. Uno aquí podría sentirse inclinado a pensar que bastaría aceptar fusiones mereológicas irrestrictas para generar todos los objetos que parecen requerirse. No es así, sin embargo.

Las propiedades de una fusión mereológica son propiedades ‘heredadas’ o *Gestalt* supervenientes a las propiedades de sus partes. Las condiciones de identidad de una fusión vienen dadas por cuáles sean exactamente sus partes. Estas partes son esenciales para la fusión. Una fusión no podría existir si no existiesen tales partes. Serán propiedades esenciales de una fusión mereológica todas aquellas propiedades que

resulten supervenientes a las propiedades esenciales de sus partes. Por ejemplo, si las partes de una fusión tienen cada una de ellas propiedades de masa esenciales de  $k_1, k_2, \dots, k_n$  gramos, respectivamente, entonces la fusión poseerá una propiedad de masa de  $k_1 + k_2 + \dots + k_n$  gramos. Qué masa tenga la fusión es superveniente a qué masas poseen sus partes. Tal como se ha indicado más arriba, se ha supuesto que la masa es una de las propiedades esenciales de los fermiones, el bosón Z, el bosón W y el bosón de Higgs. Toda fusión mereológica de estas partículas tendrá también una propiedad esencial de masa superveniente a las masas de sus partes. Por el contrario, si la masa no fuese una propiedad esencial de las partes de una fusión, entonces, aún cuando la fusión pueda tener una propiedad de masa superveniente a la masa de sus partes, no será una propiedad esencial, pues la fusión existirá en mundos posibles en donde existan cada una de sus partes pero en donde estas partes posean masas diferentes. No en todos los mundos posibles donde exista tendrá la misma propiedad de masa<sup>16</sup>. También una fusión mereológica puede llegar a tener una forma que será superveniente a la forma, el tamaño y la localización relativa de sus partes, pero no será ésta una propiedad esencial a la fusión, pues no es esencial para esas partes estar localizadas relativamente unas respecto de las otras de la forma en que lo hacen. Así, de un modo completamente general, el núcleo de una fusión mereológica será el cúmulo de todas los tropos supervenientes a los tropos esenciales de las partes de tal fusión. Estos tropos conformarán un todo pregnante de modo derivativo por cuanto dependen ontológicamente de tropos nucleares de las partes de tal fusión que, también, conforman un todo pregnante. Así, por ejemplo, si los quarks tienen un núcleo constituido por tropos de masa y carga electromagnética, los tropos supervenientes de masa y carga electromagnética de la fusión de tales quarks también conformarán el núcleo de esa fusión. Como en cada quark cada tropo de masa es dependiente del tropo de carga electromagnética de ese mismo quark, y como cada uno de esos quarks es esencial a la fusión de que se trate, el tropo superveniente de masa será

16 Las propiedades de una fusión mereológica supervenientes a las propiedades de sus partes son, también, propiedades 'estructurales' de tal fusión. Una propiedad PE de  $x$  se dice, en general, 'estructural' si y sólo si  $P_E$  consiste en el hecho de que las partes propias de  $x$ , sean  $y_1, y_2, \dots, y_n$  instancian respectivamente las propiedades  $P_1, P_2, \dots, P_n$  y, eventualmente, se encuentran entre sí en cierta relación R (cf. Alvarado, 2011: 473-82).

correlativamente dependiente del tropo de carga electromagnética de que se trate. Otras propiedades no esenciales de las partes de la fusión pueden generar propiedades supervenientes para ella, pero conformarán la periferia del cúmulo.<sup>17</sup>

El procedimiento de admitir fusiones mereológicas irrestrictas –tal como sucede en mereología extensional estándar– tiene la dificultad de que no es nada de claro cómo podrían correlacionarse los objetos que consideramos ‘interesantes’ –o lo que consideramos como ‘objetos’– tales como moléculas, células, personas, planetas y galaxias, con fusiones mereológicas, según se explicó más arriba. No parece haber una única fusión mereológica en que consista una célula o una galaxia.<sup>18</sup> Células y galaxias resultarían entidades sospechosas. Hay, sin embargo, una dificultad adicional y más seria. Las propiedades señaladas de una fusión mereológica son ontológicamente dependientes de las propiedades de sus partes. Si las partes de la fusión no tienen propiedades, entonces tampoco puede tenerlas la fusión que depende de ellas. Supóngase, sin embargo, que no hay átomos mereológicos, sino sólo una ‘mazamorra’ (*gunk*) sin átomos, y todas las propiedades de una fusión son supervenientes o *Gestalt* del modo indicado. Entonces no habría ninguna propiedad. Las propiedades que, en principio, conforman la fusión son dependientes de las propiedades de sus partes. Estas partes, a su vez, tienen propiedades asignadas porque dependen de las propiedades de sus partes. Estas partes, a su vez, tienen propiedades porque dependen de las propiedades de sus partes. Etcétera. Si no hay un nivel de átomos mereológicos con propiedades no dependientes de las partes propias de tales objetos –porque no tienen partes propias– entonces no habrá propiedades supervenientes a éstas. Recuérdese que lo que se considera aquí es cómo una teoría nuclear de cúmulos de tropos podría acomodarse a la hipótesis de que no haya átomos mereológicos ni un único objeto, el mundo. Pues bien, si no hay átomos mereológicos y se supone que los objetos ‘ordinarios’ son fusiones

17 Por supuesto, si no se acepta la existencia de fusiones mereológicas, entonces tampoco habrá propiedades supervenientes o *Gestalt* que puedan serle asignadas. Tampoco tendrán un núcleo. Tampoco tendrán tropos periféricos. Esto no impide que existan predicaciones verdaderas que puedan ser atribuidas a pluralidades de objetos conformados a-modo-de lo que sea. Pero no hay propiedades auténticas que puedan ser correlacionadas con tales predicados.

18 A menos, por supuesto, que uno pretenda identificar esos objetos ordinarios con fusiones mereológicas de ‘partes temporales’. Esto tendría los problemas indicados más arriba, sin embargo.

mereológicas con propiedades supervenientes a las propiedades de sus partes, entonces no hay tales propiedades.

Lo que parece sugerirse, entonces, es que una teoría nuclear de cúmulos de tropos debería poder funcionar bajo la hipótesis de (a) objetos constituidos por otros objetos, y también bajo la hipótesis de (b) fusiones mereológicas con propiedades no supervenientes a las propiedades de sus partes. En cuanto a (a), la idea de objetos constituidos por otros objetos ha sido propuesta con frecuencia para explicar cómo es que un mismo objeto persiste en el tiempo siendo idéntico en diferentes instantes, aún cuando no está constituido por el mismo material en esos instantes, o cómo es que un objeto puede existir en un instante de tiempo, mientras el material de que está compuesto existe en otros instantes en que el objeto que compone no existe –o bien en mundos posibles en donde el objeto que compone no existe. Si el material que compone al objeto  $x$  en  $t_1$ , sea  $m_1$ , es diferente del material que compone al objeto  $x$  en  $t_2$ , sea  $m_2$ , entonces si  $x$ -en- $t_1 = x$ -en- $t_2$ ,  $x \neq m_1$  y  $x \neq m_2$ . Del mismo modo, si el material  $m$  que constituye el objeto  $x$  en  $t_1$  luego no constituye este objeto en  $t_2$ , entonces, si  $m$ -en- $t_1 = m$ -en- $t_2$ ,  $x \neq m$ . En los instantes de tiempo en donde un material  $m$  está constituyendo un objeto  $x$ , sin embargo,  $m$  y  $x$  siendo numéricamente distintos co-ocupan exactamente la misma región del espacio. La relación de constitución es la que se daría entre, por ejemplo, una fusión o pluralidad de moléculas orgánicas y un organismo vivo, o la que se daría entre una fusión o pluralidad de átomos de cobre y estaño, y una estatua. Supóngase que hay ciertas circunstancias  $D$  que son favorables para que un objeto material  $x$  constituya a otro objeto material  $y$  –por ejemplo, el estar configurados ciertas moléculas orgánicas del modo apropiado para un organismo. Sean  $S_1$  y  $S_2$  propiedades que especifican el tipo de objeto que es algo (*kind properties*), como la propiedad de ser cierto tipo de molécula orgánica y la propiedad de ser una célula. Se podría caracterizar la relación de constitución entre dos objetos  $x$  e  $y$  del siguiente modo (cf. Baker 2000: 39-46):

- (i)  $x$  e  $y$  son espacialmente coincidentes en  $t$ ;
- (ii)  $x$  está en las circunstancias  $D$  en  $t$ ;
- (iii)  $\forall z ((z \text{ es } S_1 \text{ en } t) \wedge (z \text{ está en } D \text{ en } t)) \rightarrow \exists v ((v \text{ es } S_2 \text{ en } t) \wedge (v \text{ es espacialmente coincidente con } z \text{ en } t))$ ;



(iv)  $\Diamond ((x \text{ existe en } t) \wedge \neg \exists z ((z \text{ es } S_2 \text{ en } t) \wedge (z \text{ es espacialmente coincidente con } x \text{ en } t)))$ .

No es necesario entrar en los detalles de esta formulación. Se sigue de estas cláusulas que es contingente para un material constituir un objeto, que la constitución implica co-ocupación de la misma región del espacio y que la constitución se sigue del hecho de que el material se encuentra en las circunstancias D. Hay propiedades que tiene un objeto de modo derivativo por estar constituido por otro u otros. La masa de un objeto será típicamente una propiedad que tendrá un objeto por cuanto la fusión mereológica que lo constituye posee partes con cierta masa cuya suma es la masa de tal fusión. Otras propiedades, sin embargo, no son derivativas de las propiedades poseídas por el objeto que lo constituye. Para un organismo vivo será indiferente, por ejemplo, qué objetos individuales son aquellos que lo componen, aunque tendrá relevancia el tipo de objetos de que se trate –y esto con cierta latitud. Un organismo vivo típicamente podría tener más o menos masa dentro de ciertos rangos de tolerancia, podría tener una forma y un tamaño diferentes del que tiene de hecho en un instante de tiempo determinado.<sup>19</sup> Parece esencial a un organismo vivo poseer alguna masa, poseer algún tamaño y estar constituido por moléculas orgánicas de cierto tipo, pero con un margen de tolerancia bastante amplio. Estas propiedades esenciales no son dependientes de las propiedades de la fusión de moléculas que lo constituya. Las propiedades que posea un objeto no dependientes de las propiedades que puedan serle asignadas por aquello que lo constituya podrán conformar un cúmulo nuclear. Las propiedades que posee ese objeto y que sean dependientes de las propiedades de aquello que lo constituya, en cambio, podrán conformar la periferia del cúmulo en que ese objeto consiste.

En cuanto a (b), introducir objetos constituidos por otros objetos –tales como fusiones mereológicas apropiadas– deja, sin embargo, muchas cuestiones abiertas. Objetos constituidos por otros objetos tienen también algunas propiedades que son dependientes de las propiedades de aquello que lo constituye. Puede que se trate de propiedades peri-

19 Si se admite la necesidad de origen, entonces estos factores no podrían ser diferentes para el primer instante de tiempo de existencia de un objeto, pero no para los instantes de tiempo posteriores a su existencia. Para una discusión general de la tesis de la necesidad de origen, cf. Mackie 2006: 47-69, 93-117.

féricas, pero son propiedades al fin y al cabo. Si aquello que constituye a un objeto es una fusión mereológica, surgirá el mismo problema apuntado arriba para las propiedades de la fusión dependientes de las propiedades de sus partes. Si no hubiese átomos mereológicos, entonces no habría propiedades de una fusión dependientes de las propiedades de sus partes. Así, bajo la hipótesis de que no hay átomos mereológicos, no habría cómo explicar, por ejemplo, que los objetos tienen masa y que ocupan una región finita no vacía del espacio. El hecho de que estén constituidos por otros objetos no es alivio para estos problemas. Debería, por esto, haber propiedades de una fusión mereológica no dependientes de las propiedades de sus partes. Para el caso de una 'mazamorra' sin átomos, parece requerirse que la relación de dependencia entre las propiedades que puedan ser atribuidas a una fusión y las propiedades de las partes propias sea invertida. Tal vez en casos como éste sea razonable postular alguna forma de prioridad de las fusiones mereológicas respecto de sus partes. Tal vez éste sea un supuesto en que sea razonable postular propiedades distribucionales globales de las que dependan las propiedades que puedan ser atribuidas a las partes. Estas observaciones tienen un carácter especulativo y no pueden ser exploradas aquí con toda la detención que se requeriría. Una teoría nuclear de cúmulos de tropos, sin embargo, debería explorar estas alternativas si es que pretende ser una teoría independiente respecto de la existencia de átomos mereológicos o de un único objeto.

## 5. Conclusiones

Se ha considerado en este trabajo cómo debería entenderse un cúmulo nuclear de tropos. En principio, el núcleo de un cúmulo de tropos, tal como éste ha sido descrito por Simons (1994), debería constituir la naturaleza individual o esencia individual de un objeto. Si la teoría de cúmulos nucleares es correcta, entonces, debería estar en coherencia con lo que —de un modo independiente— se ha postulado como integrando la esencia individual de un objeto, si es que hay buenos motivos para aceptar tales propiedades esenciales. Los defensores de ontologías de tropos han sugerido vías diferentes de resolver esta cuestión —de modo implícito, por lo menos. Simons parece sugerir que sólo se atribuyan cúmulos nucleares para las partículas elementales. Todas las restantes tropos deberían ser propiedades *Gestalt* supervenientes a los tropos de

los objetos 'básicos'. Esto supone que las partículas elementales son mereológicamente atómicas. Campbell, por otro lado, parece sugerir que los únicos tropos auténticos son campos correlacionados con las fuerzas físicas fundamentales que se extienden por la totalidad del espacio-tiempo. Si estos tropos conforman un cúmulo, será un único cúmulo para todo el universo. La propuesta de Campbell es una forma de monismo de existencia. Ambas propuestas heredan importantes dificultades, aparte de ser fuertemente revisionarias. Es un escenario empírico abierto que existan o no átomos mereológicos en la naturaleza. Sería coherente con todo lo que sabemos que no existan. El supuesto de que hay sólo un único objeto, el mundo, es una tesis poco verosímil que choca contra el sentido común, contra nuestras intuiciones modales y contra la notoria heterogeneidad del mundo.

Pareciera, por lo tanto, que una teoría nuclear aceptable debería poder explicar cómo es que hay partes propias del mundo, tal como solemos pensar, y debería poder funcionar en el supuesto de que no existan átomos mereológicos sino sólo una gran 'mazamorra' (*gunk*). Para esto se sugieren dos hipótesis que deberían ser incorporadas en una teoría nuclear adecuada. En primer lugar, debería haber cúmulos de tropos que conformasen objetos constituidos por otros objetos. En segundo lugar, debería suponerse que hay propiedades de fusiones mereológicas que *no* dependen de las propiedades de sus partes, al menos para el caso de que no existan átomos mereológicos.<sup>20</sup>

20 Este trabajo ha sido redactado en ejecución del proyecto de investigación Fondecyt 1120015 (Conicyt, Chile). Versiones preliminares han sido presentadas en el III Coloquio de Metafísica Analítica organizado por SADAF en Buenos Aires, entre el 16 y el 18 de agosto de 2012, y en el Congreso Iberoamericano de Filosofía realizado en Santiago de Chile, entre el 5 y el 9 de noviembre de 2012. Agradezco los comentarios y sugerencias de los asistentes a estos encuentros.

## Referencias

- ADAMS, R. M. (1979), "Primitive Thisness and Primitive Identity", *The Journal of Philosophy* 76: 5-26.
- ALVARADO, J. T. (2011), "Universales estructurales", *Manuscrito* 34: 471-521.
- ARMSTRONG, D. M. (1978a), *Universals and Scientific Realism*, Vol. 1, *Nominalism and Realism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (1978b), *Universals and Scientific Realism*, Vol. 2, *A Theory of Universals*, Cambridge: Cambridge University Press.
- BAKER, L. R. (2000), *Persons and Bodies. A Constitution View*, Cambridge: Cambridge University Press.
- CAMPBELL, K. (1981), "The Metaphysic of Abstract Particulars", *Midwest Studies in Philosophy* 6: 477-88.
- (1990), *Abstract Particulars*, Oxford: Blackwell.
- CHISHOLM, R. (1976), *Person and Object. A Metaphysical Study*, Chicago: Open Court.
- EHRING, D. (2011), *Tropes. Properties, Objects, and Mental Causation*, Oxford: Oxford University Press.
- HAWLEY, K. (2001), *How Things Persist*, Oxford: Clarendon Press.
- HUSSERL, E. (1913), *Investigaciones lógicas*, Barcelona: Altaya, 1929 (traducción de la segunda edición alemana por M. García Morente).
- LEWIS, D. (1968), "Counterpart Theory and Quantified Modal Logic", *The Journal of Philosophy* 65: 113-126 (reimpreso con *postscripts* en Lewis (1983b: 26-46), por donde se cita).
- (1983a), "New Work for a Theory of Universals", *Australasian Journal of Philosophy* 61: 343-77 (reimpreso en Lewis (1999: 8-55), por donde se cita).
- (1983b), *Philosophical Papers*, Vol. I, Oxford: Oxford University Press.
- (1999), *Papers in Metaphysics and Epistemology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- LOWE, E. J. (1999), *The Possibility of Metaphysics. Substance, Identity, and Time*, Oxford: Clarendon Press.
- MACKIE, P. (2006), *How Things Might Have Been. Individuals, Kinds, and Essential Properties*, Oxford: Clarendon Press.
- MARTIN, C. B. (1980), "Substance Substantiated", *Australasian Journal of Philosophy* 58: 3-10.
- MAURIN, A. (2002), *If Tropes*, Dordrecht: Kluwer.
- MERRICKS, T. (2001), *Objects and Persons*, Oxford: Clarendon Press.

- PARSONS, J. (2004), "Distributional Properties" en: Jackson, F. y G. Priest (eds.), *Lewisian Themes: The Philosophy of David K. Lewis*, Oxford: Clarendon Press: 173-180.
- PLANTINGA, A. (1974), *The Nature of Necessity*, Oxford: Clarendon Press.
- ROSEN, G. y C. DORR (2002), "Composition as a Fiction" en: Gale, R. (ed.), *The Blackwell Guide to Metaphysics*, Oxford: Blackwell: 151-174.
- SCHAFFER, J. (2007), "From Nihilism to Monism", *Australasian Journal of Philosophy* 85: 175-91.
- (2010), "Monism: The Priority of the Whole", *The Philosophical Review* 119: 31-76.
- SIDER, T. (2001), *Four-Dimensionalism. An Ontology of Persistence and Time*, Oxford: Clarendon Press.
- (2007), "Against Monism" *Analysis* 67: 1-7.
- (2008), "Monism and Statespace Structure", en: LePoidevin, R. (ed.), *Being: Developments in Contemporary Metaphysics*, Cambridge: Cambridge University Press: 129-50.
- SIMONS, P. (1982), "The Formalisation of Husserl's Theory of Wholes and Parts" en: Smith, B. (ed.), *Parts and Moments. Studies in Logic and Formal Ontology*, Munich y Viena: Philosophia Verlag: 113-59.
- (1987), *Parts. A Study in Ontology*, Oxford: Clarendon Press.
- (1994), "Particulars in Particular Clothing: Three Trope Theories of Substance", *Philosophy and Phenomenological Research* 54: 553-576.
- (2000), "Identity Through Time and Trope Bundles", *Topoi* 19: 147-55.
- VAN INWAGEN, P. (1990), *Material Beings*, Ithaca: Cornell University Press.
- WILLIAMS, D. C. (1953a), "On the Elements of Being, I", *Review of Metaphysics* 7: 3-18.
- (1953b), "On the Elements of Being, II", *Review of Metaphysics* 7, 171-92.



## 9. ¿Una metafísica monádica?<sup>1</sup>

Pedro Santos

### 1. Introducción

Es bien sabido que, en la teoría de conjuntos, las relaciones-en-extensión pueden ser definidas como conjuntos de pares ordenados, pudiendo a su vez los pares ordenados ser definidos como ciertos pares *no* ordenados. Por esta razón, quienes aceptan en su ontología los conjuntos como un tipo de cosa básico o fundamental tienden a ver a los pares ordenados y a las relaciones-en-extensión como ciertos tipos de conjuntos, y no como entidades *adicionales*. Algo semejante ocurre con las funciones, los números y otras entidades matemáticas. Esta concepción, que puede ser llamada *reduccionismo conjuntista*, *no se sigue* de que tales nociones puedan ser definidas, pero es considerada por muchos como plausible, dado el principio metodológico usual de la parsimonia ontológica.

Ahora bien, dada la relación estrecha entre los conjuntos y las propiedades, cabría esperar que quienes consideran a las *propiedades* como fundamentales intenten una explicación reductiva similar de las relaciones, esta vez en un sentido *no extensional*, y que efectivamente adopten de manera general un *reduccionismo basado en propiedades*, similar al reduccionismo conjuntista. Pero eso no es lo que comúnmente ocurre. Es cierto que aquellos autores que consideran a las propiedades como básicas a menudo adoptan, efectivamente, una posición reduccionista respecto de las clases y otras entidades matemáticas; pero al mismo tiempo ellos tienden a considerar a las relaciones (y a menudo también a las proposiciones) como *igualmente básicas*, a veces dándole incluso a la noción de relación un lugar de privilegio, llamando a las propiedades

1 Traducción de Ezequiel Zerbudis.

relaciones de un argumento, y a las proposiciones relaciones de cero argumento.<sup>2</sup>

Sin embargo, si fuera posible ofrecer una reducción de las relaciones y las proposiciones a propiedades, aquél modo de proceder sería *redundante* desde un punto de vista ontológico, tan redundante como considerar tanto a los conjuntos como a las relaciones-en-extensión o a los pares ordenados como tipos básicos de cosas. Por supuesto, semejante violación del principio de parsimonia ontológica no es absurdo; pero ciertamente reclama una justificación. Además, puede argumentarse que las relaciones son más enigmáticas [*puzzling*], desde un punto de vista metafísico, que las propiedades. Las relaciones han sido consideradas a menudo como sospechosas en la tradición filosófica. Recientemente, los filósofos se han visto intrigados [*puzzled*] por el “orden” o “dirección” o “sentido” con los que las relaciones parecen aplicarse a objetos. Sería bueno si el orden interno de las relaciones pudiera recibir una explicación reductiva semejante a la explicación reductiva del orden interno de las relaciones-en-extensión y de los pares ordenados. En este sentido, podrían obtenerse ciertas ventajas filosóficas (además de la economía ontológica) de la reducción de proposiciones y relaciones a propiedades.

Entonces, ¿por qué tomar las tres categorías como básicas? ¿Hay algún obstáculo *formal* para reducir las relaciones y proposiciones a propiedades? ¿O es tal reducción de algún modo objetable *filosóficamente*? En este trabajo argumento que, si bien la reducción es formalmente posible, está sujeta a algunas objeciones filosóficas serias. En este mo-

2 Véase, por ejemplo, Whitehead y Russell (1910), Bealer (1982), Armstrong (1989), Chateaubriand (2001) y van Inwagen (2006). Llamar a las propiedades relaciones de un argumento, o monádicas, y a las proposiciones relaciones de cero argumento permite una unificación terminológica útil, dado que a menudo queremos referirnos a todas estas entidades al mismo tiempo. Pero, por supuesto, eso es algo independiente del asunto que estamos discutiendo. Con esta terminología, la cuestión pasa a ser la de si las relaciones pueden ser reducidas a relaciones monádicas. Por supuesto, también podría llamarse a las proposiciones propiedades de cero argumento y a las relaciones propiedades de dos o más argumentos, y podría preguntarse luego si las propiedades de cero y dos o más argumentos pueden ser reducidas a propiedades. Por mi parte, prefiero hablar de *atributos* al referirme de manera colectiva a propiedades, relaciones y proposiciones. Nótese también que por ‘relación’ siempre voy a referirme a relaciones en un sentido no extensional. Las relaciones en un sentido extensional serán llamadas relaciones-en-extensión.



mento no es claro para mí si el *monadicismo*, como podemos llamarlo, es preferible al esquema poliádico estándar, en lo que respecta a las ontologías de “objetos intensionales”. Pero, en todo caso, parece que vale la pena examinar con cuidado al monadicismo. Puede considerárselo como la ontología intensional que difiere en menor medida del esquema extensional de Quine de particulares y clases. Si no ha sido adoptado por casi nadie en la metafísica contemporánea, sospecho que esto no es por haber sido considerado cuidadosamente y luego rechazado, sino más bien porque no ha sido considerado seriamente en absoluto.<sup>3</sup>

## 2. Relaciones y proposiciones como propiedades

La idea básica aquí es muy simple. Comenzamos definiendo secuencias en términos de propiedades; luego se definen relaciones de  $n$  argumentos como propiedades de secuencias de  $n$  miembros. Las proposiciones son relaciones de cero argumentos. Hay muchas maneras de implementar esta estrategia. En esta sección hago la presentación informal de una particularmente simple. Más adelante consideraré algunas alternativas.

Se considera al universo como consistiendo de particulares y propiedades. Usamos  $F, G, H, \dots$  como variables de propiedades;  $a, b, c, \dots$  como variables de particulares; y finalmente  $x, y, z, \dots$  como variables de entidades en general.

Comenzamos presuponiendo una concepción intensional de las propiedades, i.e., suponemos que dos propiedades son la misma si son *necesariamente coextensivas*. Puede llamarse a esta presuposición *Intensionalidad* (más adelante discutiremos cuán problemática es *Intensionalidad* y cómo podría ser dejada de lado). Podemos luego definir términos abstractos como [ $x$ :  $x$  es un filósofo] (la propiedad de ser un filósofo) como *la propiedad que, necesariamente, se aplica a algo  $x$  si y sólo si  $x$  es un filósofo*.<sup>4</sup> También presuponemos que las propiedades son

- 3 Un autor que argumenta explícitamente en favor de una forma de monadicismo es Chisholm (1996). También recuerdo vagamente un pasaje en el que Quine dice que si vamos a aceptar una ontología intensional, las propiedades son suficientes. Desgraciadamente, no pude hallar el pasaje. En todo caso, una observación de ese tipo no sería atípica en él.
- 4 Por motivos de simplicidad, presupongo una lectura posibilista de los cuantificadores. La definición dada arriba no es correcta para una lectura

*abundantes*, tan abundantes en verdad como las paradojas lo permitan. Por supuesto, tendremos que bloquear la “propiedad de Russell”, i.e., la propiedad de ser una propiedad que no se aplique a sí misma, y otras propiedades relacionadas que llevan a paradojas. Esto puede hacerse, a grandes rasgos, o bien mediante la adopción de algún sistema de tipos, o mediante una restricción del esquema de comprensión para propiedades. Dependiendo de la estrategia que sigamos, los detalles de la reducción pueden diferir de manera significativa. Dejo de lado estas complicaciones, debido a que no son cruciales para la discusión metafísica principal. Es sólo la concepción abundante general lo que parece requerirse si las propiedades ha de jugar el rol fundacional que pretendemos que jueguen.

Ahora bien, algunas propiedades son *rígidas* en el sentido de que ellas se aplican necesariamente a exactamente las mismas cosas, i.e., a las mismas cosas en todos los “mundos posibles”. Una *clase* es entonces definida como una propiedad rígida. La clase de los filósofos, por ejemplo,  $\{x: x \text{ es un filósofo}\}$ , es la propiedad rígida que se aplica a un  $x$  si y sólo si  $x$  es un filósofo. Dado que esta propiedad es rígida, se aplica a Sócrates, por ejemplo, aún en mundos en que Sócrates no es un filósofo. En particular, tenemos  $\{x_1, \dots, x_n\} = [y: y = x_1 \vee \dots \vee y = x_n]$ . Por motivos de simplicidad, en lugar de  $[y: y = x_1 \vee \dots \vee y = x_n]$  escribo  $[x_1, \dots, x_n]$ . La membrecía en una clase es definida como la instanciación de la propiedad.<sup>5</sup> Dado el principio *Intensionalidad*, se sigue entonces que las clases son las mismas si tienen los mismos miembros.

Definimos entonces el *par ordenado* de  $x$  e  $y$  ( $\langle x, y \rangle$ ) del modo usual como  $\{\{x\}, \{x, y\}\}$ , que en el contexto presente es  $[F: F = [x] \vee F = [x, y]]$ ; y generalizamos la definición a secuencias finitas también del modo

---

actualista del cuantificador, pero podría adaptársela para una lectura actualista. Lo mismo vale para las definiciones que siguen.

5 En un marco en que contáramos con lenguajes de orden superior, podríamos hacer que la concatenación expresara instanciación, de modo que pudiéramos definir  $y \in F =_{\text{df}} F$  es una clase  $\& Fy$  (aquí, por supuesto, se podrían aplicar algunas restricciones adicionales de tipo). En el caso de lenguajes de primer orden, por otra parte, necesitaríamos introducir un predicado de instanciación y poner  $x \in y =_{\text{df}} y$  es una clase  $\& x I y$ . En este caso, cabe esperar, se evitan las paradojas mediante una axiomatización de la teoría subyacente de las propiedades. ¿El uso de un predicado de instanciación, y de predicados poliádicos en general, amenaza el carácter monádico de la teoría? Creo que no. Véase más abajo.

usual, i.e.,  $\langle x_1, \dots, x_n \rangle =_{\text{df}} \langle \langle x_1, \dots, x_{n-1} \rangle, x_n \rangle$ .<sup>6</sup> Como es usual definimos  $\langle x \rangle$  como  $x$  y  $\langle \rangle$  como  $\emptyset$ . Dado que tenemos extensionalidad, la prueba estándar del axioma de pares ordenados, i.e.,  $\langle x, y \rangle = \langle z, w \rangle \Leftrightarrow x = z \ \& \ y = w$  se aplica.<sup>7</sup>

Una *relación* de  $n$  argumentos es definida entonces como una propiedad de secuencias de  $n$  miembros, i.e., una propiedad que, necesariamente, sólo se aplica a secuencias de  $n$  miembros. De modo que la propiedad necesariamente vacía es una relación de  $n$  argumentos, para todo  $n$ . Una relación de  $n$  argumentos *relaciona*  $x_1, \dots, x_n$  (en este orden) si se aplica a  $\langle x_1, \dots, x_n \rangle$ . La relación [ $xy$ :  $x$  ama a  $y$ ], por ejemplo, es la propiedad [ $\langle x, y \rangle$ :  $x$  ama a  $y$ ].

Una *proposición* es una relación de cero argumentos, i.e., una propiedad del conjunto vacío. La proposición de que Sócrates es griego es la propiedad [ $\langle \rangle$ : Sócrates es griego], i.e., la propiedad que, necesariamente, se aplica al conjunto vacío si y sólo si Sócrates es griego. Una proposición es verdadera si se aplica al conjunto vacío, y falsa en caso contrario.

De este modo, cualquier aseveración acerca de atributos puede ser entendida como una aseveración acerca de propiedades.

### 3. Reducción de relaciones

Ahora bien, por supuesto, tradicionalmente, cuando se habla de reducir relaciones a propiedades se quiere decir más que esto. Llamemos a una propiedad relacional si, siempre que ella se aplica a algo  $x$ , lo hace “en virtud de” una cierta relación  $R$  que relaciona a  $x$  con otras cosas. Así, *amar a Julieta* podría ser considerada como una propiedad relacional de Romeo. Llamemos a un *predicado* relacional si es o bien poliádico, o bien expresa una propiedad relacional. Llamemos a un *enunciado* rela-

6 Esto requiere propiedades que se apliquen a entidades de diferentes “niveles”, tales como la propiedad de ser o bien un griego o bien una virtud, que se aplica tanto a Sócrates como a la propiedad de ser sabio. Pueden construirse teorías formales de las propiedades que admiten propiedades de este tipo pueden ser construidas, cuya consistencia relativa a ZF puede ser probada. Véase Bealer (1982), Jubien (1989). Pero nótese que una reducción similar, si bien más complicada, puede darse sin presuponer tales propiedades “mixtas”. Véase, por ejemplo, Tarski (1935, nota 86).

7 Véase, por ejemplo, Enderton (1977: 36).

cional si contiene un predicado relacional. Podemos decir entonces que lo que tradicionalmente se buscaba era algo así como un procedimiento para convertir cualquier enunciado relacional en uno no relacional, o al menos algún reaseguro de que siempre existe un enunciado no relacional equivalente (en algún sentido más fuerte que la equivalencia material). Por ejemplo, algo así como ‘*a* y *b* son compatriotas’ podría transformarse en ‘*a* es norteamericano y *b* es norteamericano, o *a* es australiano y *b* es australiano, o ...’, con un disyunto para cada país (véase, por ejemplo, Russell 1993, Cap. II).

No estoy proponiendo ningún procedimiento semejante, y dudo mucho de que pueda encontrarse alguno. El ejemplo anterior ilustra de hecho dos dificultades típicas con esta idea, a saber, que, en primer lugar, ‘es norteamericano’, ‘es australiano’, etc. parecen ser predicados relacionales, al ser verdaderos de una persona en virtud del lugar en que esa persona nació, de modo que el análisis no podría terminar allí y, en segundo lugar, que sólo tenemos en tal caso una equivalencia material. La afirmación más débil, la de que siempre existe un equivalente no relacional, también parece falsa, aun cuando se tengan en cuenta enunciados infinitamente largos.

Pero parece erróneo pensar que una eliminación de las *relaciones* de la *ontología* que uno acepta requiere la eliminación de los *predicados relacionales* del lenguaje que uno usa. (Quizás fue esta asimilación del monadicismo en general con esa forma particularmente radical de la posición, junto con la crítica de Russell a esta última, lo que llevó a la gente a considerar que la metafísica monádica no era viable.) El error debería ser obvio desde un punto de vista quineano. Quine diría que uno puede aseverar un enunciado como ‘Sócrates enseñó a Platón’ sin estar ontológicamente comprometido con la existencia de una relación de enseñar. Para Quine, este enunciado sólo conlleva un compromiso con la existencia de Sócrates, Platón, maestros, alumnos, maestros de Platón y alumnos de Sócrates (Quine, 1953, especialmente Caps. I y VI). Según esta posición, sólo aquellos enunciados que refieren “explícitamente” a relaciones –en última instancia, según Quine, al cuantificar sobre ellas– conllevan un compromiso ontológico con su existencia; y tales enunciados pueden recibir una interpretación monádica del tipo sugerido más arriba.

Pero aún si no estamos de acuerdo con Quine en esto, y consideramos que ‘Sócrates enseñó a Platón’ implica ‘Alguna relación relaciona a Sócrates y a Platón (en este orden)’, como creo que muy probablemente

*deberíamos* hacer, podemos de todos modos conservar el esquema monádico. Pues lo que el último enunciado *significa*, para el monadista, es que alguna propiedad de pares se aplica a  $\langle \text{Sócrates, Platón} \rangle$ . Aún si el uso de predicados poliádicos nos compromete con la existencia de relaciones, no tiene por qué comprometerse con la existencia de relaciones *como entidades fundamentales*.

También podemos decir, de un modo consistente con la concepción monádica, que ‘enseñó’ *expresa una relación*, a saber,  $[xy: x \text{ enseñó a } y] = [\langle x, y \rangle: x \text{ enseñó a } y]$ . Es cierto que no podemos referirnos a esta propiedad sin usar el predicado binario ‘enseñó’.<sup>8</sup> Pero bien puede ocurrir que esto sea simplemente un accidente de nuestro lenguaje o de nuestra mente. Después de todo, es fácil imaginar un lenguaje con un predicado monádico *primitivo*  $F$  aplicado a pares tal que, necesariamente, se aplica a un par  $\langle x, y \rangle$  si y sólo si el primero enseñó al segundo. Por supuesto, alguien podría insistir en que es “intuitivamente obvio” que cualquier predicado semejante sería *realmente* relacional, que la propiedad que él expresa se aplica a  $\langle x, y \rangle$  “en virtud de” el hecho más básico de que la relación de enseñar relaciona a  $x$  con  $y$ . El monadista no puede estar de acuerdo con esta afirmación, dado que para él el hecho de que la propiedad expresada por  $F$  se aplique a  $\langle x, y \rangle$  y el hecho de que la relación de enseñar relacione a  $x$  con  $y$  es uno y el mismo. Puede, sin embargo, estar de acuerdo en que éste es el modo en que las cosas intuitivamente *parecen* ser y señalar que nuestras intuiciones son flexibles, y que pueden ceder si son presionadas por consideraciones teóricas. El monadista tiene la esperanza de que las ventajas ofrecidas por su concepción puedan compensar cualquier consecuencia antiintuitiva. Queda aún por verse si esto es realmente así.

Quizás valga la pena notar que algo similar a la reducción de relaciones a propiedades de secuencias propuesta aquí es de hecho común entre quienes reducen los atributos en general a construcciones conjuntistas a partir de mundos posibles. Por ejemplo, para David Lewis, una relación como la de *Amar* es el conjunto de todos los pares de objetos posibles tales que el primero ama al segundo; pero, para él, cualquier clase de objetos posibles es una propiedad que se aplica a ellos, en sus respectivos mundos, y a ninguna otra cosa. De ese modo, la clase de pares que él considera como la relación *Amar* es de hecho una pro-

8 Podemos, por supuesto, *definir* un predicado monádico ‘enseñó\*’, tal que enseñó ( $\langle x, y \rangle$ ) si  $x$  enseñó a  $y$ .

riedad que, necesariamente, se aplica a  $\langle x, y \rangle$  si y sólo si  $x$  ama a  $y$ . Nuestro análisis de las relaciones es esencialmente el de Lewis, sin su reducción de propiedades a conjuntos de *possibilia* (véase, por ejemplo, Lewis 1986).

Ahora bien, alguien podría objetar a nuestra reducción simplemente por tener objeciones al tipo de estrategia reduccionista que ella ejemplifica. Siguiendo a Benacerraf (1965), podría pensarse que la variedad indefinida de modos distintos en que podemos conectar [*map*] secuencias con conjuntos hace que cualquier reducción dada de secuencias a conjuntos sea arbitraria y, por lo tanto, cuestionable. Si esto es correcto, nuestra reducción de las relaciones sería igualmente cuestionable. Creo que discutir aquí este asunto mucho más amplio nos alejaría mucho de nuestro tema, de modo que espero que se me permita ser dogmático al respecto. Mi respuesta a esta objeción sería esencialmente la de Quine: hay por cierto un cierto grado de arbitrariedad en estas reducciones, pero eso no las hace cuestionables. Llevamos a cabo reducciones para simplificar nuestro esquema conceptual global. Definir pares ordenados es esencialmente *abandonar* la noción más antigua, según la cual los pares ordenados contaban como un tipo básico de entidad; no es posible, por lo tanto, ser fiel a esa noción más antigua, más allá de la preservación de los roles teóricos que jugaba (véase Quine 1960: 53).

#### 4. Encontrando nombres para las relaciones

En “Names for Relations” (2006), van Inwagen discute el problema de encontrar una “manera formal, sistemática, de nombrar relaciones”. Este es un caso especial del problema de encontrar nombres para atributos. Él cree que el problema es sencillo de resolver en el caso de proposiciones y propiedades, pero no en el caso de las relaciones (relaciones propias, en su terminología). Tras rechazar una serie de soluciones propuestas, considera la posibilidad de “evadir” el problema eliminando las relaciones en favor de propiedades de secuencias. Argumenta que esta propuesta tiene “sólo una desventaja”. No estoy de acuerdo. Creo que tiene muchas. Veremos algunas de ellas en secciones posteriores. Pero la que es mencionada por van Inwagen no es en verdad, estoy inclinado a pensar, una dificultad real. Más aún, el hecho de que el monadismo proporcione un modo de escapar al problema de cómo nombrar relaciones debería ser visto como una ventaja sustancial de la posición.

Antes de entrar en este asunto, permítaseme comenzar con una presentación del problema de encontrar nombres para relaciones discutido por van Inwagen. Si una oración  $O$  expresa una proposición, entonces ‘que  $O$ ’ es un nombre de esa proposición. En la terminología de van Inwagen este nombre es *formal*, en el sentido de que “despliega el contenido” de la proposición (a diferencia de, por ejemplo, ‘la proposición favorita de Kant’), y también *sistemático*, en el sentido de que es un caso particular de un mecanismo para nombrar proposiciones que “funciona siempre”. De manera similar, si  $\varphi x$  expresa una propiedad, ‘la propiedad de ser un  $x$  tal que  $\varphi x$ ’ es un nombre formal y sistemático de esa propiedad. Lo que queremos, entonces, es algo que nos proporcione para  $\psi(x, y)$  lo que ‘que’ nos proporciona para  $O$  y ‘la propiedad de ser un  $x$  tal que’ nos proporciona para  $\varphi x$ .

Pero parece que no podemos encontrar una construcción semejante en “la lengua vernácula del filósofo”. Si tomamos algo como ‘la relación que, necesariamente, relaciona a  $x$  e  $y$  si y sólo si  $\psi(x, y)$ ’, o cualquier otra expresión que use ‘y’ (o ‘e’) para conectar términos, no especificamos el “orden” en el que la relación relaciona a sus términos. En consecuencia, al menos en la concepción clásica de las relaciones (i.e., la de Frege y Russell), no hay ninguna garantía de que estemos nombrando a una relación. Por ejemplo, la frase ‘la relación que, necesariamente, relaciona a  $x$  e  $y$  si y sólo si  $x$  está al norte de  $y$ ’, ¿ nombra la relación *al norte de* o la relación *al sur de*? Ambas relacionan (o se dan entre)  $x$  e  $y$  si y sólo si  $x$  está al norte de  $y$ ; sólo que la primera lo hace en un cierto orden, con  $x$  primero e  $y$  segundo, mientras que la otra lo hace en el orden inverso. En otras palabras, decir que  $R$  necesariamente relaciona a  $x$  e  $y$  si y sólo si  $x$  está al norte de  $y$  es lo mismo que decir que, para todo  $x$  posible, para todo  $y$  posible, y para todo mundo posible  $m$ , si  $x$  está al norte de  $y$  en  $m$ , entonces  $R$  tiene en su extensión a *algún par* cuyos componentes son  $x$  e  $y$ . Pero evidentemente siempre hay dos pares semejantes, de modo que no logramos distinguir una relación, no sólo de su conversa, sino también de cualquier otra relación que difiere de ella sólo en lo que respecta al orden, i.e., en lo que respecta a cuál de los pares contiene.

Además, no sentimos que entendemos la idea del orden en que una relación se aplica a sus *relata* lo suficientemente bien como para incorporarla simplemente en los nombres de las relaciones. ¿Pero por qué no usar la frase ‘tiene con’ y formar ‘la relación que, necesariamente,  $x$  tiene con  $y$  si y sólo si  $\psi(x, y)$ ’? ‘ $x$  tiene  $R$  con  $y$ ’ no parece ser indiferente al

orden en el mismo modo en que lo es ‘ $R$  relaciona a  $x$  e  $y$ ’. Pero aquí van Inwagen objeta que una vez que consideramos relaciones de más de dos lugares de argumento estamos forzados a reintroducir ‘ $y$ ’ (o ‘ $e$ ’), utilizando o bien ‘ $x$  e  $y$  tienen  $R$  con  $z$ ’, o ‘ $x$  tiene  $R$  con  $y$  y  $z$ ’. Por supuesto, podríamos eludir este problema interpretando una relación triádica como una relación de dos argumentos entre un par y un objeto; pero si podemos hacer esto para relaciones triádicas, relaciones tetrádicas, etc., parecería más natural seguir hasta el final por el mismo camino e interpretar a las relaciones en general como propiedades de secuencias.

¿Por qué no ir entonces hasta el final por el mismo camino, evitando así el problema? Según van Inwagen, la única objeción a esta idea es que “requiere que aquellos que la adopten tengan dos tipos de objeto abstracto en su ontología”, a saber, propiedades y clases (2006: 470). Pero si lo que se dijo en la sección anterior es correcto, esto no es verdad. Van Inwagen considera la idea de eliminar clases en favor de las propiedades, pero sólo por medio de “alguna variante de la técnica ‘sin clases’ [*no-class*] de Russell” (2006: 470). Sugiere que esta estrategia no va a funcionar en todos los casos. No estoy tan seguro.<sup>9</sup> Sea esto como fuere, la reducción esbozada más arriba no es de este tipo. No se trata de una reducción *sin sustitutos* [*non-proxy*] de acuerdo con la cual las clases serían “ficciones lógicas”, sino de una reducción *con sustitutos* [*proxy*] de acuerdo con la cual cada clase es identificada con una cierta propiedad. Así como Kit Fine acusaba a David Lewis de no considerar la posibilidad de una reducción sin sustitutos de *possibilia* a *actualia*, van Inwagen puede ser acusado de la falta opuesta al no tener en cuenta reducciones con sustituto de clases a propiedades.<sup>10</sup>

9 Van Inwagen cree que la estrategia russelliana deja de funcionar en el caso de expresiones en las que aparecen términos como ‘clase’ o ‘conjunto’ en el nombre de la propiedad, como en ‘La propiedad de ser un conjunto de tres miembros no es idéntica a la propiedad de ser un conjunto de dos miembros’. Creo que esto es un error. Si tenemos una variable de clase  $c$ , la oración más arriba puede formularse [ $c$ : exactamente tres  $x$  pertenecen a  $c$ ]  $\neq$  [ $c$ : exactamente dos  $x$  pertenecen a  $c$ ]. Pero, por supuesto, las definiciones de Russell nos permiten asignar significado a tales oraciones. Russell, de hecho, define explícitamente  $f_c$  como  $(\exists \psi) . \varphi!x \Rightarrow x \psi!x . f\{\psi!z\}$  (Whitehead y Russell 1910: 81). Elegí más arriba una estrategia con sustituto [*proxy strategy*] no porque piense que la estrategia sin sustituto eventualmente falla, sino simplemente porque me parece más natural y directa. Pero véase la sección 5 a continuación.

10 Para la crítica de Fine véase su (2002).



Pero aún si la reducción requiriera de dos tipos de objetos abstractos, ¿no sería esto preferible a no tener ninguna solución al problema de cómo nombrar relaciones? Van Inwagen parece creer que no lo sería, dado que finalmente no ofrece ninguna solución al problema. Quizás esto sea así debido a que, al fin y al cabo, ve un problema adicional. Pues dice que le *parece* que lo que se dice de dos personas cuando se dice que una de ellas ama a la otra “no involucra de ningún modo ninguna entidad abstracta de la cual las dos personas fueran constituyentes” (2006: 473). Esta es esencialmente la misma apelación a la intuición ya mencionada antes, dado que él admite que no tiene ningún argumento para esta afirmación. Creo que todos deberíamos acordar en que ésta es efectivamente la manera en que las cosas *parecen* ser, pero, otra vez, este no da un golpe decisivo a la posición monádica. Después de todo, ¿qué teoría metafísica es intuitiva de cabo a rabo?

## 5. Intensionalidad

Hemos presupuesto más arriba una concepción intensional de las propiedades. Dado que esta presuposición es muy controvertida, nos gustaría que la reducción fuera independiente de ella. En esta sección argumentaré que de hecho es independiente. Pero nótese que *Intensionalidad* es simplemente eso —controvertida, no indefendible. Así que permítaseme comenzar diciendo cuál es, en mi opinión, el mejor modo de defenderla.

Los filósofos suelen criticar *Intensionalidad* mencionando supuestos contraejemplos. Así, podría decirse que tener tres ángulos y tener tres lados son intuitivamente dos propiedades distintas aunque necesariamente coextensivas. Ahora bien, la actitud correcta aquí parece ser la de Lewis. Lewis (1986) considera preguntas tales como la de si ‘triangular’ o ‘trilátero’ significan lo mismo, o la de si la triangularidad y la trilateralidad son la misma propiedad, como “preguntas falsas”. Nuestro uso cotidiano de esos términos no permite decidir estas cuestiones de un modo inequívoco, y es por lo tanto una cuestión de qué se ha de significar con ‘significar’ o con ‘propiedad’. Estoy completamente de acuerdo. No hay una única noción correcta de proposición o de propiedad. De modo que, si tomamos a las propiedades en un sentido intensional como básicas, no se nos prohíbe por eso *definir* una noción de propiedad de grano más fino. Por supuesto, sería redundante tener a ambas

nociones como básicas, ya que las propiedades intensionales pueden ser consideradas como clases de equivalencia de propiedades hiperintensionales. Pero es incluso concebible que uno pudiera tener ambas nociones como básicas.

Lewis pasa a sugerir una construcción de propiedades hiperintensionales (o, como él diría, estructurales) a partir de propiedades intensionales. Modificando ligeramente su propuesta, tendríamos la siguiente construcción de las propiedades hiperintensionales de la triangularidad y la trilateralidad. Sea  $T$  la relación intensional que relaciona a un individuo  $x$  con una propiedad  $G$  si y sólo si  $x$  tiene tres  $G$ s. Sea  $A$  la propiedad de ser un ángulo y  $L$  la propiedad de ser un lado. Tenemos, por supuesto, que necesariamente  $T(x, A)$  si y sólo si  $T(x, L)$ . Entonces, la propiedad estructural de tener tres ángulos (lados) es  $\langle T, A \rangle$  ( $\langle T, L \rangle$ ). Para Lewis, por supuesto, las propiedades de individuos son conjuntos de individuos posibles; pero su construcción de propiedades estructuradas no depende de su concepción de las propiedades, tal como él mismo observa (1986: 57). En particular, no hay nada que impida su aplicación a una concepción como la nuestra, que tiene a las propiedades como fundamentales. En nuestro caso,  $\langle T, A \rangle$  y  $\langle T, L \rangle$  son propiedades intensionales que se desempeñan también como propiedades hiperintensionales. Un ejemplo más simple, no discutido por Lewis, sería el de las propiedades negativas. En este caso, tomamos a la relación  $N$  que relaciona a  $x$  con  $F$  si y sólo si  $\sim Fx$  y definimos la propiedad estructural  $\sim F$  como  $\langle N, F \rangle$ .  $\langle N, F \rangle$  se aplica a algo  $x$  si y sólo si  $N(x, F)$ .<sup>11</sup>

Lewis también considera el caso de las proposiciones estructuradas. He aquí un resumen de lo que dice:

[P]odríamos asociar el modificador ‘no’ con la relación no estructurada  $N$  que se da entre cualquier proposición no estructurada y su negación, siendo ésta el conjunto de todos los mundos

11 Pero ¿qué ocurre si  $F$  es ella misma estructural? ¿Qué significa decir que  $x$  tiene  $\langle N, F \rangle$  entonces? Supongo que podríamos decir que significa que  $N(x, G)$ , donde  $G$  es alguna propiedad intensional tal que  $Gx$  si y sólo si  $x$  tiene  $F$ . De este modo, por ejemplo, si  $F$  es  $\langle N, H \rangle$ , donde  $H$  es intensional, decir que  $x$  tiene  $\langle N, F \rangle$  es decir que, para alguna propiedad intensional  $G$  tal que  $Gx$  si y sólo si  $x$  tiene  $\langle N, H \rangle$  (i.e., si y sólo si  $N(x, H)$ ),  $N(x, G)$ . Nótese que en la próxima cita Lewis usa  $N$  con otro sentido. No debería surgir ninguna confusión.

donde la proposición original no se da. Entonces, una proposición estructurada negativa podría tomar la forma  $\langle N, P \rangle$ , donde  $P$  es una proposición (estructurada o no estructurada).

[...] Correspondiendo a una predicación atómica en la que el sujeto y el predicado tienen como valores semánticos a un individuo  $A$  y una propiedad  $P$ , tenemos como significado al par  $\langle A, P \rangle$ . Esta es una proposición estructurada de la forma sujeto-predicado; podríamos también llamarla una proposición *singular* o *de re*. Es verdadera si y sólo si el individuo  $A$  tiene la propiedad  $P$ , y es falsa en caso contrario (1986: 57).

Dado que tenemos proposiciones intensionales (como ciertas propiedades), podemos adoptar esta construcción de proposiciones hiperintensionales. Ahora bien, por supuesto, esto está lejos de ser una explicación completa de los atributos estructurados (hiperintensionales) en términos de otros no estructurados (intensionales). De hecho, es claro que demandaría cierto trabajo hacerla completa. Tendríamos que especificar una cantidad suficiente de relaciones como para obtener todas las estructuras que necesitamos; necesitaríamos decir qué significa en general predicar una propiedad estructurada (más arriba comenzamos a hacer esto para el caso de las propiedades estructuradas negativas); y tendríamos que proveer condiciones de verdad para las proposiciones estructuradas. Nótese que Lewis da condiciones de verdad para proposiciones singulares pero no para negativas. No intentaré presentar estos detalles aquí, pero supongo que eso podría realizarse.

Aun así, hay algo extraño en relación con la concepción intensional de las propiedades. No estamos considerando a las propiedades como conjuntos de *possibilia*. De hecho, de acuerdo con nuestra posición, las propiedades no están de ningún modo constituidas por sus instancias. Entonces, ¿por qué dos propiedades serían la misma si tuvieran necesariamente las mismas instancias? Cuando las propiedades son tomadas como básicas, esta presuposición parece inmotivada. Ahora bien, si nos decidimos por abandonar *Intensionalidad*, no podemos definir una clase como una propiedad rígida, porque no hay garantía de que las clases resultarán idénticas cuando son coextensionales. De manera similar, ya no puede seguir tomándose la clase de los  $\varphi$ s como la propiedad rígida que se aplica a un  $x$  si y sólo si  $\varphi x$ , pues puede haber más de una propiedad rígida que satisfaga esta condición. Pero, aun así, nos gustaría que las clases fueran algún tipo de propiedad rígida, pues queremos que

la membrecía de una clase sea rígida y querríamos definir membrecía como instanciación. ¿Qué deberíamos hacer, entonces? Parece que tenemos, al menos, dos opciones.

Una idea es utilizar cuantificación plural. Podríamos decir entonces que una propiedad  $F$  es una clase si y sólo si hay algunas cosas  $X$  tales que  $F$  es la propiedad de ser una de ellas.<sup>12</sup> Esta propiedad, puede argumentarse, es rígida: si  $x$  es uno de los  $y_1, y_2, \dots$ , entonces es necesariamente uno de ellos, dado que  $x$  es uno de ellos si y sólo si  $x = y_1$  o  $x = y_2, \dots$  Por supuesto, las condiciones de individuación tendrían que estar definidas de tal modo que, si  $X = Y$ , entonces,  $[x: x$  es uno de los  $X] = [x: x$  es uno de los  $Y]$ . Esto me parece plausible, pero puede ser rechazado. Alguien podría decir que aun cuando *los autores del libro son los conspiradores*, la propiedad de ser uno de los autores no es idéntica a la propiedad de ser uno de los conspiradores. Pero aquí tenemos que tener cuidado con las ambigüedades de alcance. La tesis no es que, si los  $F$ s son los  $G$ s, entonces  $[x: x$  es uno de los  $F$ s] =  $[x: x$  es uno de los  $G$ s]. De hecho, si  $F$  o  $G$  son propiedades contingentes,  $[x: x$  es uno de los  $F$ s] y  $[x: x$  es uno de los  $G$ s] ni siquiera son necesariamente coextensionales. La tesis es más bien la de que, si algunas cosas  $X$  son los  $F$ s y algunas cosas  $Y$  son los  $G$ s, y los  $F$ s son los  $G$ s, entonces  $[x: x$  es uno de los  $X] = [x: x$  es uno de los  $Y]$ . Y estas dos propiedades son al menos necesariamente coextensionales, dado que las cosas que son de hecho  $F$  y  $G$  seguirían siendo ellas mismas aún si no hubieran hecho ninguna de estas cosas.

Otra versión de esta idea hace uso de la lógica infinitaria en lugar de la cuantificación plural. En este caso diríamos que  $F$  es una clase si y sólo si hay  $x_1, x_2, \dots$  tales que  $F = [y: y = x_1 \vee y = x_2 \vee \dots]$ . Esta alternativa podría resultar atractiva para aquellos que piensan (¡equivocadamente!) que la lógica plural es “teoría de conjuntos vestida de cordero”. Otra vez, pueden rechazarse las condiciones de identidad requeridas. Podría decirse que si bien Cicerón = Tulio, la propiedad de ser Cicerón no es idéntica a la propiedad de ser Tulio. Suponiendo que estamos tratando aquí con nombres genuinos, de modo que no hay ambigüedades de alcance que deban ser exploradas, el monadista parece no tener otra opción más que morder la bala e insistir en que son lo mismo. De todos modos, esto está lejos de ser algo que no haya sido escuchado jamás.

12 Nótese que aquí la abstracción intensional es tomada como primitiva. Nótese también que admitimos pluralidades vacías y pluralidades con sólo un “miembro”.

Ahora bien, una idea muy distinta sería la de tomar un camino ruse-lliano, i.e., basar la reducción en un tratamiento de las clases como “ficciones lógicas” para pasar luego, a partir de esa base, a la reducción de las relaciones a propiedades de secuencias. En 1910, Russell presupuso una teoría poliádica de las “funciones proposicionales” (que son tomadas a menudo como propiedades y relaciones) y procedió a tratar a las clases y relaciones-en-extensión como “ficciones lógicas” (Whitehead y Russell 1910). No se ofreció ninguna reducción de relaciones-en-extensión a clases. Pero sabemos que tal reducción es posible. Por lo tanto, la siguiente posibilidad estaba en principio abierta para Russell: comenzar con una teoría monádica de las funciones proposicionales, dar la misma explicación ficcionalista de las clases, reducir las relaciones-en-extensión a clases vía una construcción de secuencias, y finalmente reducir las funciones proposicionales poliádicas a funciones proposicionales monádicas de secuencias. Ahora bien, si el monadista siguiera este programa, las relaciones no serían realmente propiedades de pares, ya que no hay pares como entidades. Pero la idea es encontrar algún sentido en el que pueda afirmarse la existencia de propiedades de pares.<sup>13</sup>

Podría tenerse la esperanza de esquivar de este modo el asunto de la intensionalidad porque Russell era capaz de derivar la extensionalidad para las clases sin ninguna presuposición sustantiva respecto de las condiciones de identidad de sus “funciones proposicionales”. Dada su definición de  $f\{z: \varphi z\}$  y la definición de identidad en orden superior, la identidad entre clases para  $\{z: \varphi z\} = \{z: \psi z\}$  resulta ser equivalente a  $\forall x (\varphi x \leftrightarrow \psi x)$ . Así, la extensionalidad, en la forma  $\{z: \varphi z\} = \{z: \psi z\} \leftrightarrow \forall x (\varphi x \leftrightarrow \psi x)$ , se sigue de inmediato. Pero dado que él también definió la membrecía y la cuantificación respecto de clases, también se obtiene la extensionalidad de manera completamente general.

De este modo, parece que el monadista no es un rehén de *Intensionalidad*, si bien esa presuposición haría por cierto las cosas mucho más sencillas para él.

## 6. Problemas adicionales

En esta sección final, querría discutir algunos problemas adicionales a los que se enfrenta el monadista. Comenzaré con dos objeciones

13 No es completamente claro para mí cómo se haría esto en todo detalle. Espero explorar mejor esta posibilidad en otra ocasión.

armstrongianas que creo que no son tan destructivas. Luego pasaré a otras dos más serias.

Las dos objeciones armstrongianas serían las siguientes:

(A1) En una metafísica monádica no podemos encontrar nada que cumpla el papel de hacedor de verdad de verdades contingentes como ‘Sócrates es blanco’.

(A2) El monadicismo requiere que las propiedades sean *abundantes*; pero sólo deberíamos creer en el reino *escaso* [*sparse*] de las propiedades *naturales*, i.e., en aquellas propiedades que fundamentan [*ground*] las semejanzas objetivas entre las cosas.

He aquí mi respuesta a la primera objeción. Quizás el monadicismo, tal como fue presentado más arriba, sugiere una posición según la cual todas las entidades intensionales son atributos monádicos (propiedades); y, más en general, una metafísica en la que el mundo está hecho sólo de particulares y propiedades. En este caso diríamos que, si bien las cosas *tienen* propiedades, esto no implica la existencia de hechos o estados de cosas, i.e., entidades complejas que consisten en algo *teniendo* una propiedad. Un monadista en este sentido sería lo que Lewis (1992) denomina un *realista avestruz* [*ostrich realist*].<sup>14</sup> Pero el monadicismo también puede ser visto simplemente como la posición según la cual las relaciones y las proposiciones deberían ser reducidas a propiedades. En este sentido, el monadicismo es consistente con la postulación de hechos (estados de cosas en el sentido de Armstrong). Los hechos relacionales consistirían en una secuencia que tiene una propiedad.

Ahora bien, ¿deberíamos adoptar esta ontología más rica para satisfacer las necesidades de la teoría de los hacedores de verdad? Quizás no. Ha habido recientemente una tendencia a pensar en el hacer verdad desde el punto de vista de una teoría de la explicación metafísica objetiva o del *fundamento* [*ground*]. Desde este punto de vista, la pregunta es

14 “El Avestruz debería ser redefinido más en general como el que no puede ver por qué las predicaciones verdaderas tienen que tener hacedores de verdad. Entonces, aquél no tiene por qué ser un *Nominalista Avestruz* (...). Si yo mismo me comprometiera con los universales, sería un *Realista Avestruz*: pensaría que es simplemente verdadero, sin apelar a hacedores de verdad, que un particular instancia un universal” (1992: 203).

‘¿Cuál es el fundamento de la verdad de  $p$ ?’ o ‘¿Por qué  $p$  es verdadera?’ Podría entonces sugerirse que esta pregunta *se divide* en las preguntas de por qué  $p$  representa lo que representa y la pregunta de por qué  $p$ .<sup>15</sup> Y no es probable que la existencia de hechos vaya a ser invocada en la respuesta a cualquiera de estas preguntas. En particular, parece incorrecto decir que Sócrates es blanco *porque* el hecho de que Sócrates es blanco existe. En todo caso, sería más bien al revés.

El problema que veo con (A2) es, básicamente, que no es claro que las teorías escasas de las propiedades puedan cumplir el papel fundacional que filósofos como Armstrong han vislumbrado para ellas. O bien algunas otras propiedades, o algún otro tipo de cosa, deberán ser invocados; y entonces la objeción parece perder su fuerza.

Considérese el útil resumen que Oliver ofrece de la posición de Armstrong sobre las propiedades:

Es una cuestión *a posteriori* qué universales hay, del mismo modo en que es una cuestión *a posteriori* qué particulares hay. Pero, de hecho, hay propiedades y relaciones de primer y de segundo orden. Armstrong sugiere los puntos del espacio-tiempo como candidatos para particulares, tener una cierta carga y tener una cierta masa como candidatos para propiedades de primer orden, relaciones espacio-temporales como candidatos para relaciones de primer orden, determinables tales como ser una masa como candidatos para propiedades de segundo orden y la relación de necesidad nómica como candidato para una relación de segundo orden (1996: 28).

Semejante concepción escasa del dominio de los atributos puede parecer más económica y con un espíritu más “naturalista”, en comparación con una concepción abundante clásica. Pero está lejos de ser claro que una concepción escasa genuina pueda ser sostenida. El mismo Armstrong no cree poder atenerse a esta dieta escasa. En (1997) dice:

... [L]a filosofía y otras disciplinas, para no mencionar [el discurso ordinario, tienen innumerables ocasiones para hablar acerca de propiedades y relaciones que, desde el punto de vista de un

15 Véase Fine (2012). Lewis (1992) también critica el pedido general de hacedores de verdad defendido por Armstrong.

realismo *a posteriori* respecto de los universales, tienen poco derecho a ser considerados como universales. Este ensayo mismo no es capaz de mantener el estándar austero que parece haber abrazado. De vez en cuando, es necesario hablar de propiedades y relaciones que no son universales (1997: 44).

Su extraña solución a este dilema consiste, en primer lugar, en agregar dos capas adicionales a su ontología de universales, i.e., las *propiedades de segunda y de tercera clase*, y, en segundo lugar, en *negar* que ellas sean “un agregado de ser” [*an addition of being*]. Todas las propiedades (y relaciones) que fueron rechazadas por el estándar austero de la concepción escasa vuelven ahora como propiedades de segunda y de tercera clase. ¿Pero qué quiere decir que no son ningún agregado de ser? Sorprendentemente, Armstrong no dice nada. Naturalmente, uno piensa aquí en definiciones contextuales y ficciones lógicas; pero Armstrong quiere *enfaticar* que no ser un agregado desde el punto de vista ontológico no hace a estas propiedades “irreales”. Son reales, dice, y no puede eliminárselas hablando [*talked away*]. Hasta pueden tener poderes causales. Sabemos que Armstrong llega a la conclusión de que no son agregados desde un punto de vista ontológico sobre la base de la afirmación de que su existencia es superviniente respecto de la de los universales o propiedades de primera clase. Pero, evidentemente, eso no es suficiente para clarificar la noción de agregado de ser. Oliver (1996) encuentra la tesis de que tales propiedades no son agregados “incoherente”. Tiendo a estar de acuerdo. Si son entidades reales, distintas de los universales escasos, entonces por supuesto son agregados (en el único sentido que soy capaz de dar a la palabra), por más supervinientes que sean.

Parece entonces que las propiedades naturales no son por sí solas suficientes como ladrillos metafísicos. Por supuesto, sería diferente si también se tuvieran clases. (Nótese incidentalmente que la explicación que da Armstrong de las clases es uno de aquellos lugares en los que se invocan propiedades de segunda y tercera clase).<sup>16</sup> Pero entonces,

16 La clave de la explicación que da Armstrong de las clases consiste en tomar un conjunto unitario [*singleton*]  $\{x\}$  como un estado de cosas que involucra a  $x$  y a una propiedad determinadora de unidad [*unit-determining*]. Dice: “Estas propiedades que determinan la unidad no tienen por qué ser universales, y en la mayor parte de los casos no serán universales” (1997: 189).



la disputa es realmente entre una teoría de propiedades abundantes y una teoría que tiene tanto a las propiedades naturales como a las clases como fundamentales. Puede haber razones para favorecer esta última opción; pero esto es ya una cuestión diferente.

Consideremos ahora las dos objeciones que encuentro más preocupantes.

- (1) La posición monádica contradice la tesis de que los hechos acerca de las propiedades supervienen sobre hechos acerca de individuos.
- (2) La posición monádica es incompatible con una explicación estructural de las propiedades, lo que implica que debe violar la tesis humeana de que no hay conexiones necesarias entre existencias completamente distintas.

La objeción (1) puede ser desarrollada como sigue. Considérese la propiedad de aplicarse a Sócrates. Esta es una propiedad que la sabiduría tiene de modo contingente. Más precisamente, la tiene si y sólo si Sócrates es sabio. De modo similar, todas las otras propiedades contingentes de las propiedades parecen ser dependientes de hechos de primer orden. Pero si el monadicismo es verdadero, y si algunos predicados relacionales no pueden ser definidos en términos no relacionales, se sigue entonces que algunas propiedades contingentes de propiedades no dependen de hechos de primer orden. En otras palabras, hay dos mundos posibles indistinguibles en términos de qué particulares tienen qué propiedades no relacionales y que, sin embargo, diferirían en que, mientras que en uno el par <Romeo, Julieta> tiene Amar, en el otro no lo tiene. (Aquí estoy presuponiendo que ‘amar’ no tiene ningún análisis no relacional). Por supuesto, <Romeo, Julieta> tiene Amar si y sólo si Romeo tiene *amar a Julieta*; *amar a Julieta* es una propiedad relacional.

No veo ninguna vía para salir de aquí. Por supuesto, algunos predicados relacionales son definibles en términos no relacionales. En esos casos, el problema no surge. Pero es improbable que todos los predicados relacionales puedan ser definidos de ese modo. Algunas relaciones son *externas* en el sentido de que no supervienen sobre los caracteres intrínsecos de los *relata*. En tales casos, parece que el monadista debe morder la bala. Pero quizás esto no sea un problema tan grande. Estamos acostumbrados a la idea de relaciones externas. De modo que, en algún sentido, ya pensamos que el que una relación tenga lugar es

independiente de cómo sean los *relata* intrínsecamente. Hay hechos (si puedo hablar así) acerca de cómo son los *relata conjuntamente* o *vis-a-vis* uno respecto del otro que no se siguen de cómo ellos son *tomados uno por uno*. La diferencia, entonces, es simplemente que desde el punto de vista monádico tales hechos son hechos de orden superior.<sup>17</sup>

Para ver la fuerza de la segunda objeción, considérese una teoría en la que todas las propiedades son simples. En una teoría semejante, tanto  $[x: Fx]$  como  $[x: \sim Fx]$  son entidades simples. Sin embargo, por supuesto, es necesariamente el caso que una se aplica a algo si y sólo si la otra no lo hace. ¿Qué es lo que explica esta conexión? Uno querría decir: el hecho de que una es la *negación* de la otra. Pero, ¿qué significa decir esto, si ambas entidades son simples? Por otra parte, si la conexión es *última e inexplicable*, tenemos una violación del plausible principio humeano de independencia, según el cual no hay conexiones necesarias entre existencias completamente distintas.

A veces se dice que un objeto es *generado* a partir de otro mediante una *operación*, o que una operación *da lugar* a un objeto cuando es *aplicada* a otro, donde la operación no es ningún modo vista como un constituyente de la entidad así generada (véase Bealer 1982; Fine 1991). ¿Puede este tipo de concepción explicar la conexión entre  $[x: Fx]$  y  $[x: \sim Fx]$  sin postular una complejidad mayor en  $[x: \sim Fx]$  y sin violar el principio humeano? Creo que no. Si la operación simplemente combina dos o más cosas, entonces no es significativamente distinta de lo que estoy llamando un modo de combinación. Por otra parte, si la operación puede aplicarse a una cosa simple, digamos  $[x: Fx]$ , y generar algo como  $[x: \sim Fx]$  como otra cosa simple, entonces seguimos violando el principio humeano. En este caso la posición es además un poco misteriosa. Por supuesto que entendemos qué se quiere decir cuando hablamos de operaciones en el contexto de la teoría de conjuntos; pero, ciertamente, eso no es lo que queremos decir aquí. Por lo tanto, ¿qué significa decir que una operación *da lugar a* o *genera* *b* cuando es aplicada a *a*?

De modo que, si hemos de mantener el principio humeano, entonces parece que tenemos sólo un modo de salir de la dificultad. Debemos decir que  $[x: \sim Fx]$  es en algún sentido *compuesta* a partir de  $[x: Fx]$  y otra cosa. Aquí la idea natural es tomar a  $\sim$  como representando a una

17 Además, ¿cómo puede ser contingente un hecho de orden superior si no es en algún sentido acerca de individuos? ¿Podemos al menos dar algún criterio para distinguir hechos de orden superior contingentes de no contingentes?

entidad (negación). De manera similar,  $[x: Fx \ \& \ Gx]$  sería compuesta de  $[x: Fx]$ ,  $[x: Gx]$  y  $\&$  (conjunción). Nótese que el modo de composición en cuestión no puede ser la suma mereológica, en el sentido de la mereología extensional clásica, dado que más de una propiedad puede ser compuesta, digamos, a partir de  $[x: Fx]$ ,  $[x: Gx]$ ,  $\&$  y  $\sim$ , aun presumiendo *Intensionalidad*.

Pero ¿puede el monadista tomar  $[x: \sim Fx]$  como siendo compuesta de  $\sim$  y  $[x: Fx]$ ? No si se preserva *Intensionalidad*. Pues en tal caso  $F$  y  $\sim\sim F$  tendrían distintos componentes, y por lo tanto serían distintos; pero también serían idénticos, por *Intensionalidad*. De modo que aquí tenemos otra razón para abandonar *Intensionalidad*. Pero abandonar *Intensionalidad* no es suficiente. Pues, ¿qué puede ser, según la posición monádica, la negación, y cómo se combina ésta con las propiedades? He aquí otra encrucijada en la que el monadista podría considerar enriquecer su ontología. Pues supóngase que admitimos estados de cosas monádicos (tanto fácticos como contrafácticos) en nuestra ontología. Un estado de cosas monádico es uno que consiste en una propiedad que se aplica a un objeto. Entonces la negación,  $N$ , puede verse como una propiedad simple de estados de cosas; y podría entonces decirse que una propiedad negativa como  $[x: \sim Fx]$  existe *como una parte* de estados de cosas negativos. Los estados de cosas conjuntivos podrían identificarse con su suma mereológica, tal como propuso Armstrong (1997).

Pero esta movida no carece de dificultades. Si  $[x: \sim Fx]$  existe como parte de estados de cosas negativos tales como  $\sim Fa$ , ¿qué impediría que una relación como  $[xy: Fx \ \& \ Gy]$  existiera como parte de estados de cosas conjuntivos tales como  $Fa \ \& \ Gb$ ? Pero por supuesto esto anularía el propósito principal del monadismo, que es el de reducir las relaciones a propiedades. Tampoco es claro cómo podríamos extender este tratamiento a propiedades cuantificadas como la propiedad de amar a alguien. No sé ahora mismo cómo responder a estas dificultades satisfactoriamente. Quizás, al fin y al cabo, el monadista se verá forzado a pagar el precio y rechazar el principio humeano, adoptando una concepción de las propiedades en la que todas ellas son propiedades simples. Esto no me parece muy atractivo; pero no es completamente novedoso. Por ejemplo, Bealer (1982) rechaza explícitamente la idea de que los atributos son complejos o que tienen estructura interna. De modo que, para algunos metafísicos, esta consecuencia hasta puede ser agradable.

## Referencias

- ARMSTRONG, D. M. (1989), *A Combinatorial Theory of Possibility*, Cambridge: Cambridge University Press.
- . (1997), *A World of States of Affairs*, Cambridge: Cambridge University Press.
- BEALER, G. (1982), *Quality and Concept*, Oxford: Oxford University Press.
- BENACERRAF, P. (1965), “What Numbers Could Not Be”, *Philosophical Review* 74: 47-73.
- CHATEAUBRIAND, O. (2001), *Logical Forms Part I – Truth and Description*, Campinas: CLE.
- CHISHOLM, R. (1996), *A realistic theory of categories*, Cambridge: Cambridge University Press.
- ENDERTON, H. B. (1977), *Elements of Set Theory*, Nueva York: Academic Press.
- FINE, K. (1991), “The Study of Ontology”, *Nous* 25: 263-94.
- . (2002), “The Problem of *Possibilia*”, en *Handbook of Metaphysics*, Zimmerman, D. (ed.), Oxford: Oxford University Press: 161-79.
- . (2012), “A Guide to Ground”, en: Correia F. y B. Schneider (eds.), *Metaphysical Grounding*, Cambridge: Cambridge University Press: 37-80.
- JUBIEN, M. (1989), “On Properties and Property Theories”, en: Chierchia, G., B. Partee y R. Turner (eds.), *Properties, Types and Meaning*, 1: 159-175.
- LEWIS, D. (1986), *On the Plurality of Worlds*, Oxford: Blackwell.
- . (1992), “Armstrong on combinatorial possibility”, *Australasian Journal of Philosophy* 70: 211-24.
- OLIVER, A. (1996), “The Metaphysics of Properties”, *Mind* 105: 1-80.
- QUINE, W. (1953), *From a Logical Point of View*, edición revisada, Cambridge (MA): Harvard University Press, 1980.
- . (1960), *Word and Object*, Cambridge (MA): The MIT press.
- RUSSELL, B. (1993), *Our Knowledge of the External World*, Londres: Routledge (publicado originalmente en 1914).
- TARSKI, A. (1935), “Der Wahrheitsbegriff in den Formalisierten Sprachen”, *Studia Philosophica* 1: 261-405; traducción inglesa en Tarski (1956).
- . (1956), *Logic, Semantics, Metamathematics*, 2da. ed., J. H. Woodger (trad.), Indianapolis: Hackett, 1983.
- VAN INWAGEN, P. (2006) “Names for Relations”, *Philosophical Perspectives* 20: 453-77.
- WHITEHEAD, A. N. y B. RUSSELL (1910), *Principia Mathematica to \*56*, Cambridge: Cambridge University Press, 1962.

## 10. Cómo tratar las contradicciones: sobre las motivaciones filosóficas de las lógicas de consistencia e inconsistencia formal.<sup>1</sup>

Walter Carnielli y Abilio Rodrigues

El objetivo de este trabajo es doble. En primer lugar, queremos presentar una motivación filosófica para las lógicas de inconsistencia formal (LIFs), una familia de lógicas paraconsistentes cuya característica distintiva es la de tener recursos para expresar la noción de consistencia (y también la de inconsistencia) dentro del lenguaje objeto de tal manera que la consistencia sea lógicamente independiente de la no contradicción. Defenderemos la posición según la cual las lógicas de inconsistencia formal son teorías de la consecuencia lógica de carácter normativo y epistémico, que nos dicen cómo hacer inferencias en presencia de contradicciones. Veremos que para justificar la paraconsistencia desde una perspectiva filosófica no hay ninguna necesidad de aceptar el dialeteísmo, la tesis según la cual hay contradicciones verdaderas.

En segundo lugar, queremos investigar en qué medida puede mantenerse una lectura intuitiva de la semántica bivalente para LIFs basada en la lógica clásica, tal como es presentada en Carnielli et al. (2007). En particular, analizaremos la lógica *mbC*.<sup>2</sup> La idea es interpretar intuitivamente la negación paraconsistente del modo siguiente. La aceptación de  $\neg A$  significa que hay alguna evidencia de que  $A$  no es el caso.<sup>3</sup> Si tal evidencia es no concluyente, puede ser que haya simultáneamente alguna evidencia de que  $A$  es el caso. Por lo tanto, la aceptación de un par de oraciones contradictorias  $A$  y  $\neg A$

1 Traducción de Ezequiel Zerbudis.

2 El nombre 'mbC' significa 'una lógica mínima con el axioma  $bcl1$ ', y 'bc' significa de manera intuitiva 'propiedad básica de consistencia'.

3 Esta interpretación en términos de evidencia ya ha sido desarrollada para otras LIFs (véase Carnielli y Rodrigues 2015, 2016).

no tiene por qué ser entendida en el sentido fuerte de que ambas son verdaderas.<sup>4</sup>

El trabajo está estructurado como sigue. En la sección 1, presentaremos una visión general del problema para dejar en claro al lector la distinción entre explosividad y contradictoriedad, esencial para comprender la distinción entre la lógica clásica y las lógicas paraconsistentes. En la sección 2, presentamos un sistema axiomático para *mbC*, con una semántica correcta y completa, y discutimos también en qué medida esta semántica es apropiada para la interpretación de la aceptación de contradicciones mencionada más arriba.

En la sección 3, examinaremos el problema de la naturaleza de la lógica, es decir, examinaremos si la lógica como una teoría de la consecuencia lógica tiene primariamente un carácter ontológico o epistemológico. Defendemos la posición de que las lógicas de inconsistencia formal encuentran su lugar del lado epistemológico de la lógica, y también que ellas resultan adecuadas para una justificación intuitiva de la paraconsistencia no comprometida con el dialeatismo.<sup>5</sup>

## 1. Contradicciones y explosiones

La lógica clásica no acepta contradicciones. Esto es así no sólo porque acepta la validez del principio de no contradicción,  $\sim(A \wedge \sim A)$ , sino que hay una razón aún más fuerte que es que, desde el punto de vista clásico, cualquier cosa se sigue de una contradicción. Esta es la regla de inferencia llamada *ex falso quodlibet*, o ley de explosión

$$(1) A, \sim A \vdash B.$$

A partir de un par de proposiciones  $A$  y  $\sim A$ , podemos probar cualquier proposición mediante la lógica, desde ‘ $2 + 2 = 5$ ’ hasta ‘La nieve es negra’.

- 4 El símbolo ‘ $\sim$ ’ será utilizado aquí como negación paraconsistente, en contraste con la negación clásica, que simbolizamos mediante ‘ $\neg$ ’.
- 5 Una de las intenciones de este trabajo es la de presentar las lógicas de inconsistencia formal para un lector al que las cuestiones técnicas le resultan ajenas. Presuponemos sólo un conocimiento básico de la lógica clásica. El trabajo, esperamos, es tan intuitivo como pueda serlo en el espacio asignado, aunque pretendemos tratar también en él aspectos aún inexplorados de las lógicas de inconsistencia formal.

Antes del surgimiento de la lógica moderna (i.e., la que surgió hacia finales del siglo XIX con las obras de Boole y Frege), la validez del principio de explosión era una cuestión en disputa. Sin embargo, en el *Begriffsschrift* de Frege, donde encontramos por primera vez un sistema completo de lo que más tarde sería llamado lógica de primer orden, el principio de explosión es válido [*bolds*] (proposición 36 de la parte II). Vale la pena notar al pasar que el proyecto logicista de Frege falló precisamente porque el sistema era contradictorio, y por lo tanto trivial. Frege atacó fuertemente la influencia del psicologismo en la lógica (volveremos a este punto en la sección 3), y en sus escritos encontramos una concepción realista de las matemáticas y la lógica que contribuyó a dar énfasis a la tendencia [*vein*] ontológica y realista de la lógica clásica. Es cierto que se puede adoptar la lógica clásica sin ser un realista. Sin embargo, la validez irrestricta de Tercero excluido y No-contradicción, una característica esencial de la lógica clásica, se adecua perfectamente a la concepción realista según la cual la realidad decide en última instancia el valor de verdad de cada oración significativa, con independencia de nuestra capacidad de conocerlo.

La explicación de la consecuencia lógica que terminó por establecerse como estándar en la primera mitad del siglo XX gracias a los trabajos de Russell, Tarski y Quine, entre otros, es clásica. Invariablemente, la lógica clásica es la lógica que se estudia en primer lugar en los manuales introductorios de lógica, y la ley de explosión es válida en este sistema. Formulemos lo que venimos de decir de un modo un poco más preciso. Sea  $T$  una teoría formulada en cierto lenguaje, al que llamaremos  $L$ , cuya lógica subyacente es clásica. Si  $T$  permite probar un par de oraciones  $A$  y  $\sim A$ , siendo ' $\sim$ ' la negación clásica,  $T$  permite probar todas las oraciones de  $L$ . En este caso, decimos que  $T$  es trivial. Por esta razón, las contradicciones deben ser evitadas a toda costa en la lógica clásica. La consecuencia más grave de una contradicción en una teoría clásica no es la violación del principio de no contradicción, sino más bien la trivialización de la teoría. El punto central de la paraconsistencia es que estas dos cosas, contradicción y trivialidad, no tienen por qué ser la misma cosa.

Si bien la lógica clásica se ha convertido en el enfoque clásico, muchas explicaciones alternativas de la consecuencia lógica han sido propuestas y estudiadas. A comienzos del siglo XX, Brouwer (1907), motivado por consideraciones relativas a la naturaleza del conocimiento matemático, estableció las bases de una explicación diferente de la

consecuencia lógica, la lógica intuicionista. El principio de tercero excluido, otra de las así llamadas “leyes fundamental del pensamiento”, no es válida en la lógica intuicionista.

La lógica intuicionista, más tarde formalizada por Arend Heyting (1956), quien había estudiado anteriormente con Brouwer, tiene un carácter epistemológico en clara oposición al realismo de Frege. Para decirlo brevemente, partiendo de la presuposición de que los objetos matemáticos no son descubiertos sino más bien creados por la mente humana, la motivación de los intuicionistas para rechazar el principio de tercero excluido es la existencia de problemas matemáticos para los cuales no hay soluciones conocidas. El ejemplo usual es el de la conjetura de Goldbach, según la cual todo número par mayor que 2 es la suma de dos números primos. Llamemos a esta proposición  $G$ . Hasta ahora, no hay ninguna prueba de  $G$ , ni hay ningún contraejemplo de un número par mayor que 2 que no sea la suma de dos números primos. Esto último sería una prueba de  $\text{no } G$ . Por esta razón, el intuicionista sostiene que no podemos aseverar la instancia relevante del principio de tercero excluido,  $G \text{ o } \text{no } G$ . Hacerlo nos comprometería con un reino platónico, suprasensible, de objetos matemáticos dados previamente.

La así llamada lógica clásica está basada en principios que, si son rechazados, pueden dar lugar a explicaciones alternativas de la consecuencia lógica. Dos principios aceptados por la lógica clásica son las leyes ya mencionadas de tercero excluido y de no contradicción. El principio de no contradicción puede ser interpretado desde un punto de vista ontológico, como un principio acerca de la realidad, según el cual los hechos, los eventos y los objetos matemáticos no pueden estar unos con otros en contradicción. Su formulación en la lógica de primer orden,  $\forall x \sim (Px \wedge \sim Px)$ , dice que no puede ser el caso que un objeto tenga y no tenga simultáneamente una propiedad dada  $P$ . Nótese, y este es un punto que queremos enfatizar, que el principio de explosión puede ser entendido como un modo aún más tajante de decir que no puede haber ninguna contradicción en la realidad —de otro modo, todo sería el caso, y sabemos que esto no puede ser así. El principio de explosión es así un modo más fuerte de expresar una idea usualmente atribuida a la no contradicción.

Sin embargo, es un hecho que las contradicciones aparecen en una cantidad de contextos de razonamiento, entre los cuales hay tres que vale la pena mencionar: (i) las bases de datos computacionales; (ii) las paradojas semánticas y conjuntistas; (iii) las teorías científicas. En el primer



caso, las contradicciones tienen invariablemente un carácter provisorio, como una indicación de un error a ser corregido. Sólo haremos algunos pocos comentarios en relación con el segundo caso, dado que un análisis de este problema requeriría una exposición técnica en la que no podemos embarcarnos aquí. El tercer caso será discutido más abajo.

La teoría de conjuntos ingenua [*naive set theory*], que da lugar a las paradojas conjuntistas, ha sido revisada y corregida. Hasta ahora, no hay ninguna indicación de que ZFC (y sus variantes) no sea consistente —de hecho, todas las indicaciones van en sentido contrario. La moraleja que podemos extraer de esto es que nuestra concepción intuitiva de un conjunto es defectuosa, un “producto del pensamiento”, por así decir, que da lugar a contradicciones de las que no debería extraerse ninguna otra cosa como conclusión. Con respecto a las paradojas semánticas, se trata de resultados acerca de lenguajes con ciertas características. Vale la pena notar que el lema diagonal, esencial en la formalización tanto de la paradoja del mentiroso como de la de Curry, es un resultado acerca del lenguaje mismo. Así, consideramos que el paso desde las paradojas a la afirmación de que hay contradicciones verdaderas en el sentido de la que realidad es contradictoria es demasiado especulativo para ser tomado en serio.

Nos vamos a concentrar aquí en el tercer caso, la existencia de contradicciones en las teorías científicas. Tales teorías contradictorias no van a ser dejadas de lado si tienen éxito en predecir resultados y en describir los fenómenos de una manera aceptable. Si bien los matemáticos trabajan bajo la suposición de que las matemáticas están libres de contradicciones, en las ciencias empíricas las contradicciones parecen inevitables, y la presencia de contradicciones no es una condición suficiente para dejar de lado una teoría interesante. Es un hecho que las teorías contradictorias existen; la cuestión es cómo tratarlas. El problema que tenemos en nuestras manos es el de cómo formular una explicación de la consecuencia lógica que sea capaz de identificar, en tales contextos, las inferencias que deben ser bloqueadas. En lo que sigue, presentamos una lógica de inconsistencia formal que en principio puede realizar esta tarea.

## 2. mbC: una lógica de la inconsistencia formal

Comencemos recordando algunas definiciones útiles. Una teoría es un conjunto de proposiciones cerrado bajo consecuencia lógica. Esto

quiere decir que todo lo que es una consecuencia lógica de la teoría es también parte de la teoría. Por ejemplo, todo lo que es una consecuencia de los principios básicos de la aritmética, por ejemplo, que  $5 + 7 = 12$ , también es parte de la aritmética. Decimos que una teoría  $T$  es:

- (i) *contradictoria* si y sólo si hay una oración  $A$  en el lenguaje de  $T$  tal que  $T$  permite probar  $A$  y  $\sim A$  (i.e.,  $T$  permite probar una contradicción);
- (ii) *trivial* si y sólo si para cualquier oración  $A$  en el lenguaje de  $T$ ,  $T$  permite probar  $A$  (i.e.,  $T$  permite probar todo);
- (iii) *explosiva* si y sólo si  $T$  es trivial por la presencia de una contradicción (i.e., el principio de explosión es válido en  $T$ ).

Hay una diferencia entre que una teoría sea contradictoria y que sea trivial. La contradictoriedad implica trivialidad sólo cuando vale el principio de explosión. Sin el principio de explosión, podemos tener contradicciones sin trivialidad.

En los libros de lógica, encontramos dos nociones de consistencia diferentes pero equivalentes desde un punto de vista clásico. Hunter (1973: 78 ss.) las llama consistencia *simple* y *absoluta*. Un sistema deductivo  $S$  con una negación  $\sim$  es consistente de modo simple si y sólo si no hay ninguna fórmula  $A$  tal que  $S \vdash A$  and  $S \vdash \sim A$ . La otra noción de consistencia, la consistencia absoluta, dice que un sistema  $S$  es consistente si y sólo si hay una fórmula  $B$  tal que  $S \not\vdash B$ . En otras palabras,  $S$  no permite probar todo. La segunda noción es equivalente a decir que  $S$  no es trivial, mientras que la primera es equivalente a decir que  $S$  no es contradictoria. Desde el punto de vista de la lógica clásica, ambas nociones son equivalentes porque el principio de explosión resulta válido. La prueba es simple y sencilla. Supóngase que  $S$  es trivial. De aquí se sigue que permite probar todo, incluyendo a un par de oraciones  $A$  y  $\sim A$ . Ahora supóngase que  $S$  es contradictoria, esto es, permite probar un par de oraciones  $A$  y  $\sim A$ . Si el principio de explosión vale en  $S$ , como es el caso en la lógica clásica, entonces  $S$  permite probar todo, y por lo tanto  $S$  es trivial. El punto central de la lógica paraconsistente es separar la trivialidad de la inconsistencia, restringiendo el principio de explosión.

En las lógicas de inconsistencia formal, el principio de explosión no es válido en general, esto es, no es el caso que de *cualquier* par de oraciones contradictorias todo se sigue. Hay una negación no explosiva, representada aquí por ' $\neg$ ', tal que  $A, \neg A \not\vdash B$ . Además, hay una conectiva unaria llamada 'esfera': ' $\circ A$ ' quiere decir que  $A$  es consistente.

Podemos así aislar contradicciones de modo que la aplicación de la ley de explosión esté restringida sólo a oraciones consistentes, evitando de ese modo la trivialidad aún en presencia de una o más contradicciones. Por lo tanto, una teoría contradictoria puede no ser trivial. Sin embargo, tal como veremos, podemos ir más allá y separar el concepto de inconsistencia del de contradictoriedad. La consistencia puede ser tomada como una noción primitiva, elucidándose su significado desde fuera del sistema formal. Volveremos sobre este punto más adelante.

Vale la pena mencionar aquí un error corriente en relación con las lógicas paraconsistentes en general. Es cierto que en la mayor parte de las lógicas paraconsistentes el principio de contradicción no es válido. Pero eso no quiere decir que los *sistemas* de lógica paraconsistente tengan contradicciones como teoremas. Esto es tan incorrecto como decir que la lógica intuicionista prueba la negación del tercero excluido.<sup>6</sup>

La distinción fundamental entre la lógica clásica y las lógicas paraconsistentes tiene lugar en el nivel proposicional [*sentential*]. En lo que sigue, presentaremos el sistema axiomático de una lógica proposicional de inconsistencia formal, *mbC*.

Sea *L* un lenguaje con letras proposicionales, el conjunto de conectivas lógicas  $\{\vee, \wedge, \rightarrow, \neg, \circ\}$ , y los paréntesis. Nótese que el operador de consistencia, ' $\circ$ ', mencionado más arriba, es un símbolo primitivo. El conjunto de fórmulas de *L* se obtiene recursivamente del modo usual. Considérense los siguientes axiomas-esquema:

$$\text{Ax. 1. } A \rightarrow (B \rightarrow A)$$

$$\text{Ax. 2. } (A \rightarrow (B \rightarrow C)) \rightarrow ((A \rightarrow B) \rightarrow (A \rightarrow C))$$

$$\text{Ax. 3. } A \rightarrow (B \rightarrow (A \wedge B))$$

$$\text{Ax. 4. } (A \wedge B) \rightarrow A$$

$$\text{Ax. 5. } (A \wedge B) \rightarrow B$$

$$\text{Ax. 6. } A \rightarrow (A \vee B)$$

$$\text{Ax. 7. } B \rightarrow (A \vee B)$$

$$\text{Ax. 8. } (A \rightarrow C) \rightarrow ((B \rightarrow C) \rightarrow ((A \vee B) \rightarrow C))$$

$$\text{Ax. 9. } A \vee (A \rightarrow B)$$

$$\text{Ax. 10. } A \vee \neg A$$

$$\text{Ax. bc1. } \circ A \rightarrow (A \rightarrow (\neg A \rightarrow B))$$

Regla de inferencia: *modus ponens*.

6 Una *teoría* cuya lógica subyacente es paraconsistente puede tener una contradicción como teorema, dado que la idea es precisamente la de ser capaz de tratar con teorías contradictorias pero no triviales.

La definición de una prueba de  $A$  a partir de premisas  $\Gamma$  ( $\Gamma \vdash_{\text{mbC}} A$ ) es la usual: una secuencia de fórmulas  $B_1 \dots B_n$  tal que  $A$  es  $B_n$  y cada  $B_i$  (esto es, cada línea de la prueba) es un axioma, una fórmula que pertenece a  $\Gamma$ , o el resultado de la aplicación de *modus ponens*. Así, se verifica monotonicidad:

(2) si  $\Gamma \vdash_{\text{mbC}} B$ , entonces  $\Gamma, A \vdash_{\text{mbC}} B$ , para cualquier  $A$ .

Un teorema es una fórmula probada a partir del conjunto vacío de premisas. Ax.1 y Ax.2, más *modus ponens*, nos dan el teorema de deducción:

(3) si  $\Gamma, A \vdash_{\text{mbC}} B$ , entonces  $\Gamma \vdash_{\text{mbC}} A \rightarrow B$ .

Tenemos así inferencias que corresponden a reglas de introducción y eliminación de la implicación en un sistema de deducción natural. Dado que la monotonicidad es válida, tenemos también la conversas de (3), y el teorema de la deducción vale en ambas direcciones.

(4)  $\Gamma, A \vdash_{\text{mbC}} B$  si y sólo si  $\Gamma \vdash_{\text{mbC}} A \rightarrow B$ .

Los axiomas 3 a 5 y 6 a 8 corresponden, respectivamente, a las reglas de introducción y eliminación para la conjunción y la disyunción en un sistema de deducción natural. Como veremos, con la ayuda de Ax. 9 podemos definir una negación clásica dentro de *mbC*.

Los axiomas 1 a 9 forman un sistema completo de lógica clásica positiva, i.e., un sistema que prueba todas las tautologías que pueden ser formadas con  $\rightarrow$ ,  $\vee$  y  $\wedge$ . La negación aparece en Ax. 10 y Ax. 11. La no contradicción no es un teorema, y el principio de tercero excluido es válido. La ley de explosión es restringida a fórmulas consistentes. La consistencia es una noción primitiva; no es definible en términos de no contradicción, esto es,  $\neg(A \wedge \neg A)$  y  $\circ A$  no son equivalentes. Es claro que en un sistema cuya relación de consecuencia  $\vdash$  puede contar con el teorema de la deducción en ambas direcciones, la ley de explosión

(1)  $A, \neg A \vdash B$

y el axioma-esquema

$$(5) \vdash A \rightarrow (\neg A \rightarrow B)$$

son equivalentes. Para hacer las cosas más simples, llamaremos a ambos la ley de explosión.

Con los axiomas 1 a 8, el axioma 10 (tercero excluido), y la ley de explosión (5), obtenemos un sistema completo de lógica clásica, esto es, un sistema que prueba todas las tautologías clásicas. Nótese que (5) no es otra cosa que el Axioma bc1 sin la mención de fórmulas consistentes. Por lo tanto es fácil ver que obtenemos la lógica clásica para fórmulas consistentes.

El sistema no es explosivo respecto de las *fórmulas no consistentes*. Por esta razón, decimos que la lógica es *suavemente explosiva*. Si tenemos de manera simultánea contradicción y consistencia, el sistema explota, volviéndose trivial. Pero el punto es precisamente este: *no puede haber consistencia y contradicción, de manera simultánea y respecto de la misma fórmula*. Si el principio de explosión en la lógica clásica quiere decir que no puede haber ninguna contradicción, el principio restringido de explosión puede ser entendido como un modo más refinado de expresar la misma idea básica.

Una característica notable de *mbC* es que puede ser vista como una extensión de la lógica clásica. Podemos definir una partícula bottom como sigue:

$$(6) \perp \stackrel{\text{def}}{=} \circ A \wedge A \wedge \neg A.$$

Ahora bien, como una instancia de Ax.9, tenemos

$$(7) A \vee (A \rightarrow \perp).$$

También tenemos que

$$(8) \vdash \perp \rightarrow B,$$

dado que, por Ax.bc1,

$$(9) \circ A \wedge A \wedge \neg A \vdash B.$$

Es bien sabido que los Axiomas 1 a 8 más (7) y (8) nos dan la lógica clásica.

Un punto que seguramente ya se le habrá ocurrido al lector concierne la interpretación del sistema presentado más arriba. Tres cuestiones que se plantean son:

- (i) ¿Cómo puede darse una semántica para el sistema formal presentado más arriba?
- (ii) ¿Cuál es el significado intuitivo del operador de consistencia?
- (iii) ¿Cómo puede darse una interpretación intuitiva de fórmulas contradictorias?

Las lógicas paraconsistentes fueron introducidas inicialmente en términos de teoría de la prueba [*in proof-theoretical terms*], lo que resulta adecuado dado el carácter epistemológico que, según sostenemos aquí, es central en ellas. En Carnielli et al. (2007: 38 ss.) se encuentra una semántica bivalente no veritativo funcional que es completa y correcta para *mbC*. Una *valuación de mbC* es una función que atribuye los valores 0 y 1 a fórmulas de *L*, de acuerdo con las siguientes cláusulas:

- (i)  $v(A \wedge B) = 1$  si y solo si  $v(A) = 1$  y  $v(B) = 1$
- (ii)  $v(A \vee B) = 1$  si y sólo si  $v(A) = 1$  o  $v(B) = 1$
- (iii)  $v(A \rightarrow B) = 1$  si y sólo si  $v(A) = 0$  o  $v(B) = 1$
- (iv)  $v(\neg A) = 0$  implica que  $v(A) = 1$
- (v)  $v(oA) = 1$  implica que  $v(A) = 0$  o  $v(\neg A) = 0$

Decimos que una valuación  $v$  es un modelo de  $\Gamma$  si y sólo si toda oración de  $\Gamma$  recibe el valor 1 en  $v$ . La noción de consecuencia lógica es definida del modo usual:  $\Gamma \vDash_{\text{mbC}} A$  si y sólo si, para toda valuación  $v$ , si  $v$  es un modelo de  $\Gamma$ ,  $v(A) = 1$ .

Los valores 0 y 1 no deberían ser tomados, en esta interpretación como, respectivamente, lo falso y lo verdadero *simpliciter*. Más bien, ellos expresan la *existencia de evidencia*:  $v(A) = 1$  quiere decir que hay evidencia de que  $A$  es el caso, y  $v(A) = 0$  quiere decir que no hay evidencia de que  $A$  es el caso. La evidencia no concluyente puede cambiar, si bien la verdad (esto es, la verdad concluyente) no puede hacerlo. El siguiente pasaje de Da Costa (1982: 9-10) ayuda a elucidar lo que queremos decir por evidencia:

Supongamos que queremos definir un concepto operativo [*operational*] de negación, al menos para la negación de algunas oraciones atómicas.  $\neg A$ , donde  $A$  es atómica, ha de ser verdadera si, y sólo si, las cláusulas de un criterio apropiado  $c$  son satisfechas,

cláusulas que deben ser testeables empíricamente; i.e., tenemos un criterio empírico para la verdad de la negación de  $A$ . Naturalmente, lo mismo debe ser válido para la proposición atómica  $A$ , por mor de la coherencia. Por consiguiente, existe un criterio  $d$  para la verdad de  $A$ . Pero claramente puede ocurrir que los criterios  $c$  y  $d$  sean tales que ellos implican, bajo ciertas circunstancias críticas, la verdad tanto de  $A$  como de  $\neg A$ .

Nos parece que es mucho más razonable, en una situación como la descrita más arriba, no sacar la conclusión de que  $A$  y  $\neg A$  son *verdaderas*.<sup>7</sup> Es mejor ser más cuidadoso y considerar los datos contradictorios sólo como un estado provisorio.

Dado que vale el principio de tercero excluido, tenemos los tres escenarios posibles siguientes, junto con los valores respectivos atribuidos a  $A$  y  $\neg A$ :

A1.

Hay evidencia de que  $A$  es el caso;  $v(A) = 1$ .

Hay evidencia de que  $A$  no es el caso;  $v(\neg A) = 1$ .

A2.

Hay evidencia de que  $A$  es el caso;  $v(A) = 1$ .

No hay evidencia de que  $A$  no es el caso;  $v(\neg A) = 0$ .

A3.

No hay evidencia de que  $A$  es el caso;  $v(A) = 0$ .

Hay evidencia de que  $A$  no es el caso;  $v(\neg A) = 1$ .

De acuerdo con esto, sugerimos el siguiente significado para la negación:

$v(\neg A) = 1$  quiere decir que *hay alguna evidencia de que  $A$  no es el caso*;

$v(\neg A) = 0$  quiere decir que *no hay evidencia de que  $A$  no es el caso*.

7 No adherimos al dialeteísmo, la doctrina de que hay contradicciones verdaderas, esto es, de que hay oraciones  $A$  y  $\neg A$  tales que ambas son *verdaderas* en el sentido de que la realidad es contradictoria y las hace verdaderas (Priest y Berto, 2013). De acuerdo con la lectura intuitiva de la semántica presentada aquí, el sistema no tolera contradicciones verdaderas.

Ahora bien, si la evidencia es concluyente, sólo tenemos dos posibles escenarios (clásicos):

B1. Hay evidencia concluyente de que A es el caso.

B2. Hay evidencia concluyente de que A no es el caso.

En otras palabras, estamos hablando ahora acerca de la *verdad* y no simplemente de la evidencia. Podemos tener evidencia en conflicto, pero no valores de verdad en conflicto. De acuerdo con esto,

$v(\circ A) = 1$  quiere decir que *el valor de verdad de A ha sido establecido de manera concluyente*.

En los escenarios B1 y B2 tenemos  $v(\circ A) = 1$ . En A1, tenemos que tener  $v(\circ A) = 0$ , dado que hay evidencia en conflicto. Pero en A2 y A3 tenemos  $v(\circ A) = 0$ , dado que la evidencia no es concluyente. En estos escenarios, cuando  $v(\circ A)$  resulta ser 1, tenemos escenarios B1 o B2. Una característica notable de la interpretación intuitiva presentada más arriba es la de que la *verdad* simultánea de A y  $\neg A$  no está permitida, so pena de trivialidad. En otras palabras, bajo esta interpretación el sistema *no es neutro* con respecto a las contradicciones verdaderas.

Nótese que la negación paraconsistente es más débil que la negación clásica; no tiene todas las propiedades de la negación clásica. En relación con el operador de consistencia, queremos llamar la atención sobre el hecho de que en *mbC* éste no es definible a partir de otras conectivas, esto es

$$\circ A \vDash_{\text{mbC}} \neg (A \wedge \neg A), \text{ mientras que } \neg (A \wedge \neg A) \not\vDash_{\text{mbC}} \circ A.$$

Esto concuerda con un punto central de la noción de consistencia, a saber, que es polisémica y que no tiene por qué ser definida a partir de la negación. La noción de consistencia en los lenguajes naturales y en el razonamiento informal tiene una pluralidad de sentidos, no siempre relacionados de modo directo con la negación (cf. Carnielli, 2011: 84). A menudo se dice que una proposición es consistente cuando es coherente o compatible con datos anteriores, o cuando se refiere a una situación que no cambia o es constante.

Dado que la consistencia es una noción primitiva, su significado es elucidado desde fuera del sistema formal. Lo que sugerimos no es más



que un modo posible de interpretarla. Vale la pena notar que la interpretación precedente está en consonancia con la vieja idea filosófica de que la verdad implica la consistencia, pero que la consistencia no implica la verdad.<sup>8</sup> De hecho,  $\circ A \not\models_{mbC} A$ . La consistencia de  $A$  no implica la verdad de  $A$ ; pero si el valor de verdad de  $A$  ha sido establecido de manera concluyente como verdadero, entonces  $A$  es consistente.

Las cláusulas (i) a (iii) son exactamente iguales a las de la lógica clásica, y por lo tanto todas las tautologías clásicas que incluyen  $\wedge$ ,  $\vee$  y  $\rightarrow$  son válidas en la valuación de  $mbC$ . Un aspecto importante de la valuación definida más arriba es que tanto el conectivo de negación como el de consistencia *no son veritativo-funcionales*, esto es, el valor atribuido a  $\neg A$  y a  $\circ A$  no depende sólo del valor atribuido a  $A$ . La cláusula (iv), referida a la negación, sólo expresa una condición necesaria. Si  $v(\neg A) = 0$ , no podemos también tener  $v(A) = 0$ . Esto es esperable, dado que el principio de tercero excluido es válido y al menos una fórmula entre  $A$  y  $\neg A$  debe recibir el valor 1. Por otra parte, dado que no tenemos una condición suficiente para  $v(\neg A) = 0$ , es posible que  $v(A) = 1$  y  $v(\neg A) = 1$ , dado que  $v(A) = 1$  no hace a  $v(\neg A) = 0$ . Dado que la propiedad de ser veritativo-funcional es un caso especial de la composicionalidad, es también notable que esta semántica no sea composicional en el sentido de que el valor semántico de una expresión completa esté determinado por los valores semánticos de sus partes y por el modo en que están combinadas.

El principio de no contradicción, tal como es esperable, no es válido. Intuitivamente, puede ser el caso de que haya evidencia no concluyente tanto para  $A$  como para  $\neg A$ , y esto hace posible tener  $v(\neg(A \wedge \neg A)) = 0$ . Además, es fácil ver que el principio de explosión tampoco es válido. Si  $v(A) = v(\neg A) = 1$  y  $v(B) = 0$ ,  $v(A \rightarrow (\neg A \rightarrow B)) = 0$ . Podemos tener evidencia en favor de  $A$  y  $\neg A$ , pero no tener evidencia para  $B$ .

La cláusula (v) también expresa sólo una condición necesaria para atribuir el valor 1 a  $\circ A$ : debemos tener exactamente uno de entre  $A$  y  $\neg A$  con valor 0 (por la cláusula (iv), no pueden ambos ser 0). Si tenemos que tanto  $v(A) = 1$  y  $v(\neg A) = 1$ , no tenemos  $v(\circ A) = 1$ . Vale la pena mencionar también que, de acuerdo con la cláusula (v),  $\circ A \models_{mbC} \neg(A \wedge \neg A)$ . Intuitivamente, si  $A$  es consistente, su valor de verdad ha sido establecido de manera concluyente. En consecuencia, no puede ocurrir

8 Este es el argumento básico contra la verdad como coherencia. Véase, por ejemplo, Russell (1912, cap. XII).

que tengamos aún evidencia tanto para  $A$  como para  $\neg A$ . Por otra parte, la converso no vale:  $\neg(A \wedge \neg A) \not\equiv_{\text{mbC}} \circ A$ . Bien podemos tener evidencia no concluyente para  $A$  pero no tener ninguna evidencia para  $\neg A$ . En este caso,  $v(\neg(A \wedge \neg A)) = 1$ , pero dado que la evidencia en favor de  $A$  no es concluyente,  $v(\circ A) = 0$ . La consistencia es independiente de la contradicción.

El principio de tercero excluido es válido. Supóngase que  $v(A \vee \neg A) = 0$ . Entonces deberíamos tener tanto  $v(A) = 0$  como  $v(\neg A) = 0$ , pero esto es imposible por la cláusula de la negación. Ahora bien, esto quiere decir que siempre tenemos o bien alguna evidencia en favor de  $A$  o alguna evidencia en favor de  $\neg A$ . Si no sabemos nada sobre la proposición  $A$ , por defecto consideramos que eso es evidencia en favor de  $\neg A$ . Supóngase un contexto en el que debe tomarse una decisión definida en una cantidad finita de tiempo. En un contexto semejante, puede ser una opción metodológica considerar, por defecto, que  $A$  recibe el valor 1 o que  $\neg A$  recibe el valor 1. En cualquier caso, el valor semántico atribuido a  $A \vee \neg A$  siempre será 1. Entonces, para describir un contexto semejante, el axioma 10 debe valer. Un ejemplo de un escenario en el que el valor 1 es atribuido a  $\neg A$  por defecto es el de una investigación criminal en la que uno comienza considerando a todos (dentro de un grupo de personas) como no culpables hasta que haya una prueba de lo contrario. Podemos entender una situación semejante como si hubiera evidencia en favor de no ser culpable para todos en el grupo. Vale la pena notar, sin embargo, que la ausencia de evidencia no constituye por sí misma evidencia en favor de  $\neg A$ . La atribución por defecto de evidencia en favor de  $A$  (o de  $\neg A$ ) es una decisión metodológica exterior al sistema formal.

Hay algunas inferencias que no están permitidas una vez que el principio de explosión no es en general válido. Una es el silogismo disyuntivo. De hecho, el silogismo disyuntivo y el principio de explosión son equivalentes en el sentido de que, agregado a una lógica proposicional positiva (Ax. 1 a 9 más *modus ponens*), cada uno de ellos implica al otro. Pero es fácil ver que según la interpretación propuesta aquí, el silogismo disyuntivo no es válido. Puede ser el caso que tengamos alguna evidencia tanto en favor de  $A$  como de  $\neg A$ , de modo que podemos tener  $v(A \vee B) = v(\neg A) = 1$ , pero  $v(B) = 0$ .

El *modus ponens* es válido, pero el *modus tollens* (así como todas las variantes de la contraposición) no lo son.

$$(10) A \rightarrow B, \neg B \not\vdash_{\text{mbC}} \neg A$$

Sin embargo, para  $B$  consistente

$$(11) \circ B, A \rightarrow B, \neg B \vDash_{\text{mbC}} \neg A.$$

¿Hay una justificación intuitiva para el hecho de que el *modus tollens* no sea válido en *mbC*? La respuesta es afirmativa. En la lógica clásica, el *modus tollens* es válido porque la verdad de  $\neg B$  implica la falsedad de  $B$ . En consecuencia, del mismo modo en que la verdad es preservada por el *modus ponens*, la falsedad es también preservada por el *modus tollens*: dada la verdad de  $A \rightarrow B$ , si  $B$  es falsa,  $A$  es falsa también. Esto no es el caso, sin embargo, de acuerdo con la interpretación que proponemos aquí.  $v(\neg B) = 1$  quiere decir que tenemos alguna evidencia de que  $B$  no es el caso. Esto no implica que no tengamos evidencia simultánea en favor de  $B$ , esto es,  $v(\neg B) = 1$  no implica  $v(B) = 0$ . Supóngase que tenemos evidencia en favor tanto de  $A$  como de  $B$ . En este caso,  $v(A \rightarrow B) = 1$  (nótese que no se requiere ningún tipo de conexión entre los significados de  $A$  y de  $B$  para tener  $v(A \rightarrow B) = 1$ ). Ahora bien, para ver que el *modus tollens* no es válido, hágase  $v(B) = v(\neg B) = 1$ , y  $v(A) = 1$ ,  $v(\neg A) = 0$ . Por otra parte, si  $v(\circ B) = 1$ , no podemos tener  $v(B) = v(\neg B) = 1$ . En consecuencia, (11) es válido.

En *mbC*, como en el caso de la mayoría de las lógicas de inconsistencia formal, una vez que se ha establecido la consistencia de ciertas fórmulas, obtenemos la lógica clásica. Los esquemas aquí abajo son válidos:

$$\begin{aligned} \circ B \vDash_{\text{mbC}} (A \rightarrow B) \rightarrow ((A \rightarrow \neg B) \rightarrow \neg A) \\ \circ \neg A \vDash_{\text{mbC}} \neg \neg A \rightarrow A \\ \circ A \vDash_{\text{mbC}} \neg \neg A \rightarrow A \\ \circ A \vDash_{\text{mbC}} A \rightarrow \neg \neg A \\ \circ A, \circ B \vDash_{\text{mbC}} (B \rightarrow A) \leftrightarrow (\neg A \rightarrow \neg B) \\ \circ A, \circ B \vDash_{\text{mbC}} (\neg B \rightarrow A) \leftrightarrow (\neg A \rightarrow B) \end{aligned}$$

### 3. Sobre la naturaleza de la lógica

Al construir sistemas formales tratamos con diversos principios lógicos, y puede preguntarse con justicia de qué tratan estos principios. Esta es una cuestión central en la filosofía de la lógica. Aquí seguimos a Popper

(1963: 206 ss.), quien presenta el problema de un modo muy claro. La pregunta es si las reglas de la lógica son:

(I.a) leyes del pensamiento en el sentido de que son leyes normativas, esto es, leyes que nos dicen cómo deberíamos pensar;

(I.b) leyes del pensamiento en el sentido de que describen el modo en que de hecho pensamos;

(II) las leyes más generales de la naturaleza, esto es, leyes que se aplican a todo tipo de objeto;

(III) leyes de ciertos lenguajes descriptivos.

Tenemos por lo tanto tres opciones básicas, que no son mutuamente excluyentes: las leyes de la lógica tendrían un carácter (I) epistemológico, (II) ontológico o (III) lingüístico. Con respecto a (I), podrían ser (I.a) normativas o (I.b) descriptivas. Permítasenos ilustrar la cuestión con algunos ejemplos.

Aristóteles, defendiendo el principio de no contradicción, deja en claro que es un principio acerca de la realidad, “el principio conocido con más certeza entre todas las cosas” (*Metafísica* 1005b 11). Vale la pena mencionar también el pasaje bien conocido, según el cual “el mismo atributo no puede al mismo tiempo pertenecer y no pertenecer al mismo sujeto en el mismo respecto” (*Metafísica* 1005b 19-21), que es una afirmación acerca de los objetos y sus propiedades.

Por otra parte, puede encontrarse un ejemplo muy ilustrativo del enfoque epistemológico de la lógica en la así llamada lógica de Port Royal, donde se lee:

La lógica es el arte de conducir bien el razonamiento en el conocimiento de las cosas, tanto para instruirnos a nosotros mismos como para instruir a otros.

Este arte consiste en las reflexiones que los hombres han hecho sobre las cuatro operaciones principales de la mente: *concebir*, *juzgar*, *razonar* y *ordenar*.

(...) este arte no consiste en encontrar los medios para llevar a cabo estas operaciones, dado que la naturaleza misma los proporciona al darnos la razón, sino en reflexionar en lo que la naturaleza nos hace hacer, lo que sirve a tres propósitos.

El primero es el de asegurarnos de que estamos utilizando bien nuestra razón (...);

El segundo es el de revelar y explicar más fácilmente los errores o defectos que pueden tener lugar en las operaciones mentales (...);

El tercero es el de hacernos conocer mejor la naturaleza de la mente mediante las reflexiones que hacemos sobre sus acciones (Arnauld y Nicole, 1662: 23).

La lógica es comprendida como teniendo un carácter normativo. Hasta aquí todo bien. Pero la lógica es concebida también como una herramienta para analizar los procesos mentales del razonamiento. Este análisis, cuando es extendido con distintos enfoques a la consecuencia lógica, tal como hacen ahora algunas lógicas no clásicas, muestra que puede haber distintos estándares de razonamiento correcto en diferentes situaciones. Este aspecto de la lógica, sin embargo, ha sido puesto en un lugar secundario por el ataque de Frege al psicologismo. Frege quería eliminar todo lo subjetivo de la lógica. Para Frege, las leyes de la lógica no podían ser obtenidas a partir de las prácticas concretas de razonamiento. Básicamente, el argumento es el siguiente. De la presuposición de que la verdad no es relativa se sigue que el criterio básico de la corrección de una inferencia, esto es, la preservación de la verdad, debería ser lo mismo para todos. Cuando distintas personas hacen distintas inferencias, debemos tener un criterio para decidir cuál es la correcta. Si combinamos esto con el bien conocido platonismo de Frege, el resultado es una concepción de la lógica que enfatiza el aspecto ontológico (y realista) de la lógica clásica.

Nuestra concepción de las leyes de la lógica es necesariamente decisiva para nuestro tratamiento de la ciencia de la lógica, y esta concepción está a su vez conectada con nuestra comprensión de la palabra ‘verdadero’. Será admitido por todos en el comienzo que las leyes de la lógica deben ser principios que guíen al pensamiento en la obtención de la verdad, y sin embargo esto es olvidado demasiado fácilmente, y lo que es fatal aquí es el doble significado de la palabra ‘ley’. En un sentido una ley afirma lo que es, en el otro prescribe lo que debe ser. Sólo en el segundo sentido pueden las leyes de la lógica ser llamadas ‘leyes del pensamiento’ (...) Si ser verdadero es de este modo independiente de ser reconocido por una u otra persona, entonces las leyes de la verdad no son leyes psicológicas: son límites [*boundary stones*]

colocados en unos cimientos eternos, que nuestro pensamiento puede traspasar, pero nunca cambiar de lugar (Frege 1893: 13).

(...) puede también muy bien hablarse de leyes del pensamiento. Pero hay un peligro inminente aquí de confundir cosas distintas. Quizás la expresión “ley del pensamiento” sea interpretada de modo similar a “ley de la naturaleza”, con lo que se referiría a lo general en la ocurrencia mental del pensamiento. Una ley del pensamiento en este sentido sería una ley psicológica. Y de este modo podría llegar a creerse que la lógica trata del proceso mental del pensamiento y de las leyes psicológicas de acuerdo con las cuales éste tiene lugar. Esto sería una comprensión errónea de la tarea de la lógica, pues no se ha dado a la verdad el lugar que le corresponde aquí (Frege 1918: 325).

Para Frege, la lógica es normativa, pero en un sentido secundario. Así como ocurre con las verdades de la aritmética, las relaciones lógicas entre proposiciones ya están dadas, son eternas. Esto no es para nada sorprendente. Dado que él quería probar que la aritmética podía ser obtenida a partir de principios puramente lógicos, las verdades de la aritmética heredarían, por así decir, el carácter realista de los principios lógicos a partir de los cuales fueron obtenidas. La lógica tiene así un carácter ontológico; es parte de la realidad, como lo son los objetos matemáticos.

Es muy interesante contrastar el realismo de Frege con el intuicionismo de Brouwer, cuyas ideas básicas pueden encontrarse por primera vez en su tesis doctoral, escrita a comienzos del siglo XX. Los enfoques son bien opuestos.

*La matemática no puede tratar de ninguna otra cosa que de aquello que ella misma ha construido.* En las páginas precedentes se ha mostrado, para las partes fundamentales de la matemática, cómo ellas pueden ser construidas a partir de unidades de percepción. Las palabras de una demostración matemática simplemente acompañan a una *construcción* matemática, que se realiza sin palabras (...)

Mientras que la matemática es así independiente de la lógica, la lógica depende de la matemática: en primer lugar, el *razonamiento lógico intuitivo* es el tipo especial de razonamiento ma-

temático que queda si uno, al considerar las estructuras matemáticas, se restringe a las relaciones de todo y parte (Brouwer, 1907: 51, 73-4).

Es notable que la tesis doctoral de Brouwer (1907) fue escrita entre los dos trabajos de Frege citados más arriba (1893 y 1918). Brouwer, así como el mismo Frege, está interesado primariamente en la matemática. Para Brouwer, sin embargo, las verdades de la matemática no son descubiertas sino más bien construidas. La matemática no es una parte de la lógica, como Frege quería probar. Por el contrario, la lógica es abstraída a partir de la matemática. Es, por así decir, una descripción del razonamiento humano al construir pruebas matemáticas correctas. La matemática es un producto de la mente humana, construcciones mentales que no dependen del lenguaje o de la lógica. La materia prima para estas construcciones es la intuición del tiempo (este es el significado de la frase ‘construido a partir de unidades de la percepción’).

Esta motivación epistemológica está reflejada en la lógica intuicionista, formalizada por Heyting (1956). El principio de tercero excluido es rechazado precisamente porque los objetos matemáticos son considerados como construcciones mentales. De acuerdo con esto, afirmar una instancia del principio de tercero excluido en relación con un problema matemático irresuelto (por ejemplo, la conjetura de Goldbach), equivaldría a un compromiso con un reino platónico de objetos abstractos, una idea rechazada por Brouwer y sus seguidores.

En lo que se refiere a los aspectos lingüísticos de la lógica, haremos sólo unos breves comentarios. Según una opinión difundida, una concepción lingüística de la lógica ha prevalecido durante el último siglo. Desde esta perspectiva, la lógica tiene que ver sobre todo con la estructura y el funcionamiento de ciertos lenguajes. De hecho, a menudo la lógica es definida como un estudio matemático de los lenguajes formales. No hay ningún consenso acerca de esta posición, sin embargo, y es probable que no sea prevaleciente hoy en día.<sup>9</sup> Aun cuando no podemos separar completamente los aspectos lingüísticos de los epistemológicos –i.e., separar el lenguaje del pensamiento– consideramos que la lógica

9 Un rechazo de la concepción lingüística de la lógica, y un argumento de que la lógica es sobre todo una teoría con aspectos ontológicos y epistemológicos, puede encontrarse en la “Introducción” a Chateaubriand (2001).

es primariamente una teoría acerca de la realidad y el pensamiento, y que el aspecto lingüístico es secundario.<sup>10</sup>

A primera vista, parecería que la idea de Frege según la cual hay sólo una lógica, esto es, una única explicación de la consecuencia lógica, es correcta. De hecho, para Frege, Russell y Quine, *la* lógica es la lógica clásica. Desde un punto de vista realista, esto se articula bien con la perspectiva de las ciencias empíricas: los principios de tercero excluido y bivalencia tienen un fuerte atractivo. En última instancia, la realidad va a decidir entre  $A$  y  $no A$ , que es lo mismo que decidir entre la verdad y la falsedad de  $A$ .

El intento de identificar una noción intuicionista de la propiedad de ser pasible de prueba [*provability*] con la verdad no ha sido exitoso. Tal como ha sido mostrado por Raatikainen (2004), en las obras de Brouwer y Heyting encontramos algunos intentos de formular una explicación de la noción de verdad en términos de la propiedad de ser pasible de prueba, pero todos ellos producen resultados contraintuitivos.

Por otra parte, el argumento intuicionista básico que rechaza un ámbito suprasensible de objetos abstractos está motivado filosóficamente –es notable que usualmente resulta bastante convincente a los estudiantes de filosofía. Tal como lo formulan Velleman y Alexander (2002: 91 ss.), el realismo parece convincente cuando consideramos una proposición como *Toda estrella tiene al menos un planeta que la orbita*. Sin embargo, cuando pasamos de este ejemplo a la conjetura de Goldbach, la situación cambia bastante. En el primer caso, es muy razonable decir que la realidad es de un modo o de otro; pero si decimos en relación con el segundo caso que “el mundo de los números matemáticos” es de un modo u otro, hay una pregunta que hay que enfrentar: ¿dónde está este mundo?

¿Cuál es la moraleja a extraer de esto? Que la lógica clásica y la lógica intuicionista no hablan sobre lo mismo. La primera está conectada a la realidad mediante una noción realista de verdad; la segunda no trata de la verdad, sino más bien del razonamiento. En nuestra opinión, la

10 Nótese que esto está en línea con la opinión de Chateaubriand, tal como se la manifiesta en Chateaubriand (2001: 16): “el carácter fundamental de la lógica es metafísico, no lingüístico. Por una parte, la veo como una teoría ontológica que es parte de una teoría de los caracteres más generales y universales de la realidad; del ser en tanto ser, como decía Aristóteles. Por otra parte, la veo como una teoría epistemológica que es parte de una teoría general del conocimiento”.



asertabilidad basada en la noción intuicionista de prueba constructiva es lo que es expresado por la lógica intuicionista.

Ahora bien, puede preguntarse qué tiene que ver todo esto con las lógicas de inconsistencia formal y las lógicas paraconsistentes en general. La pregunta acerca de la naturaleza de la lógica es un problema perenne de la filosofía. Creemos que no tiene una solución en el sentido de un argumento concluyente en defensa de una u otra posición. Esto es así, en primer lugar, porque la lógica es tanto acerca del lenguaje, como acerca del pensamiento y de la realidad y, en segundo lugar, porque distintas explicaciones de la consecuencia lógica pueden ser más apropiadas para expresar una concepción antes que la otra. También sostenemos que esto es precisamente lo que ocurre, por una parte, con la lógica clásica y sus motivaciones ontológicas y, por la otra, con el enfoque epistemológico del intuicionismo y las lógicas de inconsistencia formal.

El lector puede haber notado ya una dualidad entre lógicas intuicionistas y paraconsistentes. En las últimas, podemos tener dos proposiciones,  $A$  y  $\neg A$  con valor 1; el principio de no-contradicción no es válido. En las primeras, podemos tener dos proposiciones  $A$  y  $\neg A$  (ahora ' $\neg$ ' es la negación intuicionista) con valor 0; el principio de tercero excluido, el dual del de no-contradicción, no es válido. Si dejamos de pensar en ellas por un momento, y dejamos de lado todo prejuicio realista, vemos que nos enfrentamos con dos situaciones análogas. Echemos una mirada a este punto.

A primera vista, realmente parece que un principio de inferencia como el *modus tollens* es válido lo queramos o no, que su validez no es una cuestión de ningún tipo de elección o contexto. Esto es ciertamente correcto si estamos hablando de la verdad en el sentido realista, que constituye un marco en el que la lógica clásica funciona bien. Sin embargo, acabamos de ver por qué el *modus tollens* no es válido si estamos razonando en un contexto en el que la negación es no explosiva. Algo análogo ocurre en la lógica intuicionista. Una vez que hemos aceptado una noción constructiva de prueba, no podemos llevar a cabo una prueba por casos usando el principio de tercero excluido porque el resultado podría no ser una prueba constructiva. Cuando decimos que las lógicas de inconsistencia formal aceptan algunas contradicciones sin hacer explotar el sistema, esto no quiere decir que estas contradicciones sean *verdaderas*. Podemos comparar esto con los modelos de Kripke para la lógica intuicionista, donde puede ocurrir que un par de proposiciones

*A* y *no A* (con negación intuicionista) reciban ambas el valor 0 en algún estadio del modelo (esto es, en algún mundo posible). Semejante paso sería una refutación del principio de tercero excluido. Esto no quiere decir que *A* y *no A* son falsas, sin embargo, sino más bien que ninguna ha sido probada todavía. De manera análoga, como se sugirió más arriba, cuando dos proposiciones *A* y *no A* reciben 1 en una valuación de *mbC*, eso quiere decir que tenemos evidencia para ambas, no que ambas son simultáneamente verdaderas.

La posición defendida aquí respecto de la paraconsistencia difiere así de un modo fundamental del dialeteísmo. De acuerdo con Graham Priest y sus colaboradores,

Una dialeteia es una oración, *A*, tal que tanto ella y su negación,  $\neg A$ , son verdaderas (...) El dialeteísmo es la posición de que hay dialeteias. (...) el dialeteísmo consiste en la afirmación de que hay contradicciones verdaderas (Priest y Berto 2013, Introducción).

Una de las motivaciones para el dialeteísmo es ciertamente las paradojas. Pero Priest trata de entenderlo a los fenómenos empíricos:

[L]as paradojas de autoreferencia no son los únicos ejemplos de dialeteias que se han mencionado. Otros casos involucran contradicciones que afectan a objetos concretos y al mundo empírico (Priest y Berto, 2013, sec. 3.3)

Hay razones que, si bien no son concluyentes, son al menos plausibles, para suponer que éstos [los cambios temporales discretos] pueden producir dialeteias (Priest, 2006: 159).

Así como el problema de la naturaleza de la lógica, mencionado más arriba, también la cuestión de si hay o no contradicciones reales, hechos y/o eventos en contradicción unos con otros, es un problema perenne de la filosofía. Nos parece que no hay perspectivas de que este problema vaya a tener una solución definitiva, en el estadio actual de la ciencia. Estamos de acuerdo, sin embargo, en que la idea de que hay contradicciones reales, que como es bien sabido ha sido defendida por Heráclito y Hegel, tiene un lugar importante en la historia de la filosofía. Por otra parte, no está en disputa que efectivamente aparecen contradicciones

en el proceso de adquisición del conocimiento y al tratar con datos. Al interpretar las contradicciones en un sentido epistemológico, hemos intentado mostrar que es posible, en relación con las lógicas de inconsistencia formal, una justificación intuitiva de la paraconsistencia no comprometida con el dialeteísmo.

#### 4. Consideraciones finales

Como es bien sabido, las lógicas paraconsistentes son lógicas no explosivas, esto es, se trata de lógicas en las que no es el caso que todo se siga de una contradicción. Por esta razón, ellas pueden albergar contradicciones en una teoría o en un cuerpo de conocimiento. El problema es que aceptar una contradicción parece ser una violación clara del así llamado “más básico de todos los principios del razonamiento”, es decir, el principio de no contradicción. Hemos intentado mostrar aquí que la tarea de concebir una lógica que desobedece el principio de no contradicción puede tener buenas motivaciones filosóficas.

Más aún, intentamos mostrar que tener disponible un formalismo lógico capaz de tratar con contradicciones no es lo mismo que tener algún tipo de simpatía filosófica por las contradicciones. Seguimos creyendo que intentar evitar contradicciones es un criterio indispensable de racionalidad. Para hacer esto, sin embargo, necesitamos una lógica que no colapse frente a un par de proposiciones  $A$  y  $no A$ . Una contradicción puede ser tomada como un estado provisorio, un tipo de exceso de información o de actitud excesivamente optimista que debería, al menos en principio, ser eliminada por medio de investigación adicional.

Finalmente, unas pocas palabras acerca de la semántica para las lógicas de inconsistencia formal. La tarea de encontrar una semántica intuitivamente aceptable para las lógicas no clásicas es de hecho un desafío filosófico mayúsculo. En el caso de la lógica intuicionista, a primera vista los modelos de Kripke parecen elegantes y fieles a las ideas de Brouwer que motivaron la lógica intuicionista, dado que pretenden representar la mente de un matemático idealizado que prueba proposiciones a lo largo del tiempo. Sin embargo, es bien sabido que, sometidos a escrutinio, los modelos de Kripke para la lógica intuicionista tienen algunos problemas desde un punto de vista intuicionista.

Si bien la semántica bivalente presentada más arriba parece ser apropiada para expresar los significados intuitivos del operador de

consistencia y de la negación paraconsistente cuando tratamos con las nociones de verdad y evidencia, y se adapta perfectamente a la validez (o invalidez) de muchas inferencias, no permite validar algunas inferencias que deberían ser válidas desde el punto de vista intuitivo, por ejemplo, las leyes de De Morgan. Quizás podamos vivir con esto, lo que no sería inusual en las lógicas no clásicas. Alternativamente, hay dos opciones básicas que podríamos tomar: o bien (i) mantener la idea de una semántica de dos valores pero modificando tanto el sistema deductivo como las cláusulas semánticas, o (ii) intentar encontrar otro tipo de semántica, apropiada para tratar de manera simultánea con la verdad y la evidencia. Con respecto a esto último, no sería improbable que podamos encontrar un modo mejor de expresar la relación entre verdad y evidencia por medio de semánticas de traducciones posibles (Carnielli, 2000). Sin embargo, la tarea de investigar tales opciones la dejaremos para otro momento.<sup>11</sup>

11 Algunas partes de este texto ya aparecieron en otro lugar (Carnielli y Rodrigues, 2015, 2016). El primer autor agradece el apoyo del FAPESP (Fundación de Ayuda a la Investigación del Estado de San Pablo) y de CNPq (Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico), Brasil. El segundo autor agradece el apoyo de la FAPEMIG (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais), proyecto de investigación 21308.

## Referencias

- ARNAULD, A. y P. NICOLE (1662), *Logic or the Art of Thinking* (trad. de Jill Vance Buroker), Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- ARISTÓTELES (1996), *Metaphysics*, en: Barnes, J. (ed.), *The Complete Works of Aristotle*, Princeton (NJ): Princeton University Press.
- BROUWER, L. E. J. (1907), “On the Foundations of Mathematics”, en: Brouwer, L. E. J., *Collected Works* vol. I. (ed. A. Heyting), Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1975.
- CARNIELLI, W. (2011), “The Single-minded Pursuit of Consistency and its Weakness”, *Studia Logica* 97: 81-100.
- CARNIELLI, W., M. CONIGLIO y J. MARCOS (2007), “Logics of Formal Inconsistency”, *Handbook of Philosophical Logic* 14: 15-107.
- CARNIELLI, W. y J. MARCOS (2002), “A Taxonomy of C-systems”, en: Carnielli, W., M. Coniglio e I. Loffredo D’Ottaviano (eds.), *Paraconsistency: the logical way to inconsistency*, *Proceedings of the Second World Congress on Paraconsistency*. Nueva York: Marcel Dekker.
- CARNIELLI, W. y A. RODRIGUES (2015), “Towards a philosophical understanding of the logics of formal inconsistency”, *Manuscrito* 38: 155-84.
- . (2016), “On the Philosophy and Mathematics of the Logics of Formal Inconsistency”, en: Bezieu, J.-Y. (ed.), *New Directions in Paraconsistent Logic*, Kolkata: Springer.
- CHATEAUBRIAND, O. (2001), *Logical forms*, vol. 1, Campinas: UNICAMP-CLE.
- DA COSTA, N. (1982), “The philosophical import of paraconsistent logic”, *Journal of Non-Classical Logics* 1: 1-19.
- FREGE, G. (1893), *The Basic Laws of Arithmetic* (trad. de M. Furth), Berkeley: The University of California Press, 1964.
- . (1918), “The Thought”, en: Beaney, M. (ed.) *The Frege Reader*, Oxford: Blackwell, 1997.
- HEYTING, A. (1956), *Intuitionism: an Introduction*, Amsterdam: North-Holland Publishing Company.
- HUNTER, G. (1973), *Metalogic*, Berkeley: University of California Press.
- POPPER, K. (1963), *Conjectures and Refutations*, Nueva York: Harper.
- PRIEST, G. (2006), *In Contradiction*, Oxford: Oxford University Press.
- PRIEST, G. y F. BERTO (2013), “Dialetheism” en: Zalta, E. (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, accesible en <http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/dialetheism/>.

RAATIKAINEN, P. (2004), "Conceptions of Truth in Intuitionism", *History and Philosophy of Logic* 25: 131-45.

RUSSELL, B. (1912), *The Problems of Philosophy*, Oxford: Oxford University Press (citamos por la edición de 1952).

VELLEMAN, D. J. y A. ALEXANDER GEORGE (2002), *Philosophies of Mathematics*, Oxford: Blackwell.

## 11. Hacedores de verdad, dependencia ontológica y monismos de prioridad<sup>1</sup>

Jeff Snapper

Es perfectamente claro, creo, que cuando se han enumerado todos los hechos atómicos en el mundo, es un hecho adicional acerca del mundo que esos son todos los hechos atómicos que hay acerca del mundo, y eso es un hecho objetivo acerca del mundo en la misma medida en que cualquiera de los otros lo es (Russell 1985: 103).

Ross Cameron argumenta que la teoría humeana de los hechos de verdad responde adecuadamente a la objeción humeana a la teoría de los hechos de verdad e implica un monismo de prioridad (Cameron 2010a). En este trabajo, argumento que la teoría de los hechos de verdad humeana no logra hacer ninguna de estas dos cosas. La sección 1 explica en qué consiste la teoría humeana de los hechos de verdad y argumenta que no responde adecuadamente a las objeciones del humeano. La sección 2 distingue el monismo de prioridad de Cameron del de Jonathan Schaffer y reconstruye el argumento que permite concluir el monismo de prioridad de Cameron a partir de la teoría de hechos de verdad humeana. La sección 3 desarrolla tres objeciones al argumento. La sección 4 combina esas objeciones para proveer un modelo según el cual la teoría humeana de los hechos de verdad es verdadera y ambos tipos de monismo de prioridad son falsos.

1 Traducción de Ezequiel Zerbudis.

## 1. La teoría de los hacedores de verdad y Dependencia\*

El núcleo de la teoría de los hacedores de verdad es la tesis de que las proposiciones verdaderas tienen hacedores de verdad. Considérese el conjunto unitario de Tim, {Tim}. Dado que <{Tim} existe> es verdadera, algo la hace verdadera.<sup>2</sup> Supóngase que Tim la hace verdadera. Considérese ahora el tipo de cosa que {Tim} es. Es un conjunto unitario. Los conjuntos unitarios parecen depender, en algún sentido, de sus miembros. Tim, esta persona que puede contar chistes y comer lasaña, parece en algún sentido más fundamental que {Tim}, un *abstractum* que no puede hacer ninguna de estas dos cosas. Por lo tanto, {Tim} depende de Tim. Si esto es así, entonces uno de los constituyentes de <{Tim} existe> –a saber, {Tim}– depende de Tim.<sup>3</sup> Dado que Tim también hace verdadera a esa proposición, se sigue que algunos de los constituyentes de algunas proposiciones verdaderas dependen de sus hacedores de verdad.

Ross Cameron argumenta que la dependencia ontológica de algunos de los constituyentes de las verdades respecto de sus hacedores de verdad proporciona al teórico de los hacedores de verdad una respuesta adecuada al humeano (Cameron 2010a). El humeano dice que no hay conexiones necesarias misteriosas entre existentes distintos. Pero según la teoría de los hacedores de verdad, si *x* es un hacedor de verdad de *y* y entonces, necesariamente, si *x* existe entonces *y* es verdadero. Por ejemplo, si Tim hace verdadera a <{Tim} existe>, entonces es necesario que, si Tim existe, entonces <{Tim} existe> es verdadera. En ese caso, hay una conexión necesaria misteriosa entre existentes distintos –Tim y {Tim}. Por lo tanto, la teoría de los hacedores de verdad infringe el humeanismo al implicar que hay al menos tantas conexiones necesarias misteriosas entre existentes distintos como hay pares de verdades y hacedores de verdad.

La respuesta de Cameron consiste en agregar dos principios a la teoría de los hacedores de verdad que, en conjunto, explican esas conexiones necesarias.

- 2 Una oración encerrada entre paréntesis angulados nombra la proposición expresada por la oración entre paréntesis; ‘<p>’ debe leerse como ‘la proposición de que p’.
- 3 Voy a hablar en general como si las proposiciones verdaderas tuvieran constituyentes, pero el argumento podría ser reformulado en términos de aquello *acerca de lo que* trata una proposición verdadera –parte de aquello acerca de lo que trata una verdad *p* depende ontológicamente de la cosa (o cosas) que hacen verdadera a *p*.



*Dependencia*: Si y es un hacedor de verdad de  $\langle x/\text{los } x\text{s es/son } F \rangle$ , entonces  $x/\text{los } x\text{s}$  depende(n) ontológicamente de  $y$ .<sup>4</sup>

*Explicación*: El hecho de que  $x/\text{los } x\text{s}$  dependa(n) ontológicamente de  $y$  explica el hecho de que es necesario que si  $y$  existe entonces  $x/\text{los } x\text{s}$  existe(n).

El humeano objeta que la teoría de los hacedores de verdad implica que es misteriosamente necesario que si Tim existe entonces {Tim} existe. Pero, por *Dependencia*, {Tim} depende de Tim, y por *Explicación*, el hecho de que {Tim} dependa de Tim explica el hecho de que es necesario que si Tim existe, entonces {Tim} existe. De este modo, Cameron responde al humeano al agregar *Dependencia* y *Explicación* a la teoría de los hacedores de verdad. Él llama a la nueva posición “Teoría humeana de los hacedores de verdad”.

La respuesta de Cameron es problemática por dos motivos.

En primer lugar, *Dependencia* implica que la dependencia ontológica no es ni irreflexiva ni asimétrica.<sup>5</sup> Considérese a Simp, un objeto material simple. Simp es un hacedor de verdad de  $\langle \text{Simp existe} \rangle$ . Por *Dependencia*, Simp depende ontológicamente de Simp. De modo que la dependencia no es ni irreflexiva ni asimétrica. Si no hay tal cosa como Simp porque el mundo es espeso [gunky], entonces una proposición que se refiere a sí misma puede usarse para hacer el mismo punto.<sup>6</sup> Sea  $P_r$  la proposición que es idéntica a  $\langle P_r \text{ existe} \rangle$ . Ya que  $P_r$  es un hacedor de verdad de  $\langle P_r \text{ existe} \rangle$ , por *Dependencia*  $P_r$  depende

4 *Dependencia* se sigue del disyunto (i) del principio de Cameron *No hay conexiones necesarias no explicadas* [*No Unexplained Necessary Connections*] (Cameron 2010a: 187). Gracias a Ross Cameron por su clarificación en relación con este principio.

5 Gracias a Michael Rea por insistir sobre la importancia de esta objeción.

6 El mundo es espeso si y sólo si toda cosa material tiene partes propias. Si toda cosa material tiene partes propias entonces no hay objetos materiales simples como Simp porque un objeto material simple es uno que carece de partes propias. [Hemos adoptado la convención de traducir ‘gunky’ como ‘espeso’, ya que, en nuestra opinión, permite mantener las dos connotaciones del término inglés, la de ser viscoso, y la de ser denso, en el sentido de infinitamente divisible; ‘gunk’ sería entonces traducible por ‘espesura’, y su correlativo ‘junk’ (véase n. 19 más abajo) como ‘basura’ (que es a la vez traducción literal de ‘junk’ y conserva también la similitud fonética con el término ‘espesura’, al que se contraponen); José Tomás Alvarado prefiere traducir *gunk*, en el cap. 8 de este libro, p. 174, como ‘mazamorra’; *N del E.*].

ontológicamente de sí misma. No tomo partido respecto de si la falla de la irreflexividad y la asimetría constituye una *reductio* de *Dependencia*. Sólo señalo que la mayoría de los filósofos que trabajan sobre dependencia suponen que es irreflexiva y asimétrica, y que deben por lo tanto rechazar *Dependencia*.<sup>7</sup>

Este problema de la respuesta puede ser neutralizado.<sup>8</sup> Si bien *Dependencia* implica que la dependencia ontológica no es irreflexiva, la respuesta de Cameron al humeano funciona igualmente bien con un principio similar que es consistente con la irreflexividad de la dependencia:

*Dependencia\**: Si  $y$  es un hacedor de verdad de  $\langle x/\text{los } x\text{s es/son } F \rangle$  y  $y \neq x/y$  no está entre los  $x\text{s}$ , entonces  $x/\text{los } x\text{s}$  depende(n) ontológicamente de  $y$ .

*Dependencia\** (con *Explicación*) responde la objeción basada en el humeanismo tan bien como lo hace *Dependencia*. La teoría revisada dice que no es misterioso que sea necesario que si Tim existe entonces  $\{\text{Tim}\}$  exista porque por *Dependencia\**,  $\{\text{Tim}\}$  depende de Tim, y por *Explicación* esa dependencia explica la conexión necesaria.

El segundo problema con la respuesta es más serio. La respuesta reemplaza misteriosas conexiones necesarias de *existencia* con conexiones necesarias no analizables de *dependencia*. El humeano objeta que es misteriosamente necesario, según la teoría de los hacedores de verdad, que si Tim existe entonces  $\{\text{Tim}\}$  exista. El teórico de los hacedores de verdad que adopta *Dependencia\** replica que la conexión necesaria no es misteriosa porque la dependencia de  $\{\text{Tim}\}$  respecto de Tim la explica. Pero el humeano responderá que no cualquier explicación de un hecho disipa su misterio. Cualquier humeano que crea que las conexiones necesarias entre existentes distintos requieren una explicación encontrarán la explicación en términos de *hechos inanalizables acerca de dependencia ontológica* insuficiente para hacer que esas conexiones se vuelvan no misteriosas. Una explicación de un hecho lo vuelve no misterioso sólo si el *explanans* es menos misterioso que el hecho que explica. Si esto no es así, el misterio simplemente

7 Como muestra véase Correia (2008: 1023), Fine (2001: 15), Rosen (2010: 115) y Schaffer (2009b). Para una defensa de la no irreflexividad véase Jenkins (2011).

8 Gracias a Jonathan Schaffer por señalar esto.

es desplazado (del *explanandum* al *explanans*) en lugar de ser eliminado. Las conexiones necesarias de *dependencia* no explicadas son al menos tan misteriosas como las conexiones necesarias no explicadas de *existencia*.<sup>9</sup>

Si Cameron analizara la dependencia ontológica en términos más simples esta objeción no prosperaría. Pero él no ofrece ningún análisis de la dependencia ontológica porque, como muchos otros, Cameron considera que la dependencia ontológica es *inanalizable*.<sup>10</sup> De modo que la teoría humeana de los hacedores de verdad no responde adecuadamente la objeción basada en el humeanismo.

Más allá de la cuestión de si resulta satisfactoria para el humeano, Cameron hace un uso adicional de la teoría humeana de los hacedores de verdad. Argumenta que implica un monismo de prioridad. En el resto de este trabajo argumento que esto no es correcto. En la sección que sigue clarificaré la tesis que Cameron identifica como monismo de prioridad, muestro que ella no implica el monismo de prioridad postulado por Jonathan Schaffer, y reconstruyo luego el argumento con el que Cameron pretende concluir su tesis del monismo de prioridad a partir de la teoría humeana de hacedores de verdad.

## 2. De la teoría humeana de los hacedores de verdad a MPC

Cameron identifica el monismo de prioridad como la tesis según la cual, necesariamente, hay exactamente una cosa fundamental (Cameron 2010a: 192). Cameron y Schaffer concuerdan en que algo es fundamental en caso de que no dependa de nada.<sup>11</sup> De modo que la tesis

9 Para una discusión reciente de la desconfianza del humeano respecto de las conexiones necesarias no explicadas entre existentes distintos véase Wilson (2010).

10 Cameron (2008b: 3) señala que la dependencia ontológica no puede ser analizada pero que, sin embargo, la entendemos por medio de ejemplos. Que la dependencia ontológica es inanalizable es el consenso actual. Para otros ejemplos de la posición véase Rosen (2010) y Schaffer (2009b). Para un argumento en favor de su analizabilidad véase Skiles (manuscrito inédito).

11 Schaffer (2009b: 373) define la fundamentalidad en términos de que nada *fundamente* una cierta cosa, pero considera que el habla acerca de dependencia, prioridad y fundamentación expresa en todos los casos la misma relación. Cameron define la fundamentalidad de este modo en Cameron (2008b: 4).

del monismo de prioridad de Cameron puede formularse en términos de dependencia:<sup>12</sup>

$$MPC \square \exists!x \sim \exists y (Dxy).$$

*MPC* es distinto del monismo de prioridad de Schaffer, la tesis de que “hay exactamente un objeto concreto básico, y es el mundo entero” (Schaffer 2010a: 344). Usando la definición de Schaffer de un objeto concreto básico, su monismo de prioridad es la tesis siguiente (donde ‘Cx’ abrevia ‘x es concreto’ y ‘Wx’ abrevia ‘x es un mundo concreto entero’):

$$MPS \exists!x (Wx \& \sim \exists y (Dxy \& Cy)).^{13}$$

*MPC* no es una consecuencia lógica de *MPS*; es lógicamente posible que el mundo concreto entero no dependa de ninguna cosa concreta y que todo dependa de algo (quizás porque el cosmos concreto entero depende de una pluralidad de *abstracta* interdependientes).<sup>14</sup> *MPC* no implica *MPS* porque es posible que haya exactamente una cosa fundamental distinta del mundo concreto entero y que el mundo concreto entero dependa de alguna de sus partes concretas.<sup>15</sup> De modo que, si *MPS* (en lugar de *MPC*) es el monismo de prioridad, el argumento de

12 Cameron es explícito respecto del carácter necesario de la tesis de monismo de prioridad que propone: véase Cameron (2010a: 178, 192). ‘Dxy’ abrevia ‘x depende de y’.

13 En su formulación oficial Schaffer nombra al mundo usando una constante, *u*, y formula el monismo de prioridad (con el objeto concreto básico definido) de este modo:

$$\exists!x (x \text{ es un objeto concreto} \& x \text{ no depende de ningún objeto concreto}) \& u \text{ es un objeto concreto} \& u \text{ no depende de ningún objeto concreto (Schaffer 2010a: 344).}$$

Esta formulación le permite a Schaffer evitar tener que usar el predicado ‘es un cosmos completo entero’. Las diferencias entre nuestras formulaciones son meramente estilísticas.

14 Para una discusión adicional de *MPS* véase Schaffer (2009a: 31, 2007 y 2010a: 344).

15 Si el universalismo mereológico es, en el mejor de los casos, verdadero sólo de modo contingente, entonces también es posible que sea necesario que haya exactamente una cosa fundamental pero que *MPS* sea falso porque no hay ningún cosmos concreto entero.

Cameron no muestra que la teoría humeana de los hacedores de verdad implique el monismo de prioridad.

Aun así, el argumento de Cameron es importante porque pretende conectar una tesis filosófica popular –la teoría de los hacedores de verdad– con una actualmente impopular –el monismo de prioridad.<sup>16</sup> Si Cameron tiene razón, entonces los teóricos de los hacedores de verdad humeanos deben ser monistas de prioridad. Esto sería sorprendente. La fundamentalidad de la totalidad del mundo concreto difícilmente *parece* seguirse de algún tipo de teoría de los hacedores de verdad. El argumento de Cameron saca provecho de manera creativa y cuidadosa de conexiones potenciales entre la teoría de los hacedores de verdad, cierta desconfianza por las conexiones necesarias no explicadas, y una tesis de fundamentalidad. Cualquier argumento que unifique de manera convincente tal diversidad de temas merece atención.

La teoría humeana de los hacedores de verdad de Cameron es una conjunción de tres tesis. Estas son el *maximalismo de los hacedores de verdad* (toda verdad tiene un hacedor de verdad), el *necesitarismo de los hacedores de verdad* (si  $x$  es un hacedor de verdad de  $y$  entonces, necesariamente, si  $x$  existe entonces  $y$  es verdadera), y su principio *No hay conexiones necesarias no explicadas*.<sup>17</sup> Lo que es relevante de lo que se sigue de ese principio para el argumento en favor de MPC es *Dependencia\**. De modo que, para nuestros propósitos, podemos suponer que la teoría humeana de los hacedores de verdad (o THH) es la conjunción del maximalismo de los hacedores de verdad, el necesitarismo de los hacedores de verdad y *Dependencia\**. El argumento de Cameron en favor de MPC es entonces como sigue:

El maximalismo de los hacedores de verdad dice que toda verdad tiene un hacedor de verdad [...] En ese caso, necesitamos explicar la verdad del hecho de que todos los hacedores de ver-

16 Entre los teóricos de los hacedores de verdad podemos mencionar, además de Cameron, a Bigelow (1988), Armstrong (2004) y Schaffer (2010b). Para algunas discusiones adicionales sobre la teoría de los hacedores de verdad véase Beebe y Dodd (2005). Si Jonathan Schaffer está en lo correcto, el monismo de prioridad solía ser mucho más popular debido a que en algún momento fue malinterpretado y asimilado erróneamente con el *monismo de existencia*, la tesis de que sólo hay un objeto concreto. Para una defensa de que en el pasado su popularidad era mucho mayor véase Schaffer (2009a), especialmente el Apéndice.

17 Cameron (2010a: 187) llama al principio “una conjetura prudente”.

dad que hay son todos los hacedores de verdad que hay. No parece que los hacedores de verdad mismos hagan esto verdadero, porque aparentemente todos ellos podrían existir y sin embargo podría haber algunos hacedores de verdad adicionales. De modo que parece que estamos forzados a admitir una entidad nueva: un hacedor de verdad de ‘orden superior’ que haga verdadero que todos y sólo los hacedores de verdad de primer orden efectivamente existentes [*actual*] son todos y sólo los hacedores de verdad de primer orden [...]. [Dados *No hay conexiones necesarias no explicadas* y, en particular, *Dependencia\**] sería mejor que todos los hacedores de verdad de primer orden existieran en virtud del hacedor de verdad de orden superior. Pero eso equivale a decir que los hacedores de verdad de primer orden son todos ellos dependientes ontológicamente del hacedor de verdad de orden superior; lo que equivale a decir que hay sólo un existente fundamental: el hacedor de verdad de orden superior. Y, de este modo, al intentar asegurarnos de *No hay conexiones necesarias no explicadas*, hemos terminado en el monismo de prioridad: la afirmación de que, necesariamente, existe exactamente una cosa fundamental (Cameron 2010a: 191-2).

He aquí una paráfrasis intuitiva. Dados el maximalismo y el necesitarismo de los hacedores de verdad, toda verdad tiene un hacedor de verdad que es un necesitador de la existencia de esa verdad.<sup>18</sup> Considérense a continuación todos los hacedores de verdad de primer orden. Hay una verdad a los efectos de que ellos son todos los hacedores de verdad de primer orden. Los hacedores de verdad de primer orden no son necesitadores de la existencia de esa verdad. De modo que, por el necesitarismo de los hacedores de verdad, debe haber un hacedor de verdad de orden superior. Por *Dependencia\**, los hacedores de verdad de primer orden dependen ontológicamente de ese hacedor de verdad de orden superior. Dado que los hacedores de verdad de primer orden de-

18 Esto presupone que una proposición es verdadera sólo si existe. Pues el necesitarismo de los hacedores de verdad por sí mismo sólo requiere que si *x* es un hacedor de verdad de *y* entonces, necesariamente, si *x* existe entonces *y* es verdadero, y hay quienes piensan que una proposición puede ser verdadera sin existir. Para mayor discusión véase Pollock (1985) y Fine (1985). Acepto que una proposición es verdadera sólo si existe.

penden del hacedor de verdad de orden superior, el hacedor de verdad de orden superior es la única entidad fundamental; *MPC* es verdadero.

Antes de pasar a una versión más rigurosa del argumento, nótese que Cameron no define a los hacedores de verdad de orden superior. La ausencia de una definición puede causar cierta inquietud, ya que el argumento depende fuertemente de la distinción entre hacedores de verdad de primer orden y de orden superior. Una definición natural es que  $x$  es un hacedor de verdad de orden superior si y sólo si  $x$  es un hacedor de verdad y  $x$  hace verdadera alguna verdad de la forma  $\langle p \rangle$  es *hecha verdadera por y*. Sin embargo, el hacedor de verdad de orden superior de Cameron sólo hace verdadera una verdad de la forma  $\langle \text{los } x \text{ son todos y los únicos hacedores de verdad de primer orden efectivamente existentes} \rangle$ . De modo que el argumento de Cameron no puede adoptar esa definición natural. En su lugar, el argumento en favor de *MPC* a partir de la teoría humeana de los hacedores de verdad puede, o bien dejar ambas nociones sin definir, o quizás en su lugar definir un hacedor de verdad de orden superior como cualquier hacedor de verdad que hace verdadera alguna verdad que predica la-propiedad-de-ser-hacedor-de-verdad [*truthmakerhood*] de alguna cosa (o algunas cosas). Según esta definición, cualquier cosa que haga verdadera a una verdad de la forma  $\langle x/\text{los } x \text{ es/son (un) hacedor(es) de verdad (de cierto tipo } \phi) \rangle$  es un hacedor de verdad de orden superior. Dado que la verdad para la cual, según Cameron argumenta, se requiere un hacedor de verdad de orden superior es una verdad de esa forma, algo como esa definición puede estar implícito en su argumento. Aun así, sigo a Cameron al dejar sin definir los hacedores de verdad de orden superior.

Aquí abajo presento una reconstrucción válida del argumento de Cameron. Se utiliza en ella la noción de un hacedor de verdad fundamental, donde  $x$  es un *hacedor de verdad fundamental* si y sólo si  $x$  es un hacedor de verdad,  $x$  no depende de ningún hacedor de verdad, y  $x$  es más fundamental que cualquier otro hacedor de verdad.

(*THH*) Toda verdad tiene un hacedor de verdad, los hacedores de verdad son necesitadores de la existencia de sus verdades, y si  $y$  es un hacedor de verdad de  $\langle x/\text{los } x \text{ es/son } F \rangle$  y  $y \neq x/y$  no está entre los  $x$  entonces  $x/\text{los } x$  depende(n) ontológicamente de  $y$  (premisa).

(2) Porque los *Ms* son todos y los únicos hacedores de verdad de primer orden efectivamente existentes,  $\langle \text{Los } M \text{ son todos y}$

los únicos hacedores de verdad de primer orden efectivamente existentes> (en adelante ‘<Los Ms ...>’) es verdadera (premisa).

(3) Los Ms no hacen verdadera <Los Ms ...> porque los Ms “podrían... todos ellos existir y sin embargo podría haber algunos hacedores de verdad [de primer orden efectivamente existentes] adicionales” (Cameron 2010a: 191) (premisa).

(4) <Los Ms ...> tiene un hacedor de verdad, H, que no está entre los Ms (1, 2, 3).

(5) Los Ms dependen ontológicamente de H (1, 4).

(6) Si los Ms dependen ontológicamente de H, entonces H es el hacedor de verdad fundamental (premisa).

(7) Si H es el hacedor de verdad fundamental, entonces H es el existente fundamental (premisa).

(MPC) Necesariamente, hay exactamente un existente fundamental (5, 6, 7).

Por lo tanto, *THH* implica *MPC*.

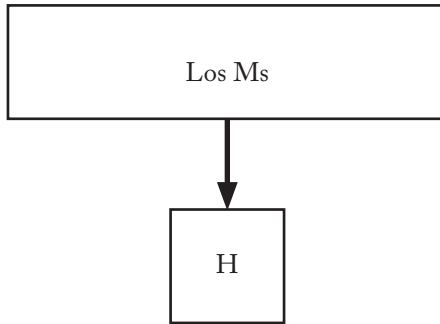
El argumento es válido y las premisas han de ser leídas como verdades necesarias; ‘Ms’ y ‘H’ han de ser entendidas como letras esquemáticas que tienen como rango, respectivamente, todos y sólo los hacedores de verdad de primer orden efectivamente existentes en un mundo, y un hacedor de verdad de orden superior de los que aquellos hacedores de verdad de primer orden dependen en un mundo.<sup>19</sup>

Si el argumento es sólido [*sound*], entonces el siguiente esquema representa el modo en que debe ser el mundo si *THH* es verdadera. Los

19 He expandido el argumento para clarificarlo. Cameron infiere *MPC* únicamente a partir de (5) (dice que, dado que (5) es verdadero, “hay un único existente fundamental: el hacedor de verdad de orden superior [H]” (2010a: 192)). Separa en partes esa inferencia usando las premisas (6) y (7), ya que Cameron las acepta (lo que confirmado mediante correspondencia personal) y ellas (u otras premisas al menos igualmente fuertes) son necesarias para derivar *MPC* de la teoría humeana de los hacedores de verdad.



hacedores de verdad y las pluralidades de ellos son representados por rectángulos; las flechas representan dependencia ontológica:



Puede haber otras cosas además de los Ms y H, pero en este esquema *sólo* H es representado como fundamental. El esquema será útil cuando vayamos a considerar objeciones.

En la sección que sigue argumentaré en contra de (6) y (7). En 3.1 argumento que (7) es falsa ya que un hacedor de verdad fundamental podría o bien depender de una pluralidad de cosas que no son hacedores de verdad o coexistir con una pluralidad de cosas igualmente fundamentales que no son hacedores de verdad (sin depender de ellas). En 3.2 argumento que (6) es falsa debido a que es posible que los Ms dependan de H y que sin embargo existan también otros hacedores de verdad de orden superior igualmente fundamentales además de H. En 3.3 argumento que (6) es falsa debido a que es posible que los Ms dependan de H y que H sea un eslabón en una cadena infinita de hacedores de verdad dependientes de orden superior.<sup>20</sup>

<sup>20</sup> Esta posibilidad es similar a la posibilidad de la “basura” [*junk*]. Si la “basura” es posible, entonces es posible que todo sea una parte propia de algo. Si es posible que el hacedor de verdad de orden superior del que todos los Ms dependen sea un eslabón en una cadena infinita de hacedores de verdad dependientes, entonces es posible que todo hacedor de verdad dependa de algún hacedor de verdad.

### 3. Tres objeciones

#### 3.1 No hay un único hacedor de verdad fundamental

Algo que es más fundamental que cualquier otro hacedor de verdad y que no depende de ningún hacedor de verdad podría, según parece, depender de algunas cosas que no son hacedores de verdad. Al menos, no es una verdad conceptual o analítica que algo que no depende de ningún hacedor de verdad no depende de *ninguna* cosa. De modo que parece posible que H no dependa de ningún hacedor de verdad pero que sin embargo dependa de algunas cosas. Por lo tanto, parece que (7) es falsa.

Como respuesta, hay un argumento sencillo en favor de (7) que emplea la siguiente premisa:

(*HF*) Los hacedores de verdad fundamentales no dependen de nada, y todo lo que no es un hacedor de verdad fundamental depende de algo.

Por *HF*, si H es el hacedor de verdad fundamental, entonces H no depende de nada y todo lo demás depende de algo, haciendo de H el existente fundamental.

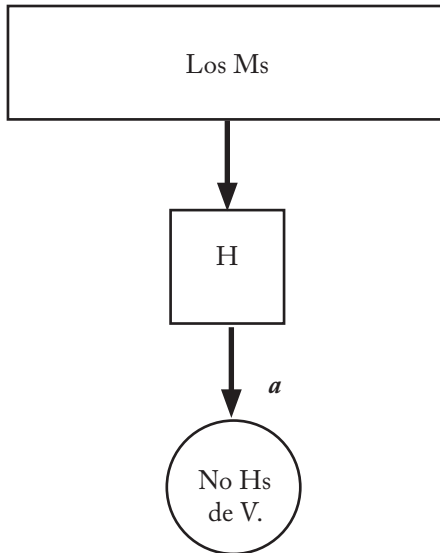
¿Por qué deberíamos creer en *HF*? No es ni autoevidente, ni intuitivamente obvio. Carece de apoyo empírico. No ha sido demostrado que sea teóricamente fructífero. De modo que no tenemos ninguna razón para creerlo sin argumentos adicionales. Podría argumentarse que el primer miembro de la conjunción en *HF* es verdadero debido a que todo es un hacedor de verdad. Si todo es un hacedor de verdad, entonces los hacedores de verdad fundamentales (debido a que no dependen de ningún hacedor de verdad) no dependen de nada.

¿Pero por qué deberíamos creer que todo es un hacedor de verdad? Cameron no puede dar este argumento: todo es un hacedor de verdad porque para todo  $x$ ,  $x$  es un hacedor de verdad de  $\langle x \text{ existe} \rangle$ , y para todo  $x$ ,  $\langle x \text{ existe} \rangle$  es verdadero.<sup>21</sup> Él no puede dar este argumento ya que niega que los compuestos hagan verdaderas a las proposiciones verdaderas que afirman su existencia (véase Cameron 2008a: 4-5; 2010b: 251). Mesa no hace verdadera  $\langle \text{Mesa existe} \rangle$ . Por el contrario, son los  $x$ s (quizás organizados en la forma de Mesa, quizás no) los que hacen verdadera  $\langle \text{Mesa existe} \rangle$  (Cameron 2010b: 251-2). De modo que es

21 Presupongo aquí cuantificación universal actualista.

falso, según la teoría de hacedores de verdad de Cameron, que para todo  $x$ ,  $x$  es un hacedor de verdad de  $\langle x$  existe $\rangle$ .<sup>22</sup>

A falta de argumentos adicionales en favor de *HF*, concluyo que (7) es falsa ya que parece posible que *H* no dependa de ningún hacedor de verdad y que sin embargo dependa de una pluralidad de cosas fundamentales. El esquema siguiente (donde un círculo representa una pluralidad de cosas que no son hacedores de verdad) representa un modo en que el mundo podría ser donde la teoría de hacedores de verdad humeana es verdadera pero donde (7) y *MPC* son ambas falsas (*a* y otras letras que aparecen fuera de las formas sirven para señalar las diferentes objeciones).

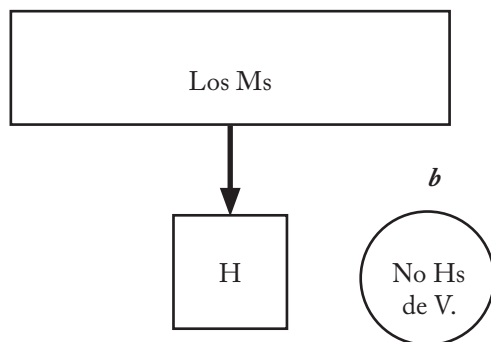


Supóngase, por mor del argumento, que los hacedores de verdad fundamentales no dependen de nada. (7) seguiría siendo falsa si hubiera existentes fundamentales además del hacedor de verdad fundamental. Y no veo ninguna razón para pensar que no podría haber una pluralidad de cosas fundamentales que no son hacedores de verdad ade-

22 Del mismo modo, los  $x$ s organizados a la manera de Mesa hacen verdadera  $\langle$ Existe al menos un compuesto $\rangle$ , de modo que esa verdad tampoco implica (junto al maximalismo de los hacedores de verdad) que todo es un hacedor de verdad.

más del hacedor de verdad fundamental, aún si éste también fuera un existente fundamental. Esto es, no veo ninguna razón para creer en el segundo miembro de la conjunción en *HF*. ¿Por qué deberíamos pensar que algo es fundamental sólo si es un *hacedor de verdad* fundamental? De modo equivalente, respecto de cualquier *x*, ¿por qué deberíamos pensar que *x* no depende de nada sólo si *x* es un *hacedor de verdad* que no depende de ningún hacedor de verdad? ¿Por qué no es posible que haya una pluralidad de cosas fundamentales que no son hacedores de verdad?

Sin nada aproximadamente parecido a respuestas plausibles a estas preguntas, concluyo que (7) es falsa tanto porque el hacedor de verdad fundamental, *H*, podría no ser *un* existente fundamental como porque podría también no ser el *único* existente fundamental. De modo que la siguiente imagen representa otro modo en que el mundo podría ser en el que la teoría humeana de los hacedores de verdad es verdadera pero en el que tanto (7) como *MPC* son ambos falsos:



### 3.2 Múltiples hacedores de verdad de orden superior

He argumentado que (7) es falsa porque es posible que *el* hacedor de verdad fundamental, *H*, no sea *un* existente fundamental (porque, posiblemente, depende de cosas que no son hacedores de verdad) y porque es posible que *H* no sea *el* existente fundamental (porque, posiblemente, hay otros existentes fundamentales además de *H*). Pero, aún si resulta haber buenos argumentos en contra de estas posibilidades, (6) es falsa.

Un modo en el que (6) podría ser falsa consiste en que todos los *Ms* dependan de *H* y que haya otros hacedores de verdad de orden supe-

rior igualmente fundamentales. *Es* posible (y compatible con la teoría humeana de los hacedores de verdad) que todos los Ms dependan de H y que haya otros hacedores de verdad de orden superior igualmente fundamentales. O, al menos, si esto *no* es posible, no se ha mostrado por qué. De modo que parece que (6) es falsa.

La respuesta que puede esperarse es que es *más simple* postular exactamente un único hacedor de verdad de orden superior antes que muchos, y ese hecho acerca de la simplicidad, junto con la dependencia de todos los Ms respecto de H, implica que H es *el* hacedor de verdad fundamental.<sup>23</sup> En otras palabras, deberíamos remplazar (6) por

(6\*) Necesariamente, si los Ms dependen de H, dado que no tenemos ninguna razón para postular la existencia de algún hacedor de verdad de orden superior distinto de H, H es *el* hacedor de verdad fundamental.

Cuando es aclarada de este modo, es fácil ver que la respuesta depende en buena medida de una intuición referente a la parsimonia que bien podría ocurrir que no todos compartamos. Una vez dicho esto, concedo que es inicialmente difícil ver por qué necesitaríamos postular algún hacedor de verdad de orden superior además de H (aunque voy a dar algunas muy buenas razones más abajo). Concedo que, dejando todas las demás cosas iguales, las teorías más simples son mejores. Pero aún si aceptamos la intuición de parsimonia, (6\*) es dudosa. Que no tengamos ninguna razón para postular la existencia de más de un F difícilmente implica que hay a lo sumo un F. El estudiante de lógica elemental no tiene ninguna razón para postular la existencia de más de una relación de consecuencia lógica. Pero criticaríamos duramente su razonamiento si fuera a inferir que, por lo tanto, hay a lo sumo una relación de consecuencia lógica. Lo mismo ocurre aquí. Aún si no poseyéramos ninguna razón para postular la existencia de hacedores de verdad de orden superior adicionales, esta carencia no habilitaría la inferencia de su no existencia. A lo sumo habilitaría la inferencia de la *creencia racional* en su no existencia, lo que daría lugar, en el mejor de

23 Para algunas discusiones acerca de postular un hecho de totalidad [*totality fact*] como hacedor de verdad de todos los existenciales negativos y de las verdades universales véase Armstrong (1997: 200; 2004: 58-59), Cameron (2005), y Merricks (2007: especialmente 59-67).

los casos, a la creencia racional en el monismo de prioridad. Que sea racional creer en el monismo de prioridad no implica el monismo de prioridad. De modo que deberíamos rechazar (6\*).

Si bien es difícil imaginar en primera instancia que sean necesarios otros hacedores de verdad de orden superior, de hecho hay tal necesidad. Supóngase que todos los Ms –todos los hacedores de verdad de primer orden efectivamente existentes– dependen de H. Supóngase también que los hacedores de verdad están localizados en el espacio-tiempo. Entonces hay alguna subregión propia de la totalidad del espacio-tiempo, por ejemplo, la región del espacio-tiempo ocupada por la tierra entre el mediodía y la una de la tarde del 1 de enero de 2010 (o ‘Tierra’, para abreviar), tal que todos y solo los hacedores de verdad de primer orden efectivamente existentes localizados en Tierra, los  $M_{T,s}$ , son todos y los únicos hacedores de verdad de primer orden efectivamente existentes localizados en Tierra.

Por el maximalismo de los hacedores de verdad, <los  $M_{T,s}$  son todos y los únicos hacedores de verdad de primer orden efectivamente existentes localizados en Tierra> tiene un hacedor de verdad.<sup>24</sup> Dado que es posible que haya lugar disponible en Tierra para otro hacedor de verdad, los  $M_{T,s}$  no hacen verdadera a esa proposición.<sup>25</sup> De modo que el hacedor de verdad de <los  $M_{T,s}$  ... Tierra>,  $H_T$ , no está entre los  $M_{T,s}$ . Por *Dependencia\**, los  $M_{T,s}$  dependen de  $H_T$ . La teoría humeana de los hacedores de verdad no requiere que  $H_T$  sea idéntico a H o menos fundamental que él. De modo que la teoría humeana de hacedores de verdad es consistente con que los Ms dependan de H, y que sin embargo haya otro hacedor de verdad de orden superior,  $H_T$ , que es tan fundamental como H.

24 En lo sucesivo abrevio ‘<los  $M_{T,s}$  son todos y los únicos hacedores de verdad de primer orden efectivamente existentes localizados en Tierra>’ como ‘<los  $M_{T,s}$  ... Tierra>’.

25 He aquí una elaboración del razonamiento detrás de esta afirmación. Por el necesitarismo de los hacedores de verdad, los  $M_{T,s}$  hacen verdadera <los  $M_{T,s}$  ... Tierra> sólo si, necesariamente, si los  $M_{T,s}$  existen, entonces <los  $M_{T,s}$  ... Tierra> es verdadera. Es posible que los  $M_{T,s}$  existan y que, además de ellos, exista otro hacedor de verdad de primer orden localizado en Tierra. Si es posible que los  $M_{T,s}$  existan y que exista otro hacedor de verdad de primer orden efectivamente existente localizado en Tierra, entonces es posible que los  $M_{T,s}$  existan y <los  $M_{T,s}$  ... Tierra> no sea verdadera. Por lo tanto, no es necesario que, si los  $M_{T,s}$  existen, entonces <los  $M_{T,s}$  ... Tierra> sea verdadera. Por lo tanto, los  $M_{T,s}$  no hacen verdadera a esa proposición.

Por supuesto, todos los hacedores de verdad de primer orden efectivamente existentes que dependen de  $H_T$ , los  $M_T$ s, también dependen de  $H$ . Pues los  $M_T$ s forman un subconjunto propio de los  $M$ s, y los  $M$ s dependen todos de  $H$ . De modo que todo lo que depende de  $H_T$  depende de  $H$ , pero no viceversa (dado que algunos de los hacedores de verdad de primer orden efectivamente existentes no están localizados en Tierra).

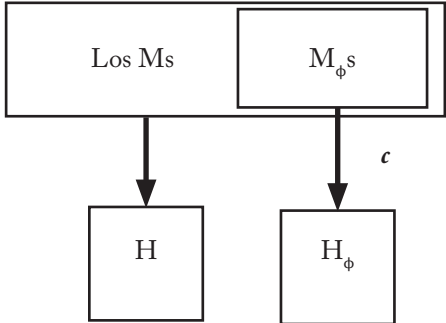
Esto no amenaza con hacer a  $H_T$  menos fundamental que  $H$ . Pues, que todo lo que depende de  $x$  dependa de  $y$ , y que algo que depende de  $y$  no dependa de  $x$ , no implica que  $y$  sea más fundamental que  $x$ . Considérese el caso de las sustancias Azul y Puntigudo y los universales aristotélicos monádicos *circularidad*, *azul* y *puntigudo*. Supóngase que los universales aristotélicos dependen ontológicamente sólo de las sustancias que los tienen. Azul es un disco azul bidimensional. Puntigudo es un disco azul partes del cual son bidimensionales, y otras partes del cual son objetos tridimensionales puntigudos, semejantes a pirámides (Puntigudo es un disco azul con “chichones” puntigudos esparcidos por su superficie). Azul es circular y azul. Puntigudo es circular, azul y puntigudo. Azul existe de un lado respecto de un plano de simetría y Puntigudo existe del otro lado. Además del carácter puntigudo, no hay ninguna diferencia entre Azul y Puntigudo. De modo que todo lo que depende de Azul (la circularidad y el carácter azul) depende de Puntigudo, pero no viceversa. Aun así, Azul y Puntigudo son sustancias igualmente fundamentales. Lo mismo vale para  $H_T$  y  $H$ . Todo lo que depende de  $H_T$  depende de  $H$ , algunas cosas que dependen de  $H$  no dependen de  $H_T$ , pero  $H$  y  $H_T$  son igualmente fundamentales.<sup>26</sup>

No hay nada especial con la propiedad de estar localizado en Tierra. El punto que se ha hecho haciendo uso de tal propiedad puede generalizarse a cualquier propiedad que es poseída sólo contingentemente por algunos pero no todos los  $M$ s. Sea  $\phi$  una propiedad cualquiera poseída

26 En este argumento se presupone, con Gideon Rosen, que la dependencia ontológica no es una relación conectada —no es una relación  $R$  tal que  $\forall x \forall y (Ryx \vee Ryx)$  (Rosen 2010: 116). En efecto, el argumento presupone que es posible que ni  $H$  ni  $H_T$  dependan uno del otro. Pero, aun si la dependencia fuera una relación conectada, no se seguiría de allí que  $H$  es más fundamental que  $H_T$ , porque podría ocurrir que  $H$  dependiera de  $H_T$  —si bien, presumiblemente, eso no sería porque  $H_T$  hiciera verdadera alguna verdad de la que  $H$  es un constituyente, sino quizás a causa de alguna otra cadena de dependencia de la que ambas son eslabones.

contingentemente por sólo algunos de los Ms. Ejemplos de  $\phi$  incluyen estar localizado en Tierra, ser objeto de mi pensamiento ahora, estar localizado a menos de un pie de un árbol, etc. Para cualquier propiedad  $\phi$  semejante, <Los Ms que son  $\phi$ , los  $M_\phi$ s, son todos y los únicos hacedores de verdad de primer orden efectivamente existentes que son  $\phi$ > es verdadera. Por el maximalismo de los hacedores de verdad, esa proposición tiene un hacedor de verdad,  $H_\phi$ . Por el necesitarismo de los hacedores de verdad,  $H_\phi$  hace verdadera a esa proposición sólo si, necesariamente, si  $H_\phi$  existe entonces ella es verdadera. El problema es que, para *toda* propiedad semejante, es posible que H exista y <Los  $M_\phi$ s son todos y sólo los hacedores de verdad de primer orden efectivamente existentes que son  $\phi$ > no sea verdadera. ¿Por qué? Porque es posible que los Ms sean todos y los únicos hacedores de verdad de primer orden verdaderamente existentes, y sin embargo uno de los  $M_\phi$ s (uno de los hacedores de verdad de primer orden efectivamente existentes que es  $\phi$ ) no sea  $\phi$ .  $\phi$ , después de todo, es una propiedad *contingente* de esos hacedores de verdad. Por ejemplo, uno de los hacedores de verdad de primer orden efectivamente existentes sobre los que pienso ahora *no* es, en algún mundo posible, algo sobre lo que pienso ahora. Para cualquier propiedad semejante  $\phi$ , hay un hacedor de verdad de orden superior distinto de H y no menos fundamental que él del que dependen ontológicamente aquellos hacedores de verdad que poseen  $\phi$  de manera contingente.

Por lo tanto, (6) es falsa porque es posible que todos los Ms dependan de H y que haya otros hacedores de verdad de orden superior igualmente fundamentales. Debido a esta posibilidad, el siguiente esquema representa un modo en que el mundo podría ser en el que la teoría humeana de los hacedores de verdad es verdadera pero (6) y MPC son ambas falsas:





### 3.3 Un hacedor de verdad de orden superior dependiente

(6) es también falsa porque es posible que todos los Ms dependan de H y que H sea un eslabón en una cadena infinita de hacedores de verdad dependientes. Por ejemplo, por la teoría humeana de los hacedores de verdad, la proposición siguiente tiene un hacedor de verdad:

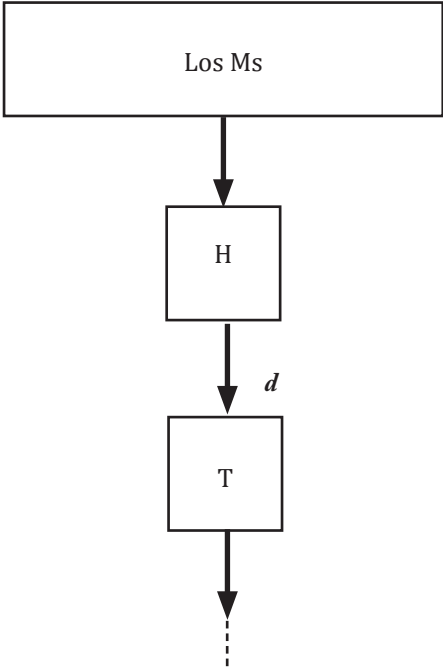
<H hace verdadera <Los Ms...>>.

Es consistente con la teoría humeana de los hacedores de verdad que el hacedor de verdad de esta proposición no sea uno de los Ms y que sea distinto de H. Llamemos a su hacedor de verdad 'T'. Dado que T la hace verdadera y H es uno de sus constituyentes, por *Dependencia\** H depende de T. Dado que H depende de un hacedor de verdad, H no es un hacedor de verdad fundamental. De modo que es posible (y consistente con la teoría de los hacedores de verdad humeana) que todos los Ms dependan de H (dado que H hace verdadera a <Los Ms...>), pero H no sea fundamental (porque depende de T). Por lo tanto, (6) es falsa.

La iteración de esta forma de razonamiento genera la necesidad de un hacedor de verdad para

<T hace verdadera <H hace verdadera <Los Ms...>>>.

hacedor de verdad que es distinto de T y H, no está entre los Ms, y del que T (y, por la transitividad de la dependencia) H y los Ms dependen. El razonamiento puede iterarse una infinidad de veces (sin cerrar nunca un círculo), haciendo a cada hacedor de verdad dependiente de un hacedor de verdad distinto y, de ese modo, volviendo a todos los hacedores de verdad no fundamentales. Dado que la teoría humeana de los hacedores de verdad es consistente con el regreso (ella no implica, por ejemplo, que la dependencia está bien fundada), este argumento en contra de (6) no presupone la cuestión. Dado que es posible que H sea un eslabón en una cadena infinita de hacedores de verdad dependientes, el esquema siguiente representa otro modo en que el mundo podría ser en el que la teoría de los hacedores de verdad humeana es verdadera pero donde (6) y MPC son ambos falsos:



Alguien podría responder del siguiente modo: “Acepto que el argumento no presupone la cuestión contra la teoría humeana de los hacedores de verdad. Pero ¿no es más plausible pensar que H hace verdadera <H hace verdadera <Los Ms...>>? Después de todo, es necesario que, si H existe, entonces <H hace verdadera <Los Ms...>> sea verdadera. Por supuesto, ser un necesitador de su verdad no es *suficiente* para ser su hacedor de verdad, pero dado que H al menos satisface una condición necesaria saliente para hacer verdadera a esa proposición, nada impide que H sea su hacedor de verdad. Ya que H es adecuado para la tarea, no hay razón para postular la existencia de otros hacedores de verdad de orden superior; el regreso es gratuito”.

Esta respuesta no es relevante para el argumento contra (6) basado en el regreso. Para mostrar que (6) es falsa, es suficiente proveer un mundo *posible* en el que todos los Ms dependan de H y H sea un eslabón en una cadena infinita de hacedores de verdad dependientes. El argumento proporcionó un mundo semejante. La parsimonia ontológica relativa del

mundo posible no tiene ninguna relevancia. Una respuesta adecuada tendría que mostrar que no es *posible* que todos los Ms dependan de H y que H dependa de ese modo de otros hacedores de verdad.<sup>27</sup>

#### 4. La teoría humeana de los hacedores de verdad sin el monismo de prioridad

La teoría humeana de los hacedores de verdad es consistente con las cuatro posibilidades que presenté más arriba contra (6) y (7). Cada una de esas posibilidades es inconsistente con *MPC*. De modo que la teoría humeana de los hacedores de verdad no implica *MPC*. En términos de proposiciones, la teoría humeana de los hacedores de verdad no implica ninguna de las tesis del monismo de prioridad porque las siguientes cinco proposiciones son conjuntamente compatibles:

(*THH*) Toda verdad tiene un hacedor de verdad, los hacedores de verdad son necesitadores de la existencia de sus verdades, y si  $y$  es un hacedor de verdad de  $\langle x/\text{los } x\text{s es/son } F \rangle$  y  $y \neq x$  no está entre los  $x\text{s}$  entonces  $x/\text{los } x\text{s}$  depende(n) ontológicamente de  $y$ .

( $\sim MPC$ )  $\sim \Box \exists! x \sim \exists y (Dxy)$

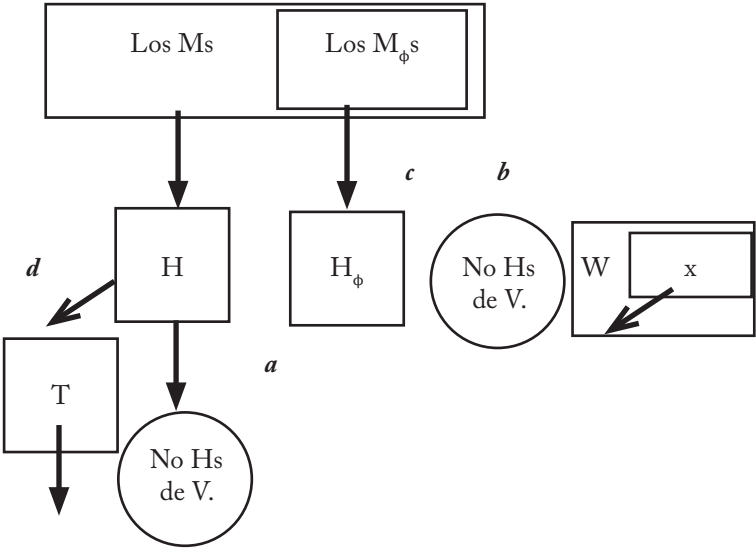
( $\sim MPS$ )  $\sim \exists! x (Wx \ \& \ \sim \exists y (Dxy \ \& \ Cy))$

(3')  $\langle \text{Los Ms...} \rangle$  es verdadera y los Ms no la hacen verdadera.

(*PA*) O bien (*a*) el hacedor de verdad fundamental depende de una pluralidad de cosas que no son hacedores de verdad, o (*b*) algunas cosas que no son hacedores de verdad son fundamentales, o (*c*) hay múltiples hacedores de verdad fundamentales, o (*d*) el hacedor de verdad de orden superior del que dependen todos los hacedores de verdad de primer orden es un miembro de una cadena infinita de hacedores de verdad dependientes.

27 Y aún si la teoría humeana de los hacedores de verdad implicara que H hace verdadera  $\langle H \text{ hace verdadera } \langle \text{Los Ms...} \rangle \rangle$ , no se sigue que *ningún otro hacedor de verdad* la hace también verdadera. Una misma verdad (e. g.,  $\langle \text{La gente existe} \rangle$ ) tiene a menudo múltiples hacedores de verdad.

*PA* (por ‘*Principio Auxiliar*’) es la disyunción de las objeciones contra (6) y (7). Argumenté en favor de la compatibilidad conjunta de estas cinco proposiciones al argüir en contra de (6) y (7). Su compatibilidad puede verse en el siguiente esquema que representa un modo en que el mundo podría ser en el que la teoría humeana de los hechos de verdad, (3’), y *PA* son todas verdaderas pero *MPC* y *MPS* son ambas falsas (*W* es el mundo concreto completo y *x* es una de sus partes propias concretas).



Los partidarios de la teoría humeana de los hechos de verdad no tienen por qué ser monistas de prioridad.

## Referencias

- ARMSTRONG, D. M. (2004), *Truth and Truthmakers*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (1997), *A World of States of Affairs*, Cambridge: Cambridge University Press.
- BEEBEE, H. y J. DODD (EDS.) (2005), *Truthmakers: The Contemporary Debate*, Oxford: Clarendon Press.
- BIGELOW, J. (1988), *The Reality of Numbers: A Physicalist's Philosophy of Mathematics*, Oxford: Clarendon Press.
- CAMERON, R. (2005), "Truthmaker necessitarianism and maximalism", *Logique et Analyse* 48: 189-92.
- (2008a), "Truthmakers and ontological commitment: or how to deal with complex objects and mathematical ontology without getting into trouble", *Philosophical Studies* 140: 1-18.
- (2008b), "Turtles all the way down: Regress, priority, and fundamentality". *The Philosophical Quarterly* 58: 1-14.
- (2010a), "From Humean Truthmaker Theory to Priority Monism", *Nous* 44: 178-98.
- (2010b), "How to have a radically minimal ontology", *Philosophical Studies* 151: 249-64.
- CHALMERS, D., D. MANLEY y R. WASSERMAN (EDS.) (2009), *Metametaphysics*, Nueva York: Oxford University Press.
- CORREIA, F. (2008), "Ontological dependence", *Philosophy Compass* 3: 1013-32.
- FINE, K. (1985), "Plantinga on the reduction of possibilist discourse", en Tomberlin y van Inwagen (1985: 145-186).
- "The question of realism", *Philosopher's Imprint* 1: 1-30.
- HALE, B. y A. HOFFMAN (EDS.), (2010) *Modality: Metaphysics, Logic, and Epistemology*, Nueva York: Oxford University Press.
- JENKINS, C. (2011), "Is metaphysical dependence irreflexive?", *The Monist*: 267-76.
- MERRICKS, T. (2007), *Truth and Ontology*, Oxford: Oxford University Press.
- POLLOCK, J. (1985), "Plantinga on possible worlds", en: Tomberlin y van Inwagen (1985: 121-44).
- ROSEN, G. (2010), "Metaphysical dependence: Grounding and reduction", en: Hale y Hoffman (2010: 109-36).
- RUSSELL, B. (1985), *The Philosophy of Logical Atomism*, La Salle, Illinois: Open Court (publicado originalmente en 1918).

- SCHAFFER, J. (2007), "Monism", en: Zalta, E. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- . (2009a), "Monism: The priority of the whole", *Philosophical Review* 119: 31-76.
- . (2009b), "On what grounds what", en Chalmers et al. (2009: 347-383).
- . (2010a), "The internal relatedness of all things", *Mind* 119: 341-76.
- . (2010b): "The least discerning and most promiscuous truthmaker", *The Philosophical Quarterly* 60: 307-24.
- SKILES, A. (inédito), "Getting grounded".
- TOMBERLIN, J. y P. VAN INWAGEN (EDS.) (1985), *Alvin Plantinga: A Profile*, Dordrecht: Reidel.
- WILSON, J. (2010), "What is Hume's dictum, and why believe it?" *Philosophy and Phenomenological Research* 80: 595-637.

## 12. Presentismo, leyes naturales y fundamentación de la verdad

Pablo Rychter

Este trabajo aborda el comúnmente llamado “problema de la fundamentación” (*grounding problem*) o “problema de los hacedores de verdad” (*truthmaker problem*) al que se enfrentan los defensores del presentismo. En la sección 1 presentaremos tanto la posición presentista como este supuesto problema al que se enfrenta. En la sección 2, consideraremos una solución recientemente propuesta (Markosian, 2013), a la cual llamaremos “propuesta de las leyes de la naturaleza” (PLN). Argumentaré que PLN no constituye una solución satisfactoria al problema de la fundamentación porque no satisface un requisito que debe considerarse como constitutivo de éste: que las entidades que jueguen un papel en la fundamentación sean *categorías*. En la sección 3, discutiré las perspectivas de abandonar este requisito de categoricidad, concluyendo que el presentista puede permitirse abandonarlo. Esto, sin embargo, no es una buena noticia para el partidario de PLN, ya que el abandono del requisito de categoricidad abre la puerta a otras posiciones más simples y naturales, tales como el llamado “lucrecianismo”. Finalmente, también en la sección 3 describiré la posición que, en mi opinión, el presentista debería adoptar ante el problema de la fundamentación.

### 1. El presentismo y el problema de la fundamentación de la verdad

El *presentismo* es la tesis ontológica según la cual todo existe en el presente: sólo el presente es real y nada existe que no sea presente. Es decir, no existen objetos meramente pasados ni meramente futuros: el universo no contiene dinosaurios (entidades del pasado que no existen en el presente) ni asentamientos humanos en Marte (entidades futuras, supongamos, que no existen en el presente).

La ontología presentista contrasta con diversas ontologías alternativas que aceptan la existencia de al menos algunas entidades que no existen en el presente. La menos austera de estas ontologías, aquella que se encuentra en el extremo opuesto al del presentismo en lo que a austeridad respecta, es la posición *eternalista*. Según el eternalismo, el universo contiene no sólo aquello que existe en el presente, sino además entidades meramente pasadas (dinosaurios) y meramente futuras (asentamientos humanos en Marte). Estas entidades no existen en el presente, pero son tan reales como las que sí existen en el presente. Como suele decirse, la distancia temporal es para el eternalismo tan ontológicamente irrelevante como la distancia espacial: así como nadie diría que las personas que viven en Asia son menos reales que nosotros sólo porque ellos están *allí* y nosotros *aquí*, los eternalistas igualmente niegan que los dinosaurios sean menos reales que nosotros simplemente porque nosotros seamos *ahora* y ellos *antes*.<sup>1</sup>

Aunque el contraste entre el presentismo y el eternalismo puede parecer claro en esta primera caracterización, tampoco resulta difícil comenzar a albergar dudas sobre el mismo. Es decir, no resulta difícil adoptar una posición escéptica o pesimista, según la cual el supuesto desacuerdo entre presentismo y eternalismo no es real, sino más bien el producto de un malentendido. Al fin y al cabo, podría observar el escéptico sobre este debate, el presentista sensato afirma que los dinosaurios *existieron* (negarlo iría en contra de un saber histórico bien fundamentado) y el eternalista sensato niega que los dinosaurios existan *ahora* (afirmarlo iría en contra de nuestras creencias mejor fundamentadas sobre el mundo que nos rodea). De esta manera, cada uno de los participantes en el debate parece acercarse a la posición del contrincante, y ambos parecen estar de acuerdo en lo central: en que los dinosaurios existieron y en que no existen ahora. Dado este punto de acuerdo, ¿en qué radica el desacuerdo? ¿En qué sentido dice el eternalista que los dinosaurios existen, si concede que no existen *ahora*? Si su afirmación es simplemente que los dinosaurios *existieron*, no está realmente afirmando algo que el presentista niegue.

Sin ánimos de resolver todas las posibles dudas acerca del verdadero calado del debate, creo que es posible ofrecer una respuesta razonable

1 Para una presentación del debate entre eternalismo y presentismo cercana a la aquí esbozada, véase Sider (2001, cap. 2). Este capítulo también contiene, como parte de una defensa general del eternalismo, una de las presentaciones más centrales del *problema de la fundamentación* para el presentismo.



al escéptico en los siguientes términos: hay un significado de “existir” que es el relevante en este y otros debates ontológicos y que difiere del significado ordinario de dicha expresión. Podemos llamar “significado ontológico” a este significado especial. Cuando el presentista dice “los dinosaurios no existen” sus palabras deben ser entendidas según el significado ontológico y por tanto no como simplemente afirmando la verdad relativamente trivial que esas palabras expresan en contextos ordinarios, y que el eternalista desde luego no niega. Igualmente, cuando el eternalista dice “los dinosaurios existen”, sus palabras no deben ser entendidas en su sentido ordinario, sino en el sentido ontológico. Ahora bien ¿cuál es este sentido ontológico de “existir” y en qué se diferencia del sentido ordinario? Esta es una pregunta difícil, relacionada con la naturaleza de la ontología, y que tal vez no sea posible responder desde un punto de vista neutral, independientemente de la adopción de posiciones ontológicas concretas. Debemos conceder que sin una caracterización del significado ontológico de “existir”, la respuesta que estamos ofreciendo a las dudas escépticas sobre el debate presentismo-eternalismo no deja de ser meramente esquemática y puede por tanto resultar decepcionante. No obstante, aunque esquemática, creo que es una respuesta suficiente para aparcar momentáneamente las dudas escépticas y permitir el desarrollo del debate: la respuesta indica que el escéptico se centra exclusivamente en el significado ordinario de los términos involucrados, ignorando la posibilidad de que éstos adquieran un significado distinto en contextos especializados. De esta manera, el escéptico limita innecesariamente su capacidad de comprensión del debate, llegando a una conclusión injustificadamente pesimista sobre el mismo.

Habiendo caracterizado mínimamente el debate presentismo-eternalismo, pasemos ahora al que se considera como uno de los principales retos para el presentismo y a la vez uno de los argumentos centrales en favor del eternalismo: el *problema de la fundamentación de la verdad* —o más brevemente *problema de la fundamentación*. Este problema puede ser identificado atendiendo al aparente conflicto entre el presentismo y otras dos tesis inicialmente plausibles: la tesis de que la verdad superviene sobre cómo el mundo es (es decir, la tesis de que si  $p$  es verdadera, entonces sería necesario que el mundo fuera distinto a como de hecho es para que  $p$  fuera falsa) y la tesis de que algunas afirmaciones aparen-

temente sobre el pasado son verdaderas.<sup>2</sup> Para entender un poco mejor en qué consiste este conflicto, concentrémonos en el siguiente ejemplo de una afirmación aparentemente verdadera y aparentemente sobre el pasado:

(D) En el pasado hubo dinosaurios

Si el presentismo es verdadero, entonces parece que la verdad de D no superviene sobre cómo el mundo es. El universo del presentista es “temporalmente estrecho”: no se extiende más allá del presente y no contiene más que cosas presentes.<sup>3</sup> Y nada en este universo temporalmente estrecho *implica* la verdad de D. Si no fuera verdad que alguna vez hubo dinosaurios, el mundo que nos rodea *hoy* no tendría por qué ser muy distinto a como de hecho es. En otras palabras: si el presentismo es verdadero, parece que podría haber un mundo posible *w* indiscernible del mundo actual pero en el cual D no es verdadera. De esta manera, vemos que las tres tesis en cuestión (el presentismo, la tesis de que la verdad superviene sobre cómo el mundo es y la tesis de que D es verdadera) parecen ser incompatibles.

Como es común en este tipo de situaciones, tenemos, inicialmente, dos cursos de acción posibles: podemos aceptar que el conflicto es genuino y evitar la contradicción abandonando alguna de las tesis en cuestión (una opción que, en general, va acompañada de una explicación de por qué la tesis rechazada *parecía* verdadera al comienzo), o explorar la idea de que las apariencias iniciales eran engañosas y que el aparente conflicto no es genuino —es decir, que las tres tesis no son realmente incompatibles. Pero también es posible intentar combinar estos dos enfoques. Esta última es la opción explotada por la que llamaré “propuesta de las leyes naturales” (PLN), de la cual nos ocuparemos en

- 2 El problema puede plantearse igualmente si se acepta que algunas proposiciones aparentemente sobre el *futuro* son verdaderas. Para mayor simplicidad, nos centraremos a continuación en el caso de las verdades aparentemente sobre el pasado.
- 3 Mi afirmación de que el universo del presentista es temporalmente estrecho puede dar lugar a confusión. El presentista no está comprometido con el punto de vista de que el mundo contiene sólo una “rebanada fina” de las cosas presentes, algo análogo a una parte temporal instantánea de estas. Más bien, el mundo contiene objetos temporalmente extendidos “en su totalidad”, siempre y cuando sean objetos presentes.

la sección 2. Pero antes de pasar a ello, me gustaría ahondar en nuestra comprensión del problema de la fundamentación con algunos comentarios de clarificación sobre el mismo.

En primer lugar, quisiera decir algo sobre las motivaciones para el principio de que la verdad superviene sobre cómo el mundo es. Este principio es generalmente considerado como el más débil (y menos controvertido) de una serie de principios acerca de cómo la verdad se relaciona con la realidad. En el extremo opuesto, encontramos el principio TM (de ‘*truthmaker*’, hacedor de verdad) según el cual toda proposición verdadera tiene un *hacedor de verdad*, una entidad en virtud de la cual la proposición es verdadera. El principio TM es más fuerte que el empleado en el problema de la fundamentación en al menos dos dimensiones. Por un lado, y a diferencia del principio de que la verdad superviene sobre cómo es el mundo, el principio TM requiere la existencia de entidades especiales, tales como hechos o estados de cosas, que jueguen el papel de hacedores de verdad. Es decir, si es verdad que Sócrates es sabio, TM requiere que, además de Sócrates y la sabiduría, exista una cosa extra: algo como el *hecho* de que Sócrates es sabio. En contraste, la existencia de tal cosa no es requerida para satisfacer el principio de que la verdad superviene sobre cómo el mundo es. Por otro lado, el principio TM hace uso de la noción explicativa de *en virtud de*, mientras que el principio de superveniencia sólo hace uso de nociones modales. Es decir, mientras que la satisfacción del principio de superveniencia en un caso particular se reduce a la imposibilidad de un determinado escenario (por ejemplo, a la imposibilidad de que la proposición de que Sócrates es sabio sea falsa en un mundo indiscernible del nuestro respecto a qué cosas existen y cómo estas cosas son), las instancias del principio TM no parecen reducibles a afirmaciones modales de este tipo: afirmar que la proposición de que Sócrates es sabio es verdadera *en virtud* de la existencia del hecho de que Sócrates es sabio es *algo más* que simplemente afirmar que no es posible que tal hecho exista sin que sea verdad que Sócrates es sabio. Por este motivo, el principio TM permitiría ofrecernos una noción de fundamentación más rica que la resultante del principio de superveniencia.<sup>4</sup>

No obstante, centrarse en el principio más débil y menos controvertido es una buena estrategia para nuestros fines, dado que tal principio

4 Para más detalles acerca de estas dos dimensiones en que el principio T es más fuerte que el principio de superveniencia, véase Rodríguez-Pereyra (2005).

ya es suficiente para generar el problema de la fundamentación. Sin embargo, no debemos perder de vista la motivación inicial para este y para los otros principios más fuertes. Esta motivación es la de capturar una idea intuitiva de dependencia que, pre-teóricamente, suele presentarse mediante alguna de las siguientes afirmaciones: que la verdad está *fundamentada* en la realidad, que las proposiciones verdaderas lo son *en virtud* de cómo es la realidad, que las proposiciones verdaderas lo son *porque* el mundo es de cierta manera, etc. Aunque el principio de superveniencia sea el utilizado en la formulación del problema que hemos presentado, sería decepcionante que la solución al mismo no iluminara también la cuestión de cómo las verdades sobre el pasado pueden estar *fundamentadas* en la realidad en el sentido más ambicioso recién descrito.

En segundo lugar, es necesario introducir una matización a la afirmación precedente de que el principio de superveniencia es suficiente para generar el problema de la fundamentación para el presentismo. En realidad, esto es así sólo si somos algo selectivos acerca de qué puede constituir la base de superveniencia. Para que el problema surja, no cualquier característica del mundo puede ser admitida en dicha base. En particular, quienes presentan el problema de la fundamentación para argumentar en contra del presentismo generalmente asumen que el presentista no puede resolver el problema en relación a D apelando a la propiedad (ejemplificada por cualquier objeto presente) de *ser tal que los dinosaurios alguna vez habitaron la tierra*. Estas propiedades son excluidas desde el comienzo por estar, como suelen decir quienes presentan el problema, “dirigidas hacia el pasado”, o por “señalar más allá de sus instancias”, o por ser “hipotéticas” en vez de “categóricas”. En mi opinión, no es del todo claro cuál es realmente el contenido de estas quejas —un asunto al cual volveré más adelante. Pero en cualquier caso, resulta claro que la formulación del problema de la fundamentación debe entenderse como incluyendo este tipo de restricción imponible a los conjuntos de propiedades candidatos a constituir una base de superveniencia. Si no, el problema se puede solucionar muy fácilmente. En otras palabras: quienquiera se tome en serio el problema de la fundamentación estará animado por la *aspiración de encontrar una base de superveniencia categórica* para verdades tales como D, un conjunto de propiedades que no “señalen más allá de sus instancias”. La cuestión de si esta aspiración es razonable para un presentista (y, consecuentemente, la de si el presentista debería tomar seriamente el problema de la fundamentación) será objeto de discusión en la sección 3.

En tercer lugar, quiero distinguir el problema de la fundamentación de otro problema relacionado, el cual es a veces discutido bajo el nombre de “problema de las proposiciones singulares” (Markosian, 2004). Este problema puede presentarse de la siguiente manera: si el presentismo es verdadero, no hay individuos meramente pasados y por tanto ningún individuo meramente pasado está disponible como objeto de referencia o como miembro de un dominio de cuantificación. Por tanto, dado que “Sócrates” intenta referir a un individuo pasado, no expresamos una proposición singular cuando decimos “Sócrates fue un filósofo”. El problema de las proposiciones singulares no es que, supuestamente, el presentista no pueda explicar qué fundamenta *la verdad* de la proposición expresada por esta oración, sino más bien que no pueda explicar cómo la oración *tiene significado*, bajo el supuesto de que la proposición expresada por ella es una proposición singular. En otras palabras, el problema es el de explicar qué proposición expresa la oración y cómo lo hace, dado que no puede expresar la proposición que generalmente pensamos que expresa. Es interesante detenerse un momento a ver cómo el problema de las proposiciones singulares se relaciona con el problema de la fundamentación. Uno puede pensar que el problema de las proposiciones singulares involucra a la significatividad además de la verdad simplemente porque es un problema más específico, que atañe a una clase particular de verdades, pero que el punto general que subyace a los dos problemas es fundamentalmente el mismo. Es decir, es tentador pensar que el problema de fondo no es más que uno: que la ontología del presentista es demasiado austera y que no contiene los materiales necesarios para fundamentar la verdad, y en algunos casos también la significatividad, de nuestras afirmaciones sobre el pasado. Pero por razones que discutiré en la sección 3, creo que esta línea de pensamiento es engañosa, y que debemos trazar una distinción clara entre los dos problemas. Para ello, será útil que en nuestra discusión del problema de la fundamentación nos ciñamos a oraciones como D, oraciones que no expresan ni presuponen ninguna proposición singular aparentemente acerca de un objeto pasado. De hecho, tal vez D misma no sea el mejor ejemplo en este sentido, dado que puede ser interpretada como involucrando referencia a una clase natural extinguida. No obstante este potencial problema, en lo que sigue continuaré usando D como ejemplo, pero el lector debe ser consciente de que su papel podría ser desempeñado igualmente bien por oraciones como “En el pasado hubo objetos redondos”, (la cual no parece expresar ni presuponer nin-

guna proposición singular acerca del pasado) u “Obama fue un niño” (la cual expresa una proposición singular, pero no acerca de un objeto pasado).

## 2. La propuesta de las leyes naturales

Pasemos ahora a lo que hemos llamado “propuesta de las leyes naturales” (PLN), una propuesta que ha sido recientemente defendida por Markosian (2013). La idea básica de PLN es la siguiente: en contra de lo que hemos estado suponiendo, muchas verdades aparentemente acerca del pasado, tal vez  $D$  misma, sí que son implicadas por el mundo temporalmente estrecho del presentista. Este mundo es estrecho, pero contiene a leyes de la naturaleza. Éstas son o bien deterministas o bien indeterministas. Si son deterministas, entonces determinan, junto con todo lo demás en el estado (presente) del mundo, cada detalle de cómo el mundo fue y de cómo será. (Nótese que las leyes deterministas fijan la realidad en las dos direcciones temporales: de la misma manera que, dado cómo es el presente, hay sólo un futuro posible, también hay un único pasado posible). De manera que, en contra de lo que supusimos más arriba, no hay un mundo posible  $w$  que sea indiscernible del mundo actual pero en el cual  $D$  no es verdadera. Al contemplar tal aparente posibilidad, nos estábamos olvidando de uno de los componentes del mundo: las leyes de la naturaleza deterministas. Por otro lado, si las leyes de la naturaleza son indeterministas, serán menos las cosas que estén determinadas por cómo el mundo es. Pero según PLN, negar la verdad de todo lo que no esté determinado de esta manera es precisamente lo que el presentista debe hacer. En particular, el presentista debe afirmar que  $D$  no es verdadera, si realmente es el caso que el estado (presente) del mundo es compatible con la falsedad de  $D$  —es decir, si es nomológicamente posible que dado el estado (presente) del mundo  $D$  no sea verdad. Puede afirmarse, por tanto, que la solución de PLN al problema de la fundamentación tiene dos partes: por un lado, si las leyes de la naturaleza son deterministas, entonces  $D$ , el presentismo y la tesis superveniencia de la verdad sobre cómo el mundo es son las tres verdaderas, en contra de las apariencias iniciales. Por otro lado, si las leyes de la naturaleza son indeterministas, entonces  $D$  u otras afirmaciones sobre el pasado que usualmente tomamos como verdaderas en realidad no lo son.

Presentaré a continuación algunos motivos para ser escépticos acerca de PLN, la discusión de los cuales me ayudará luego a exponer el punto de vista que, en mi opinión, los presentistas deberían adoptar con respecto al problema de la fundamentación.

Como hemos visto, PLN apela de manera crucial a las leyes de la naturaleza: las verdades acerca del pasado y del futuro lo son en virtud de, entre otras cosas, el hecho de que el mundo está gobernado por ciertas leyes de la naturaleza. Mi primer punto crítico es el siguiente: en la medida en que las leyes de la naturaleza sean aptas para desempeñar este papel, no lo podrán satisfacer el requisito de categoricidad mencionado más arriba. Las propiedades nómicas, es decir las propiedades de las cosas en virtud de las cuales estas cosas son gobernadas por las leyes de la naturaleza, no podrán satisfacer la aspiración de constituir una base de superveniencia categórica, aspiración que, como ya mencionamos, anima a quienes utilizan el problema de la fundamentación para argumentar en contra del presentismo. Las leyes de la naturaleza son, de hecho, un paradigma de lo hipotético: nos dicen cómo el mundo *sería*, si tales y tales condiciones *tuvieran* lugar.

Llegados a este punto, es tentador reaccionar diciendo algo como lo siguiente: “sí que las leyes de la naturaleza son entidades categóricas. De hecho, si la teoría *humeana* de las leyes de la naturaleza es correcta, las leyes de la naturaleza no son otra cosa que (o, al menos, están completamente determinadas por) regularidades entre eventos particulares, los cuales a su vez pueden ser reducidos a instanciaciones de propiedades categóricas”.<sup>5</sup> Es cierto que según la teoría humeana, las leyes naturales son categóricas en ese sentido, pero también es cierto que la teoría humeana no parece llevarse bien con el presentismo. Esta teoría es espacialmente recomendable para un no presentista, alguien cuyo repertorio ontológico incluya eventos futuros y pasados. El presentista, en cambio, con su limitado repertorio de eventos, carece de los recursos que la teoría humeana requerirá para determinar muchas leyes de la naturaleza. En particular, no veo de qué manera podrían los eventos presentes (es decir, todos los eventos que hay, según el presentista) determinar leyes diacrónicas del tipo “si agitamos un grupo de Fs en  $t_1$ , *obtendremos* un G en  $t_2$ ”. (En este punto, alguien puede protestar diciendo: “¡Pero que *obtendremos* un G en  $t_2$  es un evento presente!”.

5 Para una defensa de una versión de esta teoría humeana, véase Lewis (1994)

De acuerdo. Pero aún si es un evento presente, está *dirigido al futuro*. Y las leyes de la naturaleza no pueden estar determinadas por eventos dirigidos al futuro y a la vez ser usadas en una solución al problema de la fundamentación, dado que el requisito de categoricidad excluye de la base de superveniencia a aquellas propiedades que están dirigidas más allá del presente). Que los eventos presentes no puedan determinar leyes diacrónicas es especialmente problemático, porque es precisamente de este tipo de leyes de las cuales se puede esperar que fundamenten las verdades sobre el pasado y sobre el futuro. Si esto es así, parece que PLN es *incompatible* con la teoría humeana de las leyes de la naturaleza y que en cambio requiere una concepción diferente acerca de éstas. En mi opinión, este punto es en sí mismo muy significativo, porque da la impresión de que la concepción humeana de las leyes de la naturaleza y la aspiración de resolver el problema de la fundamentación (el cual, recordemos, incluye el reto de encontrar una base de superveniencia *categorica* para las verdades sobre el pasado) son parientes cercanos, dos proyectos que surgen de una misma fuente: la imagen de la realidad como un “vasto mosaico de hechos locales y particulares, simplemente una pequeña cosa y luego otra”, sin conexiones necesarias entre ellas y sin “señalamientos” de las unas a las otras. De manera que resulta un tanto extraño intentar resolver el problema de la fundamentación mediante el abandono de la concepción humeana de las leyes y la búsqueda de una concepción alternativa. No obstante, esto es lo que de hecho hace Markosian (2013), mencionando la teoría de las leyes naturales de Armstrong, Dretske y Tooley como una alternativa promisoría. Veamos pues qué ocurre si seguimos por este camino.

Según la teoría de Armstrong, Dretske y Tooley (para mayor brevedad “teoría ADT”), las leyes de la naturaleza son relaciones entre universales. Por tanto, asumiendo esta teoría PLN resulta ser la idea de que verdades como D están fundamentadas en una relación entre universales, o en más de una. Pero ¿qué son estos universales? Es común concebir a los universales como entidades abstractas, pero en mi opinión el partidario de PLN que adopte la teoría ADT debería en cambio seguir a Armstrong en concebir a los universales como constituyentes concretos del mundo material. En mi opinión, sería extraño que, llegados a este punto, el partidario de PLN dijera que son las relaciones entre un conjunto de entidades abstractas, y no alguna característica del mundo material, lo que fundamenta o hace verdad que el mundo estuvo alguna vez habitado por dinosaurios.



Si esto es así, los universales deben ser entendidos a la manera de Armstrong, como constituyentes concretos del mundo material. Pero el esquema teórico de Armstrong es no-presentista y por tanto sus universales tienen instancias meramente pasadas y futuras (en las cuales están múltiplemente localizados). Como es evidente, los partidarios de PLN no pueden seguir a Armstrong tan lejos. Si adoptan ADT, deben concebir a los universales como constituyentes *presentes* del mundo material. Pero esto tiene varias consecuencias inicialmente problemáticas. En primer lugar, parece inicialmente posible que algunos universales sean *ajenos* al presente, en el siguiente sentido: parece posible que algunos universales no tengan instancias presentes pero que sí las hayan tenido en el pasado o vayan a tenerlas en el futuro. Supongamos por ejemplo que en el pasado existieron partículas  $G$ , un tipo de partícula fundamental que luego se extinguió. Dado que para el presentista no hay partículas  $G$ , *ser una partícula  $G$*  no es un universal y no hay leyes acerca de las partículas  $G$ . La consecuencia de este punto es clara: los partidarios de PLN no pueden fundamentar ninguna supuesta verdad acerca de las partículas  $G$  o acerca de algo que involucre las partículas  $G$  (si los dinosaurios estaban en parte constituidos por partículas  $G$ , la supuesta verdad de  $D$  carece de fundamento, por ejemplo). De manera que los partidarios de PLN deben o bien negar la posibilidad de universales ajenos al presente o bien, implausiblemente, negar la verdad de un conjunto importante de proposiciones acerca del pasado que inicialmente nos parecen verdaderas. En segundo lugar, el problema de las leyes diacrónicas al cual los partidarios de NLP se enfrentaban bajo la suposición de que la teoría humeana era correcta reaparece aquí también bajo la suposición alternativa de que la teoría ADT es correcta. Supongamos que  $N(F, G)$  es una ley de la naturaleza que relaciona a los universales  $F$  y  $G$ . Supongamos además que esta ley junto con el hecho de que un grupo de  $F$ s son agitados en  $t_1$  determinan conjuntamente que *obtendremos* un  $G$  en  $t_2$ . Dado estos supuestos,  $N$  es al menos necesariamente coextensional con una relación  $N^*$  que sí está *dirigida al futuro*: la relación de *tener instancias que existirán justo antes/después instancias de...* Y aún en ausencia de una explicación completa de qué significa que una propiedad o relación esté dirigida al futuro, parece razonable suponer que estar dirigida al futuro es una característica compartida entre propiedades y relaciones necesariamente coextensionales. Pero si esto es así, apelar a  $N$  viola el requisito de categoricidad y por tanto no constituye una solución satisfactoria al problema de la fundamentación.

Esto confirma lo que deberíamos haber sospechado desde el principio: apelar a una conexión necesaria inexplicada entre existentes distintos difícilmente pueda ser bienvenida por alguien guiado por la aspiración de fundamentar toda verdad en una base de superveniencia *categorica*.

Antes de pasar al siguiente punto, quisiera señalar algunos problemas adicionales que veo en PLN. En primer lugar, aún si las leyes de la naturaleza fueran admitidas como parte de la base de superveniencia para la verdad de D, y por tanto PLN constituyera una respuesta viable al problema de la fundamentación tal como se lo caracterizó más arriba, no por ello permitiría encontrar una *fundamentación* para la verdad de D en un sentido más estricto del término. En mi opinión, es implausible afirmar que es verdad que los dinosaurios existieron en parte *porque* (o *en virtud de que*) ciertas leyes naturales gobiernan el universo en el presente. Por supuesto, que tales leyes naturales gobiernen el universo en el presente puede ser buena *evidencia* para creer que en el pasado hubo dinosaurios, pero no aquello que *hace* que en el pasado haya habido dinosaurios. (Si acaso, como sostendrían los defensores de la teoría humeana, lo inverso parece más plausible: que ciertas leyes naturales gobiernan el universo en parte porque hubo dinosaurios). En segundo lugar, también es problemático el hecho de que PLN nos invite rechazar la verdad de muchas afirmaciones como D si resulta que las leyes de la naturaleza son suficientemente indeterministas. El rechazo de estas afirmaciones deja a PLN necesitada de algún suplemento. Para apreciar este punto, supongamos que que las leyes de la naturaleza son lo suficientemente indeterministas como para no hacer verdadera a D. Si aceptamos el principio de bivalencia, deberíamos decir que en tales circunstancias D es falsa. Ahora bien, podemos entonces hacernos la siguiente pregunta: ¿es D una afirmación tan desencaminada como C?

(C) En el pasado hubo centauros

Si las leyes de la naturaleza son lo suficientemente indeterministas (algo que debe ser establecido por la ciencia empírica), el presentista que adopta PLN debe decir que tanto D como C son falsas. Sin embargo, sería deseable que que el partidario de PLN pudiera distinguir entre C y D, y otorgar a D algún estatus positivo del que D carezca. Tal vez D está en algún sentido más cerca de la verdad que C. O tal vez D de alguna manera expresa una proposición verdadera cuando se la entiende de manera no literal. En cualquier caso, creo que es importante

que el partidario de PLN pueda ofrecer algún tipo de explicación del estatus positivo de D en comparación con C. De otra manera, quienes utilizan el problema de la fundamentación para argumentar en contra del presentismo tendrán buena razón para sentirse insatisfechos con PLN, dado que la solución propuesta no es más que el rechazo de una de las tres tesis que generaba el problema (la tesis D), sin explicación alguna de por qué dicha tesis parecía plausible al comienzo.

### 3. En contra del requisito de la categoricidad

Hemos visto que el mayor obstáculo con el que se topa PLN es el requisito de categoricidad –un requisito que, como hemos enfatizado, debe ser entendido como constitutivo del problema de la fundamentación. En esta sección, quiero centrarme en la cuestión de si este requisito es razonable para un presentista y, por tanto, de si el presentista debería realmente sentirse amenazado por el problema de la fundamentación. Mi conclusión será negativa: en mi opinión, no hay buenas razones por las que un presentista deba aceptar el requisito de la categoricidad, ni por las que deba tomar seriamente el problema de la fundamentación. Esto, sin embargo, no constituye una buena noticia para los partidarios de PLN. Después de todo, PLN es ofrecida como una *solución* al problema de la fundamentación, es decir como una propuesta cuya finalidad es precisamente satisfacer las demandas impuestas por aquellos que presentan el problema de la fundamentación como un problema para el presentismo. Si se opta por dar el paso de rechazar el requisito de la categoricidad, entonces el presentista tiene a su disposición una oferta amplia de propuestas alternativas, algunas de las cuales son mucho más simples y naturales que PLN.

Considérese, por ejemplo, el punto de vista conocido como *lucrecianismo*. Según este punto de vista, el mundo ejemplifica en el presente la propiedad de *haber estado habitado por dinosaurios*. Si consideramos a esta propiedad como parte de cómo el mundo es (es decir, como parte de la base de superveniencia relevante para el principio de que la verdad superviene sobre cómo el mundo es), no hay ningún mundo indiscernible del nuestro por lo que respecta a la instanciación de propiedades (a *cómo* el mundo es) y en el cual D no es verdadera. El requisito de la categoricidad se suele presentar precisamente en contra de propuestas como ésta. Como suelen afirmar quienes abordan el problema de la

fundamentación, las propiedades lucrecianas como *haber estado habitado por dinosaurios* son inadmisibles porque están “dirigidas al pasado”, “señalan más allá de sus instancias”, “flotan libremente sobre el mundo”, y por tanto apelar a ellas es un caso de “hacer trampa”. Como hemos notado antes, es difícil encontrar una enunciación clara y precisa de la acusación detrás de estas quejas.<sup>6</sup> Sider (2001) admite que la noción de categoricidad es “elusiva” y Schaffer (2008) admite que las caracterizaciones actualmente disponibles de la noción “necesitarían más trabajo”. Pero aunque carezcamos de una formulación clara del requisito de categoricidad, podemos alcanzar una comprensión inicial del mismo mediante la consideración de los ejemplos particulares de propiedades objetadas, así como también del contexto teórico más general en el cual el problema de la fundamentación suele ser presentado. Mi sugerencia será que este contexto teórico es uno en el cual el presentista no tiene por qué intentar acomodarse.

Debemos admitir que hay algo sospechoso en el lucrecianismo. Si comenzamos por preguntarnos: “¿qué característica del mundo hace verdad que alguna vez hubo dinosaurios?”, realmente parece que estamos haciendo trampa si respondemos que es el hecho de que el mundo ejemplifica la propiedad lucreciana de haber contenido dinosaurios. Pero, en mi opinión, el problema no radica en la propiedad lucreciana en sí

6 Una excepción es Cameron (2010), quien analiza la noción de categoricidad en términos de naturaleza intrínseca presente. Según esta propuesta, podemos admitir en la base de superveniencia en cuestión a cualquier propiedad que contribuya algo a la naturaleza intrínseca presente de aquello que la ejemplifica. La propiedad de haber contenido dinosaurios queda excluida porque no nos dice nada acerca de cómo el mundo es *intrínsecamente*. No puedo ofrecer aquí una valoración detallada de esta propuesta, pero me gustaría señalar dos preocupaciones iniciales acerca de ella. En primer lugar, la noción de intrinsicalidad es problemática y descansar en ella en el presente contexto no parece la mejor opción. Una manera común de caracterizar la noción de intrinsicalidad es en términos de duplicación perfecta. Pero si seguimos esta caracterización, ¿cómo podemos excluir el resultado de que si un objeto tiene la propiedad de haber sido *F*, también lo tenga todo duplicado perfecto de tal objeto? El problema, más en general, consiste en asegurar una caracterización de intrinsicalidad que excluya propiedades dirigidas al pasado. En segundo lugar, es cuestionable que este análisis de la categoricidad capture lo que Sider y otros autores tenían en mente en sus quejas sobre la direccionalidad hacia el pasado. Lo que estos autores parecen objetar a propiedades como haber estado habitado por dinosaurios es el hecho de que estas propiedades apuntan al pasado, y no que no apunten al presente. (Véase Caplan y Sanson, 2011, para un diagnóstico similar).

misma, con, por así decir, sus credenciales ontológicas. El problema, más bien, está en comenzar por hacernos la pregunta antes mencionada *si somos presentistas*. Si somos presentistas, creo que deberíamos insistir en la siguiente idea, a la cual llamaré en lo que sigue “idea rectora”: las proposiciones verdaderas lo son en virtud de cómo el mundo es, *o en virtud de cómo el mundo fue y será*. Que alguna vez hubo dinosaurios (D) es verdad en virtud de cómo el mundo *fue*. Esta debería ser, en mi opinión, la formulación oficial de la posición del presentista. Es posible que en la discusión con aquellos de sus adversarios que presentan el problema de la fundamentación el presentista se vea obligado a reformular esta idea diciendo que D es verdad porque el mundo instancia la propiedad lucreciana de haber estado habitado por dinosaurios. Esto no es problemático, en la medida en que se tenga en cuenta que se trata simplemente de una reformulación. Decir que el mundo ejemplifica la propiedad de haber contenido dinosaurios no es más ni menos que decir que el mundo es tal que alguna vez fue habitado por dinosaurios, o más simplemente que alguna vez hubo dinosaurios.

Pero volvamos aquello que, según afirmé más arriba, debería ser la idea central del presentista sobre la cuestión de la fundamentación: las proposiciones verdaderas lo son en virtud de cómo el mundo es, *o en virtud de cómo fue o será*. Esta idea permite al presentista unirse al partidario de la teoría de los hacedores de verdad en su motivación central: *la verdad está fundamentada en la realidad*. La verdad está fundamentada en la realidad, dice el presentista, pero no sólo en cómo la realidad *es*, sino también en cómo *fue y será*.<sup>7</sup> En otras palabras, hay una manera en que las cosas

7 Alguien puede pensar que es ilegítimo pasar aquí de *la verdad está fundamentada en la realidad* a *la verdad está fundamentada en cómo la realidad es*. Es decir, puede pensarse que estos dos eslóganes deben entenderse como presentando dos puntos de vista distintos. El primero parece representar el punto de vista de la teoría estándar de los hacedores de verdad, según la cual cada verdad lo es en virtud de la existencia de una entidad particular (con lo cual el primer eslogan sería en realidad equivalente a *la verdad está fundamentada en la existencia*). El segundo eslogan debe ser entendido como representando la posición más débil (y en mi opinión más plausible) de que la verdad superviene sobre qué cosas existen y *cómo estas cosas son*. Ahora bien, la “idea rectora” que estoy presentando aquí en beneficio del presentista depende del supuesto de que es la segunda doctrina la que importa, y no la primera. Creo que depender de este supuesto no es un problema, y que en cambio sería una mala noticia para el defensor del problema de la fundamentación si el problema presupusiera en realidad la doctrina más fuerte.

fueron y aquellas proposiciones que correctamente describen esta manera en que las cosas fueron son verdaderas. Aquellas que no la describen correctamente, no lo son. No hay ninguna característica del mundo que haga a D verdadera porque D no versa sobre cómo el mundo *es*. D versa, más bien, sobre cómo el mundo  *fue* , y por tanto es verdad en virtud de una característica que el mundo  *tuvo*  (y que ya no tiene). Lejos de “hacer trampa”, estas afirmaciones son en mi opinión un ejemplo de honestidad y sentido común. (Sobre el tema de la honestidad, volveré más adelante).

Podemos preguntarnos ahora: ¿cuáles son las consecuencias para el problema de la fundamentación de esta  *idea rectora*  que estamos ofreciendo al presentista? La siguiente es una de las maneras en que esta pregunta se puede responder: la idea rectora del presentista resulta en el mantenimiento del principio de superveniencia, y a la vez en rechazar el requisito de categoricidad y admitir por tanto propiedades lucrecianas. Pero esta manera de describir la posición del presentista es en realidad la propia de sus adversarios (o al menos, la de aquellos que argumentan en su contra sobre la base del problema de la fundamentación). Es decir, no es la manera natural en que el presentista describiría su propia posición, sino la manera en que se ve forzado a hacerlo  *ante quien esgrime en su contra el problema de la fundamentación* . Y es únicamente cuando el presentista hace este esfuerzo de comunicación que su discurso suena como “haciendo trampa”.

Esta última observación nos lleva a notar algo peculiar sobre la dialéctica en este ámbito. Prima facie, podemos distinguir dos maneras distintas de argumentar en contra de una posición filosófica: una primera opción es intentar mostrar que la posición en cuestión alberga tensiones internas o inconsistencias. Otra opción consiste en mostrar que la posición en cuestión es inconsistente con alguna tesis o punto de vista cuya verdad sea ampliamente reconocida y no controvertida. Claramente, los proponentes del problema de la fundamentación no están optando por la primera estrategia sino por la segunda: intentan mostrar que el presentismo es incompatible con dos tesis ampliamente aceptadas. Pero, en mi opinión con igual claridad, no tienen éxito en este intento. Porque aunque sea una verdad no controvertida que la verdad está fundamentada en la realidad (algo que, como hemos visto, el presentista puede aceptar), no está igualmente fuera de toda controversia que la verdad supervenga sobre una base de propiedades  *categóricas* . De hecho, tal como ya hemos mencionado, el contenido preciso de este requisito ni siquiera tiene una formulación clara. Puede pensarse que aún en ausencia de una formulación clara de este requisito, hay

razones por las cuales deberíamos aceptar algún principio cercano a este contenido difuso. Sin embargo, no veo que realmente existan tales razones. La motivación para el requisito de categoricidad es en el mejor de los casos, como dice Carroll “simplemente un sentimiento visceral” (1994: 5) que las propiedades no categóricas son en algún sentido no fundamentales. En el peor de los casos, se trata de la objeción epistemológica (cercana a la objeción original de Hume) de que no podemos *ver* la diferencia entre un mudo que ejemplifica la propiedad de haber sido habitado por dinosaurios y uno que no lo hace. Ninguna de estas razones me parece tan poderosa como para adoptar el requisito de categoricidad. Desde luego, es perfectamente legítimo que un filósofo se vea llevado por sus sentimientos viscerales a adoptar una determinada tesis como hipótesis de trabajo e incluso como una tesis central en su metafísica. Pero en tales circunstancias el filósofo en cuestión no puede usar esa tesis como premisa en un argumento contra sus adversarios. En conclusión: los adversarios del presentismo que presentan el problema de la fundamentación tienen éxito en mostrar por qué *ellos* no pueden ser presentistas, pero no en mostrar que los presentistas estén equivocados en sostener su punto de vista.

Nos queda un último punto a considerar: Sider (2001) parece consciente de que la situación dialéctica es la recién descrita, y opta por enfatizar el hecho de que los presentistas que apelan a propiedades lucrecianas estarían en el mismo saco que otras posiciones en metafísica (como la de aquellos que aceptan “disposiciones brutas”) que de manera clara parecen “hacer trampa”. No puedo aquí llevar a cabo una comparación entre el presentismo y estas otras posiciones, ni evaluar la afirmación de que éstas últimas “hacen trampa”. Pero me gustaría acabar este trabajo señalando una dimensión de *honestidad* en la posición del presentista que acepta la *idea rectora* ofrecida más arriba. Debemos conceder que sería sospechoso si el presentista, siendo partidario de una posición ontológica tan austera, tuviera alguna receta para explicar fácilmente el fundamento de la verdad de cualquier proposición que ordinariamente consideremos como verdadera. (Por ejemplo, una receta del tipo siguiente: “ $p$  es verdad porque el mundo ejemplifica la propiedad de ser tal que  $p$ ”, o “ $p$  es verdad porque el mundo contiene el hecho de que  $p$ ”). En mi opinión, tal proceder sí que sería “hacer trampa”. Sería, efectivamente, negarse a pagar el precio de la austeridad ontológica. Pero este no es el proceder del presentista. El presentista no está en posición de ofrecer fundamentos para la verdad de *cualquier* proposición

que nos parezca verdadera, ni pretendo estarlo. No puede, por ejemplo, fundamentar la verdad de “Sócrates era un filósofo”, dado que Sócrates no existe en el presente. Es en este punto donde resulta relevante la distinción que hicimos más arriba entre el problema de la fundamentación y el problema de las proposiciones singulares. Si el presentista sigue el camino del lucrecianismo, podrá fundamentar la verdad de todas las proposiciones *generales* aparentemente sobre el pasado y futuro. Consideremos, por ejemplo, la proposición D y la propiedad de ser un dinosaurio. . Podemos suponer que a pesar de no tener instancias en el presente, esta propiedad existe en el presente. Por esta razón, puede afirmarse que el presentista tiene en su ontología los “materiales” para fundamentar la verdad de D. En otras palabras, tiene en su ontología los materiales para “construir”, por así decir, la propiedad lucreciana de haber sido habitado por dinosaurios.<sup>8</sup> Pero dado que Sócrates no forma parte de la ontología del presentista,<sup>9</sup> éste no tiene los materiales para construir la propiedad de haber sido habitado por Sócrates y, por tanto, no puede fundamentar la verdad de *Sócrates fue un filósofo* de la misma manera que puede fundamentar la verdad de D. Por tanto, el presentista no hace trampa, sino que paga el justo precio de su austeridad ontológica. Lo que no sería justo es que pagara por *más* de lo que sus puntos de vista en ontología requieren –como parecen requerir los proponentes del problema de la fundamentación.<sup>10</sup>

- 8 Estoy utilizando aquí una noción intuitiva de “material” y “construcción”, que sin duda merece más elaboración. Según esta noción intuitiva, la propiedad de ser un dinosaurio es un material del cual están construidas las propiedades de haber contenido dinosaurios, la de contener dinosaurios en el futuro, la de no ser un dinosaurio, etc.
- 9 Como parte de un intento de solucionar el problema de las proposiciones singulares, alguien puede sostener que Sócrates es un objeto presente (y que forma parte, por tanto, de la ontología presentista) en virtud de gozar de una existencia meramente lógica, en el sentido de Williamson (1998). Este me parece un punto de vista atractivo, pero no sé en qué medida puede ser considerado como una versión del presentismo. Desde luego, el punto de vista en cuestión respeta la letra de las formulaciones iniciales del presentismo (“nada existe que no sea presente” “los dinosaurios y los asentamientos humanos en Marte no son tan reales como nosotros”) pero no es el tipo de ontología austera que los presentistas parecen querer defender.
- 10 En la elaboración de este trabajo me he beneficiado de los intercambios con diversas personas a las que quiero agradecer. Gracias a Ezequiel Zerbudis, Ned Markosian y los participantes en el PERSP Metaphysics Seminar: Dan López de



## Referencias

- CAMERON, R. (2010), "Truthmaking for presentists", *Oxford Studies in Metaphysics* 6: 55-100.
- CAPLAN, B. y D. SANSON (2011), "Presentism and Truthmaking", *Philosophy Compass* 6: 196-208.
- CARROLL, J. (1994), *Laws of nature*, Cambridge: Cambridge University Press.
- LEWIS, D. (1994), "Humean Supervenience Debugged", *Mind* 103: 473-90.
- MARKOSIAN, N. (2004), "A Defence of Presentism", *Oxford Studies in Metaphysics* 1: 47-82.
- . (2013), "The Truth About the Past and the Future", en: Correia, F. y A. Iacona (eds.), *Around the Tree: Semantic and Metaphysical Issues Concerning Branching Time and the Open Future*, Dordrecht: Springer: 126-41.
- RODRIGUEZ-PEREYRA, G. (2005), "Why Truthmakers", en: Beebe, H. y J. Dodd (eds.), *Truthmakers: The Contemporary Debate*. Oxford: Oxford University Press: 17-31.
- SCHAFFER, J. (2008), "Causation and Laws of Nature: Reductionism", en: Sider, T., J. Hawthorne y D. Zimmerman (eds.), *Contemporary Debates in Metaphysics*. Oxford: Blackwell: 82-107.
- SIDER, T. (2001), *Four-dimensionalism: an ontology of persistence and time*, Oxford: Oxford University Press.
- WILLIAMSON, T. (1998), "Bare Possibilia", *Erkenntnis* 48: 257-73.

---

Sa, Sven Rosenkranz, Bryan Pickel, Richard Woodward, Marta Campdealeu, Giuliano Torrenco, Giovanni Merlo, Elia Zardini, Carl Hoefer, John Horden y Aurélien Darbellay. Gracias también a las audiencias de Buenos Aires, Santiago de Compostela y Girona, ante las cuales versiones previas de este trabajo fueron presentadas. La investigación conducente a este trabajo estuvo parcialmente financiada por los proyectos FFI2010-15717 y CSD2009-00056.



### 13. ¿Qué hay de nuevo, viejo? Acerca de la respuesta de Dennett al argumento del conocimiento contra el fisicalismo

Alejandro Zárate

#### 1. Introducción

Uno de los argumentos más discutidos en la filosofía de la mente actual es el llamado “argumento del conocimiento” propuesto por Frank Jackson en su artículo “*Qualia* epifenoménicos” de 1982. Su objetivo principal es negar la verdad del fisicalismo demostrando que la experiencia consciente, también llamada “conciencia fenoménica” o *qualia*, involucra propiedades no físicas. En este trabajo me ocuparé de evaluar la peculiar respuesta del filósofo Daniel Dennett a este célebre argumento. Para cumplir con este objetivo, en primer lugar distinguiré explícitamente lo que considero que son las cuatro partes que la componen, y que no siempre son claramente diferenciadas ni por el autor ni por sus detractores. En segundo lugar, voy a dar razones para mostrar por qué, aunque incluyen observaciones acertadas en ciertos aspectos, resultan finalmente insatisfactorias.

Concretamente, el argumento del conocimiento nos pide que imaginemos la historia de una súper-neurocientífica, llamada (solamente) María, que conoce todos los hechos físicos (es decir, todos los hechos que la Física, la Biología, la neurofisiología y la Química ideales o acabadas nos dicen que hay) involucrados en la percepción humana del color. Sin embargo, por haber sido confinada desde su nacimiento a una prisión monocromática, María no ha tenido nunca experiencias de color. Según Jackson, a pesar de toda su erudición María aprenderá algo nuevo cuando sea liberada de su encierro: aprenderá, por ejemplo, cómo es ver algo rojo cuando se enfrente con algún objeto que tenga ese color. Ahora bien, (1) si el fisicalismo es verdadero, entonces si alguien sabe todo lo que se puede saber acerca de la naturaleza física del mundo, sabe todo lo que hay para saber *sin más*. Sin embargo, dado que, como ilustraría el caso de María, (2) es posible poseer todo el conocimiento

físico pero de todos modos aprender algo nuevo, (3) debería concluirse que eso nuevo que se conoce no es físico sino de otra naturaleza. De esto se seguiría que el fisicalismo es falso (Jackson 2003: 111-2). Y lo sería en un doble sentido: ni todo el conocimiento acerca de lo real es conocimiento físico (tesis epistemológica), ni todo lo real es físico o reducible a lo físico (tesis ontológica).

Para Jackson, su argumento parece adecuarse plenamente a nuestras intuiciones pre-teóricas según las cuales, nada de lo que pueda decirse acerca de lo que ocurre en un cerebro vivo desde el punto de vista físico (sus tipos de estados, sus relaciones con otros elementos, etc.) parece capaz de capturar, por muy inteligentes que seamos para unir toda esa información física, el carácter peculiar del perfume de una rosa, de lo doloroso de los dolores o de un repentino ataque de celos (Jackson 2003: 96).

Por su parte, muchas de las impugnaciones fisicalistas a este argumento han intentado mostrar que existe una ambigüedad en el tipo de conocimiento involucrado en las premisas: así, algunos (como Lewis 2003) han señalado que en un caso (esto es, en el momento anterior a la liberación) se hace alusión a un saber teorético o “saber que” (*know that*) y en el otro (es decir, en el momento posterior a la liberación), a la adquisición de distintas habilidades o de un “saber cómo” (*know how*). La imposibilidad de adquirir este último tipo de saber, que es una suerte de destreza o práctica, meramente a través de una comunicación verbal, permitiría dar cuenta de nuestras intuiciones a favor de que habría un aumento en el conocimiento de María sin necesidad de reconocer ningún tipo de dualismo ontológico.

Desde otra perspectiva, los defensores de la llamada “estrategia de los conceptos fenoménicos” (que es la estrategia más extendida en la actualidad para lidiar con el argumento del conocimiento), consideran que si bien en todas las premisas se está hablando de un conocimiento de tipo “saber que”, hay sin embargo una variación en el *modo de presentación* del objeto conocido involucrado en cada una de ellas, sin que esto signifique una variación del *objeto* al que estas premisas refieren. Básicamente, la idea es que el concepto que le falta a María antes de ser liberada es de tipo reconocitivo, es decir, un tipo peculiar de concepto cuya posesión requiere haber pasado por ciertas experiencias o ciertos estados físicos determinados a los que, en este caso, María no tenía acceso desde su prisión.

Si bien está completamente fuera de los objetivos del presente trabajo sopesar la legitimidad de estas réplicas, cabe mencionar en este

punto que ambas fueron diversamente criticadas. Con respecto a la estrategia de los conceptos fenoménicos, se ha afirmado en su contra, por un lado, que no existe un acuerdo entre los teóricos acerca de la caracterización precisa de los mismos. Por otro lado, se ha señalado también que el hecho de que todas las caracterizaciones disponibles adolezcan de diferentes problemas internos sugiere poner en duda la creencia de que haya conceptos de este tipo (Tye 2010; Ball 2009; Pérez 2010).

Por su parte, la respuesta de Dennett al argumento del conocimiento se distingue de estas dos estrategias estándar. De acuerdo con la reconstrucción que ofreceré, podemos distinguir en ella cuatro objeciones. En primer lugar, Dennett sostiene que ni los defensores ni (la mayoría de) los detractores del argumento del conocimiento dan *argumentos* o razones para apoyar la crucial premisa (2), es decir, aquella que afirma que María aprende algo una vez liberada. Por el contrario, sólo se limitan a dar por descontada su verdad. Sin embargo, Dennett considera que están obligados a ofrecer algún tipo de prueba al respecto.

En segundo lugar, Dennett diagnostica que esta aceptación acrítica de la premisa (2) ejemplifica otro caso en el que los filósofos (y los profanos) sucumben ante el vicio de “confundir una falta de imaginación con la intuición de una necesidad” (Dennett, 1995: 412). Para mostrar su posición, combate fuego contra fuego, derivando un final alternativo para el caso de María que bombee nuestras intuiciones en dirección contraria a la del argumento del conocimiento. De esta segunda estrategia argumentativa y de la primera me ocuparé en la siguiente sección.

En tercer lugar, el filósofo norteamericano rechaza la idea, aducida para defender la premisa (2), de que sea el carácter inefable de la experiencia consciente el que impide a María saber qué se siente al atravesar por ciertas experiencias de color antes de ser liberada. Para Dennett, esa presunta inefabilidad por principio es en realidad una inefabilidad *práctica* que no imposibilitaría, desde el punto de vista lógico, derivar el carácter fenoménico de la experiencia de la totalidad de la información física. De la evaluación de este aspecto de la refutación dennettiana me encargaré en la sección tercera.

Por último, Dennett ataca un principio que parece estar a la base del (pretendido) éxito del argumento del conocimiento, según el cual, es *necesario* haber pasado por ciertas experiencias relevantes para poseer ciertos conceptos o para poder tener determinados pensamientos acerca de ella. De esta cuestión me ocuparé en la sección cuarta de este escrito.

## 2. ¿A papá mono con bananas azules?

Como anticipé, gran parte de la estrategia de Dennett para socavar el argumento del conocimiento consiste en afirmar, por un lado, (i) que sus proponentes no ofrecen razones a favor de la afirmación de que María aprendería algo después de ser liberada: sencillamente se limitan a afirmar que esto es así. Sin embargo, para Dennett nada impediría *en principio* que, contrariamente a las pretensiones del argumento del conocimiento, (ii) si María tuviera efectivamente todo el conocimiento que se le atribuye, entonces podría calcular cómo es tener ciertas experiencias cromáticas (o qué se siente tenerlas) y llegar a hacer cosas que, teóricamente, no debería poder hacer si las premisas del argumento de Jackson fueran verdaderas, como por ejemplo identificar correctamente colores de objetos que nunca antes había percibido. Por este motivo, las premisas del argumento del conocimiento estarían en conflicto: conceder la primera requiere renunciar a la segunda y la conclusión no se sigue.

Según Dennett, nuestra imaginación tiene dificultades para concebir la verdadera magnitud del saber que está en juego en el experimento de Jackson y esto nos lleva a sacar conclusiones apresuradas. Así, Dennett pretende hacer notar que el experimento mental descansa meramente en la *intuición* de que es obvio que María aprendería algo, sin dar una argumentación a favor de esta intuición y apoyándose ilegítimamente en el hecho de que en situaciones normales María efectivamente tendría algo que aprender de su experiencia (Dennett, 2006: 133).

No obstante, si la premisa (2) fuera acertada (es decir, si efectivamente fuera irrecusable que María adquiere nuevo conocimiento), entonces se seguiría que si las primeras cosas coloreadas que viera María fueran, por ejemplo, unos bloques de madera sin ninguna indicación sobre su color, y se le informara que uno de ellos es rojo y el otro es azul, no tendría posibilidad de saber cuál es cuál hasta que no tuviera la oportunidad de aprender en experiencias futuras qué palabras corresponden a cada color. Sin embargo, el desenlace alternativo que Dennett propone para la historia de María, desafía este supuesto.

Un buen día, los secuestradores de Mary decidieron que había llegado el momento de que pudiera ver los colores. Para engañarla, prepararon un plátano de color azul brillante para presentárselo como su primera experiencia cromática. Mary lo miró y dijo: “¡Hey! ¡Me habéis querido engañar! ¡Los plátanos son

amarillos, pero éste es azul!”. Los secuestradores se quedaron boquiabiertos. ¿Cómo lo hizo? “Fácil”, replicó ella, “no tenéis que olvidar que yo sé todo –absolutamente todo– lo que se puede saber sobre las causas y efectos físicos de la visión en color. Así que antes de que me trajerais el plátano, yo ya tenía anotado, con todo lujo de detalles, qué impresión física exacta produciría un objeto amarillo o un objeto azul (o un objeto verde, etc.) en mi sistema nervioso. Así que yo ya conocía de antemano qué *pensamientos* tendría (porque, después de todo, ¿la ‘mera disposición’ a pensar sobre esto o aquello no es uno de sus famosos *qualia*, no?). Mi experiencia del azul no (lo que me sorprendió es que intentarais pillarme con un truco tan barato). Me doy cuenta de que os resulta muy difícil imaginar que yo pueda saber tanto sobre mis disposiciones reactivas, hasta el punto de que el modo en que me afectó el azul no me sorprendiera. Claro que os resulta difícil. ¡Para todo el mundo es difícil imaginar las consecuencias de que alguien lo sepa absolutamente todo, sobre todo lo físico!” (Dennett, 1995: 411)

Para Dennett, si imagináramos correctamente el escenario propuesto por Jackson, deberíamos aceptar que Mary “conoce exactamente qué efectos –descritos en términos neurofisiológicos– tendría cada color sobre su sistema nervioso” (Dennett 1995: 411). Y así, buscará hábiles estrategias para decidir si un determinado color, sea cual sea, *no* es amarillo o no es rojo, observando alguna reacción sobresaliente y específica que tendría su cerebro sólo ante el amarillo o sólo ante el rojo (Dennett, 1995: 412).

¿Cómo debe entenderse esta respuesta de Dennett? ¿Está sosteniendo realmente que podemos llegar a saber cómo es ver colores sin haber visto jamás nada coloreado? Al parecer, la respuesta en este punto es afirmativa: “¿Qué quise decir con esto [es decir, con la historia del plátano azul]? Que Mary ya había deducido, valiéndose de su vasto conocimiento de la ciencia del color, *lo que se siente exactamente al ver algo rojo, algo amarillo o algo azul antes de pasar por la experiencia*” (Dennett, 2006: 123-7).

Por mi parte, creo que la réplica de Dennett adolece de diversos defectos. En primer lugar, recordemos, Dennett le reprochaba a los defensores del argumento del conocimiento que no dieran razones para aceptar la premisa (2), es decir, aquella que dice que María efectivamen-

te aprende algo nuevo una vez liberada. Y, a decir verdad, creo que tiene razón en este punto. Al menos en su formulación original, Jackson no da argumentos en favor de sus premisas. Sin embargo, por el hecho de que las intuiciones y cierta tradición de pensamiento parecen estar del lado de Jackson, es sobre Dennett sobre el que recae la carga de la prueba; es él el que debe probarnos qué es lo que tienen de malo las premisas, de la misma manera en que fueron los copernicanos quienes debieron argumentar en contra de la opinión común de su época de que era el Sol el que giraba alrededor de la Tierra. Sin ir más lejos, éste parece ser en parte el reto que asume el filósofo norteamericano en su intento de dar cuenta de la conciencia en términos que genéricamente podríamos considerar “materialistas”: “Si quiero negar la existencia de algún rasgo controvertido de la conciencia [algo cuya existencia todos parecemos estar de acuerdo en admitir pero que se resiste duramente a un análisis científico materialista], es tarea mía *demostrar* [dice Dennett] que se trata de una ilusión” (Dennett, 1995: 52; el subrayado es del autor). Parafraseando esta declaración que enmarca su proyecto filosófico general, podríamos decir que, si contrariamente a nuestras intuiciones y a la opinión más extendida, Dennett quiere negar que María aprende algo nuevo al ser liberada, es a él a quien le corresponde explicar por qué nos parece que es así aun cuando esta presunción sea falsa. En otras palabras, aunque contar con el apoyo de ciertas intuiciones no constituye sin más una prueba o una demostración de la verdad de las premisas en cuestión, es a Dennett a quien le corresponde señalar cuál es el error que reside en ellas ya que no resulta obvio determinar en qué consiste.

Por otra parte, el final alternativo que Dennett propone para la historia de María a modo de refutación también puede ser impugnado. En primer lugar, porque no parece cumplir con el objetivo de “bombar” nuestras intuiciones en contra de la conclusión del argumento de Jackson. La respuesta más obvia al ejemplo de Dennett consistiría en concederle que María podría contar con la pericia necesaria para evitar ser engañada mediante la constatación de ciertas actividades cerebrales, pero rechazar que de esta manera pudiera averiguar qué se siente al tener experiencias cromáticas. En todo caso, lo único que mostraría la historia de Dennett es que María podría reconocer el color de los distintos objetos a través de la identificación de los eventos físicos del cerebro que *acompañan* habitualmente las diversas percepciones de color. Pero esta posibilidad no es aquella que busca negar el argumento del conocimiento.



En segundo lugar, el partidario del argumento puede poner en duda, contra Dennett, que María sea capaz de derivar *todos* los pensamientos que podría tener acerca de la propia experiencia consciente a partir de su omnisciencia física y que le permitirían, de algún modo, saber cómo es tener una experiencia de rojo (posiblemente a través de algún ejercicio de la imaginación). En efecto, mientras que María podría llegar a saber, gracias a libros y testimonios, distintas cosas acerca de las distintas experiencias cromáticas, (como por ejemplo que tener una experiencia de rojo es más parecido a tener una experiencia de naranja que a tener una experiencia de verde, o que los camiones de bomberos son el tipo que suelen provocar experiencias de rojo), no es claro que pudiera saber cómo es tener una experiencia de rojo “en sí misma”. En otros términos, resulta plausible admitir que no es posible comprender cabalmente ciertos conceptos acerca de la experiencia consciente, tener un dominio completo de ellos, o poseer ciertas habilidades reconocitivas, sin haber pasado por ciertas experiencias en “primera persona”, (y sin contar con ciertas capacidades intactas, como por ejemplo, una visión normal).<sup>1</sup> En este sentido, la propuesta de Dennett choca con la idea ampliamente compartida según la cual si bien el conocimiento físico podría ser adquirido por alguien que no tuviera una visión normal, no ocurriría lo mismo con la capacidad de *imaginar* experiencias de colores.

Ahora bien, si es verdad que no todos los pensamientos pueden ser ejercidos por María antes de su liberación, aquellos que como Jackson creen que pueden sostener de manera consistente que el fisicalismo es capaz de dar cuenta de todos los estados mentales con excepción de las experiencias conscientes como las involucradas en el argumento del conocimiento, están equivocados. Si reconocen que ciertos pensamientos o estados imaginativos (poseen conceptos que) involucran esencialmente la propia experiencia cromática consciente, entonces deben admitir, al mismo tiempo, que, de ser exitoso, el argumento del conocimiento tiene un alcance mayor al previsto por su autor.

1 De todos modos, aun cuando se lograra probar que no es necesario atravesar determinadas experiencias para poseer determinados conceptos acerca de ellas, veremos en la tercera sección de este trabajo que esta comprobación tampoco alcanzaría para refutar el argumento del conocimiento.

### 3. ¡Es tan difícil decir todas las cosas que siento!

Según escribe Dennett (2006), en una conversación personal entre ambos, el filósofo William Lycan respondió a la demanda que exigía que se brinden razones o argumentos para aceptar la premisa (2) del argumento del conocimiento. De acuerdo con esta respuesta, una de las razones para sostener que es imposible comunicar mediante palabras lo que uno sabe cuando sabe lo que se siente experimentar, digamos, una sensación de azul, es que este conocimiento es inefable. Y este sería el motivo por el cual María jamás podría aprender qué se siente tener experiencias cromáticas por medio de sus libros de texto y de los televisores en blanco y negro que tiene en su habitación. Por “inefabilidad” podemos entender la negación de que haya una cadena de oraciones de una lengua natural capaz de expresar de manera adecuada y completa el conocimiento en cuestión. En mi opinión, pueden rastrearse contra este argumento tres razones fundamentales a lo largo de la obra de Dennett que pretenden explicar por qué creemos erróneamente que la experiencia es inefable.

(1) En ocasiones Dennett parece pensar que atribuimos inefabilidad a nuestra experiencia consciente porque resulta inefable en la *práctica*, pero no en principio, debido al alto grado de “informatividad” que portan ciertas experiencias. Por esta razón, resultaría imposible (siempre en la práctica) describirlas con palabras de manera exhaustiva y precisa.

Para ilustrar este punto, Dennett suele apelar al ejemplo de dos espías rusos que diseñan un inteligente sistema de identificación que consiste en romper en dos partes una caja de gelatina y en conservar, cada uno de ellos, uno de estos trozos. Así, cada trozo se convierte en un “detector” único de su contraparte. El éxito de este sistema depende de que los perfiles de los bordes de las partes cortadas de la caja resulten tan “informativamente complejos” que sea imposible generar bordes idénticos mediante un corte deliberado. Así, “el borde irregular de un trozo de cartón se convierte en un dispositivo de reconocimiento de patrones prácticamente único de su pareja; es un aparato o un traductor para detectar la propiedad formal  $M$ , donde  $M$  se instancia sólo en su pareja” (Dennett, 1995: 388). Cualquier intento de ofrecer una descripción exhaustiva que sirva como receta para fabricar detectores de  $M$  fracasará precisamente por la complejidad del serrado de los bordes. La manera más económica de decir qué es la propiedad  $M$ , consiste en indicar, poco informativamente, que es la propiedad que es detectada por *este* detector.

Análogamente, Dennett considera que “eso es precisamente lo que hacemos cuando parecemos señalar, con el dedo mental de la intención interna, un *quale* o un complejo de *qualia* en nuestra experiencia. Nos referimos a una propiedad –una propiedad pública de fronteras indefinidas– haciendo referencia a nuestra capacidad personal e idiosincrásica para responder a ella [es decir, a sus detectores].” (Dennett, 2003: 253).

Ahora bien, si este fuera el tipo de imposibilidad que impide la comunicación de nuestras experiencias, Dennett habría logrado ofrecer una explicación de por qué al menos *algunas* de ellas son incomunicables (en la práctica) sin necesidad de invocar misteriosas propiedades internas como los *qualia*: de acuerdo con esta teoría, la creencia de que nuestra experiencia es incomunicable tiene su base en el hecho de que en situaciones normales es difícil (*muy* difícil) contar con los recursos expresivos para caracterizarlas porque hay mucho (muchísimo) para decir.

(2) Adicionalmente, Dennett sostiene que, en otros casos, la inefabilidad puede deberse al carácter *temporalmente* inanalizable de ciertas experiencias, que hace que sean consideradas como propiedades “simples” u homogéneas incapaces de ser descompuestas en unidades más simples y, por lo tanto, imposibles de ser descriptas. Sin embargo, esta inefabilidad podría disiparse si el sujeto se expone a una buena cantidad de experiencias similares y se adiestra adecuadamente, como sucedería en los casos en los que se “educa” el paladar (como lo hacen, por ejemplo, los catadores de vino) o en los casos en los que se “entrena” el oído (como lo hacen los músicos). En estos ejemplos, se mostraría que lo que antes del entrenamiento parecía una propiedad “atómica” o “inanalizable”, se revela como un fenómeno compuesto y descriptible por enumeración de sus partes. Según Dennett, no hay nada que detenga el refinamiento ulterior de nuestra capacidad para describir estas complejidades que parecían inefables (Dennett, 2003:257).

(3) Por último, existe una tercera razón por la cual podemos pensar erróneamente que la experiencia consciente es inefable. De acuerdo con este nuevo razonamiento, la enorme dificultad o imposibilidad de hecho de *imaginar* ciertas experiencias por las que no transitamos, podría llevarnos a concluir equivocadamente que nuestras dificultades tienen su origen en la posesión, por parte de nuestras experiencias conscientes, de ciertas propiedades “inefables” e “intrínsecas”.

Según esta idea, el “bloqueo” de la imaginación tiene que ver con la imposibilidad de abandonar, *de hecho*, todo lo que sabemos y/o de reponer todas las asociaciones (incluso emocionales) que las experien-

cias evocan. Así, por ejemplo, me puede resultar difícil imaginar qué se siente al leer *La Guerra y la Paz* a los veintiún años sin haber leído jamás nada de ficción rusa con anterioridad porque leí a Dostoevsky a los diecinueve y ahora paso los treinta. La razón de esta dificultad para imaginar la situación descrita no involucra la posesión, por parte de las experiencias conscientes descritas, de ciertas propiedades “intrínsecas” e “inefables”, sino en la imposibilidad empírica de olvidar todo lo que sé y de modificar el orden en que lo aprendí. Y esto es así, en última instancia, porque el orden en que adquirimos determinadas creencias, datos y ciertos gustos o deseos, impacta sobre el contexto “psicológico”, por decirlo así, en que se insertan posteriores creencias, deseos y gustos. En el ejemplo de Dennett, el autor sostiene que resultaría prácticamente imposible imaginar hoy lo que debe haber sido para un pío y devoto luterano de Leipzig escuchar una de las cantatas corales de Bach en 1725, por un lado, debido a la tremenda influencia de la cultura que hace que nuestro mundo psicológico sea muy diferente del suyo, en sentidos que tendrían un fuerte impacto en nuestras expectativas al escuchar una cantata de Bach por primera vez. (Dennett, 1995: 398). Así, no podemos llevar a cabo en toda su extensión la tarea imaginativa de ponernos en el lugar de aquellos hombres porque no podemos olvidar o abandonar todo lo que sabemos. Por otro lado, para atravesar esas experiencias anteriores necesitaríamos prepararnos para responder a la música con “las mismas angustias, emociones y oleadas de nostalgia”, es decir, contar con todas las posibles asociaciones mentales que la experiencia musical podía provocar en aquella época y en cada hombre. Estas dificultades podrían llevarnos a creer que la imposibilidad fáctica de llevar adelante semejante ejercicio imaginativo se vincula con la presencia de un cierto “no sé qué” inenarrable presente en nuestras experiencias conscientes. Sin embargo, según Dennett, “no habría ningún misterio; solamente una experiencia que podría describirse con bastante precisión, pero que no podríamos disfrutar a menos que dedicáramos un esfuerzo ridículo en reconstruir nuestras estructuras de disposiciones personales” (Dennett, 1995: 400).

Contra la idea de que la inefabilidad que le atribuimos a nuestra experiencia se basa en la imposibilidad *práctica* de comunicar nuestra experiencia debido a la voluminosa cantidad de información que portaría, críticos como Eric Lormand (1994) han argumentado plausiblemente que este factor no resulta una condición suficiente ni necesaria para dar cuenta de la inefabilidad en cuestión. En efecto, por un lado,

parece ser perfectamente posible expresar qué se siente al poseer ciertos estados informacionales o representacionales informativamente densos: “Mis representaciones retinales y otras representaciones visuales tempranas son tan o más ricas que la experiencia de un pigargo en lo que respecta a la dificultad para expresar esa información y sin embargo puedo decir *exactamente* qué se siente al tenerlas: *¡nada!*” (Lormand, 1994: 141). Ejemplos como este mostrarían que la complejidad y la cantidad de información no constituirían una condición suficiente para que haya inefabilidad. Por otro lado, Lormand también señala que una disminución de la densidad y de la complejidad informativa no parece tampoco conducir indefectiblemente a una disminución en la dificultad expresiva:

Si las personas completamente ciegas tienen problemas para comprender cómo es tener una experiencia visual para alguien con visión normal, parece que tendrán las mismas dificultades para comprender cómo es tener una experiencia visual para alguien sólo capaz de detectar unos pocos puntos de luz sin información acerca del color, la forma, el movimiento o la profundidad (Lormand, 1994: 141).

Así, de ejemplos como este último se desprendería que la complejidad y la cantidad de información presente no constituirían tampoco una condición necesaria para que haya inefabilidad.

Frente a esta segunda objeción, creo que es posible ofrecer una respuesta basándose en ciertos desarrollos teóricos del planteo dennettiano. En efecto, en principio podría sostenerse que, aun cuando haya una diferencia notable en la cantidad de información de los dos tipos de experiencias visuales (es decir, entre la experiencia visual completa o normal y en la experiencia visual disminuida o más simple), ellas son todavía demasiado ricas como para que resulte notoriamente más sencillo describir el segundo tipo de experiencia. De todos modos, aun si se acepta esta respuesta, queda todavía en pie la primera crítica de Lormand.

Por lo demás, la propuesta de Dennett enfrenta otros inconvenientes que pueden reforzar la idea de su crítico según la cual la complejidad y cantidad de información no es una condición necesaria para que haya inefabilidad. Una de estas dificultades es que resulta difícil pensar cómo podrían “descomponerse” en unidades más básicas ciertas experiencias.

En efecto, aunque la experiencia de un *quale* rojo y redondeado podría ser analizable como la unión de un *quale* rojo y un *quale* redondeado, no es fácil imaginar cómo ver rojo puede ser reducido, siquiera parcialmente, a cómo es ver otra cosa, y cómo podría ser descrito a partir de sus partes componentes. Así, parece que el análisis de ciertas experiencias encuentra límites después de todo. Y, si esto es así, las dos primeras razones de Dennett para explicar la inefabilidad resultan insatisfactorias: por un lado, la imposibilidad de comunicar verbalmente nuestras experiencias no parece tener que ver con la complejidad de la información que portan. Muchas experiencias (como la de ver rojo) son (o parecen ser) simples (es decir, no compuestas por otras experiencias) y, sin embargo, su conocimiento tampoco podría ser obtenido mediante algún tipo de descripción. Por otro lado, y por las mismas razones, la descomposición de la experiencia en experiencias más simples parece tener un fin obligado que ningún tipo de entrenamiento podrá modificar. En el mejor de los casos, la propuesta de Dennett debe conformarse con la afirmación más débil de que aunque la complejidad informativa no resulte pertinente para explicar la inefabilidad en *todos* los casos, sí podría serlo para dar cuenta de lo que ocurre con *algunos* tipos de experiencias. Sin embargo, en este punto una sombra adicional se cierne sobre su planteo: si las experiencias más complejas, es decir, aquellas compuestas por experiencias más simples, están formadas en última instancia por elementos simples similares a los colores, entonces tampoco serán pasibles de ser comunicadas cabalmente debido a la imposibilidad de comunicar sus elementos constituyentes últimos.

#### 4. “Hay que estar ahí”

Conjuntamente con estas primeras críticas al argumento del conocimiento, Dennett pretende rechazar otro supuesto que parece estar a la base de su éxito: la creencia de que “hay que estar ahí” para saber lo que se siente, es decir, que es necesario tener una experiencia de rojo, pongamos por caso, para saber cabalmente qué se siente al ver rojo. En ocasiones, esta presunta imposibilidad se expresa diciendo que no podemos comprender o poseer el concepto completo de “experiencia consciente de rojo”, por ejemplo, si no tuvimos la experiencia cromática relevante.

Sin embargo, de acuerdo con Dennett, dado que, nuevamente, no es *lógicamente* imposible que María utilice todo su vasto conocimiento

sobre el color para deducir qué se siente exactamente al ver rojo (el verde, el azul o cualquier color), de modo que no se sorprenda cuando ve la primera rosa (Dennett 2006: 144), el supuesto se develaría simplemente falso. Así, de una forma análoga al modo en que sería *lógicamente* posible deducir el tono de azul faltante en el célebre ejemplo de Hume sin haberse topado jamás con un objeto que exhibiera dicha tonalidad, María podría utilizar su vasto conocimiento científico para imaginar qué se sentiría tener ciertas experiencias cromáticas antes de su liberación y así saber qué se siente tener este tipo de experiencias.<sup>2</sup>

Para ilustrar su punto, Dennett nos propone considerar un escenario presuntamente análogo al del experimento mental de María, en el cual se nos pide concebir a una robot Mark 19 estándar, llamada convenientemente “Robomary”, que si bien replica el funcionamiento y la maquinaria interna del resto de los robots del mismo modelo, carece de la capacidad de la visión del color. Como es de esperarse, Robomary obtiene, al igual que María, *todo* el conocimiento acerca de la visión de color de los Mark 19. Gracias a este conocimiento, construye un modelo de sí misma calculando todas las reacciones que tendría en todas las situaciones cromáticas posibles. Una vez culminado su proyecto, enfrenta al robot creado a un objeto capaz de dar lugar a una experiencia cromática (como por un ejemplo un tomate rojo) y nota todas las diferencias entre su propio estado ante la exposición al mismo objeto y el estado en que entra el robot creado por ella (el cual, a diferencia de Robomary, no tiene bloqueada la visión de color) y, “como [Robomary] es un ser tan inteligente e incansable y casi omnisciente, hace los ajustes necesarios y *se pone a sí misma en el estado B* [es decir, en el estado en que se encuentra el robot que no tiene bloqueada la visión de color]” (Dennett, 2006: 150; el subrayado es de Dennett).<sup>3</sup>

- 2 El ejemplo de Hume no es el que utiliza Dennett para desarrollar su argumentación. Sin embargo, creo que los experimentos mentales de Dennett resultan menos plausibles que el del matiz faltante por razones que expongo brevemente en la nota siguiente.
- 3 Si bien no haré hincapié en este aspecto de la nueva estrategia de Dennett, lo cierto es que su presunta analogía puede ser acusada de presuponer la cuestión (es decir, de dar por sentada la verdad del fisicalismo) al asumir, con su analogía de los robots, que la experiencia cromática se reduce al conjunto de ciertas disposiciones reactivas (expresables en términos físico-funcionales) producidas a partir del enfrentamiento con ciertos objetos o eventos, y que es este conjunto de reacciones las que debe alcanzar Robomary para tener experiencias de color.

Frente a este nuevo argumento, autores como Torin Alter (2008) critican que cometería el error de creer que si se puede probar que es posible *saber* qué se siente tener un cierto tipo de experiencia (visual en este caso) sin haber tenido previamente la experiencia relevante, entonces el argumento de Jackson queda desbaratado.

Contra este razonamiento, todo el punto de Alter consiste en señalar que en los casos en que es posible tener un conocimiento de este tipo por vías no habituales, se echa mano necesariamente de algo más que del conjunto de las verdades físicas. Y esta comprobación es todo lo que necesitaría el argumento del conocimiento para seguir funcionando. En otras palabras, aún cuando se aceptara que en ciertos casos inusuales es posible obtener un conocimiento “fenomoménico” acerca de la experiencia visual (o de cualquier otro tipo de experiencia consciente) sin haberse enfrentado con los objetos que suelen ocasionarla, el argumento del conocimiento solo necesitaría probar, para alcanzar su conclusión, que éste conocimiento no puede deducirse únicamente del conocimiento físico completo. De esta manera, contrariamente a lo que piensa Dennett, lo que resulta relevante para el argumento en cuestión es si *María puede deducir cómo es ver rojo a partir de su conocimiento físico completo y no si es capaz o no de utilizar ese conocimiento para ponerse en un estado que le permita saber qué se siente al tener una experiencia de rojo*. En su defensa, Dennett afirma:

No veo que esto importe. Hasta donde puedo ver, esta objeción [i.e. la de Alter] presupone una improbable y extravagante distinción entre una deducción (¿pura?) y otras variedades informativas de auto-esclarecimiento [*knowledgeable self-enlightenment*] [...]. Consideremos a Rosemary, otra de las hijas de María, que es enteramente normal y libre de moverse alrededor del mundo coloreado, y que aparte de eso es igual a su madre en lo concerniente al conocimiento físico. Rosemary lleva un largo tiempo imaginando la situación epistémica de su madre. ¿Cómo debe ser, se pregunta, no saber todavía qué se siente ver rojo? Ella está cargada, al parecer, con demasiado conocimiento. [...]. Este es, presumiblemente, un impedimento psicológico para su imaginación, pero no una carencia epistémica (Dennett, 2007: 31-2).

De este pasaje se desprende que Dennett pretende argumentar que la distinción entre la noción de deducibilidad “*a priori*” a partir de la



totalidad del conocimiento físico y otros tipos de “inferencias” (como aquellos ajustes que le permiten colocarse en un estado desde el cual puede obtener conocimiento fenoménico de manera no habitual) es problemática y/o irrelevante para la discusión presente. Sin embargo, el primer punto puede rechazarse con facilidad: en primer lugar, Dennett *no argumenta* qué es lo que la distinción tendría de problemático: simplemente lo afirma. Ahora bien, dado que *no es obvio* que, como afirma Dennett, la distinción entre estos dos modos de “inferencia” es problemática, se requiere algún tipo de argumento adicional para que podamos aceptar que efectivamente la distinción es problemática. Pero, si esto es así, la respuesta de Dennett ante este aspecto de la crítica de Alter es insatisfactoria.

En segundo lugar, la distinción entre los dos tipos de inferencias es pertinente para el caso en cuestión porque, como se dijo, independientemente de si María obtiene la información acerca de la experiencia visual *antes* de ser liberada, si el progreso epistémico se alcanza por caminos inusuales como los mencionados, dicho logro podría ser considerado como irrelevante para refutar al argumento de Jackson. En efecto, en este último caso María no estaría deduciendo su saber del conocimiento físico, sino que haría uso de éste último para *colocarse en un estado* que le permitiría saber qué se siente al tener ciertas experiencias cromáticas, del mismo modo en que alcanzaría ese saber si se sometiera, por ejemplo, a una estimulación magnética transcraneana en las regiones sensibles al color o si simplemente se frotara los ojos. Sin embargo, no es éste el tipo de imposibilidad que el argumento del conocimiento pretende defender. La misma impugnación se presentaría si María alcanzara el conocimiento visual en cuestión accidentalmente a través de un sueño lleno de colores.

En este sentido, el razonamiento de la hija de María que parece llevar a Dennett a afirmar que la distinción entre los dos tipos de “inferencias” es *irrelevante* para defender o atacar el argumento del conocimiento, tampoco resulta exitoso. Al parecer, Dennett pretende sostener que puesto que no es una falta de conocimiento o de información lo que le falta a Rosemary (quien, por hipótesis, posee todo el conocimiento científico posible acerca de la visión del color pero que, a diferencia de su madre, sí sabe qué se siente ver rojo) para comprender o imaginar la situación epistémica de María, entonces el problema en estos casos radica, no en la ausencia de algún tipo de conocimiento sino en una presumible imposibilidad psicológica de desembarazarse de todo

el conocimiento que se posee. Sin embargo, aun cuando se acepte que efectivamente en el caso de Rosemary hay una dificultad psicológica que impide que ésta se ubique imaginativamente en el “lugar” de su madre, (una dificultad análoga a la que podemos tener para imaginar qué se siente ser ciego), esto no implica que la imposibilidad de María de ponerse en el lugar de su hija (es decir, de saber, antes de su liberación, y sólo a partir de su vasto conocimiento científico, qué se siente, por ejemplo, tener una experiencia de rojo), no involucre la ausencia de un tipo peculiar de conocimiento o información. Simplemente, los casos de María y Rosemary no son comparables en este punto.

## 5. Conclusión

A lo largo de este trabajo he intentado, en primer lugar, reconstruir las tres principales líneas argumentativas de la peculiar crítica que Dennett dirige al argumento del conocimiento para evaluar posteriormente su alcance. Luego de un análisis pormenorizado se mostró que no resultan adecuadas por diversos motivos. Como vimos, la primera observación que hacía Dennett consistía en hacer notar que, en general, no se daban argumentos para sostener la premisa 2 del argumento del conocimiento, es decir, aquella que afirmaba que María aprendería algo nuevo al ser liberada. Sin embargo, contra esta crítica argumenté que es a Dennett a quien le corresponde dar razones por las cuales no deberíamos aceptar las premisas del argumento en cuestión dado que no resulta obvio ni sencillo dilucidar qué es lo que tienen de equivocado.

En segundo lugar, vimos que el desenlace alternativo para la historia de María no logra finalmente “bombar” nuestras intuiciones en dirección opuesta a las del argumento del conocimiento: por un lado, el modo en que María reconocería los colores según la versión dennettiana de la historia no parece contradecir el punto que pretende probar el argumento de Jackson. Por otro lado, también puede ser puesta en duda la opinión de Dennett según la cual María podría tener *todos* los pensamientos acerca de la experiencia consciente sin haber atravesado por las experiencias relevantes y sin contar con ciertas capacidades perceptivas mínimas.

En tercer lugar, cuestioné, siguiendo a Lormand y reforzando su planteo, la sugerencia de Dennett que sostenía que la inefabilidad que puede atribuirse a la experiencia consciente y que puede aducirse para

apoyar la premisa 2 del argumento del conocimiento sea, en realidad, una suerte de inefabilidad *práctica*, que no sirve para establecer la conclusión que los partidarios del argumento del conocimiento pretenderían: la imposibilidad por principio de comunicar cómo es estar en determinados estados mentales conscientes. Como vimos en la sección tercera, la opinión de Dennett de que es la desmesurada cantidad de información que portarían las experiencias conscientes la que impediría en la práctica, pero no por principio, transmitir las mediante algún tipo de comunicación verbal o escrita, resulta inadecuada porque no se trata de una condición necesaria ni suficiente para que haya inefabilidad.

Por último, sostuve, siguiendo a Alter (2008), que aun cuando se acepte con Dennett que no es necesario tener experiencias conscientes para saber qué se siente al atravesar dichas experiencias, el argumento del conocimiento no necesita de la verdad de este requerimiento para funcionar. La cuestión central es determinar si este conocimiento se deriva o no de la totalidad del conocimiento físico. Si se prueba que el conocimiento “fenoménico” se obtiene mediante algún tipo de inferencia que parte exclusivamente del conocimiento físico completo, el argumento del conocimiento estaría en peligro. Por el contrario, mostrar, como parece hacer Dennett, que se puede utilizar ese conocimiento físico para situarse en algún estado que permita saber cómo es estar en determinados estados mentales, no afecta en nada al argumento de Jackson porque no es esta posibilidad la que el argumento niega. En este sentido, mostré por un lado que, en rigor, Dennett no daba razones para defender su idea de que la distinción entre los dos tipos de “inferencias” fuera *problemática* (y no resultaba serlo en un sentido obvio) y, por el otro lado, hice notar que no era adecuada la analogía de Rosmary que utilizaba para probar que la distinción fuera *irrelevante* para la discusión presente.

## Bibliografía

- ALTER, T. (2008), "Phenomenal Knowledge without Experience", en: Wright, E. (ed.), *The Case for Qualia*, Cambridge (MA): MIT Press.
- ALTER, T y S. WALTER (EDS.) (2007), *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge. New Essays on Consciousness and Physicalism*, Oxford: Oxford University Press.
- BALL, D. (2009), "There are no Phenomenal Concepts", *Mind* 118: 935-96.
- BEATON, M. (2005), "What RoboDennett Still Doesn't Know", *Journal of Consciousness Studies* 12: 3-25.
- DENNETT, D. C. (1995), *La conciencia explicada. Una teoría interdisciplinar*, Barcelona: Paidós (publicado originalmente como *Consciousness Explained*, Boston: Little, Brown & Co, 1991).
- . (2003), "Quinear los qualia", en Ezcurdia y Hansberg (2003: 213-62; publicado originalmente como "Quining Qualia", en Marcel, A. y Bisiach, E. (eds.), *Consciousness in Modern Science*, Oxford: Oxford University Press, 1988: 42-77)
- . (2006), *Dulces sueños: Obstáculos filosóficos para una ciencia de la conciencia*, Buenos Aires: Katz (publicado originalmente como *Sweet Dreams: Philosophical Obstacles to a Science of Consciousness*, Harvard: MIT Press, 2005).
- . (2007), "What Robomary Knows", en Alter y Walter (2007: 15-31).
- EZCURDIA, M. y O. HANSBERG (EDS.) (2003), *La naturaleza de la experiencia*, Volumen I: *Sensaciones*, México: UNAM.
- HILL, C. (ED.) (1994), *The Philosophy of Daniel Dennett* (= *Philosophical Topics* 22, núms. 1 y 2).
- JACKSON, F. (2003), "Qualia epifenoménicos", en Ezcurdia y Hansberg (2003; publicado originalmente como "Epiphenomenal Qualia", *The Philosophical Quarterly* 32 (1982): 127-36.
- LEWIS, D. (2003), "Lo que enseña la experiencia", en Ezcurdia y Hansberg (2003) (publicado originalmente como "What Experience Teaches", *Proceedings of the Russellian Society* 13 (Sydney, 1988):. 29-57.
- LORMAND, E. (1994), "Qualia! (Now showing at a theater near you)", en Hill (1994: 127-56).
- MCCONNELL, J. (1994), "In Defense of the Knowledge Argument", en Hill (1994: 157-87).
- PÉREZ, D. (2010), "Cómo pensamos acerca de nuestra experiencia conciente. Acerca de la idea misma de 'concepto fenoménico'", en Pérez *et al.* (2010: 155-80).

- PÉREZ, D., S. ESPAÑOL, L. SKIDELSKY y R. MINERVINO (COMPS.) (2010), *Conceptos. Debates contemporáneos en filosofía y psicología*, Buenos Aires: Catálogos.
- TYE, M. (2010), “El fisicalismo y el recurso a los conceptos fenoménicos”, en Pérez *et al.* (2010: 105-53).



## 14. ¿Es el “argumento del conocimiento” un argumento acerca del conocimiento?

Diana I. Pérez

El famoso “argumento del conocimiento” fue propuesto por Frank Jackson (1982, 1986) para probar la falsedad del fisicalismo. El argumento es bien conocido: propone la existencia de una neurocientífica que *sabe* todo lo que hay que saber del mundo físico, particularmente de la visión de color, pero que permaneció toda su vida confinada en un cuarto blanco y negro. Si se acepta que al salir de la habitación y ver algo rojo por primera vez, María, la neurocientífica, aprende algo nuevo, a saber “cómo es ver rojo”, entonces estamos implícitamente aceptando que ahora *sabe algo que antes no sabía*, y por tanto que antes no sabía *todo* lo relacionado con la visión de color. Pero si aprende algo nuevo, y ya sabía todo lo físico, esto nuevo no puede sino ser no-físico, por lo tanto el fisicalismo es falso.<sup>1</sup>

Jackson dio por supuesto que María obtenía un *conocimiento proposicional* acerca de hechos no-físicos, pero esto no resulta tan obvio como Jackson pensó. Lewis (1988) sostuvo que lo que María adquiere es la capacidad para recordar, imaginar y reconocer experiencias de rojo, es decir un tipo de saber-cómo. Por su parte, Conee (1994) y Tye (2009) sostuvieron que cuando es liberada María adquiere familiaridad con la experiencia de rojo, es decir que tiene un tipo de conocimiento por familiaridad (*knowledge by acquaintance*). Ante esta diversidad de interpretaciones, la pregunta que guiará mis reflexiones en este trabajo es: *¿qué tipo de conocimiento es el que adquiere María cuando sale de su encierro y aprende cómo se siente experimentar el rojo?*

La importancia de esta pregunta es indiscutible. Todo el mundo coincide con la idea de Jackson de que lo que adquiere María al salir de

1 En este trabajo me centro en el bien conocido argumento de Jackson, pero mi objetivo es más general: se trata de clarificar la naturaleza de nuestra experiencia subjetiva y de su relación con nuestro conocimiento y nuestra percepción (*awareness*) de dicha experiencia.

su prisión es un nuevo conocimiento, y las diferentes interpretaciones y respuestas al argumento tratan de especificar el tipo de conocimiento involucrado en este caso. Sin embargo, surgen muchas dificultades al tratar de clarificar en qué consiste este conocimiento. El propósito de este trabajo es defender dos ideas. Primero, trataré de mostrar que todas las respuestas fiscalistas a este problema tienen serios problemas.<sup>2</sup> Segundo, quiero proponer una lectura diferente de la conclusión del argumento del conocimiento, negando que sea correcto decir que en el momento mismo de su liberación María adquiere algo que merezca ser llamado conocimiento. Más específicamente, distinguiré tres tipos de relaciones que un sujeto puede tener con sus estados mentales: conocimiento, percatación (*awareness*) y sensación (*feeling, experiencing*). Mi propuesta es que el estado mental de María al ser liberada es el de una nueva experiencia que por sí misma no puede ser considerada un tipo de conocimiento.<sup>3</sup>

- 2 También pienso que todas las respuestas dualistas a esta pregunta son incorrectas. Adoptaré en este trabajo la perspectiva fiscalista, que es el terreno en el que se dieron la mayoría de las respuestas al argumento del conocimiento tratando de conciliar el fiscalismo con la intuición de Jackson de que María adquiere un nuevo conocimiento al salir. Así, si alguna de las propuestas que considero lleva al dualismo, será automáticamente signo de que estamos explorando un camino incorrecto. Las razones para rechazar el dualismo van más allá de los límites de este trabajo.
- 3 Las discusiones sobre este punto, mayoritariamente escritas en inglés, se centran en discutir, como digo, qué tipo de *conocimiento (knowledge)* es el que tiene María. La dificultad con la que se encuentra un hablante del español (y hablantes de muchas otras lenguas, incluyendo otras lenguas romances como el francés pero también el alemán) es, por un lado, que en estas lenguas contamos con dos verbos epistémicos –saber y conocer– que cubren aproximadamente el mismo campo que “to know” y, por otro, que hay casos en los que en inglés se usa el verbo “to know” en los que, en una traducción correcta a nuestra lengua, no usaríamos ninguno de los dos verbos castellanos mencionados. Dicho de otra manera, hay diferencias en cuanto a la aplicabilidad del verbo “to know” al traducirlo a diversas lenguas. Sin embargo creo que los problemas filosóficos como el que nos ocupa aquí trasciende la lengua en la que está formulado. Lo cual puede querer decir que es conveniente comparar diversas formas de explorar un problema usando diversas lenguas para llegar a comprender el fondo de la cuestión. Dado que son traducciones usuales de “to know” los verbos “saber” y “conocer” los utilizaré sin trazar entre ellos distinciones, pensándolos simplemente como la traducción apropiada en castellano de cada construcción gramatical en la que interviene este complicado verbo inglés. En caso de que sea necesario, explicitaré las dificultades que tiene apelar a una u otra construcción gramatical que involucra al verbo “to know” y sus traducciones.



Para defender mi punto de vista, examinaré los tres tipos de conocimiento que María podría haber adquirido al ser liberada. El plan del trabajo es el siguiente. En primer lugar examinaré las tres respuestas a la pregunta por la naturaleza del conocimiento que adquiere María, a saber la idea de que adquiere o bien un tipo de *saber que*, o bien un *saber como*, o bien un *conocimiento por familiaridad*. Voy a destacar las dificultades que cada una de estas opciones presenta, y mostraré por qué todas ellas deben ser rechazadas. En la última parte del trabajo sugeriré que la mejor manera de entender la situación de María es considerando que su estado psicológico al salir de su confinamiento no es un estado de conocimiento, sino simplemente el de estar pasando por una nueva experiencia, y eventualmente el percatarse de esta nueva experiencia. Pero, si no incluimos este estado entre los “conocimientos” de María, parece que el argumento de Jackson estuvo todos estos años apuntando en una dirección incorrecta.

## 1. Conocimiento proposicional más conceptos fenoménicos

La lectura más directa del argumento presentado por Jackson supone que la conclusión es que María conoce un hecho no físico al salir y que, por lo tanto, el conocimiento de la propia experiencia subjetiva es un tipo más de *conocimiento de hechos, o conocimiento proposicional*.<sup>4</sup> Si María llega a conocer un hecho no físico al salir (y dado que por hipótesis conocía todos los hechos físicos), entonces el fisicalismo es falso, hay un hecho no-físico distinto de todo hecho físico. Entre los fisicalistas la idea de que María adquiere un nuevo saber proposicional también ha sido ampliamente aceptada, dando lugar a una extensa literatura alrededor de los peculiares constituyentes de este contenido proposicional de nuestra experiencia subjetiva: los así llamados “conceptos fenoménicos” (Loar, 1990; Tye, 2000, 2003; Levin, 2007; Papineau, 2002, 2007 entre muchos otros).

Quienes apelan a conceptos fenoménicos para defender el fisicalismo parten de la distinción entre propiedades y conceptos. Una misma

4 Hay muchas maneras diferentes de entender qué son las proposiciones y es discutible si deben ser identificadas o no con hechos. No voy a pronunciarme sobre estas cuestiones y simplemente asumiré que conocimiento proposicional, saber que, y conocimiento de hechos, son todos sinónimos. Nada en las posibles distinciones entre ellos afecta mis argumentos.

propiedad en el mundo puede ser accedida epistémicamente a partir de conceptos (modos de presentación) alternativos e irreducibles entre sí (como Héspero y Fósforo). Si podemos mostrar que hay conceptos fenoménicos que generan las clásicas intuiciones cartesianas de distinción e imposibilidad de conocimiento que se dan en el caso de los argumentos dualistas pero que, sin embargo, refieren a propiedades físicas, entonces se bloquea el argumento pro-dualista.<sup>5</sup> Los que asumen la estrategia de los conceptos fenoménicos sostienen que María al salir de su habitación blanca y negra, aprende un nuevo tipo de conceptos que por sus peculiares características no podría haber tenido antes de salir de la habitación, a pesar de haber tenido toda la información física posible acerca de los colores. Para que esta situación sea posible, los conceptos fenoménicos deben ser conceptos de tipo “recognoscitivo”, esto es conceptos cuya posesión exige haber estado en ciertos particulares estados (físicos) –la experiencia de ver algo rojo– que María no tuvo antes de salir de su encierro.

En los últimos años se han presentado en la literatura filosófica tres líneas diferentes para dar cuenta de estos conceptos. Por un lado, están aquellos que como Chalmers (2003) o Tye (2003) consideran a los conceptos fenoménicos como etiquetas de estados fenoménicos. Llamaré a estas posiciones “teorías atomistas”. En segundo lugar hay quienes creen que los conceptos fenoménicos son algún tipo peculiar de concepto demostrativo (Loar, 1990; Levin, 2007). De acuerdo con este punto de vista, la forma general de estos conceptos es “Este (tipo de experiencia)”. En tercer lugar hay quienes consideran que los conceptos fenoménicos están de alguna manera constituidos por la experiencia fenoménica misma. Son las que suelen llamarse “teorías constitutivas” de los conceptos fenoménicos. Algunos defensores de este tipo de teorías son Balog (inédito) y, en una variante específica denominada “teoría de la cita”, Papineau (2002).

Sin embargo, en mi opinión ninguna de las teorías existentes parece satisfactoria. De hecho, Tye (2009) abandonó la estrategia de los conceptos fenoménicos para defender el fisicalismo, y Papineau (2007)

5 Me refiero a las clásicas intuiciones que dan lugar al clásico argumento de la distinción real de la *Sexta Meditación* de Descartes, que es el mismo argumento que da lugar a los argumentos de los zombis y espectros invertidos, popularizados por Chalmers (1996), en favor de la irreducibilidad de la conciencia. Véase Pérez (2013, cap. 10).

la modificó sustantivamente, asimilándolos a los conceptos perceptuales. He examinado esta cuestión detenidamente en otro trabajo (Pérez, 2011), por lo que no examinaré con profundidad estos argumentos en este trabajo. Para que el lector tenga una idea somera, mencionaré las principales dificultades que, en mi opinión, tiene esta estrategia.

En primer lugar, los conceptos fenoménicos en cualquiera de estas versiones resultan ser demasiado efímeros, ya que duran lo que dura la experiencia misma, por lo que resulta imposible almacenar información con ellos en la memoria de largo plazo, o recuperar la información pasada. (Chalmers (2003: 240) es explícito acerca de este punto y McDowell (1994: 57-8) sugiere algo que puede ser leído en esta dirección). Si bien esta no es una objeción concluyente, dado que todos los defensores de esta estrategia tienen respuesta para esta objeción, ellas dependen habitualmente de “agregar epiciclos” a la estrategia de los conceptos fenoménicos, haciendo distinciones internas entre tipos de conceptos fenoménicos, o cosas por el estilo que le quitan el encanto de la simplicidad a esta posición.

En segundo lugar, difícilmente consideraríamos que los así llamados conceptos fenoménicos son realmente “conceptos”, dado que no sólo no cumplen el rol cognitivo requerido para los conceptos (de acuerdo con lo mencionado en la primera objeción) sino que tampoco permiten realizar el tipo de actividades que pondrían en evidencia su posesión, por ejemplo, no permiten cosas tan simples como discriminar muestras de colores. Porque haber tenido una única experiencia de rojo no parece ser suficiente para discriminar entre muestras de rojo, púrpura, rojo bermellón, rojo granate, etc; los límites de aplicación de estos conceptos parece requerir haber pasado por muchas experiencias diferentes.<sup>6</sup>

Finalmente, estos conceptos están demasiado estrechamente atados a la primera persona, a la experiencia subjetiva misma, de tal manera que parecen constituir exclusivamente un conocimiento acerca de uno mismo (de María en este caso) y no un conocimiento general acerca de la experiencia humana, como Jackson (1982) buscaba. La extensión de las condiciones de aplicación de estos conceptos a la tercera persona no parece nada obvia.

6 Algunos defensores de la estrategia de los conceptos fenoménicos “solucionan” este problema con una teoría causal-informacional del contenido. Yo no comparto esta teoría del contenido en general, pero queda fuera del alcance de este trabajo argumentar en este sentido.

## 2. Saber hacer

Una segunda opción fiscalista explorada en la literatura filosófica ha sido la propuesta por Lewis (1988) y Nemirow (1990, 2007) consistente en sostener que el tipo de conocimiento que adquiere María al salir no es un conocimiento proposicional sino un “*saber hacer*”, esto es que María adquiere un nuevo conjunto de habilidades (cognitivas).<sup>7</sup> En efecto, la idea de Lewis y Nemirow es que María no aprende nuevos hechos acerca del mundo, sino que adquiere una serie de habilidades como por ejemplo saber (en inglés) /poder (en castellano) imaginar cosas rojas (“*she knows how to image red*”), saber reconocer el rojo cuando se lo vuelve a ver, saber (en inglés) /poder (en castellano) recordar cómo lucen las cosas rojas. Como vemos hay varias de las habilidades que en inglés se expresan usando el verbo “*to know*” que en castellano (y otras lenguas latinas) no expresaríamos así, sino con el verbo “poder”. Pero si en castellano no usamos el verbo saber (ni conocer) para expresar el tipo de habilidades que Lewis y Nemirow proponen, ¿será correcto apelar a la vieja distinción propuesta por Ryle (1949) entre saber que y saber cómo para dar una descripción correcta del *conocimiento* que María adquiere al salir?

Recientemente, la distinción ryleana entre estos dos tipos de conocimiento ha sido cuestionada. Stanley y Williamson (2001) desarrollan la idea de que Ryle estaba equivocado al sostener que el saber cómo no es un tipo de conocimiento proposicional, identificándolo con una serie de habilidades. Ellos, en cambio, sostienen que el saber cómo no es más que un tipo de saber proposicional. No voy a analizar su propuesta con

7 La distinción que suele trazarse es entre “saber que” y “saber hacer” o “saber cómo”. Esta es una traducción más literal del inglés “know how”, pero no muy frecuente en castellano: “saber tocar el piano” o “saber andar en bicicleta”, son expresiones más frecuentes y diferentes, me parece, a “saber cómo tocar el piano”, o “saber cómo andar en bicicleta”. La última formulación, a mi juicio, está más cerca de un conocimiento proposicional que la primera, que está completamente alejada de este tipo de conocimiento. Villoro, al presentar la clásica distinción ryleana, señala la conveniencia de traducir “Know how” con la construcción castellana (y francesa) de “saber + infinitivo”. (Villoro, 1982: 126). Stanley y Williamson (2001) han resucitado la discusión acerca de la posibilidad de reducir el conocimiento de habilidades a conocimiento proposicional. Pero este tema se complica un tanto si se consideran estas *tres* formas de expresar nuestros conocimientos, en lugar de las *dos* que son las habituales en la literatura filosófica anglosajona, como veremos en seguida.

detalle, pero señalaré el punto más importante que podemos concluir a partir de las respuestas que se han generado, y que esta discusión ha puesto en claro: que las habilidades y el saber cómo no son cosas que se puedan identificar tan ligeramente como Ryle creyó.

Stanley y Williamson (2001) ofrecen dos argumentos en contra de la distinción ryleana. Por un lado, sostienen que no hay diferencias relevantes en la estructura sintáctica de las oraciones con las que se atribuye saber que y saber cómo que permita fundamentar una diferencia entre tipos de conocimiento. Argumentan a favor de la idea de que ambas oraciones deben ser entendidas como expresando relaciones entre individuos y contenidos proposicionales, es decir que todas ellas deben ser entendidas como refiriéndose a casos de conocimiento proposicional. Por otro lado, imaginan un ejemplo para mostrar que hay casos en los que podemos decir que sabemos cómo hacer X (por ej. tocar el piano), aun cuando el individuo ha perdido sus manos y ya no tiene la habilidad para hacer X. Basándose en este tipo de ejemplos, sostienen que no pueden identificarse las habilidades con el saber cómo, porque hay una conexión para un solo lado. En efecto, muestran que si alguien tiene la habilidad para X, y X es una acción intencional, esto entonces implica que sabemos cómo hacer X (véase Stanley y Williamson (2001: 415-6 y 442-3)). Pero la conexión no se da para el otro lado (tal como se ve en el trágico caso del pianista).

En mi opinión ambos argumentos deben ser rechazados. En contra del segundo argumento Bengson y Moffet (2007) argumentan que en algunos casos –casos como hacer inferencias, o cálculos matemáticos– la posesión de los conceptos relevantes involucrados en estas actividades son lo que ellos denominan “conceptos basados en habilidades”. En sus palabras: “un concepto C es un concepto basado en habilidades si y sólo si una maestría razonable de C implica la posesión de la habilidad de emplear correctamente C de manera simple” (Bengson y Moffet, 2007: 44). Si este es el caso, entonces hay una conexión conceptual en la dirección contraria a la aceptada por Stanley y Williamson entre saber cómo y habilidades, al menos en algunos casos. Sin embargo, en favor de estos autores debemos decir que esta conexión entre saber cómo y las habilidades relevantes no está presente en todos los casos, y no es aplicable a casos de acciones básicas (como

caminar).<sup>8</sup> Y dado que las habilidades discriminatorias presumiblemente deben ser consideradas acciones básicas, parece que Stanley y Williamson (2001) estaban en lo correcto en lo que respecta al caso de María. Pero la relación entre saber cómo, saber qué y habilidades no parece estar cerrada todavía.

En efecto, Bengson y Moffet (2007) rechazan la idea de que podría haber una ambigüedad en las atribuciones de saber cómo (es decir que puedan unas veces entenderse como atribución de conocimiento proposicional y otras como atribuciones de meras habilidades) argumentando que los tests usuales para detectar ambigüedades no funcionan en este caso (Bengson y Moffet, 2007, sección 2). Pero la inexistencia de una ambigüedad a nivel de las adscripciones de conocimiento no implica la inexistencia de un doble fenómeno detrás de ellas. En esta línea Jung y Newen (2010: 116) argumentan a favor de la existencia de dos tipos diferentes de conocimiento (más allá de la cuestión de la adscripción que es de la que se ocuparon los dos trabajos mencionados hasta aquí) proponiendo lo que denominan "un nuevo marco teórico para los formatos de conocimiento" (Jung y Newen, 2010: 124-8). Distinguen el conocimiento proposicional —que está basado en representaciones proposicionales, del conocimiento práctico— que descansa en representaciones sensoriomotoras no conceptuales. En su opinión, el conocimiento práctico tiene los siguientes rasgos: (1) no es reducible a saber que; (2) algunas veces presupone saber que, otras no; (3) debe ser aprendido y es entrenable; (4) está basado en representaciones sensoriomotoras que son no-estructuradas y de grano fino y no involucran objetos. También sostienen que se trata de un tipo genuino de conocimiento (y no meramente de habilidades) dado que la información representada en estos casos en el sistema del agente juega un rol central para explicar la conducta guiada por intenciones y puede ser el input de los mecanismos de aprendizaje (Jung y Newen, 2010: 119). En la misma línea empíricamente responsable Adams (2009) presenta datos de las neurociencias y la psicología experimental que muestran una doble disociación entre el saber que y el saber cómo. Así, parece haber buenas razones para aceptar que tanto a nivel neurofisiológico como cognitivo hay dos tipos diferentes de procesamiento involucrado en

8 Bengson y Moffet (2007) aceptan de este punto en la nota 15.

estos casos, más allá de la cuestión de cuántos y cuáles serían los diferentes modos de hablar de ellos.

En contra del primer argumento de Stanley y Williamson es importante resaltar que en castellano, y en otras lenguas como el francés<sup>9</sup> es posible trazar una distinción gramatical que vale la pena remarcar. Hay dos construcciones gramaticales en castellano que pueden ser traducidas por la expresión “know-how” en inglés. La primera es “Juan sabe cómo tocar el piano” y la segunda “Juan sabe tocar el piano”. La primera involucra cierto saber que, mientras que la segunda apunta a la habilidad que Juan debe tener para que podamos aceptar la verdad de la oración. En el trágico caso imaginado por Stanley y Williamson podemos usar la primera de la expresiones castellanas mencionadas, *pero no la segunda*, aún cuando ambas serían traducidas al inglés por “*Juan knows how to play the piano*”. Porque la segunda involucra la posesión efectiva de la habilidad que Juan perdió al perder sus manos.

Es por eso que las habilidades cognitivas de las que hablan Lewis y Nemirow, como imaginar o recordar cosas rojas, no son el tipo de cosas que en castellano consideraríamos tipos de conocimiento. Sería extraño decir “María sabe cómo imaginar/recordar cosas rojas”, la manera estándar de expresar este caso sería “María puede imaginar/ recordar cosas rojas;” resaltando el hecho de que, cuando es liberada, María puede hacer cosas que no podía hacer antes. Así la situación es más compleja de lo que los defensores de la hipótesis de la habilidad creen, porque si este es el caso no es obvio que estemos hablando de un nuevo conocimiento por parte de María.

Como resultado de la discusión generada a partir del trabajo de Stanley y Williamson, se puede plantear el siguiente dilema al defensor de la hipótesis de la habilidad. O bien los defensores de la hipótesis de la habilidad renuncian a la idea de que las habilidades que adquiere María al ser liberada constituyen un caso de saber cómo, y rechazan entonces la intuición de Jackson de que María adquiere un nuevo *conocimiento* al salir de su cuarto blanco y negro; o, si quieren sostener que tales habilidades constituyen un genuino caso de conocimiento parece que deberían mostrar que no se trata simplemente de más conocimiento proposicional. Y en este caso debían proponer una lectura del saber cómo que no implique una reducción a saber que por ejemplo en la línea mencionada de Jung y Newen (2010).

9 Véase Rumfitt (2003), una excelente respuesta a Stanley y Williamson (2001).

Pero aun cuando podamos superar estos obstáculos y formular claramente la hipótesis de las habilidades, hay varios argumentos en contra de esta propuesta. Por un lado identificar lo que María aprende al ver por primera vez algo rojo con un conjunto de habilidades parece inadecuado porque las habilidades no parecen ser el tipo de cosas que se adquieren en un instante específico, de golpe. En efecto, las habilidades requieren algún tipo de entrenamiento –tanto las habilidades motoras como las cognitivas–, y por lo tanto no parecen cosas que María pueda adquirir *instantáneamente* al salir, tal como se presupone en el argumento de Jackson. Por el contrario, la estrategia de los conceptos fenoménicos, en ciertas versiones (atomistas y demostrativas) permite dar cuenta del conocimiento instantáneo que adquiere María al salir, pero falla, justamente, porque de alguna manera esta estrategia no permite explicar que lo que aprende María es algo permanente, no efímero (estos conceptos-etiquetas, o demostrativos tienen una vida efímera, tal como dije más arriba). Si fuera algo efímero, si María simplemente experimentara algo pero no adquiriera concomitantemente las habilidades de imaginar, recordar, etc., suponiendo, por ejemplo que la salida del cuarto duró unos pocos segundos, y que la volvieron a encerrar y que olvidó (no es capaz de recordar), ni puede ya imaginar cómo es eso de experimentar el rojo, entonces seguramente no diríamos propiamente que María (a un año de su breve liberación) sabe cómo es experimentar el rojo.

En segundo lugar, bajo algunas otras teorías de la naturaleza de los conceptos, esto es entendiéndolos no como etiquetas efímeras de estados cualitativos, sino como un conjunto de habilidades cognitivas, no parece haber una diferencia sustantiva entre esta propuesta y la anterior, y por lo tanto, heredarían los problemas planteados arriba. En efecto, podría pensarse que poseer conceptos fenoménicos es nada más ni nada menos que poder hacer el conjunto de cosas de las que hablan Lewis y Nemirov. Recordemos las palabras de Lewis (1988: 594): “Decimos que aprender cómo es tener una cierta experiencia es obtener nuevas habilidades. Si las bases causales de estas habilidades resultan ser un tipo especial de representación de cierto tipo de información así será. Lo único que negamos es que se trate de un cierto tipo especial de información acerca de ciertas cosas”.

En tercer lugar, Tye (2009: 117) argumenta que el carácter fenoménico de la experiencia de rojo, i.e. lo que María aprende al salir, parece ser una cosa (aunque no una cosa concreta), más que una proposición o



una habilidad, en la medida en que puede compararse con otras de su tipo. Una experiencia puede ser más o menos similar a otra que María aprende al salir, por ejemplo la experiencia de rojo es más parecida a la de naranja que a la de dolor. Y las habilidades no parecen ser el tipo de cosas que pueden ser comparadas de este modo. Esto lo lleva a Tye (2009), y mucho antes lo había llevado a Conee (1994) a sostener que lo que está en juego no es un conocimiento proposicional, ni un saber hacer, sino un conocimiento por familiaridad.

### 3. Acerca de la familiaridad con la nueva experiencia

Una tercera propuesta entonces, recientemente desarrollada por Tye (2009, cap. 5) y antes por Conee (1994), pretende dar cuenta de la peculiar situación de María al ser liberada, recuperando la idea de que la experiencia perceptiva incluye un cierto *conocimiento por familiaridad* (*knowledge by acquaintance*)<sup>10</sup> que no pudo tener María antes de salir, y que es la clave para entender su situación epistémica cuando es liberada. Conee (1994) defiende extensamente esta idea. De acuerdo con su posición hay tres tipos diferentes e irreducibles de conocimiento: el conocimiento de hechos, de habilidades y por familiaridad. En el primero lo conocido es un hecho, en el segundo una habilidad, en el tercero un objeto.

Vale la pena remarcar que hay usos del verbo “conocer” en los que sin duda se aplica a objetos, al menos en el caso de cierto tipo de objetos como lo son las personas. Pero este uso del verbo saber es ambiguo en castellano. Conocer a alguien podría querer decir haberse encontrado alguna vez con él/ella cara a cara, es decir haber tenido un contacto directo con esa persona. Consideremos el caso de una historiadora contemporánea que conoce todos los hechos que pueden conocerse acerca de Napoleón Bonaparte. Dado que Napoleón murió antes de que la historiadora naciera, hay un sentido en el cual ella nunca podrá decir que conoció a Napoleón, ya que nunca estuvo ni estará cara a cara con

10 Russell adoptó el término “*acquaintance*” para describir el peculiar tipo de conocimiento de (un peculiar tipo de) objetos, los datos de los sentidos, y esta expresión no tiene traducción apropiada en castellano: se la suele traducir como conocimiento directo, pero creo que es más adecuada la menos frecuente traducción de “conocimiento por familiaridad” que propuso Villoro (1982).

él. Parece que esta historiadora estaría con respecto a Napoleón en la misma posición epistémica que María con respecto a la experiencia de rojo mientras estaba prisionera.<sup>11</sup>

Creo que hay algo de cierto en el paralelismo entre la historiadora experta en Napoleón y María. Y es la misma intuición presente en la idea de que los conceptos fenoménicos son conceptos reconocitivos, a saber, que haber pasado por la experiencia relevante es un elemento indispensable para tener el tipo de conocimiento en cuestión. Pero hay algo que no me termina de satisfacer en la explicación de que lo único epistémicamente relevante que le ocurre a María al salir de su encierro es que conoce directamente (por familiaridad) la experiencia de rojo.

Consideremos el siguiente caso: ¿Conozco a Juana si he estado hablando con ella, pero no sé nada de ella (no conozco ningún hecho acerca de ella), ni siquiera que su nombre es "Juana"? Pienso que la respuesta a esta pregunta debería ser: "No". Porque tengo que conectar ciertos hechos acerca de Juana con mi contacto directo con ella, algún conjunto de creencias que involucren a Juana con mi contacto cara a cara con ella para que sea verdadero que conozco a Juana. En efecto, si alguien después de mi diálogo con ella me preguntara si conozco a Juana, seguramente diré que no porque no sé que la persona que estaba hablando conmigo era Juana, y no conozco ningún hecho acerca de esta persona, ni que era la hija mayor de mi amigo Pablo, ni que era la chica más linda de la escuela a la que va mi hijo, ni ninguna otra información que yo pueda previamente tener de Juana. Villoro (1982, capítulo 9) ya destacaba que en un caso como el descripto, estrictamente hablando, no puede decirse que tenga conocimiento alguno, sino simplemente que *vi* a Juana. En vena kantiana, podríamos decir que no hay propiamente conocimiento si no hay la aplicación de un concepto a una intuición; en este caso la aplicación de hechos acerca de X a mi contacto directo con X. Así, el propio Tye que usa la expresión "conocer a alguien" en el sentido de tener conocimiento por familiaridad con alguien, reconoce que "hay un sentido familiar de "saber" en el cual no podría decirse que

11 En inglés hay dos expresiones para referirse al conocimiento que tenemos de las personas que no tienen traducción sencilla en castellano (es decir, ambas se traducirían por "conocer"). Uno puede haber conocido a alguien (*meet someone*) sin conocerlo (es decir sin ser *acquainted* de esa persona) porque sólo lo vio una vez y no compartió la vida ni conoce demasiado acerca del otro. En castellano no tenemos una única palabra para expresar esta diferencia.

conozco a Brian McLaughlin si no sé *ninguna* verdad acerca de él” (Tye, 2009: 96).

Así, para *conocer* un objeto, y no simplemente haber tenido algún contacto con él, tengo que poder aplicar algunas creencias a la cosa con la cual estuve en contacto. Volvamos al caso de mi conversación con alguien que acabo de encontrar y cuyo nombre no conozco. Supongamos que sé que hay alguien en la fiesta que se llama Juana, que es la hija de mi amigo Pablo (o cualquier otro hecho), y supongamos que estoy hablando con alguien a quien no le pregunto el nombre. Supongamos ahora que el amigo que me pregunta si conozco a Juana, la conoce, y me vio previamente hablando con ella. Y como antes, al preguntarme si conozco a Juana le respondo que no. Mi amigo, sorprendido, seguramente me dirá algo como: “¡Pero si yo te vi hablando con Juana!”. En el momento mismo en que mi amigo me dice esto, aplico todos los hechos que conozco acerca de Juana a la persona con la que estuve hablando y a partir de ese momento voy a poder afirmar con verdad que conozco a Juana.

Nótese que ocurre algo similar con los lugares. Por ejemplo, cuando decimos en castellano “Conozco Estambul” usualmente lo que queremos decir es que hemos estado allí, y esto no está relacionado con cuánto conocimiento proposicional tenemos de Estambul. Tal vez no tengamos demasiado por ejemplo, si estuvimos de paso, haciendo una actividad como asistir a un congreso que no nos dejó tiempo para hacer turismo por la ciudad; sin embargo en este caso podríamos decir que conocemos Estambul en el sentido de que hemos estado allí al menos una vez en nuestras vidas. Sin embargo, hay otro sentido en el que podemos afirmar “Conozco Estambul”: aquel que manifiesta mi familiaridad con la ciudad, porque he estado allí muchas veces, sé manejarme en la ciudad, conozco los diferentes barrios, las costumbres de su gente, etc. En inglés esta sería la idea que se expresaría con la oración “I know Istanbul” no la primera. En cambio, la expresión “being acquainted with” se usa tanto para personas como para ciudades (véase Crane, 2012).

Ahora bien, la apelación al conocimiento por familiaridad para dar cuenta de lo que le ocurre a María al ser liberada debe ser examinada con cuidado, dado que hay diferencias entre el conocimiento por familiaridad que podemos tener de un objeto o persona, y el que podemos tener de una experiencia. El objeto y la persona son públicos, esto es son el tipo de cosa que puede estar en la misma relación de conocimiento por familiaridad con distintos sujetos. El caso de las experiencias es distinto. Yo no puedo conocer tu experiencia. Aún cuando las experiencias

fueran efectivamente idénticas a estados neurofisiológicos (esto es, si aceptamos una teoría de la identidad o funcionalista de la experiencia fenoménica), *qua* experiencia fenoménica sólo puede ser conocida por el sujeto que está en dicho estado. Yo no puedo conocer por familiaridad tu experiencia porque no puedo tener tu experiencia, es decir sentir lo que vos sentís, ni percatarme de tu experiencia.

Pero hay otra dificultad adicional para esta estrategia de respuesta al problema de María. Recordemos que Russell (1910), que introdujo la idea de conocimiento por familiaridad como un término técnico en la filosofía, reconoció tres tipos de cosas como objetos susceptibles de este tipo de conocimiento: los datos de los sentidos, el yo y los universales. Russell, como es bien sabido, consideró que "Estambul" o "Juana" (nombres propios ordinarios) no son más que la abreviatura de un largo conjunto de descripciones, que nos dan acceso epistémico a Estambul (la ciudad) y Juana (la persona) indirectamente, o por descripción. En sentido estricto, siempre es un conocimiento de hechos el que tenemos de estos objetos (en la medida en que dichos objetos presentan diferentes escorzos, duran en el tiempo, etc. y por tanto no pueden ser conocidos exhaustiva y completamente en un solo acto, como lo requiere el conocimiento por familiaridad según Russell).

Podríamos preguntarnos entonces, si alguien quiere defender la idea de que la única diferencia epistémica que presenta María al salir es que obtiene conocimiento por familiaridad con la experiencia de rojo, qué tipo de objeto es el que conoce María al salir de su encierro. Está claro que ni Tye ni Conee dirían que se trata del conocimiento de un (particular) dato de los sentidos, ni del yo (obviamente), ni de un universal en el sentido platónico/russelliano (que es una entidad abstracta y pública, esto es conocida por muchos de nosotros). Pero tampoco se trata de objetos como Estambul o Napoleón (si se está apelando genuinamente a la idea russelliana). Por lo tanto, si se quiere sostener que el conocimiento que adquiere María es de este tercer tipo (por familiaridad) habría que extender la idea de conocimiento por familiaridad de tal manera que abarque objetos físicos, lo que parece bastante difícil de sostener. Parece evidente que no se trata de un caso de conocimiento por familiaridad con mis propias neuronas y no está claro que sea posible dar una explicación apropiada del objeto conocido en este caso evitando el dualismo. Lo que en realidad ocurre, en mi opinión, es que los defensores de esta estrategia mezclan el sentido técnico de "familiaridad" propuesto por Russell con el uso ordinario de esta expresión. Por ejemplo Conee dice al finalizar su

trabajo: “La presente respuesta al argumento del conocimiento es epistemológicamente sustancial pero es muy comprometida. Es la idea de que se trata del tipo de conocimiento de una cualidad fenoménica, un conocimiento por familiaridad, que consiste en experimentar una cualidad prestándole atención, en lugar de poseer información o habilidades. No es un estado epistémico exótico. *Es el tipo de conocimiento familiar al que nos referimos cuando decimos que conocemos personas o lugares, así como experiencias*” (Conee, 1994: 147, mis itálicas).

En resumen, hay algo de razonable en la idea de que María adquiere cierta familiaridad con la experiencia de rojo que no tenía encerrada, pero no podemos considerar que es esto lo único que le ocurre a María al ser liberada, si queremos dar cuenta de la idea de que lo que adquiere es un nuevo conocimiento.

#### 4. Conocimiento proposicional más conceptos psicológicos de sentido común

Parece entonces que tenemos que volver a la primera opción: lo que María adquiere al salir de su habitación en blanco y negro es un caso de *conocimiento proposicional*. Pero si no queremos ser dualistas, ni involucrar conceptos exóticos como los conceptos fenoménicos, deberíamos poder explicar la situación de María utilizando nuestros *conceptos psicológicos de sentido común* (Pérez, 2008, 2011), entendiéndolos como conceptos deferenciales (Tye 2009, cap 3) o similares a los de clases naturales como *agua* o *tigre* (Pérez, 2004). La idea sería que, en la medida en que se trate de conceptos deferenciales, es posible para María contar con una comprensión parcial de tal concepto estando en el interior de su prisión, conceptos respecto de los cuales aumenta su comprensión, al salir de la habitación y entrar en contacto con los colores mismos. Quienes contarían como expertos en este caso, no serían, obviamente, los científicos expertos en la visión de color (María lo era ya encerrada) sino los individuos que tienen sus capacidades perceptivas “normales” y de hecho las han ejercitado. Así, María no era dentro de su habitación experta en los conceptos de color, a pesar de todo lo que sabía acerca de los colores. El experto en este caso es aquel que es capaz de identificar la referencia del concepto por los medios usuales que corresponda (papel tornasol, estudios químicos, uso del aparato perceptivo con el que fuimos dotados naturalmente).

La propuesta que yo aventuré (Pérez, 2011) para explicar de una manera fiscalísticamente apropiada la situación de nuestra neurocientífica, podría resumirse en los siguientes puntos. (a) María tiene una comprensión completa de los conceptos psicológicos (crear, desear, experimentar, etc.) dado que, por hipótesis, María era exactamente igual a nosotros, excepto en que nunca había tenido experiencias de color; ¿cómo podrían por ello verse afectados sus conceptos psicológicos, es decir el conjunto de conceptos que usa para atribuir estados psicológicos a sí misma y a los demás? (b) María en su encierro tenía un concepto incompleto –el concepto *rojo*–, que completa al salir. Este es el concepto que no podemos tener sin la experiencia adecuada, es un concepto deferencial, para el cual los expertos son los humanos con visión normal. Muy sabiamente Jackson, en su trabajo de 1982, sostuvo que María, al ser liberada, aprende en primer lugar algo sobre el mundo, y derivativamente algo acerca de su experiencia de él. Esta intuición está recogida en los dos pasos mencionados: María adquiere al salir el concepto de rojo, y logra por composición entre este nuevo concepto, y el concepto de experiencia o sensación que ya tenía, formar un también nuevo concepto acerca de la experiencia subjetiva (suya y de los demás): *experiencia de rojo*.

Es importante notar que la comprensión (más) completa de *rojo* que adquiere al salir tampoco la adquiere instantáneamente, sino que surge de un entrenamiento, como cuando los chicos adquieren los conceptos más básicos, que primero sobregeneralizan y aplican “guaguau” a cualquier ser vivo, etc. Presumiblemente María debería estar expuesta a sucesivas manchas con diversos matices de rojos, púrpuras, morados, anaranjados, etc. antes de poder exhibir una maestría en el uso de este concepto similar a la que exhibe un hablante medio del castellano.

Esta propuesta tiene además una ventaja sobre la de los conceptos fenoménicos, porque los conceptos psicológicos ordinarios son aplicables tanto a uno mismo como a los demás. Y Jackson es muy claro en su trabajo pionero al sostener que al salir de su habitación blanco y negro lo que aprende María es algo acerca de las mentes de los demás y no de la propia. Es por eso que la estrategia de los conceptos fenoménicos está errada desde el principio, en la medida en que aun cuando fuera conocimiento proposicional el que María adquiere, no podría ser conocimiento de primera persona exclusivamente, que sería el proporcionado por los así llamados conceptos fenoménicos. Los conceptos psicológicos, por el contrario son conceptos de primera y tercera persona al mismo

tiempo, de forma tal que una vez que María puede pensar acerca de la experiencia de rojo, porque vio rojo, y por tanto pudo aplicar su concepto parcial previo a su nueva experiencia, puede pensar simultáneamente en su propia experiencia de rojo y en la ajena.

### 5. Entonces, ¿qué pasó cuando María vio una manzana roja por primera vez?

Hay algo epistémicamente relevante que le ocurre a María al salir que necesita ser recogido en una solución satisfactoria del asunto. No tengo dudas de que tener ciertas experiencias es una condición necesaria para tener cierto tipo de conocimiento. Pero esto es cierto no sólo del conocimiento psicológico (es decir del conocimiento acerca de hechos psicológicos) sino también de muchos otros tipos de conocimiento, por ejemplo el de los colores, de la gente, de la maternidad, etc. No hay nada especial en el conocimiento de nuestras experiencias. Y si estoy en lo correcto en este punto, el argumento del conocimiento no nos muestra que haya cosas más allá de lo físico por el mero hecho de que haya ciertos conocimientos que no podemos adquirir simplemente leyendo libros de física. Muestra algo realmente trivial: que el conocimiento psicológico, como muchos otros conocimientos, depende de haber pasado por ciertas experiencias y/o haber adquirido ciertas específicas habilidades.

Entonces, ¿qué pasó cuando María vio la manzana roja por primera vez? Tal vez sea un poco exagerado decir que María, en el acto mismo de ver colores por primera vez, aprendió algo nuevo.<sup>12</sup> De hecho, si María fuera liberada sólo por unos pocos segundos y luego vuelta a encerrar inmediatamente, difícilmente aprendería nada. Entonces, ¿cómo podemos describir la situación de María? Lo que propongo es explorar la idea de que no es correcto describir la situación de María cuando es liberada diciendo que adquiere un nuevo conocimiento. Probablemente sería mejor describir su situación diciendo que María se percató de cómo luce el rojo,<sup>13</sup> o que simplemente tuvo por primera vez una

12 Esto no es algo que Jackson o Lewis hayan explícitamente sostenido, pero es la lectura usual de la conclusión del argumento.

13 Desde mi punto de vista, la percatación supone atención hacia el particular objeto de la experiencia. Cuando María es liberada, si ella focaliza su atención

experiencia de rojo. Podemos dar una lectura completamente fiscalista de estos estados, por ejemplo sosteniendo que la experiencia de rojo de María es un estado representacional no conceptual, es decir adoptando una teoría representacionista de los *qualia* como hacen Tye (1995) o Dretske (1995), rechazando por tanto el argumento del conocimiento como posteriormente hizo Jackson en 2007. Cuando abandona la prisión María tiene una experiencia que nunca antes había tenido (Recordemos a Villoro (1982), el ejemplo de Juana y la sugerencia de que en sentido estricto no hay conocimiento en el mero contacto familiar). Podría decirse si se prefiere, que María adquiere familiaridad, o conocimiento directo de la nueva experiencia, aunque yo preferiría por las razones que ya expuse no hablar de conocimiento en este caso.<sup>14</sup>

Teniendo esta nueva experiencia María puede prestarle atención (percatarse de ella) y puede reflexionar acerca de ella (hacer juicios acerca de ella, usando los conceptos psicológicos que ya tenía). Así se da cuenta de que lo que ahora está ocurriendo en su mente corresponde con algún hecho que ella ya conocía por descripción, esto es del cual tenía conocimiento teórico. En efecto, en este acto de percatación ella aplica conocimiento pasado –adquirido leyendo libros en su cautiverio– a su experiencia actual, más o menos de la misma manera en la que yo aplico mi conocimiento pasado acerca de Juana a la persona con la que estuve hablando cuando mi amigo me dice que ella era Juana. Si queremos, podemos llamar a este nuevo estado psicológico un acto de conocimiento, aunque creo que estrictamente hablando no lo sería. En realidad prefiero describir lo que ocurre en otros términos: María tuvo una nueva experiencia –una nueva sensación– que hizo posible un nuevo conocimiento que se logró aplicando viejas creencias a una experiencia novedosa, lo cual además dio lugar a la posibilidad de un entrenamiento que le permitió adquirir nuevas habilidades e incluso nuevos conceptos. (por ejemplo, conceptos de color).

---

en su experiencia de rojo, no puede prestar atención a otros colores, por ejemplo verde, si está teniendo una experiencia multicolor. En este caso yo diría que también está experimentando el verde pero no se está percatando de ello.

14 Incluso Tye, cuando sostiene que María adquiere conocimiento por familiaridad, reconoce que “al ser conciente de un particular matiz de rojo en un momento particular, conozco el matiz de rojo. ¿Cómo podría no ser así? Lo conozco simplemente siendo conciente de él” (Tye 2009: 98). Así, parece que decir que María conoce este nuevo matiz es exactamente lo mismo que decir que es conciente de él.



Una última cuestión: en condiciones normales –el caso de María es anómalo por las condiciones fijadas por el experimento mental– se aprenden los conceptos de color *al mismo tiempo* que se aprenden los conceptos psicológicos, como los de sensación y experiencia. Usualmente no tenemos primero conocimiento de hechos acerca de las experiencias de color y después ponemos en correspondencia estos hechos y los conceptos teóricos involucrados con las nuevas experiencias. Adquirir los conceptos de rojo y de experiencia de rojo involucra a la vez los tres tipos de estados psicológicos mencionados: hay una experiencia de rojo, me percato de ella y aplico el concepto rojo a la experiencia presente a la vez que conozco hechos tanto acerca de las cosas rojas como de las experiencias que ellas me producen; por ejemplo juzgo que es mi color favorito, que ver cosas rojas es una experiencia placentera, etc. Así, en condiciones normales los tres tipos de conocimiento están presentes cuando juzgo que tengo una experiencia de rojo: en este caso (a) estoy en contacto directo con la experiencia de rojo, es decir tengo esta experiencia, (b) sé cómo discriminar esta experiencia de otras diferentes y (c) conozco ciertos hechos acerca de la experiencia que estoy disfrutando.<sup>15</sup>

15 He presentado versiones anteriores de este trabajo en el *Tercer Coloquio de Metafísica Analítica*, Buenos Aires, 16 al 18 de agosto de 2012, *VI Colóquio Internacional de Filosofía da Mente*, Fortaleza, Brasil, 14 al 16 de septiembre de 2011; *Sexto Congreso de la SEFA*, Puerto de la Cruz, Tenerife, 14 al 16 de octubre de 2010; y en el *Primer Congreso Latinoamericano de Filosofía Analítica*, Mérida, México, 13 al 16 de abril de 2010. Agradezco a todas las audiencias especialmente a Denis Fisette, Tim Crane, André Leclerc y Eamonn McDonagh que compartieron sus intuiciones lingüísticas acerca de las maneras de expresar el conocimiento de María en sus respectivas lenguas maternas.

## Referencias bibliográficas

- ADAMS, M. (2009), "Empirical evidence and the knowledge-that/knowledge-how distinction", *Synthese* 170: 97-114.
- ALTER, T. y S. WALTER (2007), *Phenomenal Concepts and phenomenal knowledge*. Oxford: Oxford University Press.
- BALOG, K. (inédito), "The 'quotational' account of phenomenal concepts".
- BENGSON, J. y M. MOFFET (2007), "Know How and Concept Possession", *Philosophical Studies* 136: 31-57.
- BLOCK, N., O. FLANAGAN y G. GUZELDERE (EDS.) (1997), *The nature of consciousness*, Cambridge: MIT Press.
- CHALMERS, D. (1996), *The Conscious Mind*, Oxford: Oxford University Press.
- . (2003), "The Content and Epistemology of Phenomenal Beliefs", en: Smith, Q y A. Jolic (eds.), *Consciousness. New Philosophical Perspectives*, Oxford: Oxford University Press.
- CONNEE, E. (1994), "Phenomenal Knowledge", *Australasian Journal of Philosophy* 72: 136-50.
- CRANE, T. (2012), "Tye on Acquaintance and the Problem of Consciousness" *Philosophy and Phenomenological Research* 84:190-8.
- DRETSKE, F. (1995), *Naturalizing the Mind*, Cambridge (MA): MIT Press.
- JACKSON, F. (1982), "Epiphenomenal qualia", *Philosophical Quarterly* 32: 127-36.
- . (1986), "What Mary Didn't Know", *Journal of Philosophy* 83: 291-5.
- JUNG, E.-M. y A. NEWEN (2010), "Knowledge and abilities: The need for a new understanding of knowing-how", *Phenomenology and Cognitive Sciences* 9: 113-31.
- LEVIN, J. (2007), "What is a phenomenal concept?", en Alter y Walter (2007: 87-110).
- LEWIS, D. (1988), "What experience teaches", reimpresso en Block et. al. (1997: 579-98).
- LOAR, B. (1990), "Phenomenal states", reimpresso en Block et. al. (1997: 597-615).
- MCDOWELL, J. (1994), *Mind and World*, Cambridge (MA): Harvard University Press.
- NEMIROW, L. (1990), "Physicalism and the cognitive role of acquaintance", en: Lycan, W. (ed.) (1990), *Mind and Cognition*, Oxford: Blackwell: 490-9.
- . (2007), "So *This* is what it's like: A defense of the ability hypothesis", en Alter y Walter (2007: 32-51).

- PAPINEAU, D. (2002), *Thinking about Consciousness*. Oxford: Oxford University Press.
- . (2007), “Phenomenal and perceptual concepts”, en Alter y Walter (2007): 111-44).
- PÉREZ, D. (2004), “Mental concepts as natural kind concepts”, *Canadian Journal of Philosophy* 34, Supplementary Volume: 201-25.
- . (2008), “Why should our mind-reading abilities be involved in the explanation of phenomenal consciousness?” *Análisis Filosófico* 28: 35-48.
- . (2011), “Phenomenal concepts, color experience, and Mary’s puzzle”, *Teorema* 30: 113-33.
- . (2013), *Sentir, desear, creer. Una aproximación filosófica a los conceptos filosóficos*, Buenos Aires: Prometeo.
- PUTNAM, H. (1975), “The meaning of ‘meaning’”, *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* 7: 131-93.
- RAYMONT, P. (1995), “Tye’s criticism to the knowledge argument”, *Dialogue* 34: 713-26.
- RUMFITT, I. (2003), “Savoir faire”, *The Journal of Philosophy* 100: 158-66.
- RUSSELL, B. (1910), “Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description”, *Proceedings of the Aristotelian Society* 11: 108-28.
- . (1949), *The concept of mind*, Londres y Nueva York: Hutchinson’s University Library.
- RYLE, G. (1949), *The Concept of Mind*, Londres: Hutchinson.
- STANLEY, J. y T. WILLIAMSON (2001), “Know How”, *The Journal of Philosophy* 98: 411-44.
- TYE, M. (1995), *Ten Problems of Consciousness*, Cambridge (MA): MIT Press.
- . (2000), *Consciousness, color and content*, Cambridge (MA): MIT Press.
- . (2003), “A Theory of Phenomenal Concepts”, *Royal Institute of Philosophy Supplement* 53: 91-105.
- . (2009), *Consciousness Revisited. Materialism without phenomenal concepts*, Cambridge (MA): MIT Press.
- VILLORO, L. (1982), *Saber, creer, conocer*, México: Siglo XXI.

*Podereš causales, tropos  
y otras criaturas extrañas*  
se terminó de imprimir  
en el mes de octubre de 2017  
en los talleres de Docuprint,  
Buenos Aires, Argentina.